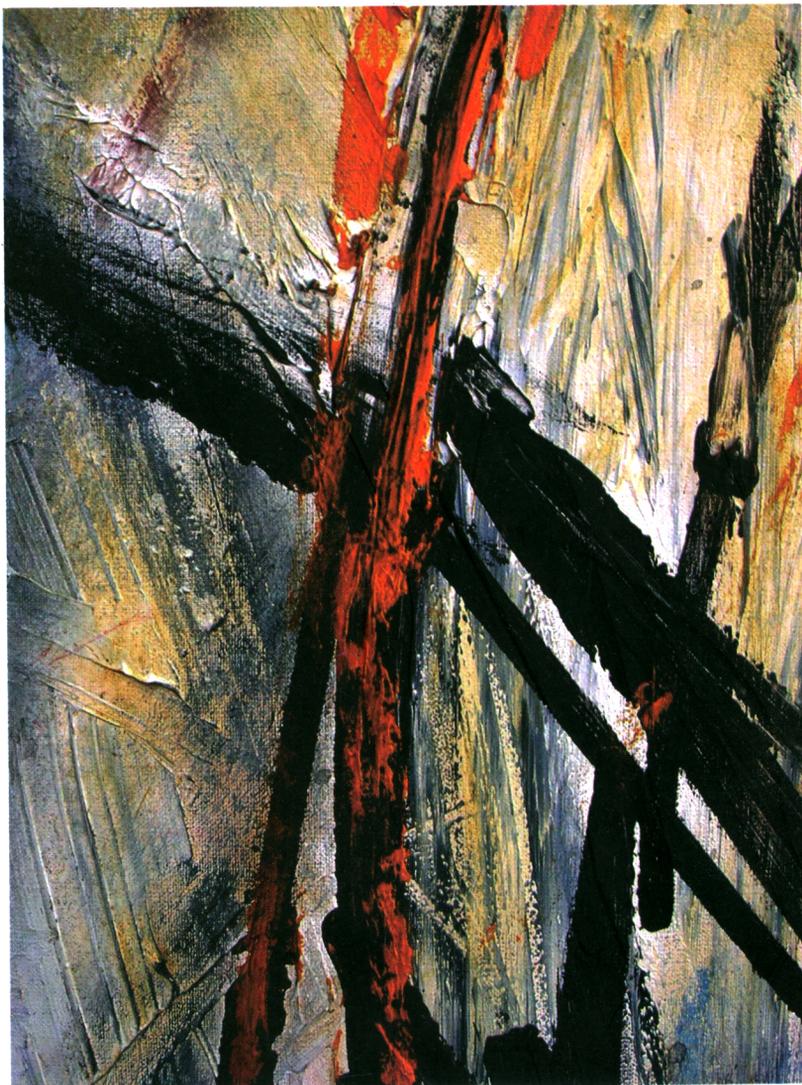


ISSN 1405-7778

# Cuicuilco

Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia

NUEVA ÉPOCA, VOLUMEN 11, NÚMERO 32, SEPTIEMBRE-DICIEMBRE, 2004



Del presente y del pasado: enfoques científicos en la antropología, historia y arqueología de México

# ÍNDICE

PRESENTACIÓN	5
Patricia Fournier	
MISCELÁNEA	
• <i>La civilización maya de las tierras bajas: los límites de una forma social de explotación</i>	9
Miguel Ángel Hernández García	
• <i>Religiosidad e identidad en una comunidad de pequeños horticultores del altiplano potosino</i>	43
Micaela García Bravo Orta y Javier Fortanelli Martínez	
• <i>El saber antropológico: sobre la experiencia de campo</i>	73
Michel Duquesnoy	
• <i>De moral y regeneración: el programa de "ingeniería social" posrevolucionario visto a través de las revistas masónicas mexicanas, 1930-1945</i>	87
Beatriz Urías Horcasitas	
• <i>Del desamparo a la protección. Ideas, instituciones y prácticas de la asistencia social en la ciudad de México, 1861-1910</i>	121
Antonio Padilla Arroyo	
• <i>Investigación diagnóstica sobre las misiones jesuitas en la Sierra Tarahumara</i>	157
Esperanza Penagos Belman	

- *Estudios microscópicos de huellas de uso en artefactos líticos: algunas observaciones teóricas y metodológicas* 205  
Stephen Castillo Bernal

## RESEÑAS

- *Miguel Bartolomé,  
Librar el camino. Relatos sobre antropología y alteridad* 231  
Saúl Millán
- *Whaley Lindsay,  
Introduction to Typology. The Unity and Diversity of Language* 239  
Martha Islas

# PRESENTACIÓN

*En este número de la Revista Cuicuilco, el Consejo Editorial presenta una serie de contribuciones que abordan, desde distintas perspectivas científicas, el estudio de la sociedad y de diversas manifestaciones culturales así como de formas específicas para la investigación antropológica, histórica y arqueológica, incluyendo enfoques multidisciplinarios.*

*Hernández García analiza la incidencia de las condiciones del entorno físico-ambiental y del desarrollo económico en el florecimiento y declive de sociedades precolombinas como la maya, en particular en el caso de la Península de Yucatán, considerando tanto los sistemas de explotación y uso de los recursos como la transformación de la naturaleza y las características poblacionales.*

*En el siguiente estudio de caso, García Bravo Orta y Fortanelli Martínez presentan una investigación efectuada en una comunidad de horticultores potosinos, en la que se ilustra el complejo imbricado de los ciclos agrícolas y las celebraciones cíclicas, a través de las cuales se reconfiguran y fortalecen elementos identitarios manifiestos en los ritos y fiestas, que en gran medida invisten de sentido a las acciones de los individuos en el seno de la sociedad.*

*Duquesnoy, por su parte, aborda una serie de problemas epistemológicos que atañen a los conocimientos que se generan en la antropología, específicamente a partir de la colecta de datos en campo, dado que el investigador se enfrenta en el terreno a individuos que como sujetos forman parte del objeto de estudio, y con ellos interactúa hasta, eventualmente, construir discursos acerca de algún fenómeno social.*

*En el marco de una línea histórica de investigación, Urías Horcasitas analiza en detalle el papel de los masones en México en la configuración del sistema político posrevolucionario, aportando interpretaciones respecto a la interrelación que existiera entre los proyectos gubernamentales de reconstrucción social, racial y moral con los idearios de las agrupaciones masónicas, en particular entre 1930 y 1945.*

*Igualmente en el marco de la interpretación histórica social, Padilla Arroyo se centra en un tema poco tratado en México, específicamente las políticas e instituciones de asistencia y seguridad social desde fines del siglo XVIII hasta la década de los sesenta del siglo XX, con particular énfasis en el periodo comprendido entre 1860 y 1900 en lo referente a la situación de infantes y jóvenes, tipificando distintas etapas sobre las bases de las*

*nociones de caridad y limosna cristiana, de los conceptos de beneficencia privada y pública, así como los de asistencia y justicia social.*

*Penagos Belman presenta un estudio historiográfico de las misiones jesuíticas de la Sierra Tarahuamara, así como del papel de estas fundaciones en los siglos xvii y xviii en la incorporación de las poblaciones indígenas al sistema económico, político y religioso de la Nueva España en las provincias internas del norte, misiones que fungieron como civilizadoras entre los raramuri; la autora analiza, además, las características arquitectónicas y constructivas de los inmuebles, para contribuir a la catalogación y el diagnóstico de estos monumentos ignacianos, importantes bienes patrimoniales de México en el estado de Chihuahua.*

*Por último, Castillo Bernal se centra en el análisis de instrumentos precolombinos manufacturados en obsidiana, desarrollando un modelo para aproximarse a la interpretación del uso de distintas clases de artefactos según las huellas que exhiben, para lo cual el autor considera relevante partir de los principios teóricos de la Arqueología Conductual en lo que respecta a los procesos que forman y transforman los depósitos arqueológicos.*

PATRICIA FOURNIER  
Editora de Cuicuilco

# La civilización maya de las tierras bajas: los límites de una forma social de explotación

Miguel Ángel Hernández García  
Universidad Autónoma Chapingo

*RESUMEN: El trabajo analiza la racionalidad que orientó las relaciones de la sociedad maya de las tierras bajas (Península de Yucatán) con la naturaleza y las relaciones de los hombres entre sí. La perspectiva de análisis se deriva de un enfoque ecológico cultural. Este enfoque parte de los medios que utilizan los hombres para asegurar la reproducción espacial y temporal de la sociedad, así como la consideración del efecto que tendrán estas acciones sobre la naturaleza.*

*ABSTRACT: This work analyses the rationality serving as a guide for the relationships both between Maya society at lowlands (Yucatan Peninsula) and nature, and among men. This analytic perspective derives from an ecological and cultural approach. This approach begins with the study of the means used by men to assure the spatial and temporary reproduction of society, as well as effects of their actions on nature.*

*PALABRAS CLAVE: mayas, ecología, sociedad, reproducción biológica y social, transformación de la naturaleza*

*Todas las grandes épocas del progreso de la humanidad coinciden, de manera más o menos directa, con las épocas en que se extienden las fuentes de existencia; pero también la alteración más o menos aguda de esas fuentes de existencia ha sido un factor importante en la crisis y ocaso de las organizaciones sociales más sólidas.*

FRIEDRICH ENGELS

## INTRODUCCIÓN

El futuro del siglo XXI llegó a una sociedad cuya modernidad se halla atrapada en el pasado que vio en la naturaleza un objeto de dominación y en la tecnología un fin para encadenar a los hombres, dado que:

El método científico proporcionó los conceptos para una dominación cada vez más efectiva del hombre sobre el hombre a través de la dominación de la naturaleza. Hoy la dominación se perpetúa y amplía no sólo por medio de la tecnología, sino como tecnología y ésta proporciona la gran legitimación a un poder político expansivo que engulle todos los ámbitos de la cultura [...] [Habermas, 1985:58].

Así, se privilegió el desarrollo de ciertas regiones en las que se concentraban las poblaciones y los servicios, para dar lugar a la conformación de inmensos espacios urbanos (las ciudades), en los cuales se modificó completamente el paisaje natural y en los que el motor y único medio para alcanzar el desarrollo descansó en los adelantos científicos y tecnológicos.

Con esto se alcanzó tal complejidad en la sociedad, que se llegó a formar un intrincado entramado económico, político y social que se erige como la mayor civilización en la historia de la humanidad, que hoy conocemos con el eufemismo de “sociedad global”. Sin embargo, este grado de desarrollo ha dejado tras de sí un medio ambiente natural caracterizado por la alteración de los procesos que regulan la dinámica de los ecosistemas y la devastación de inmensas regiones del planeta, pero también, por si fuera poco, una sociedad en que los conflictos permanentes son el medio para polarizar cada día más a las poblaciones del mundo.

Todo esto ha conducido a que los seres humanos pierdan la capacidad para conocer y reconocer la unidad intrínseca que existe entre los hombres y la naturaleza, pues los postulados del esquema de desarrollo actual hicieron a un lado la interdependencia y el conjunto de relaciones mutuas que existen entre los fenómenos naturales y los procesos sociales, con el fin último de alcanzar el “progreso de la humanidad”.

Empero, la creciente pobreza en que vive la mayor parte de la población en el mundo, aunada al colapso ecológico al que se encamina el planeta, son el resultado más visible de una sociedad que ha cimentado sus relaciones en la explotación de los hombres y del medio en que se desarrollan; esto hace manifiesto que “La forma en que los seres humanos se organizan en sociedad, determina la forma en que transforman a la naturaleza, la cual a su vez afecta la manera como se configuran las sociedades” [Toledo, 1998:166], aunque este efecto de la naturaleza sobre la sociedad tarda mucho más en manifestarse, como lo vemos actualmente, si tomamos en cuenta que cuatro siglos de modernidad tecnológica han puesto a la humanidad en jaque, debido a los desequilibrios causados al ambiente mundial.

En efecto, la relación hombre-naturaleza es un proceso de transformación del medio físico, pero también un proceso de construcción de la sociedad, pues “Toda producción es apropiación de la naturaleza por el individuo, al interior y por medio de una forma social [...]” [Marx, 1988:42]. De modo que no existe un medio ambiente natural independiente del hombre, pues la naturaleza sufre siempre su acción transformadora, y a su vez lo afecta y determina en un proceso dialéctico de acciones e interacciones, en el que la relación hombre-naturaleza no se da en términos abstractos, sino del hombre en tanto grupo social, como parte de un determinado sistema social, en un medio ambiente específico en el que la relación y transformación de la naturaleza es un fenómeno social [Bifani, 1997:31].

Por esto el desarrollo de la sociedad hasta esta fase de globalización es la expresión más acabada del progreso entendido como el dominio del hombre sobre la naturaleza, de la acción depredatoria sobre el medio y sus recursos, pero también expoliadora de otros hombres, pues

La naturaleza se transforma en puro objeto para el hombre, en pura cosa de utilidad, deja de ser reconocida como potencia para sí; y el conocimiento teórico mismo de sus leyes autónomas aparece solamente como argucia para someterla a las necesidades humanas, sea como objeto de consumo o como medio de producción [Marx *apud* Bifani, 1997:49].

De esta forma, la crisis ecológica que hoy vivimos es el reflejo de las crisis en que se desenvuelve una sociedad, cuyos fundamentos se resquebrajan para mostrar que el desequilibrio y la desigualdad son el resultado de la mayor y más compleja civilización que ha poblado este planeta; la mayor de las civilizaciones ha arrasado con los recursos naturales de los confines más apartados de la Tierra en nombre del progreso, con el objetivo de implantar el sistema económico (y su modelo de desarrollo correspondiente), que en la actualidad amenaza a toda manifestación de vida, pues sus fundamentos fueron trasplantados a todos los territorios que la expansión civilizatoria, con la palabra de Dios como arma, alumbró con el progreso y el bienestar, iluminando así las vidas de quienes vivían en el pecado y la ignorancia. Así, México al igual que otros países de Latinoamérica y aquellos conocidos hoy como tercermundistas y subdesarrollados, fueron transportados al paraíso del desarrollo; para los pueblos esto significó la pérdida de su identidad y su cultura, esto es, la alteración de sus “formas de ser y de hacer”.

Esta forma en que los hombres se relacionan con la naturaleza y entre sí, ha permeado a tal grado los ámbitos geográficos, regionales, económicos, ecológicos,

políticos y culturales, que la sociedad global aparece como un paisaje homogéneo, en el que la heterogeneidad de la naturaleza y la diversidad de los hombres sólo se diferencia por la intensidad con que les son arrancados sus recursos: a la naturaleza para constituir eriales y a los hombres para conformar ejércitos de seres empobrecidos y miserables.

Por eso actualmente resulta imperativo esclarecer y comprender cómo algunas sociedades del pasado fueron capaces de reconocer su papel y su relación con la naturaleza, como un medio para conservar su estabilidad y dinamismo, pero también estudiar el impacto que tuvieron las actividades de los hombres sobre el medio ambiente y cómo éste ha orientado las interacciones en el seno de las sociedades, buscando dilucidar la racionalidad que ha guiado las relaciones de la sociedad con la naturaleza y de los seres humanos entre sí.

La historia ecológica nos induce a adentrarnos en la racionalidad ecológica de las diferentes fases en el desarrollo de la sociedad, partiendo de los medios de que se valen los hombres para asegurar su subsistencia, así como del efecto de estas acciones sobre los ecosistemas; además, nos permite correlacionar las prácticas productivas con el conjunto de elementos políticos y culturales que, al dar concreción a una determinada forma de organización social, hacen posible su producción y reproducción en un tiempo y espacio determinados.

En este contexto, para adentrarnos en el conocimiento de las relaciones temporales y espaciales de la civilización maya en las tierras bajas, se delimitan los procesos de formación y evolución de las estrategias de aprovechamiento, conservación y explotación de los recursos naturales, dentro del marco de las formas de organización y estructuración de la sociedad.

La interpretación de las interrelaciones entre sociedad y naturaleza se construye a partir de los principios teórico metodológicos del enfoque histórico ecológico, los cuales, de acuerdo con González [1998], descansan en:

1. Una apropiada periodización histórico ecológica que nos permita percibir la dinámica evolutiva de los ecosistemas, en función de las relaciones que establece con ellos una determinada organización social a través de cierto periodo.
2. La definición de las modalidades de organización productiva y su relación específica con la naturaleza, expresadas como las formas de manipulación de los ecosistemas naturales, a fin de obtener un conjunto de bienes que encierran un valor de uso determinado por la historia y cultura.

3. La delimitación de referentes ideológicos o simbólicos que dan cohesión a los grupos sociales en la producción y reproducción de sus condiciones de vida material y espiritual.

## II. LOS LÍMITES DE UNA FORMA SOCIAL DE EXPLOTACIÓN: APROPIACIÓN DE LA NATURALEZA Y SOMETIMIENTO DE LOS HOMBRES

Para el año 950 dC, el esplendor de la cultura maya Clásica se eclipsó y cedió el paso al resquebrajamiento de la organización social en las tierras bajas del sur, y los centros ceremoniales abandonados pronto se convirtieron en ruinas. Las élites urbanas, pero también los campesinos, sufrían un colapso que se extendía como en aquellas otras grandes civilizaciones desarrolladas en Mesoamérica: Teotihuacan y Monte Albán y, aunque se ha mencionado el crecimiento desproporcionado de la población como uno de los principales factores para tal derrumbe (lo que no significa que sea el único ni el más relevante, como veremos adelante), pues se considera que tal crecimiento rebasó los límites de la capacidad de los recursos naturales para sostener a la población, a la luz de los recientes hallazgos arqueológicos, etnográficos y epigráficos, el declive y extinción de un sistema sociopolítico es un proceso cuya complejidad no puede ser atribuida a un solo factor, máxime cuando se trata de una región que en sus 250 000 km<sup>2</sup> de extensión encierra una gran heterogeneidad ambiental.

En efecto, las tierras bajas mayas conforman un paisaje cuyos gradientes muestran una fisiografía que comprende desde llanuras calcáreas en el norte, hasta abruptas montañas y serranías en el sur; las precipitaciones pluviales que oscilan entre 450 y 1 000 mm por año en la región septentrional, hasta 2 500 mm anuales en la zona meridional; en cuanto a sus características hidrográficas, muestra una región al norte caracterizada por un escaso número de corrientes fluviales y una región sureña con abundantes ríos, así como una vegetación que va desde comunidades características de la selva tropical caducifolia en el norte hasta la exuberancia de la selva tropical perennifolia en el sur.

Aunado a esto, si tomamos en cuenta las complejidades de la estructura sociopolítica de la región sería casi imposible proponer un esquema generalizado que explicara en forma irrefutable el ocaso de una cultura milenaria. Sin embargo, como veremos, existen en toda sociedad humana factores que condicionan y orientan la relación del hombre con el hombre y de éste con su entorno físico, pero también por su naturaleza esas relaciones preservan o interrumpen el

precario equilibrio que existe en la naturaleza y en la sociedad. De este modo, el grado de organización de la sociedad maya dejó para la posteridad una cultura que finalmente halló su sitio dentro de las grandes empresas civilizatorias de la humanidad, pero igualmente nos legó una estructura social basada en la opresión y la desigualdad social.

El auge, y seguramente también el ocaso de esta civilización, tuvieron sus raíces y también sus frutos, como lo han argumentado Adams y Culbert [1989:20] en una estructura social piramidal centrada en una élite hereditaria, con una estratificación ocupacional planeada para responder a las necesidades de una clase superior, cuya estructura política tenía su fundamento en el control de determinadas regiones: a partir de un centro se controlaban áreas menores por medio arreglos de matrimoniales o de parentesco, o bien por medio de la dominación con campañas guerreras.

Actualmente sabemos que la unidad central de la vida política maya era el *cah*; de acuerdo con Restall [1997] constituía una unidad de población identificada con un nombre propio y que disponía de tierras y otros recursos e intereses (como las tierras comunales) compartidos por sus habitantes (vida en común, defensa de intereses, labores agrícolas). Los habitantes de un *cah* se consideraban emparentados y fungían como un linaje local (*chibal*); algunos de ellos tenían mayor concentración de riqueza, lo cual les confería un mayor prestigio. Así, la posición social de cada *cah* no dependía únicamente de su adscripción particular, sino también del *chibal* al que pertenecía y del reconocimiento de su *status* social o rango de nobleza, cuyas relaciones se establecían en función del interés particular de cada *chibal*, no necesariamente por los nexos derivados de la pertenencia a un linaje común, pues éstos podían incluso luchar entre sí.

El jefe de un *cah*, que generalmente pertenecía a la nobleza, no accedía al cargo por heredad sino como resultado de la conjunción de rango social, pertenencia, riqueza, liderazgo político y relaciones jerárquicas; una vez en el cargo, con el auxilio de un consejo y auxiliares menores el gobierno se sustentaba con la resolución de problemas internos, la organización del trabajo, la realización de rituales y la recaudación del tributo, de modo que funcionaba como una unidad independiente, con un territorio central habitado por la élite. Siendo de esta manera, no constituían una red de pueblos agrupados y organizados en torno a los núcleos fundadores, con una estructura administrativa organizada desde el exterior, desde un territorio central.

Por otro lado, si bien la información arqueológica poco nos muestra del papel desempeñado por el estrato inferior de la sociedad maya, quizá el

panorama prevaleciente cuando llegaron los españoles pueda darnos una idea de ello. La sociedad maya del siglo XVI se estructuraba jerárquicamente, no sólo en el plano económico, sino respecto a la organización social y política. En la cúspide se hallaba el *alhem nob*, un colectivo conformado por nobles de distinto *chibal*; los grandes linajes dinásticos poseían las jurisdicciones políticas más extensas, los nobles de rango inferior tenían influencia local y, por fin, estaba el conjunto de las élites menores. Los nobles que eran sustentados por los bienes y servicios derivados del aporte del resto de la estructura social, eran los ricos poseedores de la principal fuente de riqueza: la tierra y el comercio. En estas condiciones la nobleza se sustentaba con el trabajo del pueblo (a través del pago de impuestos materializados en maíz, frijol, chile, sal, pescado seco, paños de algodón, miel, piedras preciosas) un estrato de tributarios que a fines del siglo XVI comprendía entre 71 y 94% de la población de Yucatán [Thompson, 1999:18].

De acuerdo con este contexto, resulta plausible que durante el periodo Clásico la distribución de los productos de consumo y suntuarios estuviera regulada por relaciones de comercio, dentro de un sistema que implicaba probablemente una producción diferencial de bienes pertenecientes a distintos nichos ecológicos dentro de la región controlada, pero también se tenía el control central de tales bienes, así como el acceso diferencial a ellos (por lo menos de los productos no perecederos), lo que sólo es posible en una sociedad con una organización estratificada. Gracias a la abundancia de sus recursos, esta sociedad llegó a constituir las capitales regionales del periodo Clásico, puesto que si la densidad y la distribución de la población eran factores de competencia entre las comunidades humanas, también lo eran entre cada comunidad y su ambiente. Entonces, ante la escasez de tierras que pudieran soportar el aumento de la población, una densidad mayor a la óptima obligaría a un grupo a sacar el mayor provecho de su territorio, en un proceso de intensificación que operaba en forma simultánea y conllevaría una extracción multidimensional que comprende diversos niveles y la combinación de clima, topografía y grado de presión demográfica [Hammond, 1989:78, 81 y s], pero esto también requirió la intensificación del trabajo, hasta un punto en que la abrumadora carga de trabajo y la pesada loza tributaria, en un balance respecto a los beneficios recibidos, quizá hicieron poco viable la inversión de energía-trabajo.

Esta intensificación de la producción de alimentos, con la organización de una mano de obra masiva dentro de un sistema dinástico y de clase, tuvo como resultados visibles el aumento del dominio central sobre las poblaciones en crecimiento y la capacidad que resultaba de mantener a productores no pri-

marios con la administración del excedente del resto de la población; todo esto expresa lo que llegó a ser la civilización maya clásica [*ibid.*:86 y s], una estructura social en cuyo seno se estaba engendrando un Estado al momento de su derrumbe en los siglos IX y X dC. Independientemente de las formas de dominio y opresión, esta civilización construyó los fundamentos de su auge y de su decadencia, dentro de un universo simbólico en el que la religión, con sus símbolos sagrados y sus rituales, constituyó uno de los elementos de cohesión al interior de la sociedad.

Así fue, pues la conformación de la sociedad maya no sólo centró sus principales componentes sociales y políticos durante el periodo Clásico en los linajes consanguíneos que dominaban la realeza, sino que remontaba sus orígenes a ancestrales soberanos míticos. De este modo se constituía una realeza, en cuya cumbre se hallaba el soberano, la personificación de un fetiche ideológico pero también político, que mediante imágenes alegóricas se hacía representar como la simiente de su reino, enfundado en su prodigiosa vestimenta de indomable y tenaz guerrero. Tal era el núcleo, la verdadera esencia de una sociedad en la que la realeza se envolvía y proyectaba con una pronunciada dimensión teocrática, y con ello legitimaba uno de los postulados básicos de la cultura elemental de este periodo: la unicidad de los órdenes natural, moral y político, el reflejo de una concepción fundamental para el desarrollo de una ideología política [Webster, 2003:148]. Por esto la estructura política confundió su funcionamiento con el de la estructura religiosa, la cual asume así las relaciones sociales de producción; en otras palabras, asumió el control del principal medio de producción, la tierra, organizando asimismo las relaciones de autoridad, sanciones, etcétera [Peniche, 1993:29].

Por otra parte, como se ha mencionado, todo proceso de producción es apropiación de la naturaleza dentro de una determinada forma de organización de la sociedad. Por ello, toda forma social de explotación de la naturaleza se realiza dentro de un marco cuyos límites son tanto naturales como sociales. Los límites naturales se relacionan con aquellas características y condiciones del medio ambiente que regulan el equilibrio homeostático en la dinámica de los ecosistemas. Los límites sociales condicionan, en un tiempo y espacio determinados, las relaciones económicas, políticas y culturales que hacen posible cierto tipo de interacciones con la naturaleza y con los individuos, en el seno de un grupo social.

## LOS LÍMITES NATURALES DE LA RELACIÓN SOCIEDAD NATURALEZA ENTRE LOS MAYAS

En un ambiente más frío y seco que en la actualidad, con una flora más xerófila en las tierras altas de Guatemala y Belice, de acuerdo con las puntas líticas características de las bandas de cazadores y recolectores del Pleistoceno Terminal, existen indicios de actividad paleoindia que se remontan quizá al periodo de 9 000 a 8 000 aC. El clima cambió y se hizo más cálido y húmedo, lo que en 7 000 aC hizo posible la formación de la selva tropical que prevalece en la actualidad. Las poblaciones arcaicas siguieron llevando un tipo de vida basado en la caza y la recolección [Webster, *op. cit.*:54].

Es probable que la ocupación de la península de Yucatán por agricultores sedentarios haya comenzado en la zona de los ríos cársticos (alrededor de 2 600-1 500 aC, casi 1 600 años antes que otras ocupaciones) del sur de Belice, entre los ríos Hondo y Nuevo (lo cual queda en evidencia con los hallazgos de residuos de pequeñas mazorcas de maíz domesticadas, así como fragmentos de alguna especie de raíz como camote, malanga o yuca). Tales asentamientos debieron tener una orientación ribereña, pues en estas áreas también es posible practicar la cacería (según lo demuestran los restos de huesos de venado cola blanca y agutí), además de la disponibilidad de aguas superficiales y alimentos proteínicos de origen acuático (pescado, mariscos, manatí), además suelos aluviales fértiles ubicados en los diques de los ríos y márgenes superiores de pantanos e islas [Dahlin, 1985:185 y s].

Aunque la domesticación del maíz y del frijol ocurrió alrededor del año 5 000 aC y su distribución se generalizó después del año 3 000 aC, las pruebas que confirman la ocupación sedentaria de las tierras bajas mayas, donde la agricultura se convertía inexorablemente en una actividad principal, se hallaron en muestras de polen fósil y vestigios de alteración ambiental que se situaron alrededor del año 2 500 aC [Jones, 1994:205-211]. Con esto aumentó la influencia de los grupos humanos sobre su entorno: el desmonte de áreas para establecer campos de cultivo, la utilización más intensa de recursos como la tierra y el agua, que eran fundamentales para la práctica de la agricultura, todo para potenciar los recursos disponibles.

Pese a lo anterior, los indicios arqueológicos sobre la presencia de estos agricultores (objetos de cerámica, casas permanentes y mobiliario propio de la vida sedentaria) no aparecieron sino hasta un momento entre 1 400 y 1 200 aC en forma de vestigios de pequeñas comunidades asentadas a orillas de los ríos o

en las márgenes pantanosas, con una cerámica temprana cuyo estilo estaba muy relacionado con la hallada en las tierras altas del sureste de México y oeste de Guatemala [Webster, 2003:55].

Una vez que los grupos se desplazaron de las márgenes de los ríos —los cuales constituían un sistema de subsistencia que incluía la caza, la recolección y el manejo del ecosistema para producir huertas de policultivo en las que el maíz, por requerir más luz y protección contra depredadores, se podría haber cultivado a lo largo de los diques discontinuos de los ríos o en las islas, en las llanuras pantanosas de los ríos o en los claros cercanos a las casas [Harris, 1972:182]— y penetraron al interior de la península, esa gama de zonas de recursos se redujo, pero no hasta la uniformidad que a menudo se supone, pues la topografía ondulada del terreno de colinas calizas ofrece una amplia variedad de nichos ecológicos con características distintas, que dependen del grado de inclinación del terreno, los vientos, la exposición, el drenaje, los cuales condicionan graduaciones sutiles de máxima densidad en la vegetación, en la textura del suelo y en su respuesta al cultivo [Hammond, 1989:77].

Tales eran los límites naturales a los que se enfrentaban las poblaciones en su lucha por la supervivencia; con el tiempo el mismo medio les obligaría a participar en una dinámica que les exigió cerrar límites y abrir nuevos: con la modificación de infinidad de nichos, con la intensificación de la producción, con el aumento progresivo en la presión sobre los recursos naturales, con el aumento de la población... con el avance de la civilización, que no era sino la manifestación de los cambios en la estructura de una organización social y su relación con el medio ambiente.

Antes del periodo Preclásico, pocas comunidades en la región central de las tierras bajas y del actual Belice comenzaron a construir estructuras cívicas de mampostería y otros elementos ornamentales; en el valle de lo que actualmente es El Salvador y en la costa del Pacífico, en lo que hoy es Guatemala y México, se construyeron estructuras y esculturas que muestran sofisticados motivos simbólicos con probable influencia de la cultura olmeca. El periodo Preclásico Tardío, tradicionalmente considerado una época de aldeas agrícolas simples, aparece hoy día como una fase marcada por cambios espectaculares: las poblaciones crecieron, los métodos de proyección y construcción, así como las dimensiones de los edificios públicos, prefiguraban la llegada de la época Clásica. Se hallaron pruebas, tanto en las tierras altas como en las bajas, de la existencia de una actividad comercial en auge, suntuosas tumbas, sacrificios humanos (posiblemente relacionados con la guerra), fortificaciones, el uso temprano de

jeroglíficos y quizá inscripciones calendáricas. Con este esplendor en ciernes comenzó a configurarse el sello distintivo Clásico, con la conformación de una región en la que cristalizaron por primera vez los rasgos distintivos de las tierras bajas mayas: la zona septentrional del Petén, las zonas contiguas a Campeche y los valles fluviales de Belice al este, región en la que se desarrollaron los grandes centros innovadores de Nakbé, El Mirador, Calakmul, Tikal, Uaxactún, Yaxohá y Cerros. Así, hacia el año 100 dC quedaron cimentadas las piedras de lo que sería la compleja cultura maya, y se preparó el escenario para un extraordinario florecimiento [Webster, *op. cit.*:56].

Así se encontró el equilibrio en la heterogeneidad de esas inmensas selvas homogéneas, entre la subsistencia de una población que crece y el potencial de los recursos disponibles. Así llegó el nuevo límite expresado como una competencia entre comunidades para apropiarse de los recursos de su entorno y consolidar su necesaria expansión, arribaría como el fortalecimiento de aquellos lazos sociales que extienden la ascendencia de unos individuos sobre otros, como la respuesta del entorno natural que se muestra incapaz de proporcionar el medio esencial para la supervivencia: la tierra.

Pero el atisbo de la llegada a esos límites habría de recorrer un largo camino, pues si el cultivo itinerante de maíz fue fundamental —por su productividad— para la subsistencia en todas las épocas (ya que se extendió desde las márgenes lacustres hasta terrenos abiertos, dentro de una estrategia de especialización tan importante que mereció la construcción de plataformas especializadas en los pantanos y llanos ribereños inundados para llegar a ser una técnica característica [Dahlin, 1985:187]) también lo fue el rápido agotamiento de los suelos y las innumerables plagas y enfermedades que potencialmente son producto de la presión de selección que se ejerce al inducir un ambiente artificial sobre el medio natural. Así las cosas, ¿fueron estos hábitats lo bastante productivos para mantener una población de gran densidad en algunas áreas, que además sostenían a la población no productiva dedicada a las artes, la administración, el control político y la orientación ideológica? De otra manera, ¿el manejo altamente especializado de las condiciones y los recursos selváticos hizo posible el desarrollo de la sociedad maya de las tierras bajas, pues constituye un medio más favorable y benéfico de lo que se ha considerado frecuentemente? ¿Qué precipitó el colapso?

Antes de abordar las interrogantes anteriores, es necesario recordar que la variedad de explicaciones en torno al desarrollo, auge y decadencia de la civilización maya de las tierras bajas a finales del periodo Clásico han puesto en relieve que la sociedad, como una unidad de factores económicos, políticos y

culturales, se desenvolvía en un ambiente natural y social cuyo equilibrio había mostrado ya, de tiempo en tiempo, su vulnerabilidad. Quizás por esto Culbert [1988:72] ha definido a las sociedades mayas como sistemas en desarrollo, pues como condición para lograr la supervivencia era necesaria la expansión, una dinámica que posiblemente explique el hecho de que los centros mayas no eran idílicos y prósperos pueblos que súbitamente se vieron diezmados por una imprevista y devastadora hecatombe.

El auge y el ocaso de centros como el Mirador y Nakbé durante el Preclásico son la evidencia de una civilización que extendió sus raíces en el tiempo para mostrarnos la fragilidad del equilibrio que se alcanza pero que también se rompe, a pesar de las murallas que, como en El Mirador, separan a los hombres tan sólo para unirlos en los enfrentamientos guerreros, los cuales alumbran el sendero de los soberanos y los conduce a la fugacidad de la gloria. Así lo confirmó el robustecimiento del poderío de Tikal a inicios del Clásico Temprano, que con la llegada de un soberano de Teotihuacan (378 dC) extendió sus nexos a través del torbellino sin fin de las campañas guerreras, hasta centros tan remotos como Copán; este torbellino siguió un camino que más tarde lo condujo al sendero de la derrota (562 dC) ante una coalición dominada por Calakmul, que surgía como uno más de los principales centros bélicos protagonistas de los enfrentamientos entre “superpotencias”; de esa forma alcanzaba la prosperidad, mientras que Tikal veía llegar su ocaso [Simon y Grube, 1998].

Asimismo, en el área noroccidental de las tierras bajas mayas, en la región de Puuc, durante el período comprendido entre 750 y 1 000 dC —etapa en la que se dio el colapso de los grandes centros meridionales— floreció una variante de la cultura maya. Esta región, con una precipitación media anual de 1 100 mm, se caracteriza porque sus condiciones geológicas y morfológicas han contribuido a la conformación de un conjunto único de suelos [Dunning, 1992] algunos de los cuales podían cultivarse de manera intensiva de acuerdo con las técnicas prehispánicas, ya que aunque se distribuían de manera localizada tenían gran potencial para la agricultura y para la vida misma, a pesar de aquellas precarias condiciones. Por esa razón, el patrón de asentamiento de las comunidades respondía estrechamente a la necesidad de controlar las zonas de sus suelos productivos [Michelet *et al.*, 2000:243]. Sin embargo, esta evidente aunque aleatoria riqueza edáfica era minimizada, hasta cierto grado, por una estación seca que duraba desde noviembre hasta abril, así como por la carencia de agua superficial, lo que obligaba a las comunidades a buscar refugio sobre los afloramientos rocosos de las depresiones y en las laderas inferiores de la

serranía, en áreas que les permitieran cavar cisternas subterráneas como única medida para contar con una reserva de agua durante la temporada seca [*ibid.*:515].

En aquellas condiciones, en el área adyacente a los principales centros de Sayil, Dunning [1994] describió seis niveles de comunidades distribuidas en torno a núcleos centrales que agrupaban a las poblaciones de agricultores. De acuerdo con este patrón de asentamiento, para el año 450 dC, la población total debió fluctuar en alrededor de los 9 mil habitantes establecidos en un área nuclear de 4.5 km<sup>2</sup>, y otras 8 o 9 mil personas más en un radio de varios kilómetros. Si el área cartografiada fue de 725 km<sup>2</sup>, entonces albergaba una población de 210 mil habitantes (290 habitantes por km<sup>2</sup>), lo que la equipara con los centros de la región meridional.

Este auge poblacional, según se desprende de los estudios de Michelet, Becquelin y Arnauld, debía reducir a la mitad las cifras de Dunning, pues de aceptarlas el funcionamiento de la sociedad maya Puuc quizá hubiera experimentado mucho antes eventuales tensiones, de acuerdo con la capacidad de sustentación de la producción agrícola [Michelet *et al.*, 2000:520]. Aun así, lo cierto es que en un medio en el que pocos grupos humanos serían capaces de vivir e incluso de medrar, los mayas de la región Puuc alcanzaron el auge en sólo dos siglos.

Sin embargo, era una región donde los cuerpos de agua en las cuevas profundas de la serranía agua fueron las únicas fuentes de abastecimiento permanente durante el Preclásico Tardío y el Clásico Temprano (250-600 dC) y en torno a ellos se llegaron a conformar comunidades que alcanzaron el auge poblacional. El cambio climático que acentuó los periodos de sequía, aunado al hecho de que los terrenos agrícolas llegaran a límite de su capacidad, condujeron a una situación tal que la organización sociopolítica fue incapaz de restablecer un señorío [Gallareta, 2000] que tan pronto alcanzó la cumbre de su desarrollo, se sumió en las profundidades de la crisis.

En el año 1 000 dC, cuando declinaron los centros de la región de Puuc —que con Uxmal a la cabeza dominaron la región noroccidental de las tierras bajas mayas— Chichén Itzá (cuyos monumentos arquitectónicos muestran gran similitud con Tula y, por tanto, sugieren su influencia directa) alcanzaba la cumbre del poder en la región septentrional, junto con Coba, su principal rival de la región oriental, la cual comenzaba a ver cómo se oscurecía su reino en el aspecto militar y mercantil (controlaba el comercio de la sal, la obsidiana y las piedras preciosas). Sin embargo, entre 1 200 y 1 250 dC, y habiendo como única referencia

las crónicas indígenas, Chichén Itzá se eclipsó, quizá por conflictos internos en los que Mayapán jugó un importante papel.

Así llegó a la cumbre Mayapán, para colmar su centro con una infinidad de estructuras residenciales, y se preservó con una densidad de población tan alta que era sorprendente, tan sólo para caer tan abruptamente como había ascendido, entre la insurrección y la opresión de sus élites, entre la sequía y las hambrunas que cantan y preservan para la posteridad los pasajes del *Chilam Balam*.

Queda de manifiesto pues, que el auge y el ocaso de un orden institucional es también la manifestación de un medio social sujeto a los vaivenes de la naturaleza. Así, a finales del Preclásico, se extendió aquella sequía que castigó principalmente a los centros de las tierras bajas en la región septentrional [Hodell *et al.*, 2001:1367-1370]; así ha sido durante los últimos ocho mil años, en los que se sucedieron en la región maya las sequías más intensas y se registró el mayor grado de aridez (entre los años 800 y 1 000 dC), las cuales son una evidencia fehaciente de que el hombre, con sus acciones, induce y profundiza la huella de los elementos naturales.

De lo antes visto, ¿es posible concluir que el colapso de la sociedad maya de las tierras bajas tuvo su origen en factores naturales? Desde hace ya varios años las explicaciones en torno al proceso de destrucción y ruina que se produjo durante el Clásico han girado en torno a los efectos adversos de un pronunciado cambio climático, que incidió directamente sobre la producción de alimentos, sobre el agotamiento de los suelos, pero también en relación con la incidencia de enfermedades epidémicas y con las sublevaciones y los enfrentamientos guerreros.

Dentro de las causas de origen natural o ecológico, el cambio climático ha recibido la mayor consideración por sus efectos mismos, capaces de detonar el colapso ecológico y social. Es bien sabido que aun cuando asociamos a la cultura maya con una región húmeda, exuberante y rica, no sólo encierra una variedad regional y local de recursos, sino, principalmente, condiciones que podrían suponerse ajenas a su ubicación geográfica. En efecto, es poco conocido que diversas regiones de las tierras bajas se ven sometidas a periodos de sequía, los cuales abarcan de cuatro a seis meses; en este periodo las precipitaciones, si se presentan, son escasas, variables y poco significativas para el desarrollo de un cultivo. Por tal motivo, cualquier cambio en el régimen de lluvias acarrea, como ya vimos en algunos de los ejemplos anteriores, serias consecuencias para la preservación de las fuentes de alimentos, pero también para el mantenimiento de los mecanismos de cohesión social. Sin embargo, para los mayas, la incidencia

de estos eventos climáticos ha sido parte de su realidad cotidiana, lo que no implica la ausencia de riesgos o tensiones.

De acuerdo con un estudio reciente, el curso de la civilización maya de las tierras bajas se vio afectado periódicamente por megasequías originadas por el efecto de cambios climáticos en el ámbito mundial, las cuales corresponden a una cadena de pequeños colapsos que han ocurrido a lo largo del tiempo en los periodos de abandono del Preclásico (*ca.* 150-200 dC), el paréntesis (530-590 dC), el colapso Clásico (siglos VIII y IX) y el abandono Postclásico (*ca.* 1450 dC). De estas sequías, la más destructiva y prolongada se escenificó entre los años 800 y 1 000 dC, dado que ésta provocó la pérdida de las cosechas, pero no sólo eso, también propició el desecamiento de ríos, lagos y obras de captación de aguas, además del abatimiento de los mantos freáticos [Gill, 2000:271].

Para el autor de este estudio, el hecho de que la sequía haya tenido una magnitud pocas veces soportada a lo largo de la historia, la convierte en la causa única de la destrucción de la civilización y, más aún, en un hecho no atribuible a los mayas, sino como el resultado de fuerzas exógenas sin posibilidad de control, pues si bien reconoce las tensiones a que estaba sujeta la organización social, afirma que el colapso se habría producido en ausencia de esa problemática, ya que la megasequía que impactó los diversos niveles de la estructura social maya detonó por sí misma el colapso total del sistema.

Cómo aceptar, entonces, que un factor ambiental fue la causa fundamental y decisiva en el fin de una historia y una cultura, cuando las evidencias indican que ninguno de los centros meridionales resintió los efectos repentinos de una devastadora e interminable sequía, pues su declive se prolongó por años, propiciado por la conjunción de factores ambientales y sociales, cuando muestras de sedimentos de lagos como el de la región meridional del Petén, más que el efecto de una megasequía, aleccionaban a la historia con otro argumento que en realidad era el mismo texto, repitiendo que los grupos humanos habían sido los responsables directos de muchas de las drásticas transformaciones en el paisaje local a través del desmonte y la roza [Islebe *et al.*, 1996].

En cuanto a las condiciones en que se desarrolló la civilización maya en las tierras bajas, se ha argumentado que ya no es posible creer en el escaso y uniforme poblamiento basado en un sistema extensivo de utilización de la tierra, pues se debe reconocer el escaso, uniforme y denso poblamiento en el que la organización social —que encerraba toda una compleja red de alianzas políticas, en buena parte relacionadas con la guerra— y la heterogeneidad ambiental (expresada en la topografía, régimen de lluvias, drenaje superficial, suelos), reflejaban un alto

potencial para la agricultura de roza, así como un potencial sumamente variable para la agricultura intensiva, factores relacionados con el modelo específico de crecimiento maya [Sanders, 1989:315 y s] y cuyo desarrollo delimitaba simplemente diferentes etapas de la intensificación del proceso de producción, que así podía acercarse a los límites entre el equilibrio y el desajuste del ecosistema.

En cuanto a las condiciones en que se desarrolló la civilización maya durante el periodo Clásico, una vez que la población rebasó cierto límite, los sistemas social y natural se vieron amenazados por la necesidad de incrementar cualitativa y cuantitativamente la producción, lo cual acarreó una serie de tensiones relacionadas con la intensificación de la deforestación, la pérdida de los suelos debido a los procesos erosivos, con el empobrecimiento de la capa fértil ante la interrupción de los ciclos biogeoquímicos, con los límites naturales propios de las condiciones de los nichos productivos. Así, el crecimiento demográfico entró en colisión con el potencial de los recursos para producir alimentos —lo que evidentemente se relaciona de manera estrecha con los imperativos socioculturales que hacen posible un determinado esquema de producción, distribución y consumo— y acabó por perder su capacidad para sostener a la población.

No obstante, a pesar de que la mayoría de las conclusiones acerca de la precipitación del colapso maya coinciden en que la creciente tensión existente entre la capacidad productiva de alimentos y el incremento poblacional (esto se resolvería en gran medida si, como parecen indicar estudios recientes, se hubieran inflado desmesuradamente las cifras de la población en relación con su área de distribución, pues estos datos se conocen cada vez con mayor precisión), constituyó uno de los principales factores del mismo declive. Sin embargo, algunos estudiosos como Fedick [1996], coinciden en que quienes producían los alimentos para el sostenimiento de la sociedad eran capaces de establecer novedosas formas de aprovechamiento intensivo y extensivo, a través de microgestiones que tendían a minimizar esas presiones y el establecimiento de una relación menos riesgosa para las fuentes de sustentación de los alimentos.

Por eso, aun cuando los mayas modificaron el paisaje con la finalidad de conservar recursos imprescindibles para la producción, como el suelo y el agua (mediante la construcción de terrazas, muros de piedra, campos elevados, diques y canales de drenaje, comunicación y transporte, combinándolos con los sistemas de cultivo que comprendían desde la roza y quema de barbecho largo hasta la agricultura en parcelas fijas [Netting, 1989:350-351]) lo hicieron con el objetivo

de intensificar una producción que asegurara la subsistencia de una población creciente, lo cual respondía, además, a la magnitud de la presión ejercida por las necesidades de consumo de la población, de los tributos y de las relaciones de comercialización.

Hoy por hoy, la única certidumbre respecto a la caída de la civilización maya clásica es que su periodo de auge estuvo acompañado de un incremento en los niveles de población, lo cual posiblemente impactó en gran medida las relaciones de la sociedad con la naturaleza, así como en la diversidad de formas de aprovechar y producir los medios de subsistencia (dentro de un sistema que descansaba en el conocimiento de las condiciones y el potencial de los diferentes hábitats y nichos ecológicos). Las evidencias acumuladas no permiten inferir que el derrumbe de la cultura del periodo Clásico fuera a consecuencia de un desequilibrio ecológico de tal magnitud que acabara con la fuente natural de los recursos necesarios para la supervivencia. Esto no se debe sólo a que después de este periodo hayan florecido otras regiones, ni porque hasta antes de la llegada de los españoles se mantuviera prácticamente el mismo sistema de relaciones entre la sociedad y la naturaleza, sino porque la caída de la sociedad jerárquica maya en la época de mayor esplendor fue un desenlace que se gestó posiblemente desde sus orígenes, por las relaciones que se establecieron con el medio, pero también entre los individuos de la sociedad. Hemos de introducirnos pues, en aquellos límites sociales que hallan en las interacciones entre los hombres, el complemento necesario para asegurar el equilibrio o llegar a la degradación de las relaciones entre la naturaleza y la sociedad, pero también al interior de la estructura y organización de la sociedad; escudriñemos las condiciones que le dan sustancia al trabajo humano cuando se produce “[...] bajo el látigo brutal del capataz de esclavos o bajo la mirada medrosa del capitalista [...]”.

#### LOS LÍMITES SOCIALES DE LA RELACIÓN SOCIEDAD-NATURALEZA ENTRE LOS MAYAS

El desarrollo cultural maya es parte de un *continuum* en el que se observan periodos de auge y decadencia. El primer ascenso en la curva de la civilización se encuentra al final del largo periodo conocido como Preclásico. El primer momento de éxito sistémico es el Clásico Temprano (cuya duración fue alrededor de unos 300 años) que se dio en casi todas las zonas de tierras bajas. Para el año 250 dC se sugiere la existencia de una estructura sociopolítica, el ceremonialismo y la mayoría de las expresiones materiales características de la vida maya

civilizada. Después de una interrupción de entre 80 y 100 años apareció en la mayoría de las áreas la cultura Clásica Tardía (650-850 dC), un periodo que fue seguido por una caída catastrófica en las tierras bajas meridionales e intermedias, aunque en la zona de Puuc y en las llanuras del norte de Yucatán se inició una especie de Clásico Tardío que comprendió 200 años, abarcando hasta alrededor de 1000 dC. Un tercer periodo de gran florecimiento es el caracterizado por una cultura híbrida maya-tolteca centrada en una capital mexicana en Chichen-Itza, que duró alrededor de 200 años (987- 1187 dC) y que estuvo mucho más restringida en lo espacial, y que si bien fue vigorosa regionalmente, parece haberse detenido violentamente. El florecimiento final es el episodio de Mayapán, que dura alrededor de 250 años (1194-1441 dC) y constituye el renacimiento de una cultura más tradicional, pero más débil que las precedentes, que también terminó con un desastre súbito y violento. Un episodio final (90 años) es importante porque podría representar el crecimiento de la cultura maya hacia otra etapa de florecimiento, el cual abarca desde la cultura de Mayapán hasta la llegada de los españoles, y que puede haber presenciado una vuelta a la densidad de población aproximadamente igual a la del Preclásico Tardío [Adams, 1989:97, 112].

Si los dos primeros periodos representan saltos “cuánticos” en la organización social y la población y los dos posteriores son renovaciones y reformulaciones, ¿existirá un elemento común al que pudieran atribuirse estos periodos de auge y declive de la civilización maya en las tierras bajas? Como vimos, parece poco probable atribuir el ocaso de la civilización maya a un colapso ecológico, pues la producción de alimentos se sostenía sobre sistemas de producción que podrían haber constituido la base para la subsistencia de poblaciones con densidades de entre 116 y 193 habitantes por kilómetro cuadrado, ya que incluían no sólo el maíz, sino también verduras, tubérculos, frutos cultivados y diversos recursos de la selva como frutos silvestres, nueces, fibra y savia, dentro de un proceso que era capaz de adaptarse a la escasez de tierras resultante de la presión demográfica, acortando los periodos de descanso, reduciendo el tamaño de los sembradíos y aumentando el insumo de trabajo en complejos cultivos diversificados y estratificados [Netting, 1989:350-354].

Desde esta perspectiva, es claro que la gran plasticidad de la producción agrícola muestra el potencial productivo de los alimentos; sin embargo, en una sociedad estructurada jerárquicamente, la producción —como el consumo y la distribución— son resultado de una relación social que condiciona el papel de cada estrato de la sociedad y, por tanto, su acceso a los recursos generados so-

cialmente. El ritmo ascendente que mostraba la cultura maya hacia el siglo VIII dC y que en una de sus dimensiones se manifestaba en el crecimiento de la población, era producto del desarrollo centenario que, a la par del auge arquitectónico, artístico y cultural en general, había inducido fuertes cambios en el paisaje natural; aún más, muchos de ellos se encontraban en el borde de la degradación.

Episodios alternos de deforestación y erosión, de pérdida de superficies y apertura de otras a la agricultura, eran parte de la historia en las tierras bajas mayas, como en Petexbatún y en la cuenca de El Mirador, donde sus pobladores eran espectadores impotentes de recurrentes ciclos de auge y decadencia, de crecimiento y abandono [Dunnig y Beach, 2000:179-202], de resignada espera del colapso final, pero también de impotente desolación para aquéllos a los que la vida les regalaba un éxodo que en los nuevos horizontes se transformaba en esperanza de ser oído por los dioses y, otra vez, mejores tierras y soberanos justos.

#### CONSOLIDACIÓN DE LA CIVILIZACIÓN MAYA: EL DOMINIO DE LOS HOMBRES POR LOS HOMBRES

Aquellos esquemas unilineales de la evolución histórica, con el progreso siempre triunfante, que permitían situar a los pueblos y sus civilizaciones como "atrasados" y "adelantados", "primitivos" y "modernos", no pueden encajarse ya en esquemas bien coordinados, dado que la historia universal ha sido irremediablemente rota, pues la necesidad de desarrollo se basa en relaciones internas de carácter causal que determinan la multiplicidad del desarrollo y la diversidad de sus productos [Palerm, 1992:19, 20, 31].

En efecto, toda construcción social es producto de las particularidades de su entorno físico y de los condicionamientos sociales que orientan su persistencia a través del tiempo; sin embargo, ¿existirá un elemento histórico común que condicione el desarrollo de las sociedades en diversos espacios y en diferentes tiempos, que conduzca a los hombres a un destino común e inexorable, como lo demuestra el ocaso de las grandes civilizaciones de todos los tiempos?

Es un hecho bien difundido que el auge de las primeras grandes civilizaciones fue producto de una radical transformación económica que condujo a la cúspide de un desarrollo materializado en aquellos espacios urbanos, las ciudades, que fueron el asiento de los grandes cambios en la historia de la humanidad. Así, las tierras bajas del Mar Muerto, en Jericó, fueron probablemente uno de los primeros sitios donde se practicó el riego, pues se encontró que con ello se podrían

introducir cultivos en áreas donde la intensa aridez impedía su desarrollo natural; asimismo, las tierras bajas de los ríos Tigris y Éufrates muestran las grandes civilizaciones cuyos sistemas agrícolas de riego hicieron posible su desarrollo hace seis mil años [Beaumont, 1993:126], un desarrollo logrado por la aparición de ingeniosos sistemas para el aprovechamiento intensivo de los escasos recursos hidrológicos, lo que se explica no por la existencia de mejores condiciones climáticas en el pasado, sino por el uso de una diversidad de técnicas de conservación y almacenamiento de agua [Pacey y Cullis, 1986].

Esto, que fue el comienzo de un proceso cuyo fin era lograr incrementos en la productividad, condujo a cambios que revolucionaron a una sociedad que de esta forma hallaba su proyección al tiempo: un rápido crecimiento demográfico, la concentración de la población en las inmediaciones de los campos de riego, pero también a la aparición de formas superiores de organización sociopolítica, al desarrollo de cuerpos de especialistas y al consecuente progreso tecnológico, esto es, a la senda que permitió el acceso a la vida urbana y, con ello, a lo que conocemos como civilización.

Pero este gran salto, cuyo impulso consistía en el simple suministro de la humedad suficiente a las plantas cultivadas, además de mostrar el profundo conocimiento sobre los procesos de la naturaleza, es también la evidencia de la manera en que el progreso y la organización de las sociedades ancestrales se derivó de la evolución de una sociedad burocrática altamente centralizada, dedicada a una política de control del agua que dependió, en gran parte, del dominio de una fuente de energía económica y abundante, el trabajo de los esclavos, pues sólo mediante el mantenimiento de esta fuente de energía, frecuentemente por conquista, el complejo sistema de canales pudo conservarse en funcionamiento [Beaumont, *op. cit.*:126 y s].

El desarrollo de estas civilizaciones es una muestra de la gran capacidad de adaptación del hombre a las condiciones ambientales más adversas, pero también es una muestra de una relación de dominio de la naturaleza y el sometimiento de los hombres mediante la tecnología, que para muchos es el vértice de la grandeza de la sociedad occidental. Estos adelantos científicos y tecnológicos, contrariando los ciclos de la naturaleza, tienen que adaptarse constantemente a la estructura y la organización política de la sociedad, dentro de un marco que encierra crisis profundas y cada vez más continuas, que son la expresión de esa grandeza occidental que halló en la desigualdad de los hombres y en el sometimiento de la naturaleza la base del progreso de unos cuantos.

Por esto la tecnología no es únicamente el conjunto de saberes que se vuelven técnicas y herramientas con las que los hombres transforman la naturaleza, sino que se vuelve medio y fin para someter a otros hombres, pues si bien hay múltiples sendas por las que transita el desarrollo de las civilizaciones y sus productos responden a valores culturales que se construyen en el transcurso de una historia compartida, también es cierto que un denominador común en el auge y ocaso de las civilizaciones ha sido la creciente perturbación y degradación de la naturaleza y el dominio sobre los hombres cada vez más opresor.

Así, el amplio desarrollo alcanzado por la civilización maya de las tierras bajas —aunque no comparte con otras civilizaciones el desarrollo de grandes obras de irrigación, a partir de las cuales hubieran podido generar los excedentes necesarios para un desarrollo quizás más estable de su compleja organización social— es una muestra de esa multilinealidad de las construcciones sociales, ya que fue capaz de penetrar en el conocimiento de un medio físico, que si bien a gran escala aparece como un todo homogéneo, y está compuesto por una infinidad de nichos y microambientes cuyo aprovechamiento simultáneo mediante diversas técnicas, variados cultivos, diferentes épocas y varios estratos, hizo posible el sostenimiento de grandes densidades de población humana por periodos prolongados (tan sólo el auge del periodo Clásico se extendió alrededor de 500 años).

Es bien sabido que en ausencia de implementos metálicos, así como de otras fuentes de energía (además de la del hombre) como la animal, y de acuerdo con las condiciones medioambientales prevalecientes en las tierras bajas, sólo era posible la apertura de superficies relativamente pequeñas para la agricultura de riego. Así, aun cuando es prolijamente manifiesta la incorporación de áreas al cultivo en condiciones de aprovechamiento de humedad por capilaridad o directamente por riego (campos elevados, terrazas), no existe información que sustente la existencia de grandes superficies dedicadas a la agricultura de riego. Aun cuando se ha puesto en relieve el sistema hidráulico de Edzná, con sus 13 canales, sus 31 canales alimentadores y 84 depósitos, facilitó el drenaje de áreas inundables y coadyuvó a una mayor producción agrícola [Benavides, 1996:27], se desconoce la magnitud de su impacto en la producción agrícola.

Algunos de los recientes hallazgos indican que ya durante el Preclásico se efectuaban obras para el riego de algunos cultivos mediante la construcción de sistemas de drenaje y almacenamiento de agua, las cuales, aun cuando fueron adaptaciones ventajosas, tuvieron un efecto efímero sobre la productividad, dado que esta intensificación de la actividad agrícola supuso una mayor inversión de

trabajo, y quizá no fuera lo redituable que se esperaba ante la creciente extracción de los productos agrícolas.

Esta obvia pero compleja relación tal vez provocó que obras como las realizadas durante el Preclásico en el norte de Belice, relacionadas con la intensificación de la agricultura, fueran abandonadas mucho antes de que se manifestaran los marcados incrementos poblacionales y sólo dejaran tras de sí evidentes procesos de deforestación, de pérdida de suelos y azolve de las corrientes fluviales [Pohl *et al.*, 1996].

Como contraparte de esto, las evidencias arqueológicas (aunque poco nos reflejan acerca de la dinámica de surgimiento, evolución y consolidación de la estructura sociopolítica de la sociedad maya de las tierras bajas) nos muestran una sociedad jerárquica centrada en una estructura piramidal que afianzaba la orientación de la economía y proyectaba un universo de significados que al dar legitimación al orden institucional, reafirmaba la cohesión social.

Actualmente se sabe que el tránsito del nomadismo al sedentarismo no fue un acto con el que la aparición de la agricultura transformara súbitamente los hábitos de vida de los grupos humanos, pues posiblemente los primeros cultivos no eran alimentos básicos, ya que las bandas de cazadores-recolectores satisfacían su dieta con los productos derivados precisamente de la cacería y la recolección, mientras que en su deambular acudían a aquellos sitios que les proporcionaban ciertos alimentos en épocas críticas. De esta forma, con el paso del tiempo, los desplazamientos recurrentes en los que los grupos humanos identificaban un nicho favorable para su sustento, y convertían a los sitios así seleccionados en áreas de recolección y plantación de semillas, pero también en campamentos estacionales. Al diversificarse y extenderse el cultivo a otras especies que aseguraban el abastecimiento alimentario con cierta periodicidad, los grupos se asentaron paulatinamente y se volvieron sedentarios al establecer los primeros poblados temporales.

Pero aquellos cambios que experimentó el hombre al actuar y transformar la naturaleza exterior también transformaron su naturaleza interna, pues no sólo fueron parte de aquel proceso por el cual el hombre aprendió a manejar en forma más efectiva y amplia las condiciones de su entorno (la humedad, la topografía, el clima, el suelo, etcétera) e hicieron posible la aparición e intensificación de la agricultura con una tecnología cada vez más eficiente, sino que, además, estuvieron relacionados con otros aspectos de la evolución sociocultural que se tradujeron en un aumento en la complejidad y dimensión de la organización social (no únicamente en su aspecto cuantitativo) pues la secuencia evolutiva se

centra cada vez más en lo político y se diferencia internamente sin cesar para constituir grupos especializados en lo económico y en lo social [Sanders, 1985:40].

No obstante, para alcanzar tales niveles de organización, aquellas primigenias sociedades que hallaban en el grupo (constituido por lazos de parentesco) los elementos de cohesión necesarios para enfrentar su mundo, sufrieron una transformación que modificó la estructura familiar y entregó el poder a uno de sus miembros: el padre. Así, mientras que la tecnología permitió la extracción de mayores recursos y se obtuvo cierta cantidad de excedentes, el patriarca se volvía no solamente promotor del cambio en la organización, sino también el proveedor del sustento familiar y de los medios para la realización del trabajo, pues él era, por derecho natural, propietario y amo en la familia, de los instrumentos de trabajo, de la tierra y de los hombres. En el interior de la familia el padre se convirtió en Señor y los hijos en esclavos; al exterior de la familia se transformó en el artífice de un cambio cualitativo y cuantitativo en la distribución del trabajo y sus productos (que ahora eran propiedad del señor) con lo cual se incubó el germen de la desigualdad, pues a partir de ese momento existió un individuo que se apropió de la naturaleza y sus productos, es decir, la tierra, el agua, las selvas, que en las tierras bajas mayas eran la fuente primigenia de las riquezas.

Presumiblemente fue así, puesto que durante el proceso de intensificación agrícola —con el acortamiento del periodo de barbecho, con el surgimiento de otras formas de intensificar la producción como en los campos elevados, los huertos, etcétera— además de definirse estrictamente los límites del pueblo (debido a la reivindicación de ciertas tierras por grupos de linaje), también se definieron individualmente los derechos sobre las tierras. A medida que estos sistemas de tenencia se volvieron más específicos en términos de derechos definidos, se desarrolló como corolario una tendencia a las desigualdades en la disponibilidad de tierras por parte del pueblo, el linaje o el individuo, diferencias que conforman la base de un sistema de estratificación social [Boserup, 1967:176].

El grado en el que los linajes formaron unidades primarias focales para el Clásico maya no resulta claro, pero en los grandes sitios como Tikal y Caracol, las cuestiones de herencia y descendencia, han sido consideradas alternativamente como patrilineal, matrilineal y cognática. De este modo, las evidencias de la estratificación están presentes no sólo en los bienes materiales, sino también en los sitios que habitaron los diferentes estratos: agrupados en casas de individuos emparentados o en familias extensas donde habitaba el grueso de la población, pero también están presentes en la reubicación de las familias, que se dividían y no podían atentar contra los derechos de uso sobre la tierra del grupo

residencial original, y en la ubicación de sirvientes y artesanos en sitios específicos; empero, la estratificación también se manifiesta en los recursos más elementales para la vida, como puede observarse en las variaciones en la dieta de los antiguos mayas [Chase *et al.*, 2003:269 y s].

Ese cambio en la organización social también provocó un cambio en los intereses que originalmente identificaban a todos los integrantes de un grupo, pues ahora se diferenciaban los intereses de un individuo o familia y los intereses comunes de los individuos, que tradicionalmente cohesionaban al grupo entre sí, dentro de un proceso que condujo a la diferenciación entre los individuos, no por su capacidad para desarrollar los medios (tecnologías) que hicieran posible incrementar la productividad de sus actividades, ni porque la densidad de población fuera tal que la competencia hiciera prevalecer a los más aptos, sino porque la intensificación de la producción y el excedente de productos (que ahora ya tenían un propietario), sirvieron para fortalecer el poder de quien era el jefe por derecho, pero también era el protector y el guía. Así, algunos individuos se apropiaron del mando y luego de las fuentes de riqueza: la tierra y quienes con su trabajo le arrancaban sus tesoros. Así fortalecieron su autoridad y extendieron su primacía sobre otros hombres.

Es claro que la élite gobernante maya estructuró y extendió una red de poderío tan vasta al interior de sus reinos, que pronto se sintió impelida a conquistar el mundo. Como hemos visto, se conoce poco acerca del funcionamiento interno de la sociedad maya, pero es aun más escaso el conocimiento que se tiene sobre la estructura y organización que proyectaron esa necesidad de trascendencia espiritual (pero también de satisfacción terrena) que se observa desde los estadios más precarios de la naciente civilización.

Para algunos estudiosos, la proyección al exterior del orden institucional de los grandes centros mayas fue posible porque habían alcanzado la estructura de una ciudad-estado, una estructura en la que cada una de las ciudades principales dominaba un territorio, en el cual existían centros secundarios ligados por relaciones que se fundaban en alianzas matrimoniales, o como resultado de la dominación a través de la guerra. De manera alternativa, los estudiosos han considerado que las sociedades se han conformado como estados segmentarios no centralizados, como reinos principales con estados centralizados y/o con un número muy limitado de superestados.

Estas concepciones acerca de la composición y estructura sociopolítica, que han partido fundamentalmente del reconocimiento generalizado acerca de la existencia, durante el periodo Clásico, de centros principales y subordinados,

después de todo no explican los medios y niveles de interacción existentes entre los centros principales o superpotencias [Simon y Grube, 1998:41-46] y de éstos con los centros subordinados, ni esclarecen la estructura organizativa de las élites en el poder y la relación de ellas con sus subordinados.

Actualmente, a la luz de análisis más reposados y documentados, se considera que más que una pretensión de construir unidades hegemónicas, las ciudades-estado mayas simplemente enfocaban sus acciones al fortalecimiento de su estructura interna [Culbert, 1991], como se ha visto, esto condujo, en medio de propensión al faccionalismo y a la lucha por el poder [Culbert, 2003:244 y s] a un exterminio recíproco de los centros rivales. Sin embargo, las inscripciones que muestran las relaciones de subordinación entre algunos gobernantes permiten suponer que no existieron centros en los que se observara la ausencia de soberanos o nobles dependientes de algún centro.

La relación de los hombres con su entorno transita por un proceso que va de la mera satisfacción de las necesidades vitales hasta la modificación de ese ambiente natural, buscando elevar la productividad propia de los ecosistemas. Además, dentro del proceso por el cual los individuos renuevan cotidianamente su existencia, también reproducen su especie; de esta forma constituyen núcleos denominados familias, que son los primeros lazos de unión entre los hombres. Al multiplicarse, éstos aumentan el espacio de interacción social y el espacio para la cooperación entre los individuos, pues al aumentar las necesidades de la colectividad, al incrementarse la población, al incrementar la productividad del trabajo, hacen posible la manifestación de su conciencia gregaria.

Sin embargo, esta conciencia de la vida en sociedad no impide que en cierto estadio de las relaciones entre los hombres (cuando ciertos individuos se apropian de la naturaleza y vuelven esclavos a otros hombres) se disocien los fines que persigue la comunidad como un todo y los fines que buscan consolidar algunos individuos, en una relación que si bien no niega la condición gregaria de la especie humana, sí provoca que unos individuos se erijan sobre otros.

Por estas razones, cuando se ha mencionado que la civilización maya de las tierras bajas se caracterizaba por ser sociedad estratificada, cuya estructura y organización estaban centradas en una élite hereditaria que se sustentaba en una población que, con su trabajo, producía los excedentes necesarios para su sostenimiento. Entonces surge una pregunta: ¿cuáles podrían ser los móviles que llevaron a los individuos a aceptar una condición en la que una parte del trabajo se destina al sostenimiento de individuos que no participan en el proceso del trabajo, a aceptar una autoridad que se alza por encima de ellos?

Responder esta cuestión histórica corresponde a dos niveles. El primer nivel es con la necesidad inherente a toda construcción social cuya pervivencia en el tiempo requiere de una estructura y una organización que haga posible enfrentar las adversidades del medio ambiente y obtener de él un máximo de beneficios (lo cual sólo se logra con la participación común, por convicción o por coerción, de los miembros de un determinado grupo humano). El segundo nivel se relaciona con el conjunto de significados o conocimientos compartidos que dan sentido a la vida de los individuos dentro de un grupo y les permiten aceptar una realidad como eterna e inmutable.

Para analizar el primer nivel consideremos que en las tierras bajas de la península de Yucatán, como en toda Mesoamérica, la agricultura y su desarrollo subsecuente, fue la principal fuente generadora de riqueza (en ausencia de los grandes animales domesticables de rebaño, que al reproducirse fueran adueñándose y destruyendo enormes extensiones territoriales junto con sus amos) tanto por su intensificación como por el control que se ejercía sobre las áreas productoras. Ante tales condiciones, quizá en la medida en que se desarrolló la especialización económica, ésta se vio acompañada del proceso de estratificación, es decir, de la diferenciación de la población a través de la apropiación, usufructo y el predominio de los derechos adquiridos sobre la tierra. Pero estos derechos, con el tiempo se manifestaron como una tendencia hacia la desigualdad en la disponibilidad de la tierra, pero también como la base del sistema de estratificación social. Aunado a la evolución del sistema político, el sistema de estratificación se sustenta en un poder ya legitimado, ahonda las distancias entre los que tienen y los que no tienen, en una relación que termina por consolidar la sociedad piramidal, con la participación cada vez mayor de los terratenientes en el diseño de las estructuras explícitas de poder que garantizaran sus derechos [Boserup, 1967:176 y s], el Estado.

En estas condiciones es muy posible que un conflicto se vuelva un proceso decisivo para el desarrollo de las sociedades complejas, particularmente en la aparición de la estratificación social, pues los procesos de formación del Estado —como los encontrados en la civilización maya de las tierras bajas al momento de su derrumbe en los siglos IX y X dC— incluyen complejas relaciones de retroalimentación entre factores demográficos, concentración de la riqueza y la autoridad, así como estrategias para la subsistencia y el conflicto. Que en su expresión de guerra y militarismo deben considerarse en el contexto de un cambio cultural sumamente dinámico, ya que son vehículos de movilidad social ascendente y de diferenciación por *status* en muchas sociedades [Webster, 1989:366].

Múltiples evidencias dan constancia de que la guerra fue una de las actividades que se practicaron con mayor intensidad durante el periodo Clásico; las actividades militares acentuaron las relaciones entre un superpoder y sus súbditos o aliados, y condujeron a la aparición de sistemas políticos que se proyectaban más allá de la comunidad centralizada. Las diversas representaciones halladas en los vestigios arqueológicos muestran la imagen de los soberanos en su investidura de guerreros. Las batallas de Caracol y Naranja contra los enemigos de Calakmul [Simon y Grube, 1998] son una muestra del honor y el prestigio que acarrea el ritual de la guerra, pero lo es también del poder y el control que ejercían los soberanos sobre los centros de status inferior.

En la sociedad maya se dio la centralización en la toma de decisiones políticas (lo que es indicativo de la diferenciación social por *status*) en fechas bastante tempranas (alrededor de 400 años aC), especialmente en las áreas con mayor densidad de población. Esto era reflejo de una organización cada vez más eficaz y una reestructuración sociopolítica, relacionadas con las condiciones que probablemente condicionaban el desarrollo de la sociedad en esa época: poblaciones con rápido crecimiento poblacional, limitación de tierras y resolución de conflictos. En estas condiciones, el problema esencial, desde el punto de vista evolutivo, es cómo puede surgir o ser reforzada la estratificación incipiente por las tradiciones preexistentes de orientación sagrada o de una jefatura militar coyuntural y, en ese sentido, la principal significación evolutiva de la guerra residió en su capacidad para institucionalizar principios preexistentes de jerarquización o estratificación económica [Webster, 1989:383 y s].

Algunos centros que escenificaron infinidad de guerras locales fueron enemigos durante centurias, lo cual acarrea una historia de resentimientos y esperanza de cobrar las afrentas, pero también era la prueba de esa interminable lucha por establecer la supremacía del poderoso, del que está por encima de la gente llana. Child [1999] registró la participación de 28 centros diferentes en conflictos relacionados con actividades guerreras y halló un total de 107 incidentes, lo que posiblemente sea una pequeña muestra de una pauta que hacía de la guerra no únicamente la búsqueda de un botín, sino el encuentro con la gloria soberana derivada de la supremacía dinástica y avalada por el triunfo sobre el inferior.

Además, la guerra, como elección de adaptación, es un mecanismo autorreforzante que permite a los grupos en expansión exitosa continuar con ese comportamiento competitivo, que estimula la organización como respuesta y se manifiesta como vehículo de movilidad social ascendente, prestigio personal

y reconocimiento político, todo lo cual refuerza el poder del jefe. Lo más importante para la proyección de los grupos en expansión, es que la incorporación de nuevas tierras y vasallos significa la subordinación de éstos al esquema de trabajo generador de mayores excedentes. Por eso, con esta pauta dominante de conflicto y procesos de adaptación que combinaron el crecimiento de la población con la capacidad para su sostenimiento, fue posible establecer los numerosos centros locales que aglutinados por un núcleo o centro organizativo (ceremonial) fungieron como medios de integración donde los residentes de alto rango resolvían y organizaban los conflictos de una sociedad que, de esta manera, reproducía diferenciación cada vez más notoria de *status* social relacionado con la guerra [Webster, 1989:388 y s].

Así ocurrió que el desarrollo diferencial, acorde a las potencialidades del medio ambiente, dio lugar a la coexistencia de núcleos con diferentes densidades de población, los cuales se vieron enfrentados por la expansión militarista que condujo al surgimiento y consolidación de una mayor complejidad sociopolítica. Ésta, a su vez, profundizó los rasgos de una sociedad jerárquica, cuya élite fue el foco para la identificación de los grupos, la administración y las funciones redistributivas, a partir de centros político-administrativos que en realidad eran centros de definición de la comunidad [Adams, 1989:111].

Por otra parte, al interior de la estructura comunitaria, la agricultura y los mecanismos de intensificación e incremento de la productividad hicieron posible el aumento constante de la población, pero también fueron el medio a través del cual se sustentó la estructura jerárquica de la civilización maya de las tierras bajas. Como instrumento de control proporcionó los recursos necesarios que, mediante el tributo (pago en especie y formas de trabajo comunitario), y con una férrea estructura administrativa, concentraron los excedentes destinados a sostener el consumo de los estratos no productivos de la sociedad y las redes de comercialización.

Asimismo, la estructura de control de los excedentes se extendió en dos niveles, uno de los cuales correspondía al aparato organizativo-administrativo mediante el cual se enlazaban la autoridad suprema y las jefaturas locales, cuya acción se proyectaba sobre el segundo nivel que correspondía al sistema de tenencia de la tierra o aparato de producción: un grupo pequeño de sacerdotes aristócratas, con una jerarquía política cuya máxima autoridad ejecutiva y administrativa era el *Halach Uinic* (el hombre verdadero), seguido de los *Betebes*, el *Ah Kuch Kab* y los *Kuleles*, quienes tenían oficios como jefes regionales y consejeros, sin obligación de pagar tributo [Thompson, 1984:88].

Así las cosas, los territorios eran dominios de un supremo señor, y estaban constituidos por áreas productivas cuya organización, administración y dirección estaba orientada a la regulación de la producción, la distribución y el consumo. El Estado, como depositario del derecho sobre un territorio, desplegaba su acción a través de mecanismos que transmitían las directrices de las élites gobernantes por medio de un conjunto de jefes locales, por lo general pertenecientes a la nobleza, que controlaban directamente los aspectos relacionados con la planeación y organización de las áreas de cultivo, así como la distribución de sus productos: subsistencia, servicios y tributos [Villa, 1961:39-44].

De esta manera, el tributo, como medio de apropiación de los excedentes productivos y medio de control de los individuos, constituye el fundamento de una sociedad jerárquica que, organizada en un conjunto de comunidades hasta cierto punto dispersas, las somete a una autoridad suprema encarnada en individuos que, al interior de una estructura de cargos públicos, consolidan la esfera política del aparato gubernamental. Ocurre así porque su funcionamiento parte de un consejo ligado íntimamente a la comunidad aldeana que, al integrar a los jefes naturales de la comunidad, robustece y reafirma la autoridad del Estado sobre ellos, hasta el punto en que la entrega de tributos, las prohibiciones y demandas adquieren un carácter menos autoritario [Fernández, 1982:142 y s], pues conjuga y hace uno el interés particular y los intereses de la comunidad (la cual construye así las instituciones que dan significado a su existencia cotidiana).

Ésta fue la estructura económica y la organización social que encontraron los españoles cuando trajeron a las tierras mayas la palabra del “verdadero Señor” e inundaron con su sabiduría a una sociedad que había alcanzado la complejidad de las grandes civilizaciones, cuyas raíces, finalmente, son las mismas que han sostenido a otras civilizaciones: en la cúspide estaba una élite autoritaria que administraba y controlaba la estructura económica y la organización social; en la base, había una comunidad que, con su trabajo, sostenía la reproducción del amo.

## CONCLUSIONES

Hoy debería ser más claro que los caminos para alcanzar la “civilización” son múltiples y diversos. No obstante, el pasado nos muestra que el futuro de la humanidad del presente quizá esté irremediabilmente atado al destino que ha conducido a las mayores y pasmosas construcciones humanas, a la destrucción y al ocaso.

Cuando se clasifica a las civilizaciones como “atrasadas” y “adelantadas”, se ha establecido que mientras unas permanecerán en la prehistoria, las otras han inundado al mundo —y lo seguirán haciendo— con progreso y ciencia, con riqueza y con saber. Sin embargo, la condición actual del planeta y la de sus habitantes, que conforman la primera gran “civilización mundial” gracias a la globalización, es una muestra de que esa forma de progreso sólo ha ocasionado desequilibrios en el ecosistema del planeta y pobreza a los constructores de tal progreso. Hay una constante que iguala a las civilizaciones que han construido los propios hombres: la explotación de la naturaleza y del hombre por el hombre.

De este modo la historia, que es particular pero también diversa, une a los mundos del atraso y del progreso en uno solo. Así fue en Oriente y en Occidente, lo mismo en las primeras grandes civilizaciones que construyeron sociedades; en ellas la agricultura de riego y sus monumentales estructuras proyectaron la grandeza y complejidad que puede alcanzar la especie humana en las artes, los oficios, la economía, la política y la cultura, pero esto también se aplica a sociedades que, como la maya de las tierras bajas, tuvieron que enfrentar la difícil heterogeneidad de un ambiente selvático, que siempre se consideró homogéneo y rico, pero que se encuentra pleno de frágiles equilibrios ecosistémicos y depende en gran medida de variables condiciones ambientales en sus nichos. A partir del manejo múltiple de sus recursos naturales, así como de su organización social, estas civilizaciones extrajeron los productos excedentes necesarios para construir su singular y compleja sociedad.

Norte y sur se unen, entonces, para mostrarnos que el hombre es capaz de prosperar en las condiciones más adversas y difíciles; civilizaciones “adelantadas” y pueblos “atrasados” se conjuntan para enseñarnos el amplio “dominio” de la naturaleza que es posible alcanzar para construir el mundo en el que los hombres se extasían y que llamamos urbe o ciudad, un conglomerado habitado por ciudadanos, que acaba por convertirse en el centro del universo, pues en él confluyen las artes, las ciencias, la riqueza; estos nichos dada su artificial creación, constituyen la antítesis del desarrollo de la sociedad, pues hasta hoy sólo ha sido el muro que separa y divide a los hombres, el medio que crece y “progresa” a expensas de la destrucción del otro medio que es la fuente de recursos naturales y el asiento de la miseria de sus pobladores.

## BIBLIOGRAFÍA

**Adams, R. E. W.**

1989 "La arqueología del Río Bec y el surgimiento de la civilización maya", en Adams, Richard E. W. (comp.), *Los orígenes de la civilización maya*, México, FCE, pp. 94-118.

**Adams, R. E. W y T. P. Culbert**

1989 "Los orígenes de la civilización en las tierras bajas mayas", en Adams, Richard E. W. (comp.), *Los orígenes de la civilización maya*, México, FCE, pp. 17-38.

**Beaumont, P.**

1993 *Drylands, Environmental Management and Development*, Londres y Nueva York, University of Lancaster.

**Benavides, C. A.**

1996 "Edzná, Campeche", en *Arqueología Mexicana*, vol. 3, núm. 18, marzo-abril, pp. 26-31.

**Bifani, P.**

1997 *Medio ambiente y desarrollo*, Jalisco, Universidad de Guadalajara.

**Boserup, E.**

1967 *Las condiciones de desarrollo de la agricultura: economía del cambio agrario bajo presión de la población*, Madrid, Tecnos.

**Chase, A. F., D. Z. Chase y W. A. Haviland**

2003 "Maya Social Organization from a 'big site' perspective: Classic Period Caracol, Belize and Tikal, Guatemala", en Tiesler, B. V., R. Cobos y R. M. Greene (coords.), *La organización social entre los mayas. Memoria de la Tercera Mesa Redonda de Palenque*, México, CONACULTA/INAH/Universidad Autónoma de Yucatán, pp. 251-276.

**Child, M. B.**

1999 *Classic Maya Warfare and its Sociopolitical Implications*, Mesa Redonda, Palenque, México.

**Culbert, T. P.**

1988 "Collapse of Classic Maya civilization", en Cowgill, G. y N. Yoffee (eds.), *The Collapse of Ancient State and Civilizations*, Tucson, University of Arizona Press, pp. 69-101.

1991 "Maya Political History and Elite Interaction: A Summary View", en Culbert, T. P. (ed.), *Classic Maya Political History: Hieroglyphic and Archeological Evidence*, Albuquerque, University of New Mexico Press, pp. 391-396.

2003 "Questions about Classic Maya Socio-Political Structure", en Tiesler, B. V., R. Cobos y R. M. Greene (coords.), *La organización social entre los mayas. Memoria de la Tercera Mesa Redonda de Palenque*, México, CONACULTA/INAH/Universidad Autónoma de Yucatán, pp. 241-250.

**Dahlin, H. B.**

1985 "La agricultura y la geografía histórica de la antigua agricultura maya", en Rojas, R. T. y T. W. Sanders (eds.), *Historia de la agricultura, Época prehispánica-xvi*, vol. II, México, INAH, pp. 125-196.

**Dunning, N.**

1992 "Lords of the Hills: Ancient Maya Settlement in the Puuc Region", en *Yucatan, Mexico, Monographs in World Archaeology 15*, Madison, Prehistory Press.

1994 "Puuc Ecology and Settlement Patterns", en Prem, H. J. (ed.), *Hidden Among the Hill*, Mockmuhl, Verlag Von Flemming, pp. 1-43.

**Dunning, N. y Beach, T.**

2000 "Stability and instability in prehispanic Maya landscapes", en Lentz, D. L. (ed.), *Imperfect Balance-Landscapes Transformations in the Precolumbian Americas*, Nueva York, Columbia University Press, pp. 179-202.

**Fedick, S.**

1996 *The Managed Mosaic*, Salt Lake City, University of Utah Press.

**Fernández, T. I.**

1982 *La agricultura entre los antiguos mayas*, México, UAEM.

**Gallareta, N. T.**

2000 "Sequía y colapso de las ciudades mayas del Puuc", en *I'inaj, Revista de Divulgación del Patrimonio Cultural de Yucatán*, Yucatán, INAH.

**Gill, R.**

2000 "The Great Maya Droughts", Albuquerque, University of New México Press.

**González de Molina, M.**

1998 "La crisis de la modernidad historiográfica y el surgimiento de la historia ecológica", en [www.historia-actual.com/stuff/do3\\_t00.pdf](http://www.historia-actual.com/stuff/do3_t00.pdf)

**Habermas, J.**

1989 *Ciencia y Técnica como 'ideología'*, Madrid, Tecnos.

**Hammond, N.**

1989 "Ex Oriente Lux: el panorama desde Belice", en Adams, Richard E.W. (comp.), *Los orígenes de la civilización maya*, México, FCE, pp. 59-93.

**Harris, D.R.**

1972 "The origins of agriculture in the tropics", en *American Scientist*, núm. 60, pp. 180-193.

**Hodell, D. A., M. Brenner, J. M. Curtis y T. Guilderson**

2001 "Solar forcing of drought frequency in the Maya Lowlands", en *Science*, núm. 292, pp. 1367-1371.

- Islebe, G. A., H. Hooghiemstra, M. Brenner, J. Curtis y D. Hodell**  
1996 "A Holocene vegetation history from Lowland Guatemala", en *Holocene*, núm. 6, pp. 265-327.
- Jones, J. G.**  
1994 "Pollen evidence of early settlement and agriculture in Northern Belize", en *Palynology*, núm. 18, pp. 205-211.
- Marx, C.**  
1988 *Prólogo a contribución a la crítica de la economía política*, México, Ediciones Quinto Sol.
- Michelet, D., M. Becquelin y M. Ch. Arnauld**  
2000 *Mayas del Puuc, arqueología de la región de Xculoc, Campeche*, Gobierno del Estado de Campeche / Centre Français.
- Netting, McC. R.**  
1989 "Subsistencia maya: mitologías, analogías, posibilidades", en Adams, Richard E. W. (comp.), *Los orígenes de la civilización maya*, México, FCE, pp. 327-365.
- Pacey, A. y A. Cullis**  
1986 "Rainwater Harvesting: The collection of rainfall and run-off in rural areas", en *Intermediate Technology Publications*, Londres, Southampton Row.
- Palerm, A.**  
1992 *México prehispánico. Ensayos sobre evolución y ecología*, México, CONACULTA.
- Peniche, R. P.**  
1993 *Sacerdotes y Comerciantes. El poder de los Mayas e Itzaes de Yucatán en los siglos VII a XVI*, México, FCE.
- Pohl, M., K. Pope et al.**  
1996 "Early agriculture in the Maya Lowlands", en *Latin American Antiquity*, vol. 7, núm. 4, pp. 355-372.
- Restall, M.**  
1997 *The Maya World*, Stanford, Stanford University Press.
- Sanders, T. W.**  
1985 "Tecnología agrícola, economía y política: una introducción", en Rojas, R. T. y T. W. Sanders (eds.), *Historia de la agricultura. Época prehispánica-siglo XVI*, México, INAH, pp. 9-52.  
1989 "La heterogeneidad ambiental y la evolución de la civilización maya de las tierras bajas", en Adams, Richard E. W. (comp.), *Los orígenes de la civilización maya*, México, FCE, pp. 315-326.
- Simon, M. y N. Grube**  
1995 "Maya Superstates", en *Archaeology*, vol. 48, núm. 6, pp. 41-46.

**Thompson, J. E.**

1984 *Grandeza y decadencia de los mayas*, México, FCE.

**Thompson, P.**

1999 "Tekanto a Maya Town in Colonial Yucatan", en *Middle American Research Institute*, Nueva Orleans, Tulane University.

**Toledo, V. M.**

1998 "Estudiar lo rural desde una perspectiva interdisciplinaria: el enfoque ecológico-sociológico", en *Globalización, crisis y desarrollo rural en América Latina*, México, Universidad Autónoma Chapingo, pp 159-179.

**Villa, R. A.**

1961 "La tenencia de la tierra entre los mayas antiguos", en *Estudios de cultura maya*, v. I, México, UNAM, pp. 21-44.

**Webster, D.**

2003 "La caída del Imperio Maya", en *Perspectivas en torno a una enigmática desaparición*, Barcelona, Ediciones Destino, colección Imago Mundi, vol. 33.

**Webster, L. D.**

1989 "La guerra y la evolución de la sociedad maya", en Adams, Richard E. W. (comp.), *Los orígenes de la civilización maya*, México, FCE, pp. 366-406.

# Religiosidad e identidad en una comunidad de pequeños horticultores del altiplano potosino<sup>1</sup>

Micaela Gabriela Bravo Orta

Escuela de Educación Superior en Ciencias Históricas y Antropológicas (EESCHA),  
San Luis Potosí

Javier Fortanelli Martínez

Instituto de Investigación de Zonas Desérticas, Universidad Autónoma de San Luis Potosí

**RESUMEN:** *Las Moras, Mexquitic es una comunidad rural de origen tlaxcalteca, ubicada en el altiplano potosino al sur del desierto chihuahuense. La práctica agrícola intensiva y un vínculo ancestral con la tierra, son características que identifican a la comunidad. La identidad y la religiosidad, como conceptos que explican y dan sentido a la acción humana, se hacen presentes a través de la participación y el sentido que los habitantes imprimen a la fiesta y al ritual. Éstos, como reproductores de símbolos y significados, otorgan sentido a las acciones de los miembros de este grupo, instituyendo y justificando la existencia y la identidad de su comunidad.*

**ABSTRACT:** *Las Moras, county of Mexquitic, is a rural community of Tlaxcaltecan origin located on the high plateau at the Mexican state of San Luis Potosí, in the south of the Chihuahua desert. Intensive agricultural activities and an ancestral link with the land are distinctive traits of this community. Identity and religiousness as concepts that explain and give meaning to human actions, are made present through the participation and the sense that people imprint to the celebration and the ritual. Celebration and rituals, as reproducers of symbols and meanings, rationalize the actions of the members of this human group, institutionalizing and justifying their community's existence and identity.*

**PALABRAS CLAVE:** *Mexquitic, altiplano potosino, horticultores, tlaxcaltecas, religiosidad, identidad, fiesta, ritual*

*¿Sí sabe como hierran a los animales?, bueno, así hacían lo mismo a la gente... y decían que como toda esa gente no iba a tener nombre porque a todos los estaban herrando, en eso bajó San Miguel volando, porque ya ve que tiene alas... entonces bajó y defendió a los que estaban herrando... (Inés Baltazar, 47 años).*

<sup>1</sup> Este trabajo retoma, en parte, los resultados de una investigación más amplia que se desarrolló como proyecto de tesis de licenciatura de la autora, titulada *Producción agrícola e*

La identidad es una construcción social que se teje dentro de un grupo humano a partir de determinados rasgos culturales, se define conforme a las interacciones de ese grupo y se asienta en un pasado histórico y en una memoria colectiva que legitima las acciones cotidianas y festivas del mismo [Giménez, 1996:14].

En los procesos de construcción de la identidad, el sujeto y el colectivo participan de prácticas y actos en los que se ancla y, al mismo tiempo, se expresa fuertemente la significación y el sentido del grupo; esta participación se remite y se expresa primordialmente en el ámbito religioso, un sistema que conforma una serie de creencias y prácticas que tienen que ver, en su sentido más amplio, con las cuestiones sagradas [Portal, 1997:112].

La expresión peculiar de la práctica religiosa refleja las particularidades relativas a la actividad económica de un grupo social en un ambiente natural dado. Así, resulta relevante estudiar las manifestaciones religiosas en una comunidad enclavada en un microambiente favorable (oasis) dentro de un área climática semiárida. En este sentido, uno de los elementos que define al asentamiento de Las Moras, Mexquitic —y que lo distingue de las comunidades asentadas fuera del oasis— es una práctica agrícola intensiva y un vínculo ancestral con la tierra, elementos que persisten hasta hoy en día.

En el presente trabajo se pretende dar a conocer —como un rasgo cultural— la vida religiosa de la comunidad<sup>2</sup> rural de Las Moras en el municipio de Mexquitic, San Luis Potosí, ubicada en el altiplano potosino, al sur del desierto chihuahuense. Para ello, se describen sus prácticas concretas y el sentido que los participantes imprimen —a partir de éstas— a la fiesta y al rito, elementos que emanan de las creencias religiosas. En este mismo contexto, se presenta un cuadro comparativo del calendario agrícola y su relación con el ciclo ceremonial religioso. Estos aspectos dan cuenta de una colectividad que manifiesta su religiosidad —entendida aquí como un conjunto de prácticas y creencias religiosas— a partir de su vínculo ancestral con la tierra.

La localidad de Las Moras se ubica 20 km al noroeste de la ciudad de San Luis Potosí y a 2.5 km al este de Mexquitic, la cabecera municipal [v. Figura 1] [Fortanelli,

---

*identidad en Las Moras, comunidad del municipio de Mexquitic, San Luis Potosí. Un acercamiento a las interacciones simbólicas de la vida cotidiana y festiva.* El trabajo de campo de este proyecto se llevó a cabo de marzo de 2002 a junio de 2003.

<sup>2</sup> Entendemos como “comunidad” a un grupo de personas que comparten algo en común (ideas, actividades, territorio, etcétera) y como “localidad” al espacio físico en el que la comunidad ejerce su interacción social.



los rasgos distintivos de su cultura en los asentamientos que establecieron en el norte de la Nueva España, como San Esteban (Saltillo), Colotlán, Venado, Tlaxcalilla y Mexquitic [Sego, 1998; Martínez S., 1998; Fortanelli, 2000].

El territorio que ocupa hoy en día el municipio de Mexquitic, era en el siglo XVI parte de la Guachichila, la porción mayor de la Gran Chichimeca, zona de resistencia indígena ocupada por guamares, caxcanes, zacatecas, guachichiles y pames [Montejano, 1991:7]. La Guachichila abarcaba desde el actual San Felipe Guanajuato, en el sur, hasta Saltillo en el norte, y desde Mazapil, Zacatecas, en el este, hasta la sierra de Alvarez, San Luis Potosí en el oeste [*ibid.*]. El descubrimiento de las minas de oro y plata en Zacatecas produjo un efecto no previsto por los colonizadores españoles: la Guerra Chichimeca, que duró cuarenta años.

Para contribuir a la pacificación de la región el Virrey Velasco solicitó a los gobernantes de Tlaxcala, aliada de los españoles desde la conquista del Imperio Mexica, 400 familias para fundar ciudades y pueblos en la Gran Chichimeca y cuya presencia permitiera a los grupos nómadas adquirir costumbres sedentarias y practicar la agricultura [*ibid.*]. En plena Guachichila, en un pequeño cañón formado por las estribaciones de la Sierra de San Miguelito, las aguas de un arroyo discurrían desde un manantial al cual los novohispanos llamaron “Ojo de Agua de Fray Diego”. Allí, junto al manantial, el capitán Miguel Caldera estableció en 1589 una congregación de guachichiles [*ibid.*]. El 2 de noviembre de 1591 arribaron a este lugar las familias tlaxcaltecas destinadas a morar junto a los guachichiles [Montejano, 1991:23]. A partir de esta fecha el lugar fue denominado “San Miguel Mexquitic de la Nueva Tlaxcala Tepetícpac” [*ibid.*].

Algunos estudios que se han realizado en los últimos 25 años sobre sistemas agrícolas irrigados en el altiplano potosino, revelan que existe una rica tradición agrícola en diferentes áreas minifundistas de regadío, entre ellas la cañada del río Mexquitic [Fortanelli y Aguirre, 2000]. En especial, la localidad de Las Moras fue considerada un área de gran interés para estudios etnobotánicos y, con base en la revisión y el análisis de su proceso histórico-agrícola además de estudios comparativos con la cultura tlaxcalteca, se evidenció la influencia que persiste en la región de aquel grupo que arribó a estas tierras en 1591 [Fortanelli, Carlin y Loza, 1999].

## POBLACIÓN, SERVICIOS Y VIVIENDA

La localidad cuenta con un total de 729 habitantes, 317 hombres y 412 mujeres, distribuidos en 121 hogares [Censo de Población y Vivienda, 2000]. Las viviendas

—además del espacio habitacional— cuentan con solares anexos, los cuales se utilizan para la cría de animales o como patio, ya sea central o posterior.

Entre las actividades económicas destacan las que derivan de la práctica agrícola: el cultivo y la comercialización de hortalizas, y en una escala pequeña la cría de ganado menor. Otra actividad es la venta de fuerza asalariada fuera de la localidad, además de ciertos oficios que realizan algunas personas. También se observa el fenómeno migratorio por parte de algunos jóvenes, señores y mujeres de la misma localidad.

El pueblo cuenta con los servicios básicos de energía eléctrica y agua potable además del transporte público (cinco corridas al día de camiones de tercera clase). El centro local de atención a la salud y la iglesia se encuentran en proyecto de construcción. Los planteles educativos cumplen el ciclo de educación básica, (jardín de niños, primaria y telesecundaria). El centro de decisiones consiste en una asamblea local regida por el juez auxiliar y el suplente de juez. Además de los anteriores, otras personas tienen cierta participación política e intervienen de manera importante en asuntos de la localidad. La asamblea representa también a la comunidad en sus relaciones con el ejido Las Moras.<sup>4</sup>

## PRÁCTICA RELIGIOSA EN LAS MORAS

En la comunidad de Las Moras, la religión practicada mayoritariamente es la católica; sin embargo, los hortelanos y sus familias son feligreses poco asiduos a las celebraciones obligatorias de la parroquia de Mexquitic, y sólo se acercan en ocasiones especiales como bautizos y bodas. Sus prácticas rituales están representadas por algunos conceptos y figuras que acompañan al ciclo agrícola en fechas determinadas; éstas son el 3 de mayo (día de la Santa Cruz), el 29 de septiembre (día del santo patrono san Miguel) y el 2 de noviembre (día de muertos), entre otras. En estas fechas se celebran las fiestas consideradas más importantes de la localidad.

<sup>4</sup> En 1929, con el reparto agrario, algunas tierras expropiadas a la antigua hacienda de Peñasco en el Valle de San Luis fueron otorgadas a Las Moras. Estas tierras distan 9.5 km de la comunidad [González M., Espinoza, *apud* Fortanelli, 2000:244]. Por este hecho, algunas personas abandonaron sus predios en Las Moras para trabajar a una escala mayor en el ejido, mientras que otras se quedaron en la comunidad de origen. Actualmente hay todavía algunas familias que laboran en el ejido y viven en Las Moras, es decir, se trasladan diariamente de un lugar a otro. Si bien este hecho dividió territorialmente a la comunidad y generó dinámicas diferentes, los vínculos son aún muy estrechos y se identifican como un solo grupo sobre todo porque algunas familias extendidas se fueron ubicando en el ejido, quedando el matrimonio troncal en Las Moras; es así que las relaciones están basadas en lazos de parentesco, de identidad y de solidaridad.

La comunidad participa también de algunas fiestas comunes a la feligresía católica mexicana, como la celebración a la virgen de Guadalupe y la Navidad. La primera consiste en rezar el “santo rosario” durante los 47 días previos al 12 de diciembre; esto se hace diariamente por las noches en diferentes casas de la localidad. Las familias que participan y colaboran en este ritual reciben a la imagen bendecida de la virgen y a la gente que las acompaña para rezar; la familia comparte con los participantes desde alimentos simples (atole o ponche) hasta una cena formal con alimentos más elaborados, como tamales u otro tipo de comida. En relación con el segundo festejo, se da mucha importancia a dos momentos: “la acostada” y “la levantada” del niño Dios. Esto implica que la familia que ofrece una posada tiene que contactar con algún matrimonio que esté dispuesto a “acostar” y a “levantar” y, por tanto, a ser padrino del niño Dios, lo que posteriormente crea una relación formal de compadrazgo. Esta actividad amplía las relaciones más allá de la comunidad, pues se busca preferentemente que los padrinos sean de otra ranchería. A partir de que se empezó a construir el templo católico en Las Moras (hace aproximadamente un año), el párroco asiste mensualmente a celebrar misa en la localidad, al tiempo que promueve —a través de algunas personas del lugar— actividades de catequesis.

Aunque estos rituales se presentan tradicionalmente y los practica la mayoría de la gente, hay también algunas personas que profesan otra creencia. Hace aproximadamente 10 años llegaron representantes de otra religión e hicieron labor de conversión mediante reuniones para estudios bíblicos (éstas ya no se realizan actualmente). Las personas que se involucraron en estas prácticas —aunque nunca manifiestan abiertamente sus creencias— no participan de la fiesta que celebra al santo patrono, aunque sí lo hacen en los rituales de mayo y noviembre cuando visitan las tumbas de sus difuntos. Las personas que realizan esta práctica distinta no la identifican al nombrarla, es decir, no saben qué tipo de religión es. Algunos católicos al referirse a ella la nombran como “iglesia evangélica”.

De acuerdo con lo antes descrito, en el presente trabajo se mencionan sólo tangencialmente algunos comentarios locales en relación con las celebraciones de la virgen de Guadalupe y la preparación de las posadas en Navidad. Se da más relevancia a los rituales del 3 de mayo y 2 de noviembre, así como a la fiesta patronal del 29 de septiembre. Consideramos que las dos primeras —además de ser ceremonias con una práctica muy entendida—, se dan en espacios más privados e íntimos de socialización, en los que la familia (como unidad doméstica) merece un trato especial y más extenso. Las ceremonias a las que se les da más

relevancia —además de ser locales por la peculiaridad de su práctica— nos remiten sobre todo a la participación de la gente como entidad colectiva y su expresión en el ámbito público; en ellas se expresan de forma implícita las prácticas que legitiman la identidad del grupo como unidad cultural.

## RELIGIÓN E IDENTIDAD

De acuerdo con Parsons, la identidad representa el sistema de significados que, al poner al individuo en contacto con el universo cultural de los valores y de los símbolos sociales compartidos, le permite dar sentido a la propia acción ante sí mismo y ante los demás [Parsons *apud* Alberti, 1994:35]. Las prácticas religiosas actúan como reproductoras de símbolos y significados que legitiman y otorgan sentido a la acción y participación de los miembros en un grupo social. Parte de estos elementos se remiten fundamentalmente a la fiesta y al ritual.

Para Durkheim la religión constituye un hecho eminentemente social. De acuerdo con este autor, los fenómenos religiosos se ubican en dos categorías fundamentales: las creencias y los ritos. Las primeras son estados de la opinión, consisten en representaciones; los segundos son modos de acción determinados, entre éstos hay una diferencia que separa al pensamiento del movimiento [Durkheim, 1991:40]. Las representaciones religiosas, por lo tanto, suponen realidades grupales de las cuales emanan los ritos, como acciones cuya funciones son propiciar, preservar, o recrear ciertos estados mentales colectivos [Durkheim *apud* Salles y Valenzuela, 1997:63]. Todas las creencias conocidas, ya sean simples o complejas, presentan un mismo carácter común, pues suponen una clasificación de las cosas reales o ideales, dos clases de géneros opuestos designados por dos términos distintos: lo profano y lo sagrado; esta heterogeneidad distingue al pensamiento religioso [Durkheim, 1991:41]. Ahora bien, Rudolf Otto identifica el concepto de lo sagrado con lo numinoso, esto es, lo misterioso, lo sobrenatural, lo insólito, símbolos que producen angustia y fascinación, pero que finalmente acercan a lo extraordinario [Otto *apud* Salles y Valenzuela, 1997:65]. Estos elementos son realidades que articulan la religiosidad popular [Salles, 1995:32]. Para Durkheim, un acto que emana del pensamiento y las creencias es el rito [Durkheim, 1991:40]. Éste, además de recrear actitudes mentales, coloca al hombre con un principio sagrado que lo trasciende [Cazeneuve *apud* Salles y Valenzuela, 1997:67]. Es decir, actúa como la mejor vía para transmitir lo numinoso.

Otro aspecto que se inscribe dentro del aspecto religioso es la fiesta; ésta generalmente reproduce y asigna nuevos significados a los mitos y leyendas

que remiten al origen de la celebración [Salles, 1995:31]. Son también ocasiones privilegiadas para la circulación y legitimación de ideas, valores, intereses y relatos, son construcciones colectivas con las que la gente se identifica [*ibid.*].

Estos antecedentes teóricos manifiestan que el rito y la fiesta son actos que emanan del pensamiento y de la creencia religiosa, son espacios en los que la interacción social construye y reproduce sentidos. De acuerdo con éstos, se describen a continuación los rituales y la celebración de la fiesta en Las Moras.

## DESCRIPCIÓN DE LOS RITUALES

### 1. *Día de la Santa Cruz, 3 de mayo*

La feligresía rural, incluyendo a los hortelanos de Las Moras, se concentran en el panteón municipal de Mexquitic. La actividad principal consiste en “vestir las cruces”, es decir, arreglar las tumbas de los finados, pero —a diferencia del 2 de noviembre— la atención se enfoca hacia el arreglo de las cruces de las tumbas. Esto se evidencia en la apreciación que hace un visitante cuando menciona: “[...] el 3 de mayo venimos a arreglar los brazos de la cruz, y el 2 de noviembre venimos a visitar a nuestros muertos, fíjese bien y va a ver como ‘orita están todas las cruces arregladas con “flor” de chimal<sup>5</sup> y en cambio el 2 de noviembre, todas las tumbas tienen puro cempasúchil’ [...]”.

Para comprender la distribución del espacio hay que situarse en un primer momento en las afueras del panteón. Sobre un camino de brecha, que funge como calle principal, se extiende un sinnúmero de puestos comerciales que son atendidos por personas locales y foráneas. Un señor vende elotes crudos que ha extendido en el suelo, otra persona ofrece fruta fresca y una señora de Las Moras atiende un puesto de flores. Se observan también puestos de loza de barro y de dulces tradicionales. Matrimonios y familias venden comida y ofrecen variados platillos a los visitantes: carnitas de puerco, mole, caldos, arroz, tacos, gorditas, etcétera. No faltan las señoras que vienen de otras localidades y colocan sus canastos de gordas de horno en el suelo. Para el arreglo de las

<sup>5</sup> La “flor” de chimal no es realmente una flor sino un arreglo ornamental que se teje de la planta de sotol (*Dasyllirion acrotriche* y *Dasyllirion cedrosanum*), una especie del matorral desértico micrófilo (comunicación personal en 2003 del M. C. Juan Antonio Reyes Agüero, investigador especialista en flora de zonas áridas del Instituto de Investigación de Zonas Desérticas, UASLP). Santamaría [2000:387] define la palabra chimal como “aztequismo que designa la rodela que usaban los indios mexicanos”.

tumbas se ofertan también manojos de flores de todo tipo, aunque las de chimal destacan. Hay flores naturales como nube, chaquira, gladiolas, crisantemos, claveles, crisalias, rosas, etcétera. Otros arreglos ornamentales son las coronas hechas con flores de papel o de plástico; en la parte central de estas coronas se observan imágenes religiosas como la virgen de Guadalupe o de san Martín Caballero. Entre otros productos comerciales se observan objetos electrónicos e industriales: radios, disquetes, pilas, bolsas, juguetes, joyas de fantasía, etcétera.

Al entrar al panteón la vista permite observar la gran extensión y la densa y abigarrada distribución de las sepulturas. En éstas no falta la cruz que descansa sobre las tumbas; algunas de ellas están muy bien conservadas por el tipo de material con que están construidas (mármol, cemento, hierro) y otras están un tanto deterioradas, apolilladas y descoloridas, debido al tipo de material empleado (madera) y al paso del tiempo. El arreglo de las tumbas las transforma totalmente; aun las de tierra son remozadas mediante la remoción, acomodo y riego del suelo y la colocación de flores de chimal rosa y morado.

Entre los visitantes, se observa a una familia (matrimonio y una hija joven) que se disponen a “vestir su cruz”. Remueven los restos de las plantas que invadieron la tumba, riegan agua y de inmediato colocan nuevos arreglos. La señora deposita unas flores hechas con popote (pajilla) color amarillo sobre la cruz de hierro, mientras la hija acomoda las flores al pie de la sepultura. El señor permanece sentado en otra tumba y observa lo que hacen las mujeres. Mientras se realiza este acto ellos entablan alguna conversación. Al terminar se encaminan hacia la puerta del panteón. Otro matrimonio de Las Moras arregla una tumba de mármol en la que colocan unas crisantemos blancos y amarillos; en la cruz, colocan flores de chimal. El difunto fue familiar de la señora. Cuando terminan de vestir la cruz descansan un momento a la buena sombra de la cerca del panteón, un señor se acerca al matrimonio y comienzan una larga charla.

Una señora junto con sus dos hijas y una nieta se dispone a arreglar siete tumbas, ellas vienen del Saucito, barrio de la ciudad de San Luis Potosí. Casi todos los difuntos fueron familiares de la señora y de su esposo; el más cercano es un angelito que murió hace ya más de 15 años. Mientras un niño remueve la tierra de las sepulturas, la señora deposita flores sobre los taludes de éstas. Entre tanto, las jóvenes colocan flores de chimal sobre las cruces. Ellas comentan que se sienten bien al venir al panteón, una actividad que han realizado desde hace tiempo; mencionan también que esto las distrae, las saca de la rutina y después de vestir las cruces pueden salir, comer y quizá visitar el zoológico de Mexquitic. Después de media hora concluyen su arreglo, recogen algunas pertenencias y se retiran.

Para las 3:30 PM el cementerio se ha saturado de gente, hay mucho movimiento y las personas siguen entrando con sus adornos. Algunos niños, azadón en mano, ofrecen sus servicios y cubetas de agua para limpiar las tumbas.

En otro lugar se observa, con unas margaritas en la mano, a una chica de 16 años que viene de la localidad de El Palmar y no encuentra la tumba de su abuela, pues no recuerda bien su ubicación. Ella comenta que por ser día de la Santa Cruz, y como las ánimas tienen una “crucecita”, se arregla la cruz de las ánimas. “Por eso es la Santa Cruz” y repite, espaciando intencionalmente ambas palabras para enfatizar: “Santa-Cruz”.

Al concluir la labor en las tumbas de sus familiares, las personas se retiran para pasear en el área exterior del panteón. Algunas familias entran a comer en las fondas; otras personas comen antojitos (tacos, gorditas, etcétera) en el exterior de algún puesto más sencillo; después socializan entre ellos o con personas de otras localidades, mientras que otros simplemente comen algo y se encaminan hacia la carretera, donde los espera algún camión que los llevará a San Luis Potosí o a su ranchería.

## *2. Día de muertos, 2 de noviembre*

Aunque la dinámica del 2 de noviembre es muy parecida a la del ritual del 3 de mayo, son diferentes por el concepto: el Día de Muertos. Si en mayo el cementerio es un colorido mosaico de cruces adornadas con diversas flores, principalmente por el arreglo del chimal, en el día de muertos el panteón parece vestirse con un solo color, el amarillo dorado del cempasúchil.

En las afueras del cementerio nuevamente se extiende una serie de puestos de todo tipo. Por supuesto, no faltan los puestos que ofrecen flores, pero que ahora destacan el cempasúchil y la mano de león, entre otras. Algunas personas venden naranjas, mandarinas y cacahuates; otras más venden trastos de plástico, juguetes, ropa y zapatos usados, además de dulces tradicionales. No faltan tampoco los puestos de antojitos y fondas de comida, así como los expendios de cerveza.

Por la dinámica y el arribo de la gente al lugar, en el cruce cercano la policía preventiva controla el orden y el tránsito, los choferes de los autobuses trabajan de manera muy organizada para atender y dar servicio a los pasajeros, quienes llegan de varias localidades. En el interior del panteón un anciano, quien carga sobre su espalda un manojo de cempasúchil, se apoya en su bastón y pide ayuda para localizar la tumba de un señor llamado Jesús Flores, quien fue su hermano. Un matrimonio que viene de Cerro Prieto visita a cuatro familiares, por lo que

arreglan cuatro sepulturas. En ellas depositan flores de cempasúchil y de mano de león; además, colocan sobre la cruz flores de chimal. Cuando terminan, se encaminan de inmediato hacia la puerta del panteón.

Algunas personas —después de arreglar sus tumbas— se detienen un momento en actitud de recogimiento y rezan; algunas en silencio y en forma individual, otras en grupo y en voz alta. Tres personas (dos señores y una señora), arreglan algunas tumbas que están cercadas con barandilla de hierro, colocan sus flores entre la tierra y otras en la cabeza de la cruz, una vez que terminan de hacer esto, uno de los señores saca un librito y un rosario y comienza a dirigir un rezo en grupo. A las 3:30 PM cuando ya hay una gran aglomeración en el interior del cementerio, doña Agustina y su esposo Aurelio (un matrimonio de Las Moras quienes practican una religión distinta de la católica) caminan presurosos y se dirigen hacia una tumba. Detrás de ellos sus tres hijas llevan algunos manojos de cempasúchil. Don Aurelio deposita unas flores sobre una superficie de cemento. Al igual que él y en forma muy rápida, doña Agustina coloca flores de cempasúchil en los taludes de otra tumba. Acto seguido quita la maleza de una tercera, la limpia, la riega y en seguida deposita flores blancas de crisantemo; ella comenta que allí tiene a un angelito que se le murió hace mucho tiempo. Menciona don Aurelio que vienen a visitar a los padres de su esposa Agustina, a la mamá de él y al angelito. Al terminar recogen del suelo un manajo de flores y se dirigen a otro lugar. Otro aspecto que interviene en la dinámica de este ritual es la música. Un trío que toca música norteña ofrece sus servicios a la gente que los requiera. Mientras ellos hacen su labor, los visitantes que los solicitan arreglan las sepulturas, otros se quedan inmóviles y en silencio contemplan las tumbas de sus familiares. Al escuchar la música, algunos rostros se tornan muy emotivos y reflejan una mezcla de evocación y tristeza, que en ocasiones se transforma en llanto.

Un señor que arregla la tumba de su madre comenta que el año pasado no la visitó y le fue mal, por eso se prometió que esta vez lo haría pues considera que es su deber. Él piensa que su mamá le ayuda para que le vaya bien en su negocio (en el que vende barbacoa y chicharrón). Comenta que Dios y la virgen de San Juan le hicieron un favor a cambio de una manda, el padre de san Juan decía que la gente no tenía por qué hacer sacrificios, pero él piensa que “depende de cómo lo vea cada quien”. Él quiso hacer una manda porque se sentía satisfecho. Por esto mismo viene al panteón, porque le da satisfacción. Comenta que su esposa lo cuestiona diciéndole “para qué dar a los muertos, mejor dar a los vivos”; pero para él es una necesidad hacerlo, pues siente que los difuntos “lo socorren a uno”.

El ritual del día de muertos concluye en forma un tanto profana, pues al caer la tarde, cuando ya casi terminan las visitas a las tumbas, se observa mucho bullicio en el exterior del camposanto. Algunos de los comerciantes se dirigen a los puestos de cerveza para beber y descansar un poco. Los músicos que inicialmente tocaban en el panteón, ahora lo hacen en los puestos de cerveza, y comida donde la gente (señores y señoras) solicitan canciones para socializar y beber entre amigos. Después de un tiempo se observa que algunos bebedores están ebrios y el ambiente se torna tenso; los gestos y expresiones, agresivas e insolentes, parecen indicar que se ha perdido el sentido originario del ritual, aunque, desde otra perspectiva, más bien pareciera que esta actitud también forma parte de la celebración [cfr. Lomnitz, 1991 acerca del papel del alcohol en las fiestas].

En general, los rituales de mayo y noviembre mezclan aspectos que atañen a lo sagrado y a lo cotidiano. Por un lado, aunque estas ceremonias parezcan consuetudinarias, en el actuar y en las expresiones verbales se percibe la conciencia de un lugar o de un espacio que va más allá de lo ordinario, en el cual moran quienes ya no comparten el mundo terreno; a este respecto menciona un visitante: “[...] yo vengo a darle una vuelta a mis muertos, total, nomás son dos días al año [...] vengo y les pongo sus flores y les pido que me ayuden en mi camino [...] viene uno a verlos y ellos lo bendicen a uno para que le vaya bien, yo cuando ando *por' ai fueras* también pido por ellos [...] ellos ya no están aquí, pero siempre nos socorren [...]”.

Por otra parte, las implicaciones de ambos rituales se configuran dentro de espacios económicos, pues para muchas personas son ocasiones en la que realizan actividades comerciales que contribuyen al ingreso familiar. Esto involucra en forma muy directa a la comunidad de Las Moras, pues algunas señoras no sólo aprovechan la ocasión para preparar y vender alimentos, sino que determina en gran medida la producción agrícola, ya que algunos productores —en la ranchería así como en el ejido— se rigen en parte por ambas fechas, para proveer de flores a la gente que acude al panteón a arreglar las tumbas de sus difuntos.

Las flores que se producen para éstas y para otras fechas (semana santa, día de las madres) son principalmente nube (*Gypsophila elegans* Bieb.), alhelí (*Matthiola incana* L. R. Br.), chaquira (*Iberis amara* L.), clisaria (*Chrysanthemum morifolium* Ramat), espuelita (*Consolida ambigua* (L.) P. W. Ball & Heyw.), margaritón (*Chrysanthemum maximum* Ramond) y bola de hilo (*Tanacetum parthenium* L. Bernh).

Para el día de muertos destacan el cempasúchil (*Tagetes erecta* L.), mano de león (*Celosia cristata* L.) y crisantemos blancos, amarillos y morados (*Ch.*

*coronarium* L., *Ch. morifolium* Ramat.). La actividad comercial de los hortelanos tiene como mercado principal a la ciudad de San Luis Potosí, especialmente el área exterior del panteón del Saucito, el cementerio más grande y antiguo de San Luis Potosí que actualmente es de carácter popular.

### 3. *Visita de san Miguel Peregrino a La Moras, 7 de septiembre*

La fiesta patronal de San Miguel Arcángel se celebra el 29 de septiembre y se organiza desde la parroquia de Mexquitic, el centro religioso que representa a todas las comunidades de este municipio. En Las Moras la fiesta patronal confiere a determinadas personas una autoridad religiosa a través del sistema de cargos, la cual es representada por las mayordomías. Estos cargos suelen ser asumidos por tres señores de la comunidad, preferentemente un anciano y dos personas más jóvenes. La festividad se centra en la figura religiosa del Arcángel San Miguel; de ahí que durante todo septiembre y antes del día de la fiesta, todas las personas participen de la “visita” de dicho santo a sus comunidades. Hay dos figuras de bulto del santo patrono, una que permanece resguardada en la parroquia de Mexquitic y otra que peregrina por todos los lugares pertenecientes al municipio. Así, la comunidad que lo recibe y resguarda por espacio de un día y una noche, lo traslada en peregrinación al día siguiente a otra rancharía.

En Las Moras la gente participa en dos ocasiones en este ritual. La primera ocurre el 7 de septiembre y la segunda el 29 del mismo mes. La primera fecha es mudable, pero la segunda es fija. Para el evento de la primera fecha, la gente se organiza durante los días previos y lleva a cabo los preparativos para la visita. Éstos consisten en el arreglo del templo, la preparación de alimentos para los peregrinos de la comunidad que entrega al santo, así como la contratación de una banda de viento para acompañar dicho ritual.

Este día la gente, después de adornar sus casas y sus calles con figuras de papel, se reúne en el camino vecinal, justo en el límite entre Las Moras y la cabecera de Mexquitic, ya que ahí reciben a san Miguel. A las señoras se les observa con sus ramos de flores, sus sombreros o rebozos para cubrirse del sol y sus inseparables delantales. Las personas que traen a san Miguel vienen de otra localidad llamada Palmar II; la marcha es encabezada por el santo de bulto, el cual es trasladado en una camioneta, mientras los demás peregrinos —incluyendo un grupo de danzantes— se distribuyen en los demás carros; al llegar a donde espera la gente de Las Moras, los vehículos se detienen y algunas personas se acercan al santo y se persignan. Acto seguido, dos señoras de Las Moras (una de

ellas doña Vicenta, quien ostenta cargos tanto civiles como religiosos) encienden un poco de copal y un cirio; luego rezan y salmodian brevemente. Posteriormente cuatro señoras de Palmar II suben sobre sus hombros la figura religiosa, y a partir de ahí la gente camina en peregrinación. Van por delante el grupo de danzantes, detrás de ellos san Miguel y el resto del cortejo; los músicos acompañan cantos sacros y algunas señoras cantan y rezan.

Al llegar al centro de la localidad la peregrinación se detiene junto a una manta que reza "Bienvenido san Miguel". En ese momento, cuatro jóvenes de Las Moras relevan a las señoras y llevan en andas a san Miguel en recorrido por todas las calles de la localidad. Mientras tanto, las personas que llegaron de Palmar II son invitadas a ingresar al templo en donde las señoras de Las Moras han dispuesto algunos alimentos para los visitantes.

Durante el recorrido por las calles de la localidad se hacen varios descansos, ya que algunas personas han puesto pequeños altares fuera de sus casas o solares; en éstos, se coloca a san Miguel y los anfitriones se acercan y rezan brevemente; las personas que participan del recorrido no hablan ni rezan, simplemente caminan y acompañan a san Miguel. Doña Vicenta, quien coordina este ritual, dice que lo hacen con gusto para "darle la fe a san Miguel" y que éste los bendiga. Así, ella menciona: "qué tanto es un día que le demos y un gastito que hagamos a san Miguel; él siempre nos socorre [...] otros dicen que es un bulto y que a los santos no se les reza, pero [...] él nos ha de socorrer y siempre nos manda el agüita [...]".

Aproximadamente a las 7:00 PM y después de llevar al santo por las calles del rancho, se arriba a la iglesia y se coloca a san Miguel en la entrada, bajo un espacio pequeño que es el único techado, ya que no fue posible utilizar el lugar que se le tenía reservado en el altar porque se humedeció con la lluvia del día. Las señoras que prepararon la comida invitan a toda la gente para que se acerque y tome su plato; los músicos siguen tocando (fuera de la iglesia) pero para esta hora las canciones ya no son sacras. Algunas personas se retiran, quizá por el cansancio, la lluvia o el frío, en tanto que otras llegan y se introducen en la iglesia. La misa que se planeaba celebrar se canceló debido a la inasistencia del párroco de Mexquitic; unas pocas personas que quedan en el templo comienzan a rezar el rosario, también dirigido por doña Vicenta. Al término de esta última actividad, la señora avisa a las personas que procuren estar a tiempo el día siguiente para llevar a san Miguel a Los Vanegas, una localidad contigua.

Al día siguiente, 8 de septiembre de 2002, las personas se dirigen nuevamente en peregrinación, ahora a la localidad de Los Vanegas (ubicada 2 km al noreste

de Las Moras). Salen de Las Moras aproximadamente a las 3:00 PM y el recorrido se hace a pie. Durante el trayecto se canta y reza; cuatro muchachas llevan a san Miguel en sus hombros. Un poco antes de llegar a la localidad de Vanegas, la gente de ese lugar se aproxima para recibir al santo patrono; un grupo de danzantes se acerca, hace una reverencia en señal de recibimiento y comienza a bailar hacia el centro de la localidad, el santo patrono y la gente de ambas comunidades lo siguen.

Al llegar al caserío de Los Vanegas, dentro de un campo de fútbol se encuentra un cobertizo improvisado con costales, y se coloca ahí al santo patrono. Allí también se encuentra una pequeña feria con juegos mecánicos, puestos de comida y pólvora que se encenderá por la noche. Se reza por espacio de media hora y posteriormente la gente de Vanegas invita a las personas de Las Moras, a formarse para otorgarles un plato de comida. Al terminar de comer algunas personas regresan inmediatamente a Las Moras, mientras que otras se quedan a disfrutar un momento de la feria. Para entonces son las 7:00 PM.

#### 4. Fiesta patronal, 29 de septiembre

El ritual del 29 de septiembre consiste en la peregrinación que hace la gente de Las Moras a Mexquitic para llevar la cera al santo patrono. Desde hace dos días la banda de música ha estado tocando en la localidad. Los mayordomos, quienes coordinan y dirigen este evento, visitan todas las casas de la localidad con los músicos y una comitiva que participa y carga un mástil con una estrella que se denomina "marmota".<sup>6</sup>

El día 29 la gente se reúne y sale en peregrinación hacia Mexquitic. Este ritual se lleva a cabo junto con los hortelanos del ejido. Las personas del ejido que participan de este evento sagrado arriban a la localidad con su propia banda de música y su marmota. Hay un momento de espera quizá de una hora, mientras se reúne más gente para llevar la cera. A las 5:00 PM comienza la peregrinación.

<sup>6</sup> Objeto que consta de un mástil, cuya parte superior tiene una figura en forma de estrella y al centro de ésta tiene una imagen de la virgen de Guadalupe. Las personas que lo portan en determinado momento (señores o niños), lo toman por de la parte inferior y lo mueven al ritmo de la música de viento. Santamaría [2000:699], define "marmota" como "farola grande, adornada con flores y cintas y con una luz interior, por lo general una vela, que se llevaba en los desfiles y procesiones de festividades diversas". Trens, citado por Santamaría [*ibid.*:69], habla de "voluminosas farolas de lienzo blanco, completamente esféricas conducidas en picas de madera por soldados".

Normalmente las señoras, las muchachas y algunos niños llevan la cera, flores, velas o alguna otra ofrenda.

Adelante camina una banda de música y detrás de ésta la gente; cierra la marcha la banda de música del ejido. Los señores van de preferencia junto a los músicos. Todo este cortejo es dirigido por un grupo de señores, entre los que se encuentran algunos mayordomos, “ronderos” (rondadores)<sup>7</sup> y los que tienen cargos en el ejido. Detrás de la peregrinación va una fila larga de camionetas.

Al llegar a Mexquitic y al cruzar la carretera para entrar en las calles de la cabecera municipal, la gente comienza a concentrarse; la muchedumbre ha crecido, al incorporarse cada vez más gente de la comunidad. Como llegan continuamente peregrinaciones de distintos pueblos y rancherías, se aglomera mucha gente; las personas de Las Moras se concentran en una calle y se quedan ahí por espacio de una hora, mientras les llega su turno de entrar con la cera. Entre tanto, los músicos siguen tocando y algunos señores, jóvenes y niños bailan con las marmotas. De pronto, alguien informa que ya van a entrar con la cera; se acercan cuatro señores (ajenos a la comunidad de estudio) que llevan en sus hombros a san Miguel Peregrino; detrás de ellos va otra comunidad y luego la gente de Las Moras. Todas las personas caminan muy despacio por las calles de Mexquitic, dan un recorrido completo a la plaza y en una segunda vuelta se introducen a la iglesia. Al llegar al altar del templo, la gente entrega la cera a las personas encargadas de recibirla, otras, simplemente la dejan en el suelo. La banda de músicos toca “Las Mañanitas” a San Miguel. Después de esto algunas personas se hincan o se sientan y rezan; otras simplemente permanecen de pie sin orar.

De acuerdo con los rituales hasta aquí descritos, se puede apreciar que éstos se ven insertos en una dinámica que corresponde a los ciclos naturales dados. Según la historia religiosa, ya en las culturas antiguas se llevaban a cabo ciertos ritos con fines de satisfacción de necesidades. En las Moras los rituales del 3 de mayo marcan en el ciclo natural el periodo final del estiaje y la preparación de la tierra para las siembras de verano; esto permite objetivar que la práctica se presenta por una necesidad sentida ante una época de escasez. En septiembre la fiesta del santo patrono corresponde con el mes más lluvioso y el inicio de la

<sup>7</sup> El juez auxiliar y el suplente requieren constantemente del servicio “de ronda” por parte de algunos miembros de la comunidad; el juez elige algunas personas para guardar el orden en cada ocasión que se realicen actividades de tipo religioso o fiestas particulares. La persona que habiendo sido elegida se niegue a dar este servicio, es obligada a pagar una multa.

cosecha de cultivos básicos, de ahí que la gente haga relevante la ceremonia de petición-agradecimiento al santo patrono, esto, al “darle la fe” —como ellos mencionan—, la confianza, el tiempo, el gasto suntuario, etcétera. En noviembre, además de recoger nuevas cosechas, se marca un momento de transición hacia el inicio —otra vez— del estiaje; de esta forma, la gente visita a los muertos a quienes se pide y agradece el cuidado de la familia, del grupo y de la tierra para nuevas y futuras cosechas. Esta correlación entre ciclo agrícola y ceremonial, no sólo marca su propia dinámica, sino que incide de manera vivencial en el mundo socioeconómico y cotidiano de la comunidad. En el cuadro 1 se señala de manera sistemática las principales características de las celebraciones y de su relación con diferentes fases del ciclo agrícola.

**CUADRO 1.** Características del ciclo agrícola y ceremonial en Las Moras, Mexquitic, S. L. P.

FECHA	CICLO AGRÍCOLA	CELEBRACIÓN	ACTIVIDAD	OBJETO	COMENTARIOS LOCALES
3 de mayo	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Estiaje.</li> <li>• Preparación de la tierra. Cosecha de flores y cultivos de primavera.</li> </ul>	Día de la Santa Cruz	Asistencia al panteón	“Vestir las cruces”	“...el 3 de mayo venimos a arreglar los brazos de la cruz, y el 2 de noviembre venimos a visitar a nuestros muertos...”
29 de septiembre	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Cosecha de cultivos de verano.</li> </ul>	Fiesta patronal de san Miguel Arcángel	a) Peregrinación (7 de septiembre)  b) Peregrinación (29 de septiembre)	a) Recibir la visita de san Miguel Peregrino a Las Moras  b) Llevar la cera a Mexquitic y ofrecerla al santo	“...es para darle la fe a San Miguelito”... “...qué tanto es un día que le demos y un gástito que hagamos a San Miguel; él siempre nos socorre... otros dicen que es un bulto y que a los santos no se les reza, pero... él nos ha de socorrer y siempre nos manda el agüita...”

2 de noviembre	<ul style="list-style-type: none"> <li>•Cosecha de flores para el día de muertos.</li> </ul>	Día de muertos	Asistencia al panteón	Arreglar la tumba de los difuntos	“...yo vengo a darle una vuelta a mis muertos, total, nomás son dos días al año... vengo y les pongo sus flores y les pido que me ayuden en mi camino ya viene uno a verlos y ellos lo bendicen a uno para que le vaya bien, yo cuando ando por hay fueras también pido por ellos... ellos ya no están aquí, pero siempre nos socorren...”
Noviembre-diciembre	<ul style="list-style-type: none"> <li>•Cosecha de cultivos de otoño.</li> <li>•Inicio del estiaje y de la temporada de frío.</li> </ul>	Virgen de Guadalupe	Recibir la visita de la Virgen y de personas de la comunidad en los hogares, esto por espacio de 47 días	Rezar el “santo rosario” en distintas casas de la localidad	“...hay gente que ofrece ponche o gente que no da nada pero de todos modos se recibe a la Virgen y a la gente...yo el día que me toque voy a hacer por ahí unos frijoles charros...”
		Navidad	Organización de una o varias posadas en casas particulares	“Acostar” y “levantar” al niño Dios	“...ya nomás que consigamos los padrinos vamos a ver que hacemos... si hacemos mole con el marrano o una buena barbacoa...”

## FIESTA Y RITO: ACTOS DE LO INDECIBLE Y ARTICULADORES DE LA IDENTIDAD

Acorde con lo que señala Durkheim respecto de la heterogeneidad entre lo sagrado y lo profano como la condición que expresa una creencia religiosa

[Durkheim, 1991:41], vemos que para la comunidad hortícola estudiada, estos dos componentes se invaden mutuamente. Si bien sus rituales y sus fiestas aluden en un primer momento a cuestiones sagradas, se acompañan de aspectos que conforman el flujo económico de las mismas comunidades, lo que provoca que se confundan constantemente. Así, lo sagrado y lo cotidiano, lo civil y lo religioso, todo se remite a un mismo aspecto. Los rituales de mayo y noviembre reflejan la percepción de algo sagrado pero simultáneamente, en la realidad cotidiana y concreta, marcan ciertas épocas del ciclo agrícola y de sus procesos de producción, como la siembra y la cosecha de flor; hay en la gente una animación que mezcla el fervor religioso con la premura y el gozo por la actividad mercantil. Algunas personas, que durante el día fueron a arreglar la tumba de sus finados, por la tarde o noche se embriagan en los puestos de comida o de venta de cerveza. Las celebraciones y los ritos son finalmente fiestas en las que la gente goza y celebra y, aunque todo aparece confuso, conforman pautas de ordenamiento cultural y de las adscripciones internas del grupo.

Ahora bien, según Mircea Eliade, cada documento (mitos, ritos, supersticiones, etcétera) espreciado debido a la doble revelación que cumple: por un lado manifiesta una modalidad de lo sagrado en cuanto hierofanía, es decir, una relación con o revelación de lo sagrado y, como momento histórico, una *situación del hombre* en relación con lo sagrado [Eliade, 1972:26]. Esto lleva a que, en las comunidades campesinas, la modalidad de lo sagrado se remita y se exprese fundamentalmente en el santo patrono.

En este contexto resalta un relato que contó Inés Baltazar, una mujer casada de 47 años de edad. Ella se cuenta entre las mujeres de la localidad que se dedican a la recolección y venta de nopal. El padre de Inés creció y nació en Las Moras; se dedicaba a hacer adobes para construir viviendas; también —al igual que otros señores— recolectaba leña y participaba de la venta en el mercado de San Luis junto con su esposa y con su hija Inés, que desde entonces vendían nopal. Aunque ella no recuerda las palabras exactas, refiere vagamente algo que platicaba su padre en relación con la figura de san Miguel. Su padre contaba que *antes*, todos los indios y la gente que habitaba ese lugar estaban siendo “herrados” en la cara por otros señores. Inés menciona: “¿Sí sabe como hierran a los animales?, bueno, así hacían lo mismo a la gente [...] y decían que como toda esa gente no iba a tener *nombre* porque a todos los estaban herrando, en eso bajó san Miguel volando, porque ya ve que tiene alas [...] entonces *bajó* y defendió a los que estaban herrando [...]”. Se sobreentiende aquí, que san Miguel, después de liberar a las personas que estaban siendo herradas, les dio un nombre. El nombre en un

sentido ontológico tiene que ver con un modo de ser y estar, tiene que ver con la identidad más profunda. Bartolomé señala que “perder el nombre, es una forma de perder el ser que nuestra sociedad ha puesto en nosotros, implica ser despojado de una de las más clasificatorias máscaras sociales [...] supone una definitiva incertidumbre en la relación con lo sagrado” [Bartolomé, 1996:60]. Consideramos que este relato, como una figura de pensamiento, alude al tiempo en el cual los pueblos de América fueron sometidos y conquistados; éste es justamente un momento de incertidumbre en el que se perdió el vínculo con lo sagrado, lo que provocó una ruptura en la identidad propia; de ahí que en el contexto de la comunidad tlaxcalteca de Mexquitic, el orden de su universo tuvo que ser reestructurado nuevamente a través de la figura de san Miguel, elemento de la nueva religión, la católica. No se debe olvidar que, desde su origen, la comunidad se puso bajo la advocación de san Miguel, y que los tiempos iniciales de la colonia tlaxcalteca fueron difíciles [Montejano y A., 1991]. Es decir, los tlaxcaltecas, en su arribo a la región chichimeca del norte, debieron sentir fuertemente lo severo del ambiente de su nuevo territorio en relación con el de su lugar de origen. Esto quizá facilitó a los frailes su labor de evangelización y cristianización; así, los tlaxcaltecas seguramente acogieron la figura de san Miguel a partir de una necesidad de subsistencia fuertemente sentida. En este contexto, la coherencia del relato parecería fuerte.

La concentración de la gente en el cementerio y los rituales de mayo y noviembre son un claro ejemplo de que la tradición religiosa, no sólo de Las Moras sino de las localidades cercanas, es una forma de identificación y de legitimación frente al grupo dominante, pues en estas fechas, sobre todo en mayo, la gente se concentra en el panteón y no en el templo parroquial (como en la urbe) que, en este caso, representa a la cultura occidental. A este respecto refiere Salles que las identidades subalternas insertas en relaciones subordinadas con las culturas oficiales, se definen a partir de contrastaciones; de esta forma ambas se complementan, se rechazan, se superponen o se niegan [Salles y Valenzuela 1997:59]. Sin embargo, la veneración de san Miguel —representante de la cultura occidental— y los rituales de mayo y noviembre evidencian los procesos sincréticos comunes en los pueblos indígenas. Ahora bien, no parece haber una conciencia clara acerca del significado profundo de estos ritos y símbolos. Los habitantes muestran un patrón consuetudinario. Esto es, el ir al panteón es una tradición y la gente simplemente participa porque “así ha sido siempre” o porque “así se acostumbra” como ellos mismos mencionan.

La expresión sincrética de las prácticas religiosas de las comunidades campesinas constituye la religiosidad popular, es decir, una adaptación y expresión peculiar de los principios ortodoxos y ceremonias rituales de la religión oficial, como una experiencia mística inferior o supersticiosa respecto de la práctica oficial [Álvarez, 1989:7]. La religiosidad popular es definida por Giménez como un conjunto de prácticas simbólicas consideradas religiosas dentro de las relaciones sociales en las comunidades tradicionales o campesinas [Giménez, *apud* Salles, 1996:68]. De esta forma, las prácticas religiosas actúan como reproductoras de símbolos y significados que legitiman y otorgan sentido a la acción y participación de los miembros de su grupo social. Parte de estos elementos se remiten fundamentalmente a la fiesta y al ritual.

Aunque los estudiosos de la religión aluden al concepto de fiesta como la celebración del tiempo primigenio y mítico [tiempo sagrado] en el que los dioses actuaron para fundar la historia, para las comunidades campesinas la fiesta está arraigada en su producción. La fiesta no habla del gran tiempo sagrado o de hierofanías, sino de siembras, cosechas, lluvias, necesidades comunes, salud y sobre todo del orden que organiza sus esperanzas. La fiesta existe justamente para mantener ese orden, para restaurarlo o reubicarse en otro nuevo, según lo ameriten sus prácticas económicas [García Canclini, 1982:163]. Las fiestas de Las Moras presentan estas modalidades, pues claramente están arraigadas en la producción. Dentro de sus sistemas de producción continua y diversificada de hortalizas, flores y frutas durante todo el año, hay fechas que son determinantes por los fenómenos naturales que pueden afectar la marcha de sus ciclos de cultivo, de ahí que las celebraciones de mayo, septiembre y noviembre sean indicadoras de fechas especiales en los campos y en la vida de la comunidad. Aquí se marca un punto crucial de diferenciación entre este grupo como entidad cultural y “los otros” (sobre todo en relación con el grupo dominante). Es esa manera tan peculiar de ser y de vivir de la gente, esa visión cíclica —no lineal— de entender y vivir la vida, como si el ciclo agrícola marcara no sólo las épocas para sembrar y cosechar, sino también el ritmo de lo cotidiano; esto se percibe en la actividad de la comunidad y de las personas. Al mismo tiempo ocurre la unidad de lo diverso. No hay una división de conceptos, por ejemplo, entre trabajo y descanso, pues para los horticultores el trabajo es la vida misma. Después de los rituales principales la gente vuelve a sus casas y a sus huertos, a preparar la tierra o a proseguir con las actividades inconclusas. Los rituales de fin de año, es decir, los 47 rosarios a la virgen de Guadalupe y las posadas son actividades que, como las demás, forman parte de esa visión cíclica de la que participa y vive la gente en la

comunidad. En este caso, las celebraciones son menos masivas, más familiares y parecen ligarse con una disminución de la actividad hortícola debido al inicio del estiaje y de la temporada de frío y al acortamiento de la duración del día. De esta forma la unidad doméstica participa y realiza actos para mantener y reproducir ese orden y para transformar al mismo tiempo las cosas que tengan que cambiar, pues este movimiento constante es un ciclo, un círculo que parece que se cierra pero vuelve a abrir otro eternamente.

Un ejemplo de cambio dentro de los rituales es la idea de conformar con gente de la comunidad una danza de concheros para acompañar los rituales de las fiestas de san Miguel; esta iniciativa surgió recientemente. Elementos como éste potencian la reproducción ampliada de las mismas prácticas. Otro ejemplo, pero en sentido opuesto, es que algunas familias de la comunidad acostumbran comprar ropa nueva para estrenar el día de san Miguel; esta costumbre no se limita a Las Moras, pues también ocurre en otras comunidades. A este respecto, una persona comentó que su hijo, quien emigró a los Estados Unidos, los critica por ello. Con un tono de regaño y un dejo de burla, el muchacho dice que esa costumbre de estrenar ropa nueva para la fiesta no tiene sentido y que se puede estrenar en cualquier otra ocasión. Esto hace ver cómo algunas cosas permanecen y se reproducen, en tanto que otras cambian, pero la celebración de la fiesta y el ritual se conservan y actúan como la mejor vía para recrear la vida del grupo.

La fiesta también es derroche, pues el desperdicio atrae o suscita la abundancia y es una inversión como cualquier otra, según lo advierte Octavio Paz. Sólo que aquí la ganancia no se mide, ni se cuenta. “Se trata de adquirir, potencia, vida, salud... es una de las formas más antiguas con el don y la ofrenda” [Paz, 1994: 54]. En la fiesta de san Miguel las personas participan “para darle la fe a san Miguelito”. Estas palabras encierran una serie de significados, que se expresan y se explican en la misma fiesta. Todo es dar, cooperar, ofrecer al santo, como si fuese un tipo de reciprocidad en la que el santo protege y da seguridad al grupo a cambio de la ofrenda, la comida, la cera, la música, los cohetes; incluso pareciera que el territorio es suyo porque de él se espera “el agüita”.<sup>8</sup>

<sup>8</sup> Los meses de septiembre y octubre son cruciales para la captación y el almacenamiento del agua de lluvia producida especialmente por los fenómenos ciclónicos. Si la presa Álvaro Obregón (situada aguas arriba, en la periferia de la cabecera municipal), capta suficiente agua, los hortelanos aseguran el abasto para la inminente temporada de estiaje. De allí la importancia del rito.

La fiesta es fuente de creación y recreación, pues no sólo reordena a la familia y a la comunidad en sus hábitos cotidianos, en sus cambios y en sus esperanzas. Parece que recrea también el territorio, lo purifica y lo vuelve fuente de nueva abundancia.

García Canclini, quien para definir el rito toma algunas consideraciones de Bourdieu, señala que los ritos clásicos, son más que ritos de iniciación, ritos de "legitimación" y de institución, pues establecen una diferencia entre quienes quedan dentro y quienes quedan fuera [Bourdieu *apud* García Canclini, 1990:80]. Es decir, en el ritual están en juego una serie de elementos que, si bien contienen y explican en sí mismos las especificidades del grupo, primordialmente justifican toda su existencia. Canclini señala que "*todo acto de instituir simula a través de la escenificación cultural que una organización arbitraria es social y que no puede ser de otra manera*". Así, todo acto de institución es un "delirio bien fundado" decía Durkheim, "un acto de magia social" concluye Bourdieu [García Canclini, 1990:180, las cursivas son nuestras].

Portal hace más explícitas las observaciones sucintas pero profundas de Canclini, cuando señala que el ritual es una práctica social que permite reactualizar los símbolos, ya que en él se recrea la memoria colectiva y se sintetizan el pasado y el presente [Portal, 1997:68]. También es un espacio donde se integra el grupo, pues de alguna forma se modulan las contradicciones, el individuo se relaciona con el grupo y viceversa [*ibid.*], de ahí que el ritual sea "*uno de los mecanismos fundamentales para conseguir la apropiación de la experiencia colectiva*" [Portal, 1997:68, las cursivas son nuestras]. Durante la peregrinación el santo patrono visita a las comunidades, y en ellas se le ofrecen rezos; al día siguiente se le traslada a otra localidad. Aquí se observa claramente cómo, al recibir al santo patrono de manos de otra comunidad (Palmar II en este caso), la gente se identifica como una sola unidad frente a los que no son de su grupo, y esto se observa tanto al recibir como al entregar al santo a otro grupo (Vanegas en este caso). En este mismo sentido, se observó otro aspecto: el día de la fiesta patronal, la gente que se preparaba en la localidad para ir en peregrinación con la cera a Mexquitic esperó a que arribara la gente del ejido (porque se supone que, en principio, forman un mismo grupo). Cuando éstos llegaron a la localidad, se sentía cierta diferencia y distancia entre ambas comunidades; incluso cada grupo tenía su propia banda de música y su propia marmota. Cuando comenzó la peregrinación ambos grupos se unieron forzosamente porque el momento lo apremiaba, pero cuando se llegó a Mexquitic y se empezó a tener contacto con otros grupos, con los "otros" en general, la comunidad de Las Moras se autoidentificó como uno solo. Incluso se

concentraron en un solo espacio, sobre todo en el momento de la espera del santo patrono para entrar acompañados de éste a la iglesia, como si san Miguel —junto con la presencia de “los otros”— consolidara e identificara a la comunidad; así, cuando les llevaron al santo y pasearon con él alrededor de la plaza para luego introducirse en la iglesia, se observaron plenamente integradas en una sola unidad a las comunidades de la ranchería y del ejido de Las Moras.

El santo patrono constituye siempre la base de la organización social y del consenso simbólico en cuanto se le considera no sólo el protector y abogado local, sino como el centro de la convergencia de todas las relaciones sociales, principio vital de la comunidad y elemento clave de su identidad. El santo patrono es como el “corazón del pueblo”, el lugar hacia donde convergen socialmente una serie de símbolos y elementos significantes del propio grupo [Giménez *apud* Portal, 1997:112]. Es, de alguna forma, lo que marca y determina una síntesis para el pueblo, pues se explica a través de un pasado compartido, fundamenta el sentido del presente y proyecta situaciones futuras.

En la medida en que el individuo participa y se ve inmerso en las actividades socio-religiosas —como es el caso—, asume de alguna forma el sistema de creencias y la ideología como suyas, identifica e interioriza la producción de esos símbolos significantes. En Las Moras los niños definitivamente se desarrollan en este flujo conductual de actividades; los jóvenes, por su parte, aunque interactúan en las escuelas con otro tipo de referentes, también siguen participando en los actos religiosos tradicionales. Los señores o jóvenes (hombres y mujeres) que han migrado temporalmente a los Estados Unidos, a su regreso se reincorporan a la dinámica del grupo, ya sea en un trabajo fuera de la comunidad o en las actividades agrícolas o mercantiles propias, y reanudan y reactivan su vida en comunidad a través de la fiesta del santo patrono o de las demás ceremonias religiosas. Incluso los días de mayo y noviembre, el espacio en el que se desarrollan estos rituales representa también una reunión social en la que las personas de la comunidad interactúan entre sí y con las de otras comunidades. Es muy común que los señores se reúnan, beban, socialicen y subsanen diferencias, y con estas interacciones los grupos se cohesionan. Aunque el motivo sagrado de la reunión parece desdibujarse —por la misma dinámica social que genera— persiste como el elemento central de ese acto social.

El ritual es también una instancia activa, puesto que incorpora de manera vivencial las transformaciones simbólicas que se gestan en relación consecuente con los cambios sociales, políticos y económicos. También es un espacio axio-

mático en el que se genera un comportamiento acorde con la normativa social y el orden cultural, en el que se asignan funciones, se moldean conductas y se organiza jerárquicamente la estructura social: “es un ámbito de recreación de lo numinoso, de lo incuestionable [...]” [Portal, 1997:69].

Acorde con lo anterior un punto crucial en las comunidades es la interacción entre género y generaciones, ya que los adolescentes y/o los jóvenes marcan los procesos de cambio y de introducción de nuevos elementos en la comunidad, y los adultos reflejan la tradición y representan un tipo de autoridad moral que fundamenta la ley, la norma y la participación. La organización social que se lleva a cabo para la preparación de la fiesta y la fiesta misma proyectan más específicamente la jerarquización —a partir de los mayordomos sobre todo— y la diferenciación generacional y de género de las funciones. En forma preferente los jóvenes cargan el bulto de san Miguel en las peregrinaciones. Ellos mismos o los señores tiran los cohetes. Las actividades de las mujeres se remiten más a la caminata, al acompañamiento, al rezo, al canto, al sahumero, a portar la ofrenda (sean flores o cera) o a prepararla (comida). En este mismo sentido se distingue también la participación de las señoras que representan cargos pastorales dentro de la iglesia Católica y que tienen autoridad en la administración y en la dirección de la fiesta y el ritual.

Vemos pues, que en la medida en que el sujeto interactúa con la comunidad o con el grupo, e interioriza de niño y asume de joven o adulto los referentes simbólicos y los reproduce con su aceptación y participación, crea al mismo tiempo un marco ideológico que le permite reafirmarse como individuo y a la vez recrear una realidad social.

El rito y la fiesta, como actos de institución, justifican la existencia y la identidad de la comunidad como grupo; así, las diferencias, la subjetividad, la interacción social, la reproducción de símbolos y significantes construyen y articulan la identidad al tejer variadas escenificaciones culturales que finalmente convierten a este territorio y a este grupo en la comunidad de Las Moras. De ahí que la identidad y la religiosidad se presentan como dos conceptos que explican y dan sentido a los actos, sean sagrados o cotidianos, conductuales o simbólicos, tradicionales o en proceso de cambio. El rito y la fiesta como procesos de reactualización seguirán actuando en Las Moras, y no precisamente como una reminiscencia del pasado indio-campesino, sino como una reinvención de la tradición y como una reactivación de su identidad.

## ANEXO FOTOGRÁFICO



**Foto 1.** 3 de mayo. Un visitante “viste la cruz” de la tumba de un difunto con flores de chimal.



**Foto 2.** 7 de septiembre. Llegada y recibimiento de san Miguel Peregrino a Las Moras. Algunas señoras de la comunidad de Palmar Segundo cargan en sus hombros al santo mientras que una señora de Las Moras lo recibe con rezos.



**Foto 3.** 29 de septiembre. Jóvenes de la comunidad llevan en andas al santo patrono y encabezan la peregrinación que se dirige a Mexquitic a llevar la cera.



**Foto 4.** Entrada de la cera en la parroquia de Mexquitic.



**Foto 5.** 2 de noviembre. Un matrimonio arregla las tumbas de sus difuntos con flores de cempasúchil y de chimal.

## BIBLIOGRAFÍA

**Alberti Manzanares, Pilar**

1994 "La identidad de género y etnia desde una perspectiva antropológica", en *Antropológicas*, nueva época, núm. 10, México, pp. 31-46.

**Álvarez Santaló, C., María de Jesús Buxó i Rey, S. Rodríguez Becerra** (coords.)

1989 *La religiosidad popular II, Vida y muerte: la imaginación religiosa*, Barcelona, Anthropos, 637 p.

**Bartolomé, Miguel Alberto**

1996 "La construcción de la persona en las etnias mesoamericanas", en Méndez y Mercado, Leticia I. (coord.), *Identidad: análisis y teoría, simbolismo, sociedades complejas, nacionalismo y etnicidad*, III Coloquio Paul Kirchhoff, México, UNAM, pp. 51-67.

**Durkheim, Emile**

1991 *Las formas elementales de la vida religiosa*, México, Colofón, 457 p.

**Eliade, Mircea**

1972 *Tratado de historia de las religiones*, México, ERA, 462 p.

**Fortanelli Martínez, Javier**

2000 *Sistemas agrícolas irrigados, tradicionales y modernos, en el altiplano potosino*, tesis doctoral, San Luis Potosí, Facultad de Agronomía, UASLP.

**Fortanelli Martínez, Javier y Juan Rogelio Aguirre Rivera**

2000 *Pequeños regadíos en el altiplano potosino. Agricultura de riego tradicional en Ahualulco, Mexquitic y Santa María del Río*, San Luis Potosí, Instituto de Investigaciones de Zonas Desérticas, UASLP, Editorial Universitaria Potosina, 206 p.

**Fortanelli Martínez Javier, Fernando Carlín Castelan, Jessica Grétel Loza León**

1999 "Sistemas agrícolas de regadío de origen tlaxcalteca en San Luis Potosí", en *Constructores de la nación. La migración tlaxcalteca en el norte de la Nueva España*, San Luis Potosí, El Colegio de San Luis/Gobierno del Estado de Tlaxcala, pp. 105-133.

**García Canclini, Néstor**

1982 *Las culturas populares en el capitalismo*, México, Nueva Imagen.

1990 *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, México, Grijalbo, 363 p.

**Giménez, Gilberto**

1996 "La identidad social o el retorno del sujeto en sociología", en Méndez y Mercado, Leticia I. (coord.), *Identidad: análisis y teoría, simbolismo, sociedades complejas, nacionalismos y etnicidad*, III Coloquio Paul Kirchhoff, México, UNAM, pp. 9-23.

**Lomnitz Adler, Claudio**

1991 "Alcohol y Etnicidad en la Huasteca potosina", en Ávila Méndez, Agustín y Jesús Ruvalcaba Mercado (eds.), *Cuextecapan. Lugar de bastimentos. IV Encuentro de Investigadores de la Huasteca*, México, CIESAS, p.107-116.

**Martínez Saldaña, Tomás**

1998 *La diáspora tlaxcalteca*, Tlaxcala, Tlaxcallan, 173 p.

**Montejano y Aguiñaga, Rafael**

1991 *San Miguel de Mexquitic de la Nueva Tlaxcala Tepeticpac*, San Luis Potosí, Artes Gráficas Potosinas, 148 p.

**Paz, Octavio**

1994 *El laberinto de la soledad*, México, FCE, Colección Popular, 351 p.

**Portal Ariosa, María A.**

1997 *Ciudadanos desde el pueblo: identidad urbana y religiosidad popular en San Andrés Totoltepec, Tlalpan, México, D. F.*, México, CONACULTA, 230 p.

**Santamaría, F. J.**

2000 *Diccionario de mejicanismos*, México, Porrúa, 1207 p.

**Salles, Vania**

1995 "Ideas para estudiar las fiestas religiosas: una experiencia en Xochimilco", en *Alteridades*, año 5, núm. 9, pp. 25-40.

**Salles, Vania y José Valenzuela**

1996 *En muchos lugares y todos los días. Vírgenes santos y niños. Dios mística y religiosidad popular en Xochimilco*, México, El Colegio de México, Centro de Estudios Sociológicos, 231 p.

**Sego, Eugene B.**

1997 *Aliados y adversarios: Los colonos tlaxcaltecas en la frontera septentrional de Nueva España*, México, El Colegio de San Luis, Gobierno del Estado de Tlaxcala y Centro de Investigaciones Históricas de San Luis Potosí, 311 p.

# El saber antropológico: sobre la experiencia de campo

Michel Duquesnoy

Universidad de Lille (Francia), CERSATES-UMR 8529, ENAH

**RESUMEN:** *Observar, describir, objetivar al otro como otro: es la ambición paradójica de la etnología. Quizá las crisis y las dificultades que encuentra esta disciplina están contenidas en tal supuesta vanagloria. “El hombre es la medida de todas las cosas”, afirmaba Protágoras hace 25 siglos. Por lo tanto, sólo el ser humano puede observar y comprender a este otro que nos sorprende para molestarnos o fascinarnos. Sin embargo, la objetivación del otro, que también es uno mismo, no se produce sin problemas. Especialista del terreno, el etnólogo también es un escritor que tiene a su alcance numerosas técnicas para traducir en sus códigos culturales la otredad que pretende conocer de una manera posible, porque así lo impone su disciplina científica.*

**ABSTRACT:** *Observation, description and objectivation of the other as other: that is Ethnology's paradoxical ambition. Maybe the injuries and difficulties that this discipline meets are included in such a vain purpose. “Man is the measure of all things”, said Protogoras 25 centuries ago. Therefore, only the human being is able to observe and understand the other who surprises us, making us feel anger or fascination. Nevertheless, the objectivation of the other —who is oneself too— generates problems. As the field's specialist, the ethnologist is also a man of scripture who uses various techniques to translate the otherhood into his/her own cultural norms. That is so because the ethnologist pretends to know as much a possible the other's culture as his/her scientific discipline demands.*

**PALABRAS CLAVE:** *epistemología, observación, objeto de estudio, otredad, códigos culturales*

*“No es porque se escribe sobre el mundo actual que uno es actual, sino porque se cambia lo que vive uno en palabras, y quizá en literatura...”*

J.M.G. LE CLÉZIO<sup>1</sup>

*A las comunidades nahuas del Alto Balsas, Guerrero, que me van enseñando en qué grado un objeto antropológico refleja una construcción intelectual del investigador.*

<sup>1</sup> Entrevista concedida por el escritor al periódico belga *Le Soir*, Suplemento MAD con fecha del 29 de enero de 2003.

## NOTA AL LECTOR

El autor está consciente de que este artículo no es original, ni pretende introducir una revuelta en cuanto a la epistemología del saber antropológico. Sencillamente, y sin otro propósito particular, no se jacta más que de reflejar unas valiosas y profundas discusiones que animaron a los estudiantes que participaron en un curso optativo, impartido en los edificios de la ENAH-México en el primer semestre de 2003. Por lo mismo, éste es el momento oportuno para expresar mi agradecimiento a esos estudiantes y al dictaminador, quien me hizo notar unas fallas del texto original y unas necesarias precisiones relativas a los términos. De igual manera, hago expresos mis agradecimientos más sinceros al comité editorial de *Cuicuilco* por aceptar la publicación de un manuscrito imperfecto, prueba definitiva de una labor reflexiva que queda pendiente de ser precisada.

## BUSCAR LA DISTANCIA Y LOS LÍMITES

Quizá no conocemos las razones profundas —si acaso existen— que darían una explicación a esta particularidad tan extraña que, supongo, suscita el orgullo de los etnólogos: buscar identificarse con el otro que observan. *Je est un autre*, “Yo es un otro”. Este famoso verso del poeta francés Arthur Rimbaud casi se erigió como el escudo de estos especialistas del terreno. Abandonarse en el encuentro con los otros, maravillarse de sus tradiciones, enfrentarse con sus condiciones poco comunes, etcétera, son algunos de tantos mitos que siguen alimentando el núcleo duro de la mirada con que nuestros amigos y lectores perciben a los “héroes” de las ciencias sociales que somos, y también nosotros los exaltamos de vez en cuando, vanagloriándonos y no en escasa medida...

Sin embargo, cueste lo que cueste reconocerlo, la experiencia de campo desestabiliza el yo hasta tal punto que es muy necesario reubicarnos en nuestros centros para volver a hallarnos después de la *pérdida temporal* de nuestro mundo afectivo y cultural. Si la antropología no es un deporte peligroso (como tituló una de sus iluminadoras obras el británico Barley), ¡sí! nosotros creemos que la antropología se parece a los deportes que generan grandes sensaciones, en el sentido de que la práctica del campo nos obliga a despellejarnos con el control extremo de nosotros mismos. *De cumplir con esta exigencia, el etnólogo podría exponer al extravío su flexividad culturalmente codificada.*

Pero vale la pena correr este riesgo, que es bastante tenue; no fomentemos los mitos más de lo debido y reconozcamos el doble carácter paradójico del reto. En primer lugar, buscar ser el otro para tener un mejor entendimiento de su

intimidad cultural nos obliga a tener presente un hecho indudable: que desconocemos casi por completo nuestras propias normas. En segundo lugar, pretender comprender a este otro con mayor profundidad de lo que él se conoce, suscita el riesgo de destrozar por completo su lógica de actuar y pensar. Es así porque el etnólogo se vuelve, por su manía de coleccionar, compilar y escribir, *el autor de las significaciones del otro*.<sup>2</sup> ¡No es neutra la cosa! Al considerarla con atención y honestidad, la cuestión no queda desprovista de consecuencias, ya que el antropólogo produce las significaciones del otro, atreviéndose a objetivar el sentido de sus observados. Tal empresa discursiva sería imposible sin la *violación* de un mundo en el que siempre quedará fuera, en el exterior, aunque pueda desempeñar la voluntad más atenta y aunque tenga la aptitud más natural para crear relaciones empáticas con sus anfitriones. Viene el etnólogo, observa el etnólogo, se va el etnólogo, así como los pajaritos bajo un cielo veraniego. Luego pretende “producir ciencia, es decir un saber que cesa de ser relativo al juzgamiento de aquél que lo emite” [Journet, 1998:6-9].<sup>3</sup> En estos apuntes nos proponemos reflexionar sobre algunos de esos aspectos.<sup>4</sup>

## EL SABER ANTROPOLÓGICO

No queremos parecer triviales al enfatizar que el saber antropológico no es un tema tan evidente. No basta que el etnólogo esté ahí, que describa, vea, viva y recopile lo que sea, para que el saber surja de sus bolígrafos y letras. Tengamos presente una norma que afirma que la antropología es una “ciencia”, o mejor dicho “un saber”, que tiene por objeto un sujeto totalmente identificado con el investigador: el ser humano. Por tal razón, este saber se produce en la mirada relacional del mismo hacia el otro. Explica a nuestro sentido que la tarea de una epistemología de este saber consiste en establecer sus fundamentos, caracterizados por una pluralidad intensa y productiva. En consiguiente, se esfuerza por *reconstruir* las condiciones de producción de este saber. Es obvio que se debe alejar la idea según la cual estos objetos<sup>5</sup> de saber existen *necesariamente*. De

<sup>2</sup> Así, para dar un ejemplo, el fraile Sahagún, lo haya hecho o no con conciencia, logró librar para la posteridad la *imagen* clásica de cómo era la sociedad azteca. Vale subrayar que el dicho franciscano no era etnólogo, para gran pena de sus numerosos admiradores modernos.

<sup>3</sup> La traducción es nuestra.

<sup>4</sup> Este artículo debe mucho a las contribuciones compiladas por Affergan [1999].

<sup>5</sup> Es menester aclarar qué es un objeto y qué un sujeto. En el vocabulario filosófico que aquí se detenta, el objeto es lo opuesto al sujeto, ya que etimológicamente “objeto” expresa a la

igual manera, habrá de prohibirse la postura que consiste en delimitar las estructuras ontológicas de la realidad cultural como si esta última existiera *de facto*. Ningún objeto científico se da de por sí: siempre es una construcción racional e intelectual, es decir, no natural. De ahí la duda de saber si el objeto existe fuera de quienes lo conciben. Siempre es una construcción que interactúa con dispositivos interpretativos, discursivos y argumentativos. El objeto antropológico es, entre otras, una *imagen* posible del tema escogido.

Compartimos la certidumbre de que quien observa y describe, *se establece*—o quiera o no—en una postura de superioridad, si no de dominación, aunque el imperialismo cultural y /o económico sea la bestia negra cazada por la investigación etnológica.<sup>6</sup> ¿Acaso no pretende el especialista interpretar los valores ajenos? ¿Acaso no pretende revelar un mundo simbólico al cual no pertenece?

Ya se comprueba con mejor evidencia en qué grado el saber antropológico no es una producción tan evidente aun cuando todos los etnólogos se esfuercen con mucha honestidad en restituir la “vida real” de los grupos sobre los cuales se enfocaron, con quienes compartieron momentos fuertes y auténticos de vida.

¿Por qué será tan complejo este conocimiento?

1. Primero, porque el objeto antropológico jamás existe en estado bruto o puro. Por tal razón, una vez limitado teóricamente por el investigador y observado empíricamente, se construye al mismo tiempo que se elabora el conocimiento, al tiempo que la percepción —racional y sensible— se vuelve más aguda.
2. En segundo lugar, porque este conocimiento no refleja la esencia del objeto mismo (si acaso tiene existencia). Considerando teóricamente que exista la esencia verídica del objeto en proceso de construcción, ésta sólo se revela (en el sentido fotográfico) en el transcurso de la labor intelectual del universitario. Metafóricamente hablando, éste le da cuerpo y vida.

---

idea de “lo que está aventado enfrente”. El objeto queda susceptible a la experiencia aún abstracta y sólo puede ser aprendido por un sujeto. Desde Kant se define “lo objetivo” como lo que existe independientemente del sujeto y del conocimiento que éste pueda tener de aquél. Por consecuencia, el sujeto representa el espíritu en el acto del conocimiento. Encontramos el sujeto *empírico* (el yo individual) cuyo conocimiento es subjetivo, el sujeto *universal*, cuyo conocimiento es idéntico entre todos los seres humanos (Descartes), y el sujeto *trascendental* (sujeto puro) que, según Kant, abarca el conjunto de las leyes universales *a priori* del pensamiento.

<sup>6</sup> No tiene el mismo valor negativo el etnocentrismo, el cual, bien dosificado, sí es necesario para el analista.

Es decir, el objeto y el conocimiento se elaboran a través de una red compleja de elementos diversos. Estos nexos, sumamente sutiles, dan un sentido peculiar a la noción de “terreno” etnológico, porque ahí encontramos un espacio de confrontación del objeto potencial con los datos colectados y seleccionados. Esta notificación pone en relieve el “terreno” como *espacio empírico analítico y creativo*. Al término del proceso constructivo del “terreno” encontramos “los textos etnológicos, a menudo entre la acumulación de los “hechos” [...] y la reconstrucción *in abstracto* del universo social investigado, entonces resumido como modelo” [Bensa, 1995:132].<sup>7</sup> Interfaz entre la experiencia directa y la elaboración racional, el “terreno” es *de por sí* un lugar de construcción cognitiva y epistémica cuyos fundamentos son las relaciones empíricas. De este modo, el campo de investigación adquiere una legitimidad en nuestro cuestionamiento teórico. No existe el “terreno” como realidad independiente de la labor del etnólogo, quien es arquitecto creativo de su “terreno” y de sus objetivaciones centradas sobre un objeto (o varios de ellos). Sabe perfectamente que, como espacio y dinámica interrelacional, el “terreno” será una construcción pragmática y dialógica, en y con la cual deberán fabricarse tanto un lugar como un medio de comunicación y de conocimiento. Con tal acepción se puede afirmar que el “terreno” es el espacio-tiempo flexible de la investigación etnológica.

## APUNTES DE INVESTIGACIÓN

### *La alteridad*

Con frecuencia el especialista de campo se enfrenta con la dificultad de la traducción, un concepto que aquí no se entiende como la complejidad de traducir palabras de un idioma a otro, sino de permitir la comprensión de los rasgos culturales de un grupo particular a otro (en este caso del grupo de adopción del etnólogo a su grupo de pertenencia). Sin embargo la pretensión de la disciplina es construirse construyendo el conocimiento de los otros.

Tampoco la alteridad es un tema evidente [v. Augé, 1994]. ¿Cuál significación, cuál valor, cuál lugar otorgarle? Quisiéramos precisar que no es nuestro propósito dramatizar en torno de esta alteridad. Más bien deseamos darle el lugar fecundo que merece ocupar. De hecho, una alteridad valorizada permite al antropólogo establecer la distancia útil para su análisis. Reivindicar la otredad no significa reducir al otro a tal punto que se vuelva un elemento desollado dentro de la clasificación o descripción.

<sup>7</sup> Adaptación nuestra.

Peor aún sería hacerle tan diferente que suscitara dudas de que sigue siendo un ser humano. Evitemos tales excesos. Nuestra comprensión positiva de la alteridad sólo permite, sin abstraer al otro, dejarle su sabor ajeno como al autor le *pareció* vivir la diferencia. (Aquí cabe recalcar lo que plantea Agier: □“La aceptación de la alteridad es una *otra condición imprescindible* para un trabajo de calidad” [Agier, 1998:42-44]).<sup>8</sup> Más bien hay que reconocer al otro una porción favorable de su otredad, lo que concurre sobre todo cuando se evalúa con mayor agudeza nuestra pretensión de dar sentido al sentido de los otros, sea en sus creencias, símbolos, testimonios, experiencias, etcétera. Si el otro es un objeto antropológico, se puede afirmar que también es el fruto complejo —aunque nunca plenamente maduro— de un encuentro y de un invento, si no de una ficción (¿alegoría?). Por nuestra parte, compartimos el deseo de una antropología de la alteridad renovada porque el otro es otro. Devolver al ajeno su lugar es, por lo menos, confesar que en todos los casos él no es yo, y que no comparte la mayoría de mis rasgos y/o aspiraciones culturales. Además, si ocurriera que pertenece a mi cultura, no entiende y no debe entender todos sus rasgos a *mi* manera.

Así que nos parece menester devolver al otro el lugar plenamente suyo que ocupa en nuestras investigaciones. De hecho, también el estudioso es *un otro* para el otro. En la dinámica interrelacional que se entretiene en la práctica activa de campo, el observador y sus observados se descubren (en el sentido de desnudarse) como actos *y* palabras. Se supone que este otro debe ser reconocido como agente principal de *su* discurso y de las interpretaciones “naturales” que él le dará, porque se queda como actor creativo de la polisemia de su cultura, y como tal debe reconocerlo el etnólogo. Por lo tanto, asume una parte importante del esfuerzo de traducción simbólica que permite al investigador comprender, interpretar y dar sentido *al interior de su propio sistema cultural*. Si no podemos rechazar las críticas legítimas dirigidas a la objetividad antropológica, vale enfatizar que estas supuestas carencias epistemológicas son una fuerza interna de la disciplina. ¿Por qué? Porque a cada momento del terreno, sea en el planteamiento de las estructuras teóricas, sea en los procesos de la recolección de datos o sea en la redacción final, la implicación del estudioso sólo propondrá una interpretación posible, entre otras, de la realidad cultural a la cual se pudo acercar con más intimidad y quizá con cierto cariño (cuando no disgusto).

Lévi-Strauss entiende la antropología en su mayor amplitud como “la ciencia social y general del ser humano”. Ya equipado de esta definición mínima, nos

<sup>8</sup> La traducción y las cursivas son mías.

preguntamos en tono personal si legítimamente su objeto universal, transcultural y transhistórico no habría de enfocarse sobre la construcción de esta necesaria alteridad, desde su fundamento hasta sus realizaciones. No se puede negar que todas las sociedades han sentido y sintieron la necesidad de definir o delimitar un otro en relación con el cual cada parte podía reflexionar sobre sí misma y precisarse a sí misma como en reacción.<sup>9</sup> El otro sería como “un otro enfrente”. No nos parece necesario confesar vergüenza, dado que ésta sería artificial. Que no se sorprenda nuestro lector, pero hemos de reconocer que la etnología, como hija de Occidente que es, contribuyó poco a poco a construir una imagen positiva de los otros... y el etnólogo como embajador de su cultura. Bien se sabe cuánto la civilización occidental buscó (no sin exageración) extenderse e imponerse en los cuatros puntos cardinales del planeta. Queremos subrayar una enseñanza positiva de tal movimiento expansionista. Occidente ofrece el ejemplo de una civilización que logró entender la necesidad de abrirse a los otros para no condenarse a desaparecer. La civilización occidental construyó su identidad a través de los otros porque en ellos se podía contemplar —no sin condenarse— para delimitarse. Es obvio que en ningún momento pretendemos justificar o negar las numerosas huellas indelebles que dejaron los colonizadores como rastros de su hegemonía. Pero sólo en los momentos de crisis identitarias fuertes y de tensiones agudas (a través de las contradicciones y las polémicas internas como externas), así como en las oposiciones violentas de los otros, se estimula la imagen de sí mismo que se va presentando como señal de la singularidad de una civilización o de una etnia. Identidad y alteridad pueden ayudarse en este proceso sin destruirse o neutralizarse necesariamente.<sup>10</sup> También puede permitir este proceso estimularse mutuamente de manera positiva y complementaria en lugar de caer en los excesos identitarios [v. Duquesnoy, 1999].

Eso por decir que a los antropólogos corresponde buscar y establecer las similitudes y/o las diferencias guardando en la mente que eso implica otorgarse (¿con qué derecho?) una norma que permita validar las diferencias que separan a las sociedades. Es un problema epistemológico, pues ¿que impone considerar la cuestión del “quién”? o, con mayor precisión, ¿en cuanto a qué el otro es otro? Esto sin dejar de lado cierta pretensión intelectual propia de la disciplina.<sup>11</sup>

<sup>9</sup> Por desgracia, la lógica del rechazo racista o belicosa encuentra en este sentimiento una justificación óptima.

<sup>10</sup> Es probable que la difícil y criticada construcción de la Unión Europea (pero efectiva en unas de sus realizaciones) participe de este proceso.

<sup>11</sup> ¡Esperemos que ya no sea política o hegemónica!

La resolución de estos retos complejos se encontrará en el camino de dejar al otro como observado, en su rol de co-actor importante en la elaboración del saber antropológico. Al etnólogo le corresponde una tarea orgullosa en su propósito: describir a este otro, analizarle y afirmar algunas certidumbres posibles sobre su intimidad simbólico-cultural. En un proceso dialógico de construcción del saber antropológico sobre la alteridad, aparece la posibilidad de no imponer a los sujetos de nuestras observaciones unas verdades que no podrán (re-) conocer y menos refutar. Ya basta de violar su espacio simbólico y robar su espacio histórico. ¡Que nuestro lector no se equivoque con nuestras proposiciones! Le quisiéramos tranquilizar afirmando que es totalmente legítimo interesarse en los discursos y producciones del otro... luego de cumplir condición previa de que *éste sea invitado a hacer lo mismo con "su" etnólogo y que pueda opinar sobre sus conclusiones*. ¿Es utópico este proyecto? Quizá, pero apostemos a que más vale intentar borrar todo lo posible de esta asimetría sobre la que construimos el saber acerca de los otros.

### ¿DEL OBJETO ANTROPOLÓGICO?

El objeto antropológico es la mezcla de tres "momentos" de la investigación antropológica:

1. El terreno como lugar y una red de informaciones privilegiadas.
2. El cuerpo teórico que delimita como se puede el campo del tema de la encuesta.
3. El método que delinea los medios de la encuesta y de análisis del objeto por el sujeto.

Sabemos que los objetos antropológicos no surgen en un estadio natural: □ se fabrican solamente objetos *posibles* (usando de la ficción, de las comparaciones, esquematizaciones, generalizaciones, etcétera). Esta construcción es dinámica (como lo atestiguan las palabras utilizadas como metáfora del proceso): el objeto se *está haciendo, concibiendo, comentando, escribiendo* a través de una red de procesos de transformación que van de lo "dicho", "visto", "vivido", a lo escrito, lo cual responde siempre a las exigencias de una comunidad de saber (los escribas profesionales que son los etnólogos).<sup>12</sup>

<sup>12</sup> Con las preguntas clásicas que escondemos con cierto pudor: ¿quién habla de su investigación? ¿Quién habla dentro de ésta? ¿Qué lugar dejar a los *Affekt*? ¿cuál a las emociones, a las angustias mutuas, etcétera.

Como el objeto antropológico es el fruto complejo de una elaboración cuidadosa y minuciosa, conviene destacar dos momentos claves:□

1. La esquematización como mecanismo que pertenece a una problemática intelectual.<sup>13</sup>
2. La “modelización” como mecanismo.

Basta con señalar estas dos fases importantes por subrayar el grado al que las fronteras del objeto son aleatorias, variables, elásticas. Es decir, en qué medida el investigador lo individualiza y lo singulariza en los términos múltiples de su ecuación personal (sin hablar del rol obvio que juegan sus informantes ni de las condiciones de su investigación de campo). Porque el problema crítico no aparece tanto en la construcción del objeto, sino en *la travesía de una cultura determinada por una mirada extranjera* que tiene conceptos claramente ajenos y nunca antes vistos en el seno del grupo estudiado.□¿Cómo evaluar tal intromisión en el dialógico discurso antropológico? Es difícil responderlo. Sólo nos acordaremos de Barley en su *Innocent Anthropologist*, que tanto deseaba avisar a sus huéspedes de Camerún que siguieran sus ritos “bárbaros”, “como si” él no estuviera presente...

Si podemos plantear que el objeto antropológico es el resultado “mixto”<sup>14</sup> de estos tres momentos, nos parece evidente que integralmente ocupa la encuesta en sí. Es decir, que se construye a cada instante de la investigación, con las dudas, penas, alegrías y certidumbres del profesional. El cuadro que sigue se propone resumir tal evidencia.

Vemos que en esta formulación, ni un momento ni un actor quedarían ausentes. Todos participan en la fabricación del objeto así como en su clarificación como producto final. También vale insistir en que esta proposición se demarca de los marcos críticos de la corriente postmoderna, que privilegiaba notoriamente el talento del etnólogo para la escritura; su texto sería el único y verdadero “terreno” (el terreno estaría en el metatexto o el texto estaría en un metaterreno supuesto).<sup>15</sup>

<sup>13</sup> A Alban Bensa le tomaremos prestada la propuesta siguiente: “la realidad que busca la antropología no es la de los hechos mas la de su *significación verosímil*, sin embargo irreductible a esquemas preestablecidos” [1995:135]. Las cursivas son nuestras.

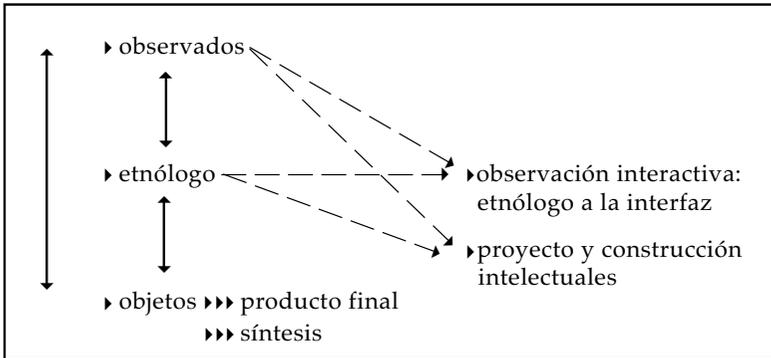
<sup>14</sup> Utilizamos esta noción que parece ser más adecuada que la de “mezcla”.

<sup>15</sup> De esta corriente rechazaremos□con otros autores:

1. El poco valor dejado al contexto pragmático del encuentro con el otro.
2. La ignorancia de los procesos selectivos (preferencias/rechazos) de la escritura como relación terminal.
3. La hiperestimación de las capacidades interpretativas y comprensivas del etnólogo.

Efectivamente, haremos hincapié en que, en etnología, el momento de la mirada no es el momento de la cosa vista, y que no se puede pasar *directamente de la visión a la verbalización definitiva*. En la práctica del terreno etnográfico, ver significa *encontrar una mirada* y aceptar las modificaciones que induce este encuentro. Quizá el instante antropológico se sitúa en el hecho de ser visto. Mirar es observar y aceptar la contraparte: ser observado en un movimiento de miradas sutiles que justifican la presencia activa de todos los actores del campo.

CUADRO 1: □Elaboración de los objetos antropológicos



Concluiremos este capítulo recordando que el objeto que construimos no es transparente de por sí. ¿Será eso un fracaso? Por supuesto que no. No es necesariamente traducible. Existe la asimetría que está en las fundaciones del saber antropológico (tanto de sus logros como de sus errores). Tal no-decible posa los límites de la otredad como lo dijimos anteriormente. Además, todos los pasos del proceso interpretativo del objeto antropológico inducen una concepción decididamente dinámica de la actividad interpretativa resultante de la mixtura que constituye el terreno. Este último se estratifica en diversos

---

Es así no sólo porque el terreno está del lado del observador como realidad vivida, porque lo vivió. Además el otro, en cuanto ha sido observado y analizado, ¡no se resume sólo en lenguaje y el grafismo! □ Al igual que el observador el observado se presenta como cuerpo viviente con sensaciones, pasiones, preferencias y repulsiones. Es cierto que el texto etnológico es una invención —más aún: una ficción— pero no se le puede abstraer del lugar, el tiempo, los *affekt*, etcétera con el afán de sólo privilegiar e idealizar los procesos de conocimiento. Por nuestra parte, preferimos no exaltar el acto solemne de la escritura para llamar la atención sobre los diferentes niveles del trabajo antropológico. Esta postura nos parece más sensata.

niveles, como lugares y momentos comunicativos verdaderos, inmediatos y experimentados; luego, en un lugar de construcción constituido por contrastes y equiparaciones, y al final como acto de escritura (el proceso final), la conclusión de las tensiones y negociaciones que aparecieron —a veces con dolores— del diálogo entre las alteridades.

### *Del no-traducible como elemento del conocimiento antropológico*

El no-traducible no concierne solamente a la imposibilidad de la ida y vuelta de un código semántico al otro. Más bien es aquí cuestión de la relación ontológica de asimetría entre los lenguajes culturales ajenos. Se entiende que tal relación se enfrenta con los límites del discurso sobre el otro y el mismo.

Existen márgenes de comprensión y de percepción que *no* se pueden forzar en la labor antropológica y que, en consecuencia, resisten a las tentativas de interpretación. No sirve lamentarse sobre tales límites del conocible: no basta conformarse, sino que se les debe considerar como condición previa del proceso que lleva al saber antropológico. Esta asimetría permanente constituye nuestros discursos. Ya lo dijimos: □no soy el otro y éste no puede ser yo. Pero es obvio que es en la intimidad del encuentro de nuestras diferencias que surge el saber. La asimetría recubre entonces una dimensión necesaria y constructiva del conocimiento. Favorece el “eureka” que nace de las idas y vueltas entre el alejamiento y la apropiación, entre la participación/observación y la objetivación, entre la forma y el sentido; en fin: entre el otro y yo. De igual manera, todos estos no-traducibles favorecen los puntos de vista y las equiparaciones, fuentes fecundas del saber antropológico.

Esta red de no-traducibles aparece desde el momento de la descripción porque el etnólogo va captando, clasificando y seleccionando *según sus esquemas culturales* todo lo que está ocurriendo bajo su mirada. Tal proceso no sólo traiciona una transcripción leve, más bien *configura los significados así como los actos del otro*. Traducción y no-traducción dibujan ya una operación constructiva e interpretativa.

### *La producción antropológica como discurso y escritura de “ficción”*

Ghasarian notifica con pertinencia: “Como todo el mundo, los etnógrafos crean sentido y escogen unos planos de acción al interior de un campo de los posibles”

[Ghasarian, 1997:191].<sup>16</sup> A nuestro parecer en estos posibles entra la lógica ficticia de la producción etnológica. Es menester reconocer sin arrogancia que la práctica etnológica en varios de sus momentos se acomoda a “hacer como si...” y se construye, por lo menos en parte, “haciendo creer que...”. Por supuesto, tal estilo no corresponde a una voluntad mesquina del especialista —o de sus anfitriones— de engañarse mutuamente. Más bien aquí llamamos la atención sobre la dinámica positiva de la *ficción*, la cual induce un esfuerzo peculiar de atención y de análisis entre agentes de la construcción del saber antropológico, ambos pertenecientes a universos culturales muy distintos. Obviamente la noción de ficción enfatiza en un mismo acto dos polos de la elaboración: por un lado se subraya la acción de construir y, por otro, la de fingir y suponer. Seamos honestos: ¿cuál etnólogo no manipula estas dos caras de la ficción? □ Bien se sabe que la producción antropológica contiene en sí misma un matiz artificial (por lo menos en su manera de reunir los datos en un marco previo). ¡Pero hay más! Porque a través del juego de la escritura, *inventa* los moldes de una cultura *por sus interpretaciones*, hasta encajonarlas en un tramoso “presente etnográfico”. ¡Eso sí es ficción! □ porque el acto de la escritura etnológica pretende ordenar una representación de lo real.<sup>17</sup> Aceptar esta manera de construir la realidad del otro es reconocer el carácter paradójico pero constituyente de la disciplina. En efecto, se pretende restituir lo real con la fidelidad más honesta que se pueda, tal como lo captó el profesional *in situ*, cuando, alejándose, sabe que tendrá que descomponerle hasta estrellarle para volver a construirle en un molde suyo, es decir que corresponde *a sus conceptos personales y culturales*. No será necesario rememorar aquí en qué grado el acto de la escritura final llama a procesos de estilos, de lexicografía, etcétera. *El otro vivido y percibido con el apoyo de los sentidos se vuelve de tal manera un “otro” otro, porque es conceptualizado*. Es decir que, de hecho, ya se volvió un objeto.

Quizá una buena manera de terminar estos apuntes epistemológicos consista en recordar que, en sus producciones finales, la etnología se construye y se conserva en textos, los cuales presentan unos *mundos posibles* porque están contruidos y producidos tanto a partir de la experiencia existencial (¿sentimental?) del especialista como de sus marcos y preferencias teóricos. De tal manera aprendieron los etnólogos que ya no es necesario brindar las pruebas de sus conclusiones. Lo cual podría constituir un gran logro...

<sup>16</sup> La traducción es nuestra.

<sup>17</sup> Malinowski ya invitaba a los etnógrafos a restituir de la mejor manera posible la “vida real” del grupo estudiado.

\*\*\*

Gracias a la licenciada Laura Romero Lima por la revisión de esta versión en castellano.

## BIBLIOGRAFÍA

**Affergan, F.**

- 1987 *Exotisme et altérité*, París, PUF.  
 1998 *La pluralité des mondes. Pour une autre anthropologie*, París, Albin Michel.  
 1999 *La production du savoir anthropologique*, París, PUF, colección Controverses.

**Agier, M. (dir.)**

- 1997 *Anthropologues en danger. L'engagement sur le terrain*, París, J.M. Place.  
 1998 "Quand le terrain se rebelle", en *Sciences humaines*, Hors-Série, 23 de diciembre, pp. 42-44.

**Augé, M.**

- 1994 *Le Sens des autres*, París, Fayard.

**Barley, N.**

- 1992(1983) *Un anthropologue en déroute*, París, Petite Bibliothèque Payot, núm. 176 (traducción al español: *El antropólogo inocente*).  
 1997 *L'anthropologie n'est pas un sport dangereux*, París, Petite Bibliothèque Payot, núm. 365.

**Bensa, A.**

- 1995 "De la relation ethnographique. A la recherche de la juste distance", en *Enquête*, núm. 1, pp. 131-140.

**Blanckaert, CL.**

- 1985 *Naissance de l'ethnologie? □ Anthropologie et missions en Amérique (xvi<sup>e</sup>-xviii<sup>e</sup> S.)*, París, Le Cerf.

**Chanady, A.**

- 1995 "Entre le "nous" pluriel et l'"autre" exclu", en *Diogenes*, núm. 170, pp. 100-116.

**Creswell, R. et al.**

- 1975 *Éléments d'ethnologie*, 2 vols., París, A. Colin.

**Creswell, R., M. Godelier**

- 1976 *Outils d'enquêtes et d'analyses anthropologiques*, París, Maspero.

**Duquesnoy, M.**

- 1999 "Leurres de la tolérance et de l'identité à l'heure des dialogues", en *Vivre*, vol. VII, núm. 2, p. 46-54.  
 2001 "Indien (et Métis) de qui? Le sens malaisé", en *Vivre, N. S.*, núm. 2, Bruselas, octubre, pp. 35-43.

2003 *El terreno etnológico y la teoría del conocimiento. Apuntes, curso de epistemología*, ENAH, inédito.

**Ghasarian, C.**

1997 "Les désarrois de l'ethnologue", en *L'Homme*, núm. 143, pp. 189-198.

**Journet, N.**

1998 "L'un et le multiple", en *Sciences humaines*, Hors-Série, núm. 23, diciembre, pp. 6-9.

**Kilani, M.,**

1992 *Introduction à l'anthropologie*, Lausana, Payot.

1994 *L'invention de l'autre*, Lausana, Payot.

**Laburthe-Tolra, P., J. P. Warnier**

1993 *Ethnologie Anthropologie*, París, PUF.

**Leclerc, G.**

1979 *L'Observation de l'homme*, París, Le Seuil.

**Leiris, M.**

1969 *Cinq leçons d'ethnologie*, París, Denoël, Tel Gallimard.

**Levi-Strauss, C.**

1983 *Le regard éloigné*, París, Plon.

1993 *Regarder Ecouter Lire*, París, Plon.

1994 *Saudades do Brasil*, París, Plon.

**Lourau, R.**

1988 *Le journal de recherche*, París, Méridiens Klincksiek.

**Malinowski, B.**

1975 *Los argonautas del Pacífico occidental*, Madrid, Península.

1985 *Journal d'ethnologue*, París, Le Seuil.

**Piette, A.**

1992 *Le mode mineur de la réalité. Paradoxes et photographies en anthropologie*, L.L.N., Peeters (Diff. VRIN).

1996 *Ethnographie de l'action (L'observation des détails)*, París, Métaillé.

**Schutz, A.**

1987 *Le Chercheur et le quotidien*, París, Méridiens Klincksiek.

**Sicard, J.**

1995 *L'Année 1895. L'image écartelée entre voir et savoir*, París, Duplessis-Robinson, Les Empêcheurs de penser en rond.

**Todorov, T.**

1982 *La Conquête de l'Amérique. La question de l'Autre*, París, Seuil.

# De moral y regeneración: el programa de “ingeniería social” posrevolucionario visto a través de las revistas masónicas mexicanas, 1930-1945

Beatriz Urías Horcasitas

Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM

*RESUMEN: Las revistas masónicas de amplia circulación, publicadas en México entre 1930 y 1945, reprodujeron los lineamientos del programa de “regeneración” social y moral impulsado por los primeros gobiernos posrevolucionarios. El hecho de que la organización masónica, la clase política y un sector de las clases medias compartieran las mismas ideas acerca de la transformación de la sociedad, dio lugar a la creación de una red de nuevas solidaridades, así como a una reelaboración ideológica de la imagen del ciudadano como reflejo del masón promedio. Los postulados del nacionalismo fueron el punto de partida de esta reelaboración ideológica, realizada en la intersección del indigenismo, la eugenesia, la higiene mental, la demografía, la sociología y la teoría jurídica de la defensa social.*

*ABSTRACT: Widespread Masonic magazines published in Mexico between 1930 and 1945, gave birth to the outline of social and moral “regeneration” program encouraged by the first post-revolutionary Mexican governments. Masonic organization, political class and a sector of the middle classes had the same ideas about the transformation of society, and both created a net of new kinds of solidarity and ideologically remade the image of the citizen as a reflection of the average mason. The postulates of nationalism were the starting point of this ideological elaboration, and took place in the crossroads of indigenism, eugenics, mental hygiene, demography, sociology and the legal theory of social defense.*

*PALABRAS CLAVE: masonería, regeneración moral, nacionalismo, homogeneización racial, eugenesia e higiene mental*

## INTRODUCCIÓN

Los regímenes instituidos después de la Revolución trataron de reconstruir a la sociedad y de transformar la condición de las “masas” que participaron en la insurrección, emergiendo así como nuevos actores políticos. Desde esta perspecti-

va es posible entender el desarrollo de un nacionalismo oficial que se articuló fundamentalmente en los ámbitos de la educación y la cultura, así como el esfuerzo por organizar corporativamente a las clases medias y populares a través de una extensa red de partidos, sindicatos, organizaciones campesinas y ligas. Asimismo, se explica que el Estado posrevolucionario haya impulsado un programa de “mejoramiento de la población” o de “ingeniería social”, cuyo propósito fue hacer surgir una nueva sociedad física y moralmente regenerada. En este contexto fueron diseñadas políticas demográficas y de homogeneización racial basadas en la migración y el mestizaje, así como un abanico de medidas médico-higiénicas que pretendieron atajar la “herencia degenerativa” que provocaba el nacimiento de individuos considerados indeseables (alcohólicos, toxicómanos, enfermos mentales o quienes manifestaban tendencias criminógenas).

Este ensayo se interroga acerca de la manera en que el programa de “mejoramiento de la población” o de “ingeniería social” fue recuperado y difundido por las revistas masónicas mexicanas de amplia circulación entre 1930 y 1945. Es importante aclarar que contamos con pocos estudios acerca de la historia de la masonería durante este periodo [Bastian, 1995].<sup>1</sup> Este trabajo no pretende llenar este vacío, sino subrayar el interés por realizar nuevos estudios que examinen el papel de las logias, de las sociedades de ideas y de las agrupaciones teosóficas en la configuración del sistema político posrevolucionario. La estructura del ensayo es la siguiente: primero se establecen las grandes líneas del ideario masónico, a continuación se definen las propuestas del programa gubernamental de “ingeniería social” y, en tercer lugar, se examina la manera en que esos temas fueron abordados en las revistas masónicas más importantes publicadas en la ciudad de México y en algunas ciudades de la provincia. Finalmente, se presenta una conclusión en la que se esboza una interpretación acerca de la conexión entre el proyecto gubernamental y las iniciativas “regeneradoras” de los individuos reunidos en las agrupaciones masónicas.

## EL IDEARIO MASÓNICO

Varios elementos de orden general permiten entender que las revistas masónicas se convirtieron en un espacio desde donde se difundió el programa de recons-

<sup>1</sup> Los trabajos históricos escritos por miembros de la masonería ofrecen una visión parcial y poco objetiva del fenómeno; véanse Mateos [1884, 1972], Navarrete [1962] y Martínez Zaldúa [1967].

trucción social, racial y moral promovido por el Estado mexicano al terminar la lucha armada. Históricamente, desde el siglo XVIII, uno de los propósitos centrales de la masonería en el mundo europeo fue ejercer una influencia moral sobre la sociedad para transformarla secularmente, buscando la igualdad de condiciones de los hombres frente al Estado absolutista.<sup>2</sup> Alrededor de 1920, Agustín Cochin escribió que la Revolución de 1789 en Francia podía ser interpretada como una ruptura provocada por las nuevas formas de relación social que habían sido promovidas por las logias masónicas durante el siglo XVIII; dichas formas de relación social apelaban al individuo y a valores modernos como la igualdad social y la tolerancia.<sup>3</sup> Para explicar el caso de Alemania en la última parte del siglo XVIII, en los años cincuenta Reinhart Koselleck propuso la interpretación de que la masonería erosionó las bases del Estado absolutista al erigirse en un tribunal moral que puso en entredicho la legitimidad monárquica. La masonería, advierte este autor, no emprendió una lucha política frontal contra el absolutismo ni trató de rebelarse abiertamente contra el Estado. Su estrategia fue debilitar la soberanía monárquica, postulándose como un poder indirecto que encarnaba la moral, representaba los intereses de la sociedad y fundamentaba su acción en la filosofía de la historia [Koselleck, 1965 (1959)].

Acerca del mismo tema, en años más recientes, Roger Chartier ha sostenido que, si bien desde la última parte del siglo XVIII la masonería fue una de las formas de la sociabilidad intelectual con mayor apertura y poder transformador, las logias no sólo engendraron igualdad, sino que también reflejaron “la realidad de una sociedad injusta”.<sup>4</sup> En otras palabras, la organización masónica fortaleció y amplió

<sup>2</sup> Según José Ferrer Benimelli, desde sus inicios, “[...] la masonería supuso la implantación de un fenómeno inédito en el seno de una sociedad en la que la vida de sus hombres se movía en un cuadro de solidaridades seculares e inalterables: familia, parroquia, gremios, corporaciones, orden estamental, tradiciones, privilegios, costumbres, fiestas y procesiones; eran afiliaciones comunitarias que organizaban la vida confinada a un cuadro estrictamente local. La masonería [...] rompió con este cuadro ampliando la sociabilidad democrática a la que dio una pluralidad ideológica, política, religiosa, e incluso social, dentro de un intento de igualdad social interna basado en la más estricta tolerancia y fraternidad” [Ferrer Benimelli, 1987: XII y s].

<sup>3</sup> Esto es patente en las obras de Agustín Cochin *Les Sociétés de Pensée et la Démocratie. Etudes d'histoire révolutionnaire*, publicada en París en 1921, *La Révolution et la libre pensée: la socialisation de la pensée (1750-1789)*; *la socialisation de la personne (1793-1794)*; *la socialisation des biens (1793-1794)*, publicada en París en 1924. François Furet recuperó las ideas de Cochin para explicar el jacobinismo revolucionario francés en *Penser la Révolution française* [1978].

<sup>4</sup> La injusticia que imperaba la realidad social en donde se insertaban las logias se aprecia, según Chartier, en dos niveles: “Por un lado, hasta la fundación del Gran Oriente, que impone

el poder de las élites burguesas en detrimento de la aristocracia, al mismo tiempo que excluía o marginaba a aquéllos que carecían de medios económicos, educación y tiempo para dedicar a la obra de moralización y secularización de la sociedad [Chartier, 1995:184]. Desde esta doble posición —incluyente y excluyente— las elites urbanas de la última parte del siglo XVIII (que a través de las redes masónicas fortalecieron el poder de la burguesía en oposición a la aristocracia y la Iglesia), estuvieron integradas generalmente por grupos de profesionistas que compartían intereses fuera de la masonería. Por ello, afirma el mismo autor apoyándose en un trabajo de Denis Richet, en los años que antecedieron a la Revolución francesa, la igualdad a la que apelaron los masones fue:

[...] más aristocrática que democrática, puesto que basa la posible paridad entre los hombres en el hecho de que compartan idénticos patrimonios sociales. Muy alejada de la concepción abstracta y absoluta de la igualdad, que considera a los individuos independientemente de las diferencias de su posición [*ibid.*:185].

Si la concepción de igualdad que rigió las relaciones dentro de la masonería no era la moderna, ¿qué dio entonces a las logias un papel tan innovador en el contexto político de fines del siglo XVIII? Para Chartier fue la relación inédita que estableció la masonería entre moral y política, desde la cual la sociedad (o una parte de ella) podía emitir un juicio crítico sobre un poder hasta entonces intocable, por estar sacralizado por la investidura monárquica.

Siguiendo estas mismas tendencias, en México las logias y las nuevas formas de sociabilidad que ellas engendraron se establecieron al inicio del siglo XIX, y a partir de ese momento animaron movimientos políticos importantes.<sup>5</sup> En el contexto de su interpretación sobre el Porfiriato, François Xavier Guerra retomó la propuesta de Agustín Cochin acerca del papel de las logias y de las sociedades de pensadores para explicar la formación de una “matriz de la política moderna” en México durante el siglo XIX [Guerra, 1988]. A través de estudios más puntuales,

---

la elección para las dignidades, se produce una desviación en los grados de la masonería que, de hecho, los asimila a los cargos, que pertenecen a quienes los detentan. Por otro lado, la igualdad abstracta y universal que sirve de fundamento a la asociación masónica, se debe adaptar a las exclusiones y especializaciones que rigen para el reclutamiento de las logias” [Chartier, 1995:183]. Para otros estudios especializados sobre la masonería francesa durante y después de la Revolución francesa, véanse Halévy [1984] y Lalouette [1997].

<sup>5</sup> Acerca del papel de las logias y de las sociedades secretas durante la independencia y en los primeros años de los gobiernos republicanos véanse Guedea [1992, 1989, 2003] y Martínez de Codes [1993].

Jean Pierre Bastian mostró que las logias constituyeron espacios pre-políticos en donde se gestaron nuevos modelos asociativos que propiciaron “el desplazamiento de lo político, desde los actores colectivos de la sociedad corporativista hacia el individuo-ciudadano de la modernidad liberal” [Bastian, 1993:415]. En oposición a la instancia religiosa, estos nuevos modelos asociativos integraron a masones, protestantes, espiritistas y liberales radicales en un frente anticatólico que ejerció un efecto modernizador y secularizador sobre la sociedad de la segunda mitad del siglo XIX [Bastian, 1990a].

Con la llegada de Díaz al poder, la masonería no perdió esta función a pesar de que las logias comenzaron a ser controladas de manera más eficaz por la Gran Dieta Simbólica de los Estados Unidos Mexicanos, en cuya cabeza se encontraba Díaz. Esto no impidió la aparición de logias independientes que rechazaron el control impuesto por el Estado, ni que individuos ligados a la oposición participaran en las logias controladas por Díaz [Bastian, 1990b:55]. De acuerdo con lo establecido por Bastian, durante el Porfiriato hubo un perfeccionamiento de los mecanismos democráticos al interior de las logias, debido a que en ellas se realizaban elecciones y asambleas de manera cada vez más sistemática, lo cual contribuyó activamente a la formación de un nuevo “pueblo de electores” [Bastian, 1993:424]. Todos estos elementos permiten entender que las sociedades de ideas y las logias masónicas tuvieron un papel importante en el proceso político e ideológico que desembocó en la Revolución de 1910. Sobre este punto, el mismo autor retoma la hipótesis de Bulnes en el sentido de que desde 1872 hasta 1911, los intelectuales pueblerinos (maestros, pastores, periodistas, abogados) y el artesanado urbano estuvieron contagiados por una verdadera “fiebre asociativa”, que alentó la formación de diversos tipos de agrupaciones, y que en el seno de éstas se discutió la situación política en un contexto de relaciones igualitarias [*ibid.*:416].

Para algunos historiadores, el conflicto revolucionario debilitó y dividió a las organizaciones masónicas debido a que los líderes de las facciones en conflicto estaban insertas en ellas: tanto Porfirio Díaz como Francisco I. Madero, Bernardo Reyes y Victoriano Huerta fueron masones.<sup>6</sup> Sin embargo, al terminar

<sup>6</sup> En palabras de Thomas B. Davies: “In the destruction of civil war, Masonry suffered at the hands of all participants. Most of the dramatic leaders of the Revolution were at least nominal Masons, but this affiliation seems not to have influenced their conduct in the slightest. Porfirio Díaz [...] had associated himself within every phase of Masonic development. His leading general, Bernardo Reyes, sought to use Masonic lodges as political clusters to support his own fortunes. Francisco Madero, who issued the Plan of San Luis Potosí, and was respon-

el conflicto armado, las logias resurgieron como uno de los canales a través de los cuales se reprodujeron y se renovaron las redes del poder político. Más aun, muchos de los revolucionarios que participaron en el Congreso Constituyente de Querétaro eran masones; además de Venustiano Carranza se ha identificado a Luis Manuel Rojas, Heriberto Jara, Francisco J. Mújica y Jesús Romero Flores [*Enciclopedia de México*, 1993:5064] Los presidentes mexicanos ligados abiertamente a la masonería fueron Plutarco Elías Calles, Emilio Portes Gil, Pascual Ortíz Rubio y Lázaro Cárdenas.<sup>7</sup>

A lo anterior hay que añadir que la organización masónica se extendió no sólo entre los miembros la clase política posevolucionaria, sino también en amplios sectores de las clases medias integradas por intelectuales y artistas, que formaron parte tanto de las logias como de las sociedades teosóficas. Renato González Mello ha mostrado que el esoterismo fue un elemento clave para explicar tanto el simbolismo del arte posrevolucionario como los lazos de solidaridad que los artistas trabaron con hombres políticos e intelectuales en el seno de las sociedades secretas. Nos ofrece como ejemplo a la hermandad rosacruz "Quetzalcóatl", a la cual pertenecieron Ramón P. Denegri, Gilberto Loyo, Luis L. León, Jesús Silva Herzog, Eduardo Villaseñor, Manuel Gamio, Eulalia Guzmán y Diego Rivera [González Mello, 2002, 2003, 2004].

Precisemos cuáles son los principales puntos de convergencia entre la masonería, la clase política y los sectores intelectuales y artísticos de la sociedad mexicana después de la Revolución.

## PUNTOS DE CONVERGENCIA ENTRE EL NUEVO ESTADO Y LA MASONERÍA

Un primer punto de convergencia es que tanto los masones como el nuevo grupo en el poder y un sector de la clase media integrado por intelectuales y artistas, acordaron una función importante al nacionalismo al considerar que, después

---

sible for the overthrow of Díaz, was a 33 Mason, as was his vice-president. Victoriano Huerta, who betrayed, captured, and executed the two men, had received eighteen degrees within the Order, and for his murderous act was promptly expelled from Mexican Freemasonry [...] This affiliation concerned only the leaders. At the fighting level, the soldiers neither knew nor cared whether they were billeted in school, church or Masonic temple" [Davies, 1976:123].

<sup>7</sup> A diferencia de sus antecesores, Cárdenas habría fomentado la existencia de redes de organización masónica entre el campesinado mexicano. Véase Lara [2000].

de una guerra civil, el país debía reunificarse ideológicamente a través de una reelaboración de la identidad nacional. Esther Acevedo advierte que el régimen obregonista (1920-1924) dio inicio a la ideologización y a la institucionalización de los mitos fundadores de lo que debería entenderse por revolucionario, lo cual conllevó una amplia reformulación de un nacionalismo al servicio del Estado en los terrenos de la educación y la cultura.<sup>8</sup> Ideológicamente, afirma Abelardo Villegas, el nacionalismo posrevolucionario se desdobló en varios “nacionalismos” con diferentes matices. El primero de ellos enfatizó la identificación de la esencia de lo nacional con el pasado indio. Otro subrayó la vertiente “intimista” de la patria. Un tercero le concedió el predominio al papel del Estado en el proceso de integración patriótica a través de las fiestas cívicas, los símbolos patrios, el santoral revolucionario, la historia oficial, la exaltación de los sentimientos antiespañoles y antinorteamericanos. Finalmente, hubo otro más que se apoyó en la elaboración de una “filosofía de lo mexicano”, dentro de la cual se engendró posteriormente una teoría del carácter nacional [Villegas, 1986].<sup>9</sup>

Un segundo elemento que permite entender la vinculación entre la masonería, la clase política y una parte de los grupos medios, es la importancia concedida a la secularización y al desarraigo del poder de la Iglesia. Según Jean Meyer y Héctor Aguilar Camín, el jacobinismo y el anticlericalismo caracterizaron la cultura política de la región de donde provenía el grupo de militares que puso fin a la fase armada de la revolución con el Plan de Agua Prieta en contra de Venustiano Carranza [v. Meyer, 1991; Aguilar Camín, 1985]. Las dos figuras centrales de este grupo fueron Álvaro Obregón y Plutarco Elías Calles, pequeños propietarios agrícolas del norte del país formados dentro de una tradición individualista, que contrastaba con la tradición comunitaria y religiosa que se había desarrollado en el centro y en el sur. Desde una perspectiva a la vez autoritaria, pragmática y empresarial, una vez terminada la fase armada de la Revolución estos militares concibieron la política como una vía para modernizar al país y sacarlo del atraso económico e ideológico en el que se encontraba. En este contexto, la organización masónica emergió como un nuevo poder moral, capaz de sustituir a la religión y de ofrecer formas alternativas de espiritualidad. Las logias funcionaron como

<sup>8</sup> La propuesta de esta autora es que las formas que adoptó el nacionalismo, sobre todo en el terreno del arte, no fueron unitarias ni monolíticas, sino que atravesaron por transformaciones sucesivas que es importante diferenciar. Véase Acevedo [1986].

<sup>9</sup> Acerca de la redefinición de la nacionalidad como uno de los objetivos de la Revolución, véase Sheridan [1999].

escuelas de preparación para el ejercicio del poder, formando ideológicamente a los aspirantes a la función pública a través de la valoración del espíritu laico, la secularización, el amor al trabajo y el carácter empresarial. Asimismo, la masonería abrió la posibilidad de que la nueva clase en el poder se ejercitara en destrezas políticas clave como la práctica de la oratoria. El simbolismo masónico proporcionó, además, ritos para sacralizar el poder y legitimarlo, debido a que los rangos y las promociones que existían dentro de la jerarquía masónica tenían también un valor en el ámbito político [Rich y De los Reyes, 1997].

Un tercer punto de encuentro es que el masón promedio correspondía al “tipo ideal” de ciudadano que el programa de “ingeniería social” intentaba forjar. La mayor parte de los miembros regulares de las logias eran profesionistas de clase media, pues la masonería rechazaba la admisión de analfabetas o miserables, a pesar de que promocionaba obras de beneficencia y programas de ayuda para las clases menesterosas. Como lo dijimos anteriormente, la naturaleza de la masonería fue a la vez incluyente y excluyente, y esto fue perfectamente compatible con la propuesta gubernamental y de las clases medias, que pretendía integrar una sociedad con individuos que poseyeran un nivel educativo medio, que desempeñaran una ocupación productiva, que estuvieran insertos en una familia y que estuvieran libres de enfermedades o vicios considerados “degenerativos”.

Finalmente, tanto la masonería como el nuevo grupo en el poder acordaron un papel central a la educación. En un estudio sobre la masonería española en el último tercio del siglo XIX, Pedro Álvarez Lázaro señaló que en la época moderna la institución masónica fue concebida como una “escuela de formación del hombre y del ciudadano”, en donde los individuos recibían un doble tipo de educación con el propósito de estructurar una sociedad auténticamente humanitaria. Por una parte, en el interior de los talleres, “la formación del masón se verificaba en el marco de un sistema de enseñanza mutua cuyos instrumentos didácticos esenciales eran los símbolos” [Álvarez Lázaro, 1998:183]. Esta educación, denominada esotérica, transmitía principios ético-religiosos a través de un conocimiento iniciático transmitido por medio de ritos y símbolos ejecutados en determinada “atmósfera”. El conocimiento esotérico buscaba transformar a la vez aspectos intelectuales, morales y psicológicos de los individuos a través de la ciencia, la virtud y el trabajo. La formación de ciudadanos era una de las consecuencias naturales del ejercicio de esta triple perspectiva. Ser un ciudadano implicaba comportarse no sólo como un individuo que se apegaba a las normas de una ética individual, sino también como un agente activo “en la construcción

de una sociedad democrático-liberal y, por tanto, en la vigilancia sobre el Estado para que diera garantías para el ejercicio de las libertades políticas".<sup>10</sup>

Junto a esta educación esotérica, añade Álvarez Lázaro, los masones se preocuparon por difundir una educación "exotérica" a través de los discursos y de las conferencias organizadas en reuniones abiertas a la participación de los miembros de diferentes logias o a la ciudadanía en general, algunos de los cuales tenían filiaciones socialistas o anarquistas. La educación "exotérica" estuvo centrada en la reflexión y la discusión de temas sociales, los cuales fueron difundidos ampliamente en las publicaciones masónicas. Los temas abordados en estas revistas estaban relacionados con el problema religioso, la situación de la mujer, la salud, la cuestión obrera, la explotación y la miseria, el derecho a la libre asociación y la libertad de expresión. Estos temas también eran discutidos en el contexto de los "certámenes" que abrieron un espacio al debate sobre problemas inmediatos de interés general. En México, estos problemas coincidieron con las cuestiones planteadas en el programa de "ingeniería social" delineado por el Estado pos-revolucionario. En el apartado que sigue se definen las grandes líneas de dicho programa.

#### EL PROGRAMA DE "INGENIERÍA SOCIAL"

En los años que siguieron al conflicto armado, el nuevo grupo en el poder concibió la transformación de la sociedad en términos de un proceso de homogeneización racial y de regeneración moral, cuyos lineamientos generales habían sido definidos desde la última parte del siglo XIX.<sup>11</sup> Los planteamientos esbozados en el Porfiriato fueron retomados y actualizados por un conjunto de disciplinas que aportaron propuestas concretas de transformación: la antropología generó la propuesta indigenista, la medicina validó la importancia de la eugenesia y la higiene mental, la demografía propuso políticas migratorias y se apoyó en la bio-

<sup>10</sup> Según Álvarez Lázaro [1998], la tendencia política de la masonería española en el último tercio del siglo XIX fue intentar "compatibilizar democracia y liberalismo, optando por un liberalismo democrático o por una democracia liberal, dentro del marco del Estado limitado". En esta perspectiva, los masones defendieron los derechos a la libre asociación y expresión, la tolerancia religiosa y la libertad de cultos.

<sup>11</sup> Tanto la idea de que el progreso y la modernización del país dependían de la homogeneización racial, como la idea de que un proceso de degeneración social podía ser atajado en el terreno de la herencia fueron ampliamente debatidas en México desde la última parte del siglo XIX. Véanse Piccato [2001], Rodríguez [2001] y Urías Horcasitas [2000].

tipología para hacer estudios “científicos” de la población, y la sociología generó una nueva propuesta criminológica, acorde con la teoría de la defensa social planteada en el ámbito del derecho penal, cuyas repercusiones se hicieron sentir también en el ámbito de la psiquiatría.

El mestizaje, aunado a un conjunto de políticas culturales como la españolización y la educación nacionalista, constituyó una estrategia oficial clave para promover la homogeneización racial. Un grupo de antropólogos y etnólogos cercanos a la esfera del poder definieron una política y una ideología “indigenista”, con el propósito de integrar a todos los grupos étnicos del país al nuevo proyecto de nación. La propuesta indigenista de integración racial corrió en paralelo a la propuesta vasconceliana de configurar una “raza cósmica”, superior a las razas anglosajonas por su sensibilidad y espiritualidad, que se desarrollaría no sólo en México sino en toda América Latina, según los planteamientos del arielismo.

Otro componente del proyecto de reconstrucción social impulsado por el Estado posrevolucionario fue la propuesta médico-higiénica lanzada por un grupo de médicos influidos por la eugenesia. Estos médicos buscaron formar ciudadanos “perfectos”, desarraigando la herencia degenerativa que corrompía a la sociedad. Esta preocupación había comenzado a ser discutida durante el Porfiriato. En plena insurrección, entre 1912 y 1918, ésta fue retomada en las conferencias impartidas en la Universidad Popular Mexicana, una institución creada por los miembros de El Ateneo Mexicano para mejorar la condición física y moral de la clase obrera. Entre los miembros más activos de este grupo en materia médico-higiénica cabe mencionar a Alfonso Pruneda y a Alberto J. Pani [v. Curiel, 2000]. Casi en forma simultánea, la idea de formar ciudadanos “perfectos” se manifestó también en el ámbito literario: en 1919 fue publicada en Yucatán la novela *Eugenia*, de Eduardo Urzaiz, que presentaba la imagen de una sociedad utópica, Villautopía, en donde las relaciones entre hombres y mujeres eran dirigidas por un Estado omnipresente que intervenía directamente en la vida reproductiva. En los años veinte la eugenesia inspiró diversas campañas higiénico-sanitarias, así como reglamentos, leyes y planes de gobierno.<sup>12</sup> Al inicio de los años treinta fue fundada la *Sociedad Eugénica Mexicana para el Mejoramiento de la Raza* por el doctor Alfredo Saavedra y un grupo de médicos adscritos al Departamento de Salubridad y a la Secretaría de Educación Pública. Haciendo coincidir la moral, el control de la sexualidad y la higiene, estos

<sup>12</sup> Entre ellos destacan el *Reglamento de Salubridad Pública* (1924), el *Código Sanitario* (1926), la *Ley de Migración* (1926), el *Código Civil* (1928). La eugenesia siguió estando presente en el

médicos plantearon la necesidad de mejorar la calidad de la población. Para ello organizaron diversas campañas sanitarias (antialcohólicas, antivenéreas, en favor de la salud de la salud reproductiva) a través de las cuales se buscaba evitar el nacimiento de individuos con taras, como las enfermedades mentales o las tendencias criminógenas. Es importante señalar que según el concepto de herencia utilizado por los eugenistas, los organismos individuales eran vehículos pasivos de una transmisión de caracteres, lo cual limitaba la influencia del medio social y ambiental sobre el desarrollo humano.<sup>13</sup>

El proyecto indigenista, que tomó como eje el mestizaje, se entrelazó con las propuestas eugénicas de depuración racial basadas en el control de la reproducción humana, así como a las propuestas demográficas sobre inmigración. Un ejemplo de este fenómeno es la trayectoria del antropólogo Manuel Gamio, quien fue el principal artífice del indigenismo y un simpatizante activo de la eugenesia. En 1921 fue el representante oficial de México en el Segundo Congreso Internacional de Eugenesia que tuvo lugar en Nueva York [Urías Horcasitas, 2002b:103 y s]. Siendo jefe del Departamento Demográfico de la Secretaría de Gobernación en los años cuarenta, Manuel Gamio impulsó la publicación de *Migración. Población. Turismo*, revista dedicada al “estudio científico del problema demográfico”. En este espacio, Gamio publicó diversos artículos relacionados con temas como el aumento y la redistribución de la población del país, el mestizaje con elementos extranjeros, la selección de la inmigración y la limitación de la emigración de mexicanos a los Estados Unidos, el estudio de las etapas evolutivas de la población mexicana.<sup>14</sup>

---

*Primer Plan Sexenal, 1934-1940* (en particular en el apartado titulado la “Organización básica y el programa general de los servicios sanitarios en la República”) y en la primera *Ley General de Población* (1936). Véase Urías Horcasitas [2001].

<sup>13</sup> Carlos López Beltrán [2000, 2004] ha establecido que esta definición provenía de la medicina francesa de mediados del siglo XIX, que había sobrevivido en México por casi siete décadas. Advierte que, al igual que en otros países latinoamericanos, en México hubo una clara resistencia a aceptar el mendelismo hasta bien avanzada la segunda década del siglo XX, lo cual contribuye a explicar la recepción entusiasta de la eugenesia durante este periodo.

<sup>14</sup> En la medida en que declaraba su preocupación por “el bajo nivel económico, higiénico y cultural de las grandes masas que forman el pueblo mexicano”, la revista *Migración. Población. Turismo* dio también difusión a los planteamientos de los eugenistas. En 1944 publicó un listado de las ponencias presentadas en la sección “Etnología y Eugenesia” dentro del Primer Congreso Demográfico Interamericano. Los temas de estas ponencias giraron en torno del mestizaje, la población indígena, los prejuicios raciales, la disfunción social, la población negra. Véase *Migración. Población. Turismo*, enero de 1944:5.

La convicción de que la homogeneidad racial y cultural era la solución a muchos problemas del país fue compartida por los más renombrados sociólogos y demógrafos del momento. La sociología definió una línea de investigación importante que trató de explicar la criminalidad a través de una influencia biológica que se buscaba identificar en algunos estratos sociales y grupos étnicos [Urías Horcasitas, 1996]. El predominio del determinismo biológico en la sociología mexicana de la primera mitad del siglo xx conllevó la utilización de nuevas técnicas de medición corporal, como la biotipología, que reforzó el predominio de determinados patrones de uniformidad y de normalidad a los cuales debería ajustarse la población [Urías Horcasitas, 2005c]. En forma paralela, la demografía enfrentó el problema de la despoblación del país incentivando la migración de individuos de raza blanca y descartando sobre todo a las razas asiáticas, en contra de las cuales se desencadenaron verdaderas campañas.<sup>15</sup> El principal hacedor de la política demográfica mexicana entre 1930 y 1950 fue Gilberto Loyo, quien mantuvo una estrecha relación con los antropólogos, los médicos y los sociólogos de la época.<sup>16</sup> La historiadora Alexandra Stern ha establecido que en este contexto se configuró una nueva forma de “organicismo social” que sobrevivió hasta 1960 y que sustituyó a aquél imperante en la última parte del siglo xix.<sup>17</sup>

Por último, otro de los componentes del programa de “ingeniería social” impulsado por el Estado posrevolucionario se desarrolló en el ámbito del derecho penal. Se trata de la *teoría de la defensa social*, que quedó plasmada en los Códigos penales mexicanos de 1929 y 1931. La propuesta central de esta teoría consistió en aplicar “medidas de seguridad” —antes que penas— a los individuos comprendidos dentro del “estado peligroso” (locos, toxicómanos, alcohólicos),

<sup>15</sup> En la década de los treinta, la campaña antichina, antiárabe y antijudía fue una de las banderas de los grupos de ultraderecha como la Acción Revolucionaria Mexicanista y sus Camisas Doradas. Se reflejó también en los artículos publicados en periódicos oficiales de amplia difusión, como *El Nacional Revolucionario* (cuyo director era Basilio Vadillo y su gerente Manlio Fabio Altamirano), en donde casi a diario aparecían notas que condenaban la migración de las razas “indeseables”. Acerca del pensamiento y las acciones de los grupos de ultraderecha véanse Gojman de Backal [2000] y Pérez Monfort [1993].

<sup>16</sup> El vínculo entre Gilberto Loyo y Manuel Gamio merece ser objeto de una investigación específica. Sabemos, gracias a las investigaciones de Renato González Mello, que ambos pertenecieron a la Hermandad Rosacruz “Quetzalcoatl”.

<sup>17</sup> De acuerdo con la investigación realizada por Alexandra Stern, algunos elementos del nuevo “organicismo social” mexicano fueron retomados del fascismo italiano. En particular destacan las teorías biotipológicas de Conrado Gini, que tuvieron vigencia en la Italia fascista y que fueron introducidas y popularizadas en México por Gilberto Loyo [v. Stern, 2000, 2002].

argumentando que la sociedad tenía derecho a protegerse de los individuos inclinados a atentar contra ella. En México, la teoría de la defensa social suscitó un debate importante entre psiquiatras y juristas para delimitar los alcances tanto de las “medidas de seguridad” como de las “penas”, y la naturaleza de la instancia (médica o judicial) a cargo de la cual debían quedar supeditados los individuos en “estado peligroso” [Urías Horcasitas, 2005].

Desde diferentes perspectivas, las disciplinas que alimentaron el programa de “ingeniería social” posrevolucionario coincidieron en la necesidad de encuadrar a las mayorías en organizaciones corporativas como los partidos, los sindicatos y las organizaciones campesinas. Las masas, así organizadas y convertidas en “pueblo revolucionario” fueron la base de apoyo del cardenismo.<sup>18</sup> A través del material publicado en las revistas masónicas, en el siguiente apartado examinaremos la manera en que la masonería hizo suya la tarea de modelar y regenerar a las nuevas fuerzas sociales. Destacaremos aquí la intención de conjugar moral y política, así como el propósito de incidir a la vez sobre la vida individual de los ciudadanos y sobre la estructura social. A pesar de haber sido un tema recurrente en la primera mitad del siglo xx, la intención de transformar a la población y de hacer surgir individuos física y moralmente regenerados no parece haberse materializado en cambios concretos.<sup>19</sup>

## LAS REVISTAS MASÓNICAS

Las revistas masónicas de amplia circulación entre 1930 y 1945 no tuvieron afán de lucro, y obedecieron al triple propósito de difundir los principios de la masonería, tener una utilidad social y ser amenas.<sup>20</sup> En sus portadas y sus páginas

<sup>18</sup> La propuesta de Raquel Sosa en relación con el papel de la movilización popular durante el cardenismo es que la participación de las masas “abrió las puertas a una gran transformación social”. Considera que los movimientos de masas siguieron una racionalidad propia, ajena a la del Estado cardenista, que explica las limitaciones de ambos [v. Sosa, 1996:514].

<sup>19</sup> Acerca de la ineficacia real del proyecto cultural y de “ingeniería social” posrevolucionario, véase Knight [1990].

<sup>20</sup> Las revistas masónicas, cuyo contenido examinaremos, pueden ser consultadas en la Hemeroteca Nacional, Ciudad Universitaria: *Cronos*, *Fraternidad*, *Hiram*, *El Monitor Masónico* (ciudad de México), *Fiat Lux* y *Simbolismo* (Veracruz), *Revista Rosacruz* (Mérida), *Ariel* (Monterrey). Por regla general, todas ellas organizaron el material que publicaron en diferentes secciones (formación masónica, sección literaria, vida espiritual, la mujer, higiene, salud y hogar, educación moral, problemas nacionales, política internacional, noticias y relaciones con otras logias). Los números inician con un editorial, firmado o sin firma, que plantea una reflexión sobre un tema específico. El tiraje de las revistas no se especifica en

interiores se publicaron imágenes fotográficas de masones célebres, hombres políticos o mujeres jóvenes en actividades sociales, así como una gran diversidad de diseños abstractos inspirados en la iconografía masónica. El énfasis puesto en las imágenes pudo obedecer a la intención de atraer a un público amplio, no necesariamente ligado a la masonería.<sup>21</sup>

En términos generales, las revistas editadas por las logias plantearon de manera abierta la filiación que existía entre la masonería y el proyecto del Estado posrevolucionario. En 1933, la revista *Ariel* declaraba en este sentido:

Pocos países como México pueden ufanarse de contar con un gobierno cuyos componentes en su mayoría, por no decir que en su totalidad, son miembros activos de la Escuadra y el Compás.<sup>22</sup>

El mismo artículo advertía que el país atravesaba por una “crisis moral”, en cuyo origen era posible identificar la “espesa cortina de pesimismo creado precisamente por quienes ven en la masonería y el gobierno un peligro”.<sup>23</sup> La Revolución de 1910 aparecía como el inicio de una nueva era que había abierto la posibilidad a que las masas que habían participado en la insurrección tuvieran una participación activa en la vida nacional. En 1931, la revista *Cronos* consideró que las transformaciones que estaban operándose en México remitían a

[...] la incorporación a la cosa pública de eso que durante mucho tiempo fue el cuerpo muerto de la sociedad mexicana, pero que reveló, a través de la Revolución poseer una vida enérgica y activa, [que] imprime una fisonomía nueva a la política nacional, y un nuevo valor a su contenido [Manjarrez, 1931b:8].

---

ninguna de ellas, pero en todas es posible identificar una gran cantidad de anuncios pagados, de lo cual deduzco que su supervivencia material debió haber dependido de dichos anuncios, de las donaciones de los miembros de las logias y de las suscripciones. No se descarta que haya podido existir también una subvención gubernamental.

<sup>21</sup> *Cronos*, el órgano de la Gran Logia del Valle de México, fue una de las revistas masónicas que más destacó el trabajo iconográfico. Con el propósito de atraer anuncios pagados, en varios números incluyó un recuadro especial en donde establecía: “Aunque hecha por masones, [*Cronos*] no es una revista exclusiva para masones. Procuramos darle a sus páginas amenidad para que guste a todos. No somos mercantilistas, y no guiándonos afán de lucro, nuestra satisfacción se reduce a hacerla circular ampliamente. Y la hacemos circular y por eso garantizamos el anuncio y no anunciamos sino a casas e instituciones de sólido prestigio”.

<sup>22</sup> Editorial sin firma, “La crisis moral tiende a desaparecer”, en *Ariel*, año IV, 2a. época, núm. 117, 15 de mayo de 1933:1.

<sup>23</sup> *Ibid.*

El autor de este artículo destacaba el compromiso de la masonería con la “liberación del pueblo”, se solidarizaba con la propuesta de reconciliación lanzada por Calles en el discurso del 1 de septiembre de 1928,<sup>24</sup> y planteaba la necesidad urgente de “organizar la vida pública sobre las bases de una depuración progresiva, pero radical, de *nuestras costumbres y prácticas políticas*” [Manjarrez, 1931b].<sup>25</sup> Subrayemos aquí que la intención de la masonería era ejercer una influencia moral sobre la sociedad para transformarla, tanto en lo que concernía a las prácticas políticas como en las costumbres individuales y familiares. El primer punto estuvo asociado con cuestiones tan diversas como la organización sindical, el sufragio, la delincuencia, la mendicidad, el cooperativismo en materia económica, el problema indígena, la cuestión universitaria, la educación, el papel del ejército y la responsabilidad de los funcionarios; dentro de este rubro también fueron considerados temas de política internacional relacionados con la guerra y el pacifismo. El segundo punto, es decir, la reforma de las costumbres individuales y familiares, fue asociado con temas como el divorcio, el concubinato, el adulterio, la prostitución, las enfermedades venéreas o los problemas planteados por el trabajo de la mujer fuera del hogar. En las siguientes páginas abordaremos los aspectos más relevantes de ambas vertientes.

Con apego a los principios de “libertad, fraternidad y tolerancia”, la masonería mexicana de la primera mitad del siglo xx se declaró abiertamente democrática y libertaria:

[...] cuando el mundo se debate bajo el terror que inspiran los tiranos, es la Masonería el último reducto de la verdad y del ideal; a su amparo germinan y brotan en roja floración los Derechos del Hombre; de su seno nace la aurora inmortal de la libertad de los pueblos, y gracias a ella, como un cóndor audaz, tiende su vuelo el libre pensamiento. Se encara con los dogmas, que no resisten

<sup>24</sup> En este discurso, Calles anunció la creación del Partido Nacional Revolucionario. La creación del PNR ha sido interpretada como un intento por conciliar las diversas facciones políticas en conflicto después del asesinato del ex presidente Álvaro Obregón, favoreciendo la institución de un orden legal emanado de la Revolución. El PNR fue el instrumento que utilizó Calles —junto con la represión, el clientelismo y la propaganda en el extranjero— para establecer férreos mecanismos de control sobre la sociedad y, a la vez, modernizar el sistema político. En los años treinta el PNR se transformó en el Partido de la Revolución Mexicana, imponiendo la hegemonía del poder central sobre los caciques y estableciendo mecanismos de disciplina interna que le permitieron seleccionar al candidato a la presidencia y mantenerse en el poder sin resquebrajaduras internas. Véase Garrido [1982].

<sup>25</sup> Las cursivas son mías.

a su análisis, esclarece las conciencias, disipa en fin las tinieblas del mundo, e inscribe en su divisa, como una incomparable trilogía, los fueros de la razón, de la justicia y del derecho.<sup>26</sup>

La tarea de “hacer de la democracia un sistema eficiente y satisfactorio” no fue concebida en un sentido individualista.<sup>27</sup> Es interesante observar que las revistas masónicas que abordaron el tema de la democracia presentaron a la sociedad como organismo, dando prioridad a la totalidad sobre las partes y confiriendo una función central a valores como la cohesión, la unidad, la solidaridad y la cooperación.<sup>28</sup>

[...] somos átomos que formamos un primer órgano en nuestras familias [...] estos órganos constituyen el sistema de la sociedad [...] estos sistemas forman las naciones y estas últimas el mundo en la ascepción [*sic*] de enjambre humano [...] Debemos procurar que tras el hombre individual impere el superhombre fraternal; y que la línea del colectivismo sea la que prevalezca entre nosotros [Herrera Guerrero, 1939:10].

Desde esta perspectiva organicista, la masonería planteó la necesidad de incorporar a “la inmensa mayoría indígena y mestiza dentro del cuerpo social y político de la nación”, pues no bastaba que “esta colectividad haya adquirido *de facto* los derechos inherentes a su ciudadanía” [Manjarrez, 1931b:227]. El tema de las razas y el racismo ocupó un lugar importante en el contexto de este debate. En un editorial que condenaba tanto el “racismo ario” como el “racismo amarillo”, la revista *Hiram* utilizó la metáfora organicista para expresar una concepción singular de la diferenciación de las capacidades de las razas humanas en el contexto del igualitarismo:

[...] las razas son verdaderas ramas de un mismo árbol genealógico, y la misma vida y el mismo impulso evolutivo y progresista circula en todas indistintamente, como la savia espiritual que las alimenta, aunque no todas estén interiormente

<sup>26</sup> Editorial sin firma, “En pro de la unificación”, en *Cronos*, año 1, tomo 1, núm. 3, México, 1 de diciembre de 1930:119.

<sup>27</sup> Editorial firmada por Magister, “Masonería y democracia”, en *Hiram*, núm. 63, octubre de 1942.

<sup>28</sup> La organización masónica se concibió a sí misma en términos organicistas: “La Masonería es un organismo cuya unidad es la Logia, que también es un organismo en sí que representa la Institución y realiza su trabajo”. Editorial firmada por Magister, “Unidad y unificación”, en *Hiram*, núm. 7, abril de 1935.

abiertas a sus posibilidades y por consiguiente las manifiesten en diferente grado y de diferentes maneras.<sup>29</sup>

Las publicaciones masónicas sustentaron la existencia de leyes evolutivas para explicar el atraso de los grupos indígenas. Una contribución en donde se abordaba esta cuestión, publicada simultáneamente en *Ariel* y en *Cronos*, no se mostraba muy optimista en cuanto a la posibilidad de transformar la condición de los indígenas, argumentando que esto suponía violar las leyes establecidas:

La masonería sabe que incorporar al indio a la civilización es lo mismo que incorporar a un pez a la especie humana, y si esto fuera posible, la Masonería sabe que sería obra cósmica, no humana [...]. En lugar de acometer estas empresas imposibles, de violar ciertas leyes evolutivas de la naturaleza, la Masonería aplica estas leyes atrayendo a su seno únicamente a los hombres que se encuentran en determinado período espiritual que admita la posibilidad de un desarrollo ulterior, y con estos hombres forma el pueblo masónico, de donde, por virtud de una selección natural espiritual, han de salir los conductores que la humanidad necesita para realizar el supremo ideal masónico: el hombre junto al hombre, nunca el hombre contra el hombre [Garfias, 1932:11].

Una consecuencia que se desprendía de este razonamiento era que los indígenas y los menesterosos no podían ser admitidos en las logias. Detrás de una posición de apertura existían, en efecto, límites claramente establecidos en lo que concernía al reclutamiento de los miembros de la masonería, dado que,

Los que ingresan en la masonería pueden y deben ser hombres que pertenezcan a las distintas clases sociales, porque todas hacen falta en su seno [...] con tal que no sea la menesterosa porque el masón ha de tener medios de vida suficientes [...] porque aquel que ingresa en ella creído de que van a darle algo, se equivoca, porque no es una sociedad utilitaria. Es ella una sociedad filantrópica donde se ingresa para dar [...] [Miranda, 1943:59].

No obstante, la masonería se deslindó de posturas que establecían diferencias insalvables entre las razas humanas, y declaró que “todas indistintamente tienden y aspiran por su origen e impulso a un mismo ideal de perfección humana”.<sup>30</sup> Al

<sup>29</sup> Editorial firmado por Magister, “Razas y racismos”, en *Hiram*, núm. 3, núm. 52, México, 1 de septiembre, 1939:1 (el subrayado aparece en el texto original).

<sup>30</sup> *Ibid.*

mismo tiempo enfatizó la urgencia de desarraigar el fanatismo que mantenía enajenado al pueblo con prejuicios y sofismas que obstaculizaban el “libre examen” [Maldonado, 1930:124]. Aunque reconocía la validez de todos los credos religiosos, planteaba la urgencia de emprender una obra de secularización en la sociedad, impidiendo que el clero siguiera interviniendo en la vida pública del país. Sobre este punto existía una clara coincidencia con la política anticlerical del Estado posrevolucionario:

La Revolución es una lucha que aspira a ser organización para combatir con organizaciones a la cabeza. Y si la Iglesia está organizada como la vemos, ya en la economía, ya en la política o ya en la enseñanza, la revolución no quiere más de esto: verdad para contradecir todas las audaces mentiras seculares; librar con ello al pueblo de México, de la Religión-Hombre tan pervertida y tan inícuca [*sic*] y, ser, en efecto, la aspiración impaciente, dolorida, de la redención espiritual de nuestras humildes masas engañadas [Reynoso, 1933:19].

La “redención espiritual de nuestras humildes masas engañadas” significaba emprender una cruzada de desfanatización religiosa y difundir una nueva moral laica articulada en torno de valores como el trabajo, la educación y el conocimiento científico. Esta nueva moral fue concebida como una de las vías para corregir los vicios profundos que aquejaban al organismo social:

Nuestro organismo social [...] está plagado de vicios en proporciones que no guardan relación con la historia de los barrios londinenses [...] una de las causas principales es la falta de preparación moral y la falta de preparación intelectual que urge combatir por medio de escuelas nocturnas, bibliotecas, o bien organizando clubs para crear nuevas energías y conservar las que ahora están amenazadas por el vicio [Fuentes, 1932:28].

A lo anterior se sumó la propuesta de transformar la base económica de la sociedad en el sentido del cooperativismo. En los años treinta y cuarenta el cooperativismo fue un pensamiento muy en boga, promovido tanto por la masonería como por la clase política en periódicos de amplia difusión como *El Nacional Revolucionario* o la revista *Hoy*. Uno de los autores que dio mayor difusión a esta corriente fue Carlos León, quien, apoyándose en los supuestos del materialismo histórico, equiparaba la transformación social, política y económica que estaba gestándose en México a partir de la Revolución de 1910, con la que tuvo lugar en la Unión Soviética a partir de 1917 [v. Urías Horcasitas, 2005].

El materialismo histórico ha venido a comprobar que los hechos económicos son los cimientos sobre los cuales todo lo demás está edificado y que toda transformación social tiene como base un fenómeno económico. Bajo su influencia el socialismo ha tomado un carácter netamente obrero, en defensa de los derechos del proletariado que ha surgido y se ha desarrollado en poco más de un siglo y se apresta a combatir y vencer al capitalismo [...] Hoy la cuestión social es una cuestión esencialmente económica, cuya solución, como dice Lenin, es el cooperativismo [León, 1931:13, 39].<sup>31</sup>

Otra de las vertientes del proyecto de transformación social, difundido a través de las revistas masónicas, recuperó elementos de la propuesta eugénica de regeneración social. En particular, la masonería se sumó a la campaña nacional en contra del alcoholismo.<sup>32</sup> El propósito de esta campaña fue frenar la “degeneración moral del país” [Lacave, 1932], impidiendo que nacieran individuos con tendencias hacia la enfermedad mental y la criminalidad.<sup>33</sup>

[...] el hombre que toma demasiado alcohol, envenena el provenir y predestina a las generaciones futuras al raquitismo, a la locura, al crimen; bebe su muerte y la de sus hijos [Alarico, 1932:23].

Además de abandonar la bebida, las revistas masónicas recomendaban que las parejas examinaran detenidamente sus condiciones físicas y mentales antes de procrear, para evitar la multiplicación de “indeseables” pues,

Entre los que más grande contribución aportan, los que más pueblan los manicomios y los asilos, son los hijos de los alcohólicos, puesto que a los sífilíticos o tuberculosos todavía se les puede convencer de que se abstengan de procrear, mientras que a los borrachos no hay forma de hacerles razonar [...] Pobre humanidad, cuán grandiosa eres y, sin embargo, cuántas miserias encierras! Tienes un

<sup>31</sup> En otro de sus artículos, también publicado en *Cronos*, Carlos León definió el cooperativismo como el sistema económico que establecía la propiedad colectiva, “fundamento de la solidaridad social”, dentro del capitalismo y que a partir de ahí sentaba las bases para desarrollar el socialismo tanto en el campo económico como en el político [v. León, 1932:112].

<sup>32</sup> En tanto que gobernador de la península de Baja California, el general Francisco J. Múgica emprendió una importante campaña anti-alcohólica. Su interés por la erradicación del alcoholismo y por los problemas sanitarios reflejaba los lineamientos del programa de regeneración social posrevolucionario y coincidía plenamente con el ideario de la organización masónica, de la cual formaba parte. Véase Sosenski [2001].

<sup>33</sup> Véase “El alcoholismo es una enfermedad mental”, en *Revista Rosacruz*, Mérida, año 1, núm. 9, 1940:407 (esta revista circulaba también en Cuba, Chile y Argentina).

cerebro capaz de crear mundos y un instinto indomable hasta para procrear idiotas [*ibid.*:120].

Se publicaron infinidad de artículos sobre el tema y se dio difusión a las conferencias que estaban impartándose en contra del alcoholismo en diferentes instituciones.<sup>34</sup> El objetivo central de las revistas masónicas era influir sobre el obrero, quien,

[...] desligado del carro del capitalismo por la Revolución, hoy es el más firme sostén de ésta [y] que para llenar tan noble misión necesita salud espiritual y física, que sólo conseguirá alejándose de la taberna [Saavedra Acosta, 1933:23].

En forma paralela, la masonería abordó la cuestión del control de la vida reproductiva de los ciudadanos. En 1933, la revista *Ariel* publicó el debate entre quienes defendían la propuesta de la Sociedad Eugénica Mexicana y de la Comisión designada por la SEP<sup>35</sup> para establecer la educación sexual en las escuelas y, por otro lado, quienes desde una perspectiva laica se oponían a la divulgación de conocimientos en torno a la sexualidad.<sup>36</sup> Los primeros apoyaban el proyecto de Narciso Bassols y argumentaban que los niños y los jóvenes tenían “derecho a saber de estas cosas”, siendo “la práctica del silencio o de la bendita ignorancia [...] altamente perjudicial” pues estaba en el origen de la “espantosa propagación de las enfermedades venéreas”.<sup>37</sup> En esta perspectiva, la educación sexual llegó a ser concebida incluso como una vía para frenar la degeneración racial.<sup>38</sup> Los

<sup>34</sup> Un ejemplo de ello fueron las conferencias antialcohólicas dictadas en la Penitenciaría, véase “De la lucha antialcohólica”, en *Cronos*, año II, tomo III, núm. 19, México, junio de 1932.

<sup>35</sup> La comisión que examinó la propuesta de educación sexual para niños y jóvenes estuvo integrada por los profesores César Ruiz, Dionisia Zamora, Gilgardo Avilés, David Vilchis y Ramón García Ruiz, los doctores Pedro de Alba y Alfonso Pruneda, así como el licenciado Ezequiel A. Chávez y el ingeniero León Salinas. Véase “La educación sexual según la Comisión Técnica”, en *Ariel*, año IV, 2a época, núm. 125, Monterrey, 15 de septiembre de 1933:24.

<sup>36</sup> Es importante señalar que la masonería evitó reproducir la posición del conservadurismo religioso en contra de la educación sexual.

<sup>37</sup> Editorial “Educación sexual”, en *Ariel*, año IV, 2a época, núm. 121, Monterrey, 15 de julio de 1933:13.

<sup>38</sup> Un articulista de la revista veracruzana *Simbolismo* atrajo la atención sobre “la participación concomitante de la sexualidad para con el problema individual y por ende con el problema racial. [De ahí que fuera] necesario que intensamente vulgaricemos las enseñanzas que tengan por fin constitutivo y definitivo, el mejoramiento de la especie, como una conquista primordial de la Revolución Mexicana y hacer que sea ésta positivamente redentora,

opositores laicos a la campaña de educación sexual respondieron que además de que ésta hería “profundamente el decoro y las costumbres de nuestro pueblo” [Salas, 1933:23],<sup>39</sup> era posible lograr el mismo fin por otros medios:

Intensifíquense las campañas sociales de la escuela como *preventivo* de influencias morbosas sobre la vida sexual y como medios para la realización de los ideales de la eugenesia [...] y yo propondría como curación radical no preventiva, más dedicación a las artes, a la pintura, la música, la poesía y otras, con la seguridad de que quedarían inmunizados automáticamente [*ibid.*:21].

Un indicio claro del vínculo entre masones y eugenistas es que las revistas masónicas publicaron las ideas del doctor Alfredo Saavedra, fundador de la Sociedad Eugénica Mexicana y probablemente miembro activo de la masonería.<sup>40</sup> En un artículo publicado en *Cronos*, el doctor Saavedra estableció el sentido que, a su parecer, debía asumir el nuevo orden social. Declarándose a favor del sindicalismo y del cooperativismo, sustentaba que la sociedad no podía “auto-conducirse”, sino que requería de una “coordinación superior, inteligente y directora” que actuara sobre la sociedad con acuerdo a los principios de “método y sistema” [Saavedra A., 1934:69]. En una conferencia dictada en 1934 en el marco de la celebración del aniversario 25 de la Logia Fénix número 13, Saavedra planteó también que el conocimiento científico acercaba a los hombres a la verdad, además de ser una vía privilegiada para lograr la fraternidad universal. Sugería que para lograr este fin era necesario

[...] aclarar muchos conceptos que interpretados erróneamente o con torcida mala fe, [que] le ministrarán a esta agrupación futuros quebrantos relativamente fáciles de aliviar exponiendo *nuestra verdad* para realizar una interesante y trascendental obra de cultura [Bustos, 1934:13].<sup>41</sup>

---

marcando el momento preciso de transición evolutiva y trazando los nuevos derroteros que conduzcan a la Humanidad a un futuro de mejoramiento y bienestar” [Aburto, 1935:19].

<sup>39</sup> Este debate se prolongó en varios números de la revista *Ariel*, véanse los números siguientes al citado (122, 124 y 125).

<sup>40</sup> Otros funcionarios que promovieron la doctrina eugénica, cuyos escritos fueron publicados en las revistas masónicas, fueron José Siurob y José Manuel Puig Casauranc. Véase, Siurob [1944, 1934].

<sup>41</sup> La conferencia de Alfonso Saavedra, “La ciencia como valor estético y moral”, inauguró un ciclo de conferencias organizado con motivo de las Bodas de Plata de la misma Logia (las cursivas son nuestras).

El tema de la mujer fue muy debatido en las revistas masónicas, que publicaron muy diversas opiniones y posturas ideológicas. En ocasiones aparecieron artículos que promovían un cambio en la moral que hacía de las mujeres sujetos pasivos en matrimonios sin amor. Desde esta perspectiva, la masonería llegó incluso a pronunciarse a favor de la libertad sexual para evitar el adulterio:

Los enemigos de la emancipación sexual femenina no cesan de lanzar, repetidamente, envenenados dardos contra los pocos propugnadores de la tesis pluralista —quienes reconocen a ambos sexos la máxima libertad de disponer de su vida sexual— y afirman, en su afán de desprestigiarnos, que tanto la poli-gamia como la poliandria son depravaciones horribles del amor [...] Sólo un medio existe para salvar el hogar y para evitar el adulterio, y este medio es la libertad sexual [Leonardo, 1933:200, 232].

En los años treinta, los médicos influidos por la eugenesia introdujeron en México una visión “estatalista” del papel de la mujer como reproductora, también caracterizada como “maternología”, en el contexto de la cual se inscribió la nueva discusión en torno al aborto y la sexualidad femenina.<sup>42</sup> Retomando estas ideas, la masonería consideró que una de las tareas del nuevo Estado era favorecer la planeación familiar, la educación sexual y hasta la legalización del aborto, “si las necesidades económicas lo aconsejan”.<sup>43</sup> Esto, con el propósito de evitar que “degenerados, tuberculosos, sifilíticos, etc., engendren sin freno” [Gdalia, 1932:120].

En 1933 se organizó un ciclo de conferencias titulado “La mujer mexicana”, que promovía la emancipación de las mujeres:

Felizmente, vivimos en una época de transición para nuevos acomodos sociales: vivimos en una época en que se revisan valores científicos, morales, políticos y sociales, y de esta revisión ha de advenir el reconocimiento y colocación de la mujer en el puesto que le corresponde como ser humano o complemento natural del hombre [Ramírez, 1933:24].

<sup>42</sup> Aunque la legislación no fue modificada, algunos médicos eugenistas vieron en el aborto un instrumento en manos del Estado para mejorar la calidad de la población. En este contexto, el papel de la mujer quedó circunscrito a la generación de ciudadanos sanos en el marco de una estricta moral sexual. Véase Uriás Horcasitas [2002].

<sup>43</sup> Editorial sin firma “La procreación en los hogares proletarios”, en *Cronos*, año III, tomo VI, núm. 35, México, octubre de 1931:505 (artículo incompleto). En este mismo número se publicó también “El médico en la Rusia soviética” (anónimo e incompleto).

Empero, este mismo autor consideraba que el reconocimiento de la mujer como ser humano no podía anteponerse a la educación de los hijos y el cuidado del hogar, pues de ser así la mujer “descendería del sagrado pedestal en que la colocan los conceptos de madre y esposa o esposa y madre, para colocarla en el mismo plano que la hembra y el juguete” [*ibid.*:25]. Es indiscutible que para los masones la vida de las mujeres cobraba sentido y dignidad en el espacio doméstico:

No es en las horas teñidas con los tintes del Carnaval, y mientras los necios están adorando la materia cuando vas a mostrar el tesoro de tus virtudes, ni la grandiosidad de tus sentimientos. Es dentro de tu hogar, en el trono que tienes de soberana, con el respeto y el cariño de tus súbditos, ante las horas pasadas y sombrías, donde va a resplandecer tu femeneidad exquisita [...] Es en la intimidad de las paredes blancas de tu hogar, cuando la pobreza, como látigo cruel azote tu puerta, y los vicios, como buhos siniestros, graznen a tu oído, cuando debes hincar la rodilla, pedir un timbre celestial para tu acento, y arrullar con canciones purísimas de cuna, a los niños, a los viejos [*sic*].<sup>44</sup>

De acuerdo con estos valores, muy pocos articulistas abogaron en favor de que la mujer trabajara fuera de su casa. La maternidad y el matrimonio fueron percibidos como elementos prioritarios, y la mujer que rechazaba ser madre llegó a ser presentada como,

[...] un ser teratológico, sin una moral definida, sin ninguna confianza para el hombre que la ame, con un organismo maltrecho y encanallado, capaz de todos los vicios, haciendo de su cuerpo un placer sin fin que se hunde en el abismo insaciable de la perversión y la lujuria; que en su aspecto varonil es repugnante y como objeto de vicio siempre llega a causar asco, porque atenta contra la vida, contra su propia especie, arrojando su corazón en un torbellino que al final de su camino la dejará sumida en la mas profunda desesperación [Moreno, 1934].

En suma, en concordancia con los eugenistas, la masonería sustentó que la mujer debía ser “creadora de hogares perfectos, en donde la moral sea la base”. Este “tipo de mujer perfecta” tendría como único propósito en la vida “amar a un hombre y arrullar a un niño” [Zimatros, 1932:26]. La nueva moral que tanto

<sup>44</sup> Artículo sin firma, “La mujer ante la crisis actual”, en *Ariel*, año IV, 2a época, núm. 78, Monterrey, 15 de septiembre de 1931:11.

la masonería como el Estado posrevolucionario fomentaron con el propósito de contrarrestar la influencia de la Iglesia, fue eminentemente tradicional.<sup>45</sup>

La Segunda Guerra Mundial dio un nuevo giro a la discusión sobre temas relacionados con las razas y el racismo. Influidas quizá por las orientaciones de la masonería norteamericana, las revistas masónicas mexicanas rechazaron abiertamente el racismo nazi y condenaron el exterminio, declarándose a favor de la paz.<sup>46</sup> En 1944, *Cronos* inició una nueva época y dedicó el editorial de su primer número al tema de la guerra, en donde establecía:

La Institución Masónica, cuyo propósito fundamental estriba en la universalidad de sus doctrinas fraternales, no puede en manera alguna permanecer indiferente y sorda al trágico clamor que desde la ensangrentada Europa, de la incendiada China, y de las convulsionadas Islas del Pacífico, nos llega diariamente con el ritmo ya monótono que va agregando cifras increíbles a la ya monstruosa carnicería humana.<sup>47</sup>

Además de este giro antirracista y pacifista, en los años cuarenta las revistas masónicas abordaron nuevos temas. Entre ellos están el de la condición del trabajador urbano, una de las piezas clave del proceso de industrialización que estaba iniciándose en México. Lo nuevo era que ya no se planteaba sólo el problema de la “regeneración” del proletariado, sino también los beneficios de que éste ingresara a la organización masónica. En un editorial publicado en 1944, *Cronos* fijó su posición sobre este punto:

El proletario más que otro estado de la sociedad, tiene absoluta necesidad de ingresar en la augusta orden masónica, si no quiere ser juguete de cuatro o cinco

<sup>45</sup> Para explicar el “tradicionalismo” que marcó muchos de los artículos publicados en las revistas masónicas que tocaban el tema de la maternidad, habría que considerar también, como lo ha señalado Pedro Álvarez Lázaro en relación con el caso español, que existió un “feminismo masónico, que puede dividirse en masculino y femenino según el sexo de sus impulsores” [v. Álvarez Lázaro, *op. cit.*:303].

<sup>46</sup> La *Revista Rosacruz* publicada en Yucatán, que reproducía únicamente traducciones del inglés, introdujo desde 1940 artículos en contra de la guerra y del racismo. Esto, en un contexto en donde predominaban los escritos sobre esoterismo (profecías, vibraciones astrales, vegetarianismo, etcétera). Véase Darrow [1940:3-8].

<sup>47</sup> Editorial sin firma, “La hora presente”, en *Cronos*, 2a. época, volumen 1, núm. 1, México, 15 de mayo de 1944:5. El número con el que reaparece la revista incluye otros artículos sobre la guerra: “Probabilidades de una tercera guerra” de Emil Ludwig, traducido del *Magazine Digest* y “Discurso pronunciado en el aniversario de la Logia ‘Teotihuacán’, de José Siurob.

jefezuelos explotadores [...] El proletario hallaría en la masonería cierta instrucción de que hoy adolece y su razón se iría robusteciendo y ensanchando en conocimientos, fruto de discusiones claras y desapasionadas. Además se despojaría de ese apego clerical que, por defecto de nuestra enseñanza, aun tiene.<sup>48</sup>

Además de responder a una situación internacional marcada por los movimientos de masas y una coyuntura nacional en que estaba dando inicio el proceso de industrialización, la introducción del tema del proletariado en las revistas masónicas pudo haber obedecido a otro fenómeno: el replanteamiento de la naturaleza de la Revolución Mexicana y la identificación de una crisis por la que ésta atravesaba. En efecto, la definición de una nueva forma de organización social en la que se gestaría el “hombre nuevo” y en donde quedarían incluidas las “masas” como nuevos actores políticos, comenzó a ser puesta en duda a partir de los años cuarenta. Algunos autores escribieron acerca de la crisis moral de la Revolución. Daniel Cosío Villegas y Jesús Silva Herzog publicaron ensayos que denunciaban la corrupción de los regímenes instaurados al terminar la fase armada de la insurrección y a una manipulación de las masas trabajadoras en beneficio de los poderosos [Silva Herzog, 1934; Cosío Villegas, 1997].<sup>49</sup> Quizá debido a la existencia de lazos profundos de solidaridad entre la clase política y la masonería, esta última no se sumó a la crítica sino que continuó difundiendo una visión oficialista de la Revolución Mexicana y de los regímenes que continuaban reclamándose sus herederos. No obstante, el hecho de que la temática abordada en sus publicaciones comenzara a transformarse puede ser indicio de una posible resignificación del fenómeno revolucionario.

## CONSIDERACIÓN FINAL

Las ideas a través de las cuales el Estado posrevolucionario y la masonería mexicana intentaron “regenerar” a la sociedad fueron, además de coincidentes, complementarias, en el sentido de que se reforzaron mutuamente. Hemos visto que como representante de la nueva sociedad, pero a una distancia prudente de las masas, cuya “regeneración” era el objeto de sus discusiones, la masonería

<sup>48</sup> Editorial sin firma, “Páginas del director”, en *Cronos*, 2a. época, volumen 1, núm. 4, México, 31 de agosto de 1944:5.

<sup>49</sup> Jorge Cuesta hizo una crítica a la crisis moral de la Revolución en los años treinta en diferentes ensayos políticos [1964]. Sobre la misma cuestión véase también “¿Ha muerto la Revolución Mexicana?”, en Ross [1972].

apuntaló el programa de reconstrucción social definido por los primeros regímenes posrevolucionarios. Estos últimos, a su vez, reforzaron el poder indirecto de la masonería al hacer suya la intención de ejercer una influencia moral sobre la sociedad, y al exaltar una imagen del ciudadano que era el reflejo del masón promedio.

El impacto del programa de ingeniería social promovido por el Estado posrevolucionario dependió en buena medida de la existencia de canales adecuados para su difusión dentro de la sociedad. Hemos tratado de mostrar que las publicaciones masónicas de amplia circulación entre 1920 y 1945 pueden ser vistas desde esta perspectiva. Queda por definir si otros canales o conductos fueron construyéndose en paralelo, y si puede hablarse de la existencia de un entramado de redes sociales por donde transitaron los postulados de la ideología posrevolucionaria y del nuevo nacionalismo. En ausencia de estos conductos sociales, el programa de ingeniería social promovido por el Estado para “regenerar” a las masas que participaron en la insurrección y no vieron satisfechas sus demandas, quizá no hubiera tenido mayor impacto. En este sentido, la historiografía del siglo xx mexicano tendría que estar abierta a considerar no sólo la acción del Estado posrevolucionario, sino también la naturaleza de la sociedad que dio sentido y difusión a los proyectos estatales. El estudio de la masonería constituye un espacio privilegiado para explorar esta vertiente interpretativa.

## BIBLIOGRAFÍA

### **Aburto, Francisco Alfonso**

1935 “La educación sexual”, en *Simbolismo*, órgano de la Gran Logia Unida Mexicana de Libres y Aceptados Masones, tomo III, núm. 13, Veracruz, febrero.

### **Acevedo, Esther**

1986 “Las decoraciones que pasaron a ser revolucionarias”, en *El nacionalismo y el arte mexicano (IX Coloquio de historia del arte)*, México, UNAM, pp. 171-207.

### **Aguilar Camín, Héctor**

1985 “La revolución que vino del norte”, en *Saldos de la revolución*, México, Océano.

### **Alarico**

1932 “El alcoholismo”, en *Ariel*, 2a. época, año IV, núm. 106, Monterrey, 30 de noviembre.

### **Álvarez Lázaro, Pedro**

1998 *La Masonería, escuela de formación del ciudadano. La educación interna de los*

*masones españoles en el último tercio del siglo XIX*, Madrid, Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas.

### **Ariel**

- 1931 “Editorial: La mujer ante la crisis actual”, en *Ariel*, 2a. época, año IV, núm. 78, Monterrey, 15 de septiembre.
- 1933a “Editorial: La crisis moral tiende a desaparecer”, en *Ariel, Log. Simb. “Rafael Nájera”*, núm. 33, 2a. época, año IV, núm. 117, Monterrey, 15 de mayo.
- 1933b “Editorial: Educación sexual”, en *Ariel*, 2a. época, año IV, núm. 121, Monterrey, 15 de julio.
- 1933c “Debate: La educación sexual según la Comisión Técnica”, en *Ariel*, 2a. época, año IV, núm. 125, Monterrey, 15 de septiembre.

### **Bastian, Jean Pierre**

- 1990a “Introducción”, en Bastian, Jean Pierre (comp.), *Protestantes, liberales y francmasones. Sociedades de ideas y modernidad en América Latina, siglo XIX*, México, FCE.
- 1990b “El impacto regional de las sociedades religiosas no católicas en México”, en *Relaciones*, núm. 42, México, El Colegio de Michoacán.
- 1993 “La francmasonería dividida y el poder liberal en México, 1872-1911”, en Ferrer Benimelli, J. A., *Masonería española y América*, t. I, Zaragoza, Centro de Estudios Históricos de la Masonería Española.
- 1995 “Una ausencia notoria: la francmasonería en la historiografía mexicanista”, en *Historia Mexicana*, núm. 175, vol. XLIV, t. 3, México, El Colegio de México.

### **Bustos, Alejandro**

- 1934 “El matrimonio”, en *Cronos*, tomo VII, año IV, núm. 38, México, marzo.

### **Chartier, Roger**

- 1995 *Espacio público, crítica y desacralización en el siglo XVIII. Los orígenes culturales de la Revolución francesa*, Barcelona, Gedisa.

### **Cosío Villegas, Daniel**

- 1997 *La crisis de México (1946)*, en *Obras completas de Daniel Cosío Villegas*, México, Clío/El Colegio Nacional.

### **Cronos**

- 1930 “Editorial: En pro de la unificación”, en *Cronos*, tomo I, año I, núm. 3, México, 1 de diciembre.
- 1931a “Editorial: La procreación en los hogares proletarios”, en *Cronos*, tomo VI, año III, núm. 35, México, octubre (artículo incompleto).
- 1931b “El médico en la Rusia soviética”, en *Cronos*, tomo VI, año III, núm. 35, México, octubre (anónimo e incompleto).
- 1932 “De la lucha antialcohólica”, en *Cronos*, año II, tomo III, núm. 19, México, junio.
- 1944a “La hora presente”, en *Cronos*, 2a. época, vol. I, núm. 1, México, 15 de mayo.

1944b "Páginas del director", en *Cronos*, 2a. época, vol. 1, núm. 4, México, 31 de agosto.

**Cuesta, Jorge**

1964 *Poemas y ensayos IV. Ensayos políticos*, México, UNAM.

**Curiel Defossé, Fernando**

2000 "Añejo documental", en *Conferencias del Ateneo de la Juventud*, Nueva Biblioteca Mexicana, vol. 5, México, UNAM, pp. 371-456.

**Darrow, Joseph**

1940 "Un análisis filosófico de la guerra", *Revista Rosacruz*, año 2, núm. 13, Mérida, julio, pp. 3-8.

**Davies, Thomas B.**

1976 *Aspects of Freemasonry in Modern Mexico. An Example of Social Cleavage*, Nueva York, Vantage Press.

**Enciclopedia de México**

1993 "Masonería", en *Enciclopedia de México*, tomo IX, México.

**Ferrer Benimeli, José**

1987 "Introducción", en Ferrer Benimeli, José (coord.), *Masonería, política y sociedad*, III Simposium de Metodología Aplicada a la Historia de la Masonería Española, Córdoba, 15-20 junio, Zaragoza, Centro de Estudios Históricos de la Masonería Española.

**Fuentes, Lauro**

1932 "Nuestras plagas sociales", en *Cronos*, tomo IV, año II, núm. 19, México, junio.

**Furet, François**

1978 *Penser la Révolution française*, París, Ediciones Gallimard.

**Garfias Salinas, M.**

1932 "¿Para qué sirve la masonería?", en *Ariel*, año IV, 2a. época, núm. 88, Monterrey, febrero.

**Garrido, Luis Javier**

1982 *El partido de la revolución institucionalizada. La formación del nuevo Estado en México (1928-1945)*, México, Siglo XXI Editores.

**Gdalia, P.**

1932 "Alrededor del mal", en *Cronos*, año II, tomo III, núm. 15, México, febrero.

**Gojman de Backal, Alicia**

2000 *Camisas, escudos y desfiles militares. Los Dorados y el antisemitismo en México (1934-1940)*, México, Escuela Nacional de Estudios Profesionales Acatlán, UNAM/FCE.

**González Mello, Renato**

2002 "Orozco in the United States: An essay on the history of ideas", en *José Clemente*

- Orozco in the United States, 1927-1934, Nueva York-Londres, Hood Museum of Art/Darmouth Collage/W. W. Norton & Company.
- 2003 “Diego Rivera entre la transparencia y el secreto”, en Acevedo, Ester (coord.), *Hacia otra historia del arte en México. La fabricación del arte nacional a debate (1920-1950)*, tomo III, México, CONACULTA-CURARE.
- 2004 “Manuel Gamio, Diego Rivera and the politics of Mexican Anthropology”, en *Res*, Harvard University, primavera.

#### **Guedea, Virginia**

- 1989 “Las sociedades secretas durante el movimiento de independencia”, en Rodríguez O., Jaime E. (ed.), *The Independence of Mexico and the Creation of the New Nation*, Los Ángeles, University of California.
- 1992 *En busca de un gobierno alterno: los Guadalupe de México*, México, UNAM.
- 2003 “The Conspiracies of 1811: How the Criollos Learned to Organize in Secret”, en Archer, Christon I. (ed.), *The Birth of Modern Mexico 1780-1824*, Wilmington, Delaware, Scholarly Resources.

#### **Guerra, François-Xavier**

- 1988 *México: del Antiguo Régimen a la Revolución*, tomo I, México, FCE, pp. 157-181.

#### **Halévy, Ran**

- 1984 *Les loges maçonniques dans la France d'Ancien Régime. Aux origines de la sociabilité démocratique*, París, Armand Colin.

#### **Herrera Guerrero, Luis**

- 1939 “Quimera y realidad”, en *Fiat Lux*, órgano de la Gran Logia Unida Mexicana, Gran Oriente de Veracruz, núm. 7, tomo I, Veracruz, 30 de noviembre, p. 10.

#### **Hiram**

- 1935 “Unidad y unificación”, editorial firmada por Magister en *Hiram*, Boletín masónico mensual de la R. L. número 3, núm. 7, México, abril.
- 1939 “Razas y racismos”, editorial firmada por Magister, en *Hiram*, Boletín masónico mensual de la R. L. número 3, núm. 52, México, 1 de septiembre.
- 1942 “Masonería y democracia”, editorial firmada por Magister, en *Hiram*, boletín masónico mensual de la R. L. número 3, núm. 63, México, octubre.

#### **Illades, Carlos y Rodríguez Kuri, Ariel**

- 2001 *Ciencia, filosofía y sociedad en cinco intelectuales del México liberal*, México, UAM/Miguel Angel Porrúa.

#### **Knight, Alan**

- 1990 “Revolutionary Project, Recalcitrant People: Mexico, 1910-40”, en Rodríguez, Jaime E. (ed.), *The Revolutionary Process in Mexico. Essays on Political and Social Change, 1880-1940*, Los Ángeles-Irvine, UCLA Latin American Center Publications, pp. 227-264.

**Koselleck, Reinhart**

1965(1959) *Crítica y crisis del mundo burgués*, Madrid, Rialp, pp. 227-248.

**Lacave, Alfonso Alberto**

1932 "Conferencia sobre alcoholismo", en *Simbolismo*, órgano de la Gran Logia Unida Mexicana de Libres y Aceptados MASONES, tomo II, núm. 3, Veracruz, 27 de febrero.

**Lalouette, Jacqueline**

1997 *La libre pensée en France, 1848-1940*, París, Albin Michel.

**Lara, Antonio**

2000 "Rural Organizations in Mexico: Cardenista Freemasonry", Pittsburg, LASA, Panel Voluntarism and Latin American Democratization.

**León, Carlos**

1931 "La cuestión social", en *Cronos*, núm.13, año 2, tomo III, México, diciembre.

1932 "Cooperativismo", en *Cronos*, núm. 15, año 2, tomo III, México, febrero.

**Leonardo**

1933 "Matrimonio y adulterio", en *Cronos*, año II, tomo V, núm. 29, México, abril.

**López Beltrán, Carlos**

2000 "De perfeccionar el cuerpo a limpiar la raza: sobre la sangre y la herencia (ca. 1750-1870)", en *Relaciones* 91, Zamora, El Colegio de Michoacán, invierno.

2004 "Herencia y enfermedad, ámbitos teóricos y geográficos", en *El sesgo hereditario. Ámbitos históricos del concepto de herencia biológica*, México, UNAM, Estudios sobre la ciencia, Coordinación de Humanidades.

**Maldonado, Calixto**

1930 "¿Qué es la masonería?", en *Cronos*, tomo I, año I, núm. 3, México, 1 de diciembre.

**Manjarrez, Froilán**

1931a "El sentido revolucionario de la reconstrucción nacional", en *Cronos*, órgano de la Gran Logia del Valle de México, tomo I, año I, núm. 5, México, abril.

1931b "El sentido de la política y la masonería", en *Cronos*, órgano de la Gran Logia del Valle de México, tomo III, año II, México, diciembre.

**Martínez de Codes, Rosa María**

1993 "El impacto de la masonería en la legislación reformista de la primera generación de liberales en México", en Ferrer Benimelli, José, *Masonería española y América*, t. I, Zaragoza, Centro de Estudios Históricos de la Masonería Española.

**Martínez Zaldúa, Ramón**

1967 *Historia de la masonería en Hispanoamérica*, México, B. Costa-Amic.

**Mateos, José María**

1884 *Historia de la masonería en México desde 1806 hasta 1884*, México, s. e.

**Meyer, Jean**

1991 *La Revolución Mexicana, 1910-1940*, México, Jus.

**Miranda, Aurelio**

1943 "La masonería", en *El Monitor Masónico*, órgano de la Logia del Valle de México, tomo I, núm. 8, México, 15 de marzo.

**Moreno, Francisco**

1934 "Derechos de las madres", en *Cronos*, tomo VII, año IV, núm. 40, México.

**Navarrete, Félix**

1962 *La masonería en la historia y en las leyes de Méjico*, México, Jus.

**Piccato, Pablo**

2001 *City of suspects. Crime in Mexico City 1900-1931*, Duham y London, Duke University.

**Puig Casauranc, José Manuel**

1934 "La aspiración suprema de la Revolución Mexicana", en *Simbolismo*, órgano de la Gran Logia Unida Mexicana de Libres y Aceptados Masones, tomo III, núm. 2, Veracruz.

**Ramírez, Julio César**

1933 "¿Qué papel debemos de señalar a la mujer en la vida?", pronunciada en el ciclo de conferencias: "La mujer mexicana", en *Ariel*, 2a. época, año IV, núm. 114, Monterrey.

**Reynoso, Manuel**

1933 "La Revolución es anticlerical" (tomado de la revista *Crisol*), en *Simbolismo*, órgano de la Gran Logia Unida Mexicana de Libres y Aceptados Masones, tomo II, núm. 20, Veracruz.

**Pérez Monfort, Ricardo**

1993 "Por la patria y por la raza". *La derecha secular en el sexenio de Lázaro Cárdenas*, México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras.

**Rich, Paul y Guillermo de los Reyes**

1997 "Freemasonry's Educational Role", en *The American Behavioral Scientist*, vol. 40, núm. 7, junio-julio, pp. 957-967.

**Ross, Stanley (ed.)**

1972 *¿Ha muerto la Revolución Mexicana?*, México, Sep Setentas.

**Saavedra Acosta, Carmen**

1933 "La acción de la mujer ante el alcoholismo", en *Simbolismo*, órgano de la Gran Logia Unida Mexicana de Libres y Aceptados Masones, tomo II, núm. 14, Veracruz, 27 de enero.

**Saavedra, Alfredo**

1934 "Disciplina social", en *Cronos*, tomo VII, año IV, núm. 38, México, marzo.

**Salas, Lauro**

1933 "La educación sexual", en *Ariel*, núm. 121, año 4, 2a. época, Monterrey, 15 de julio.

**Sheridan, Guillermo**

1999 *México en 1932: la polémica nacionalista*, México, FCE.

**Silva Herzog, Jesús**

1943 "La Revolución Mexicana en crisis", en *Cuadernos Americanos*, vol. XLVII, núm. 5, México, septiembre-octubre.

**Siurob, José**

1944 "Discurso pronunciado en el aniversario de la Logia 'Teotihuacán' 93", en *Cronos*, 2a. época, año 1, tomo I, núm. 1, México, 15 de mayo.

**Sosa Elízaga, Raquel**

1996 *Los códigos ocultos del cardenismo: Un estudio de la violencia política, el cambio social y la continuidad institucional*, México, UNAM/Plaza y Valdés Editores.

**Sosenski, Gregorio**

2001 *La cuarta frontera de Baja California y el gobierno surpeninsular del general Francisco J. Múgica*, México, Instituto Nacional de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana, pp. 150-165.

**Stern, Alexandra**

2000 "Mestizofilia, biotipología y eugenesia en el México posrevolucionario: hacia una historia de la ciencia y del Estado, 1920-1960", en *Relaciones*, núm. 81, Zamora, El Colegio de Michoacán, invierno.

2002 "Madres conscientes y niños normales: La eugenesia y el nacionalismo en el México posrevolucionario, 1920-1940", en Cházaro, Laura (ed.), *Fragments de Historias: medicina, ciencia y sociedad en el siglo XIX en México*, Zamora, El Colegio de Michoacán.

**Urías Horcasitas, Beatriz**

1996 "El determinismo biológico en México: del darwinismo social a la sociología criminal", en *Revista Mexicana de Sociología*, vol. LVIII, núm. 4, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Sociales, octubre-diciembre.

2000 *Indígena y criminal. Interpretaciones del derecho y la antropología en México, 1871-1921*, México, Universidad Iberoamericana.

2001 "Eugenesia e ideas sobre las razas en México, 1930-1950", en *Historia y Grafía*, núm. 17, México, Universidad Iberoamericana, pp.171-205.

2002a "Eugenesia y aborto en México, 1920-1940", en *Debate feminista*, vol. 26, núm. 14, México, pp. 305-323.

2002b "Las ciencias sociales en la encrucijada del poder: Manuel Gamio, 1920-1940", en *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 64, núm. 3, México, Instituto de Investigaciones Sociales, pp. 103-104.

- 2005a “Degeneracionismo e higiene mental en México posrevolucionario (1920-1940)”, en *Frenia*, Madrid, vol. IV, núm. 2 [en México se publicará como “Locura y criminalidad: degeneracionismo e higiene mental en México posrevolucionario (1920-1940)”, en Agostoni, Claudia y Elisa Speckman (coords.), *De normas y transgresiones: discursos, prácticas y sanciones. Ensayos de historia social: México, Argentina y Brasil, 1850-1950*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas].
- 2005b “Retórica, ficción y espejismo: tres imágenes de un México bolchevique (1920-1940)”, en *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, núm. 101, Zamora, El Colegio de Michoacán.
- 2005c “Fisiología y moral en los estudios sobre las razas mexicanas: continuidades y rupturas (siglos XIX y XX)”, en *Revista de Indias*, núm. 234, Madrid (en prensa).

### **Villegas, Abelardo**

- 1986 “El sustento ideológico del nacionalismo mexicano”, en *El nacionalismo y el arte mexicano (IX Coloquio de Historia del Arte)*, México, UNAM, pp. 387-400.

### **Zimatroes**

- 1932 “Sobre feminismo”, en *Ariel*, 2a. época, año IV, núm. 94, Monterrey, 30 de mayo.

## REVISTAS

*Ariel*, órgano de la Logia “Rafael Nájera”, núm. 33, Monterrey.

*Crisol. Revista de crítica*, órgano del Bloque de Obreros Intelectuales de México, México.

*Cronos*, Órgano de la Gran Logia del Valle de México, México.

*Fiat Lux*, Órgano de la Gran Logia Unida Mexicana, Gran Oriente de Veracruz, Veracruz.

*Fraternidad*, México.

*Hiram*, Boletín masónico mensual de la Logia Hiram, núm. 3, México.

*Hoy*, México.

*Migración, Población, Turismo*, México.

*El Monitor Masónico*, Órgano de la Logia del Valle de México, México.

*El Nacional Revolucionario*, México.

*Revista Rosacruz*, publicación mensual autorizada, del inglés, de las interpretaciones de la Escuela Preparatoria de Misterios Occidental de la Orden Rosacruz, editado por el Centro Fraternidad Rosacruz, Mérida.

*Simbolismo*, Órgano de la Gran Logia Unida Mexicana de Libres y Aceptados Masones, Veracruz.

# Del desamparo a la protección. Ideas, instituciones y prácticas de la asistencia social en la ciudad de México, 1861-1910

Antonio Padilla Arroyo

Universidad Autónoma del Estado de Morelos

*RESUMEN: Este trabajo explora un conjunto de ideas, instituciones y prácticas de la beneficencia pública y privada en el contexto de la consolidación del Estado y la sociedad moderna. Unas y otras fueron elementos que configuraron las políticas de control social que se diseñaron y ejercitaron en México durante el siglo XIX. También esboza el papel que desempeñaron en la redefinición de las esferas pública y privada, en la responsabilidad del Estado y de las familias, de benefactores y padres de familia en la protección y la asistencia social de la infancia en el marco de la secularización de la vida social.*

*ABSTRACT: This text analyzes a set of ideas, institutions and practices of public and private charity in the context of the state and modern society consolidation. Both elements formed the policies of social control, designed and applied in Mexico during the XIX century. This text also outlines the role that they carried out in the redefinition of public and private spheres, and responsibility of the state and families, benefactors and parents in the protection and the social assistance to children, within the framework of secularization of the social life.*

*PALABRAS CLAVE: control social, ayuda social, pobreza, secularización, sociedad moderna, pensamiento social*

## INTRODUCCIÓN

Este texto esboza algunas líneas de interpretación histórica y aporta una serie de materiales con los cuales el historiador puede incursionar en uno de los temas sobre los que menor reflexión ha habido dentro del campo de la historia social en México: el estudio de las políticas e instituciones que, en términos generales, se denominan de ayuda social; en otras palabras se reflexiona en torno al significado de los establecimientos de beneficencia pública o privada o, para utilizar una expresión moderna, de asistencia y seguridad social.

Un acercamiento al tema permite afirmar que existen vacíos significativos, en el conocimiento histórico de la atención social y de aspectos fundamentales en la constitución del aparato asistencial. Existen trabajos que recuperan parte de esa historia, sobre todo del periodo floreciente, tanto por el diseño de proyectos monumentales cuanto por la edificación de obras de caridad social durante la época colonial, en cuyo tiempo y espacio se erigieron hospitales y hospicios con el objetivo expreso de mitigar los efectos que originaba la pobreza intelectual y material de quienes concurrían a ellos.

La producción historiográfica permite tener una imagen acerca de algunos rasgos de la asistencia social. En gran medida, esa producción destaca algunos datos sobre la génesis de estas instituciones de caridad o beneficencia, así como de sus patrocinadores, y registra la cantidad de beneficiados. Por ello es necesario realizar estudios más profundos, no sólo de cada una de ellas (de la vida cotidiana en la que se desenvolvían), sino del perfil y la pertenencia social de sus moradores: hombres, mujeres, niños y ancianos. De la misma manera, es importante escudriñar en las relaciones entre cada uno de esos aspectos y ubicarlos en un proceso de mayor alcance, para establecer y comprender las rupturas históricas en las ideas, las instituciones y prácticas, al mismo tiempo que pensar en las continuidades de las políticas y de las instituciones de asistencia social. Con base en estos elementos, se trata de repensar la historia de la asistencia social.

Para realizar estas investigaciones es necesario recurrir a las aportaciones que han hecho la historia social, la historia de las mentalidades, la historia institucional y la historia de los marginados. Esta última es fundamental, porque posibilita examinar e iluminar la importancia de los pobres y la pobreza, actores y condición social sin cuya presencia no podría entenderse el sentido, la naturaleza, los procesos, el modelo y la acción de los establecimientos que justifican precisamente la ayuda social en sus diferentes variantes históricas: caridad, beneficencia, filantropía, asistencia y seguridad social.

Este trabajo parte de diferentes planos teóricos y metodológicos. El primero de ellos es que concibe la historia de la asistencia social como un conjunto de políticas e instituciones que configuraron una estructura en la que diversos actores sociales desempeñaron un papel importante, independientemente de si unas y otras hayan sido creadas y patrocinadas por el Estado, la iglesia o particulares, o por todos ellos y otros actores. La *larga duración* es la herramienta conceptual y metodológica indispensable para explicar las relaciones entre una y otra, porque permite visualizar la historia desde las fuerzas más profundas que la configuran y que sólo pueden aprehenderse en el “tiempo largo”. Con esta mirada es posible

generar hipótesis que favorecen la comprensión y explicación de las especificidades de la asistencia social. De igual manera, la búsqueda e interpretación de fuentes documentales permitirá un aporte significativo al conocimiento histórico. Por eso es de suma importancia establecer los ritmos, los plazos y las condiciones bajo las que se crearon y organizaron la política y el aparato asistencial. En suma, se trata de proceder a estudiar lo que cambia y lo que permanece en los órdenes materiales y mentales para entender mejor las continuidades y las transformaciones.<sup>1</sup>

Un segundo plano metodológico consiste en que no es posible reducir el objeto de estudio a la historia de las instituciones, en la medida en que detrás de ellas están presentes otras expresiones de la realidad social. Es preciso inquirir y preguntarse acerca de los motivos, las ideas y los sentimientos que inspiran las obras y los proyectos de ayuda social. Toca al historiador la labor de indagar y establecer los rostros y las distintas facetas que ha presentado en el transcurso de su génesis y evolución. Ineludible tarea del estudioso, asimismo, es clarificar los actores sociales que conforman esa otra historia: las elites políticas, sociales y económicas, la Iglesia católica y otras organizaciones religiosas, el Estado mexicano, los filántropos, las mujeres, los niños, los ancianos, etcétera.<sup>2</sup>

Una tercera consideración teórica y metodológica es que no hay hombres sin estructuras ni instituciones, y tanto unas como otras moldean el pensamiento y la conducta de éstos al mismo tiempo que ellos las producen y las recrean. Por eso es preciso buscar explicaciones y narrar transformaciones y continuidades, reconocer y reconstruir el tipo de sociedad y de imaginario colectivo, desentrañar los procesos de articulación que median entre ideas, sentimientos, temores y preocupaciones con los órdenes sociales y políticos. La historia de la asistencia social es de

<sup>1</sup> Entre los estudios que pueden considerarse clásicos de la historia de la asistencia social en México destacan la obra de Álvarez [1960], Laguarta [1955] y Velasco [1935].

<sup>2</sup> En efecto, la afirmación de Paul Veyne sobre el estudio de la ayuda social tiene un desafío que el historiador debe tener siempre presente, “[...] el peligro más solapado es el de las palabras capaces de suscitar en nuestra mente falsas esencias y de poblar la historia de universales inexistentes. El *evergetismo* antiguo, la caridad cristiana, la beneficencia pública moderna y la seguridad social no tienen prácticamente nada en común, ni redundan en beneficio de los mismos grupos de personas, ni remedian las mismas necesidades, ni cuentan con las mismas instituciones ni se deben a idénticos motivos, ni se justifican de igual manera [...]; habrá que llegar a la conclusión de que la ayuda social es una categoría permanente, que cumple una función necesaria en toda sociedad humana y que, en su permanencia, debe esconderse alguna misteriosa finalidad integradora de todo cuerpo social y, de esta manera, habremos apostado nuestro grano de arena al edificio de una sociología funcionalista” [1984:91].

hombres y mujeres, tanto anónimos y menudos como grandes e importantes personajes que confluyeron y compartieron espacios sociales comunes, cotidianos.<sup>3</sup>

Ahora bien, es evidente que el proceso de creación de la ayuda social ha pasado por diferentes etapas, las cuales han estado determinadas en gran medida por lo que en cada una de ellas ha definido como tal. De la idea que se ha tenido de ésta se han desprendido políticas que se han orientado a mitigar y aminorar los efectos más graves y nocivos de la pobreza, y con ellas evitar en lo posible el incremento de los pobres. Aquí se formula una hipótesis de los periodos de formación y desarrollo de la ayuda social desde los primeros años de la vida independiente hasta la década de 1890, década en la cual se consolidan todos los ámbitos de control y de la ayuda social moderna.

La formación de las instituciones asistenciales enfrentó desafíos muy complejos debido a las dificultades económicas, sociales y políticas que padeció el país a partir de la vida independiente. Por ejemplo, la creación del Distrito Federal tuvo como resultado que se redefiniera la jurisdicción de los establecimientos de caridad, lo que devino en una intensa polémica entre las autoridades religiosas y las civiles a lo largo del siglo XIX, las cuales se disputaron la administración de los bienes y legados, entre ellos hospicios, hospitales y otros servicios asistenciales, así como la procuración de los fondos destinados al sostenimiento de algunas de esas instituciones y de sus beneficiarios. Esta disputa no fue menor, en tanto reveló las tensiones y los conflictos que entrañaba el ejercicio del control social de amplios grupos de población, así como la forma de concebir, practicar y administrar la asistencia social.<sup>4</sup> También fue una manifestación del paulatino

<sup>3</sup> Véanse Martínez [1991], Thompson [1992] y Padilla [1993, 1995].

<sup>4</sup> El control social se configura por un conjunto y una red de instituciones que, en nombre de la sociedad, ejercen el poder sobre los individuos y grupos mediante la religión, la ley, la educación y la cultura para favorecer y mantener un orden determinado. Dichas instituciones elaboran y difunden ideas y prácticas orientadas a imponer un consenso de las normas y los mecanismos destinados a mantener o restablecer el equilibrio amenazado por los "peligrosos", los "anormales", "los incorregibles" o los "desviados sociales". La importancia de las ideas como parte del control social reside en que expresan una visión del mundo acerca del orden social. Así, los discursos que cobran calidad de textos, tanto materiales como simbólicos, proponen códigos de conducta, valores, percepciones y prácticas a los individuos y grupos sociales para que éstos, a su vez, se encarguen de conformarlos inculcando sus miembros, así como para observarlos y vigilarlos. A modo de ejemplo, podemos señalar las algunas de estas instituciones: familia, gremio, corporación, iglesia, hospital, escuela, casa de corrección y recogimiento, asilo, cárcel, etcétera y, en el caso de los discursos, manuales de urbanidad, los tratados, los libros escolares, los catecismos. Véanse Burke [1997:101 y s] y Torres [2001:276].

predominio de la autoridad estatal moderna que, entre otros aspectos, se expresó en el diseño y ejecución de una atención social aceptada con relativa rapidez por diferentes sectores sociales y grupos de especialistas que se encargaron de elaborar y difundir nuevas formas de pensamiento social, a expensas de otras instituciones y actores, entre ellos la iglesia y las asociaciones directamente ligadas a ésta.

Entre 1821 y 1860, la ayuda social está influida y determinada por la noción de la caridad y la limosna cristiana, en el marco de la secularización creciente y de la descomposición de la organización social heredada de la Colonia. En ese lapso, las instituciones creadas y sostenidas por la caridad entran en un lento pero continuado proceso de redefinición de sus objetivos, tendiente a modificar la idea misma de la caridad, así como a un proceso de clasificación de la pobreza y de los pobres al cual no fue ajeno el pensamiento católico, si bien gran parte de las instituciones siguió bajo el control y la administración de la jerarquía católica o de organizaciones y particulares vinculados a ésta. Al mismo tiempo, en este periodo, se abre o se profundiza en la polémica alrededor del significado de la pobreza y los pobres, y en relación con la expedición de medidas que pretenden aminorar sus secuelas entre la población pobre y la sociedad en su conjunto. Estos procesos hunden sus raíces en las reformas borbónicas a finales del siglo XVIII, y con los cuales se impulsa el proceso de secularización de todos los ámbitos de la vida social, cuyas manifestaciones fueron evidentes en los comportamientos, creencias y discursos en torno de la pobreza y los pobres. El proceso de secularización se orientaba a separar la religión de los restantes ámbitos de la vida y “hacerla objeto de crítica y abandonar la fe como vehículo de expresión de las ideas”.<sup>5</sup>

La influencia del pensamiento ilustrado fue evidente en las políticas que conllevaban el internamiento permanente de los vagos y los mendigos en las instituciones de caridad y auxilio; la más emblemática entre éstas fue la Real Casa de Hospicio de Pobres Mendigos, con el objetivo no sólo de brindar casa, vestido y sustento, sino de transformarlos en ciudadanos, lo que implicaba, entre otras cosas, convertirlos en hombres útiles y productivos. Estas mutaciones, tanto en las ideas como en las prácticas institucionales, se sintetizaron en la condena y, en lo posible, en la eliminación de la ociosidad, la promoción

<sup>5</sup> Uno de los ámbitos que revela con mayor vigor estas transformaciones en el pensamiento y en la redefinición de los objetivos institucionales de la asistencia social es, sin duda, la locura. Véase Sacristán [1994:11-16; 1994a:227-241].

de una política para capacitar y mejorar la fuerza de trabajo, criminalizar y perseguir la mendicidad para impedir la vida “fácil” a los pobres, con el argumento de proveerlos de medios de vida mediante una ocupación digna. Además se racionalizó el socorro a los desvalidos por medio de la recaudación y distribución de los recursos económicos; esto se consiguió mediante la sustitución de la limosna directa a los pobres por una concentración de ésta en las instituciones que se encargarían de procurarla de acuerdo con el tipo de pobres y de pobreza. Así, las instituciones de asistencia social pretendieron auxiliar, disciplinar y rehabilitar a los indigentes en particular y a los pobres en general [Arrow, 1996:120 y s].

Durante este periodo, el naciente Estado mexicano (y su expresión en los gobiernos estatales) tomó la iniciativa en torno de los medios y los objetivos que tendrían los fondos destinados a obras de caridad, pero ahora revestidos con un nuevo lenguaje: la beneficencia. Prácticamente todos los estados de la república prescriben dentro de las leyes orgánicas de administración pública la apertura y el patrocinio de establecimientos de educación y de beneficencia. De hecho, estas providencias no distinguen necesariamente entre unos y otros tipos de establecimientos.<sup>6</sup>

El segundo periodo va desde 1861 hasta 1910, y se caracteriza por la discusión al respecto del concepto de beneficencia privada y pública, la caridad y la limosna, en el marco de una disputa mayor que gira alrededor de sus funciones como tarea pública, es decir, qué y quiénes deben promoverla, si es una tarea estatal o una labor fincada en la responsabilidad de los particulares. De igual modo, está presente la reflexión de los males sociales que aquejan a la organización social, de las causas y el modo de evitarlos o aminorarlos, así como de los grupos y sectores más vulnerables y, por tanto, más afectados por ellos. A esto se le suma el incremento del número de instituciones de ayuda social, tanto públicas como privadas, por lo que puede caracterizarse como una etapa de florecimiento de la ayuda social. En estas circunstancias se configuran gran parte de las ideas e iniciativas de una política de atención social que provienen fundamentalmente de la élite política para organizar un aparato institucional. Este último será utilizado en parte para la organización de la ayuda social posterior al movimiento armado de 1910-1920, tanto

<sup>6</sup> De acuerdo con Anne Staples, la caridad significa cumplir con un mandato bíblico, es una virtud teológica sinónimo de piedad, mientras que la filantropía es un deber cívico que se impone por vivir en sociedad, es un medio para redistribuir la riqueza, pero desprovisto de su sentido religioso. Si bien ambas cualidades tienen un carácter obligatorio, responden a estructuras sociales y económicas diferentes. Véanse Staples [1998:156] y Padilla [2001:21-67].

por el Estado como por las organizaciones filantrópicas una vez acotada la idea tradicional de la caridad y la limosna.<sup>7</sup>

El tercer periodo se sitúa entre 1910 y 1920. Durante éste se hace notorio un debilitamiento de la política y el aparato institucional; en cambio, se establece un amplio debate sobre las obligaciones sociales que tiene el Estado, más allá de sus papel como regulador en términos jurídicos del papel de la beneficencia pública y la privada, en tanto promotora del mejoramiento de las condiciones de vida del pueblo. Las ideas y los conceptos de beneficencia y filantropía comienzan a ser cuestionadas, y en su lugar se hace referencia a los de asistencia y justicia social. En medio del debate se redefine el sentido de la pobreza y de los pobres, esbozándose ideas en relación con políticas sociales más comprometidas con la elevación de los niveles de bienestar de la población en su conjunto.

El cuarto periodo cubre los años de 1921 a 1960. Esta etapa se particulariza por un aumento extraordinario del aparato institucional, que se acompaña, de nueva cuenta, por una reflexión sobre la asistencia social; se generaliza el concepto de seguridad social por parte del Estado al mismo tiempo que disminuye la presencia de las organizaciones filantrópicas y de las iniciativas particulares, aunque se mantienen instituciones que quedan fuera de la órbita de la seguridad, con un corte estrictamente asistencial. Así, la columna vertebral de la organización institucional es sostenida por el Estado.<sup>8</sup>

A manera de guía se formulan algunas interrogantes, que de ninguna manera se pretende responder en su totalidad en este trabajo, y más bien sugieren líneas de investigación de mayor amplitud: ¿cuáles han sido las variaciones y las etapas de la ayuda social en México? ¿Qué se entendía por caridad y filantropía y cómo se practicaban? ¿Qué realidades sociales, económicas y políticas pretendía resolver una y otra? ¿Cuáles fueron las condiciones sociales e ideológicas que permitieron el diseño y la ejecución de la política de ayuda social? ¿Qué sectores participaron en la construcción y aplicación de la política de ayuda social y de qué manera lo hicieron? ¿A qué sectores de la población iba dirigida y cuál fue la respuesta de éstos? ¿Cómo y en qué circunstancias contribuyó la

<sup>7</sup> La importancia de la élite política de orientación liberal reside, en primer lugar, en moldear a las clases dirigentes de la sociedad y, en segundo lugar, en preparar a un grupo social en el que se aglutinan gran parte de los ideales, tanto en el ámbito moral como en el de las costumbres, los cuales tendrán que difundirse entre los otros grupos, entre ellos la necesidad de imponer el control social. Véase Torres [2001:274].

<sup>8</sup> Para esta propuesta de periodos me he apoyado en las obras de González Navarro [1988:33-56] y Padilla [1993:22-33].

ayuda social a la consolidación del Estado moderno en México? Naturalmente, este texto no tiene el propósito de examinar ni resolver cada una de estas preguntas. Una pretensión así sólo es asequible para un estudio de *larga duración*, por lo que en este momento se presentan una serie de reflexiones con base en el estudio de un periodo de la historia de la asistencia social que resulta decisivo para comprender su evolución, el periodo de 1861 a 1910.

## LA BENEFICENCIA EN LA DISPUTA POR EL CONTROL SOCIAL

En la década de los años sesenta del siglo XIX se establecieron las bases legales para instituir una política moderna de atención social para los pobres, cuyo propósito era mitigar la pobreza y sus secuelas más obvias: la prostitución femenina, la vagancia, la delincuencia (en especial la infantil y juvenil), el desempleo, la inasistencia y la deserción escolar, preocupaciones que se mantendrán como eje de las políticas de atención y control social, lo que no significa que no hubiera otras iniciativas para atender a estos grupos. En febrero de 1861 el gobierno federal decretó la secularización de los establecimientos que había administrado y patrocinado la Iglesia católica mediante la limosna y la caridad. Esa disposición fue una expresión jurídica que consolidó una fase del proceso de secularización de la ayuda social, tras un largo (y en ocasiones áspero) debate entre la Iglesia católica y sectores de la élite política, el cual tuvo como trasfondo la formación de la sociedad y el Estado moderno.<sup>9</sup> Por ello, marca una ruptura en la concepción predominante de la asistencia que se apoyaba, entre otros aspectos, en proveer auxilio material a los individuos o grupos que la solicitaban, sin distinciones de edad, género o condición social y a los cuales se les consideraba que no tenían las posibilidades de garantizar por sí mismos su subsistencia espiritual ni económica; en su lugar se afianzaron la beneficencia y la filantropía, la cual tenía su base en una racionalidad que postulaba los principios utilitarios: trabajo, capacidades individuales y ejercicio de la razón.<sup>10</sup>

<sup>9</sup> El decreto definía, en su artículo 64, que los establecimientos de beneficencia eran hospicios, hospitales, casas de dementes, orfanatorios y casas de maternidad y "en general todos aquéllos que reconocen por base la caridad pública, así como los destinados a la instrucción primaria, secundaria y profesional". Archivo Histórico de la Secretaría de Salud (AHSS), Fondo (F): Beneficencia Pública (BP), Serie (Se), Dirección (Dir), Sección (Sec), Dirección General (Dir. Gen), legajo (leg.). 1, expediente (exp.) 21, "Leyes y reglamentos sobre Beneficencia Pública".

<sup>10</sup> Estos principios guiaron la formación del Estado y la sociedad modernas, en cuya base se situaría una comunidad integrada por individuos, con obligaciones y derechos determinados

Dicha ley tuvo entre sus propósitos precisar los fines que las instituciones de beneficencia debían tener dentro de una sociedad racional y productivista que se proponía, entre otras cosas, disminuir o adaptar la influencia eclesiástica a las necesidades de ésta. En efecto, con tal mandato se perseguía una completa reorganización del aparato institucional de control social sobre los pobres, al establecer y fijar los límites de la beneficencia pública y, más tarde, de la beneficencia privada. Sin duda, en la expedición y ejecución de esa disposición gubernamental influyeron otro tipo de consideraciones, en especial la incorrecta administración por parte de los responsables del ejercicio de los fondos provenientes de particulares para auspiciar las fundaciones caritativas, así como el deterioro material de los establecimientos. La medida aunque adecuada, necesaria y plenamente justificada, no dejó de levantar una serie de impugnaciones y reclamos, además del escepticismo con que fue recibida por diferentes pensadores, tanto de inspiración liberal como conservadora y, naturalmente, por las autoridades eclesiásticas.

El decreto en cuestión contenía dos elementos centrales, en cuya esencia estaba la definición de lo que la elite política consideraba tanto la secularización, sus alcances y sus fines, como los motivos que habían obligado a dictar esa disposición. El primero, establecer las instituciones sujetas a secularización, las cuales se ponían bajo el cuidado y la protección de las autoridades federales, esto es, hospicios, hospitales, orfanatos, casas de dementes, casas de maternidad y “en general todos aquéllos que reconocen por base la caridad pública”, incluyendo los destinados a la instrucción primaria, secundaria y profesional.

---

por la ley y conducidos por la razón, con igualdad jurídica que sustituiría a las sociedades de antiguo régimen, con sus cuerpos y corporaciones claramente diferenciados y delimitados en sus funciones, con derechos y obligaciones especiales. En el primero de los casos, las ideas, la legislación penal y civil, las instituciones y las prácticas serían monopolio del Estado moderno, el cual delegaría atribuciones y derechos a individuos y grupos sociales particulares, así como parte de la responsabilidad de la asistencia social, mientras que, en el segundo, los cuerpos y las corporaciones tenían el monopolio del control sobre sus integrantes, directamente reconocidos por las legislaciones que cada uno de éstos estipulaba. Sin duda, la principal corporación, la institución social por excelencia que concentraba un mayor número de facultades, era la Iglesia católica, y debajo de ella los cuerpos y las corporaciones. El monopolio y la posibilidad de delegar y reconocer en otras instituciones e individuos algunas de sus atribuciones jurídicas, sociales y políticas fueron el eje de las disputas y las polémicas entre los exponentes del pensamiento liberal y del pensamiento católico, así como del naciente Estado y la Iglesia católica. Véase Agostoni y Speckman [2001:9].

Este elemento fue decisivo no sólo porque el Estado reivindicaba para sí la facultad para definir los objetivos y las prácticas de los citados establecimientos, cuyo propósito primordial era ejercer el control social; aunque no sólo por ello. Así, poner bajo su jurisdicción no sólo los tradicionales establecimientos de ayuda social, sino las instituciones educativas que habían sido producto de la labor laica y religiosa, era una expresión más de la secularización, al dotarlos de una racionalidad “pedagógica”, es decir, los transformaba en sitios donde habría de inculcarse una visión del mundo apegada a los ideales liberales, forjar al ciudadano cuya lealtad estuviera del lado del Estado, la nación y la humanidad.<sup>11</sup>

El segundo establecía con toda claridad la atribución de las autoridades federal y estatal para reglamentar lo concerniente a dichas instituciones y, sobre todo, observar una estricta aplicación de los fondos que “debían ser manejados con toda pureza e invertidos en sus preferentes objetos”. Más adelante, esta providencia se completó con otra en la que el gobierno federal precisaba que cualquier establecimiento que se edificara con el nombre de beneficencia estaría bajo la vigilancia del gobierno de la Unión. Agregaba que para tal efecto se creaba la Dirección General de Fondos de Beneficencia Pública, dependiente de la Secretaría de Gobernación.<sup>12</sup>

Cabe puntualizar que ambos mandatos tuvieron consecuencias inmediatas en la organización y el funcionamiento de las instituciones de ayuda social porque, por una parte, inhibieron durante algún tiempo la participación de los particulares en el patrocinio y el auxilio a los pobres, fueran filántropos o agrupaciones que tenían representación en las juntas de beneficencia pública y, por la otra, inconformó al ayuntamiento de la ciudad de México porque le fueron suprimidas atribuciones que tenía para administrar tanto los estable-

<sup>11</sup> Las narrativas que habrá de desarrollar la pedagogía escolar encontró en estos establecimientos un modelo que se incorporaría pocos años después a los sistemas educativos que promovería y que impondría el Estado por medio de la asistencia obligatoria a la instrucción primaria. Asimismo, el eco de la Ilustración resonaría en esta concepción pedagógica al mantener el optimismo en las ideas de salvación de la nación, razón como medio para actuar a través de una conciencia mantenida por sí misma y el individuo como eje de la cohesión social. El individuo participaría activamente en la organización de la vida misma y propugnaría la creación de un nuevo hombre que actuaría con emancipación, autocontrol y responsabilidad en la creación de las representaciones de la nacionalidad. Esto explica por qué la trascendencia de su función y el interés puesto por la élite política de ponerlos al servicio del Estado moderno. Véase Popkewitz [2002:18 y ss].

<sup>12</sup> AHSS, F: BP, Se: □DirSec: Dir. Gen, leg. 1, exp. 21, “Leyes y reglamentos sobre Beneficencia Pública”.

cimientos como los fondos que los sostenían.<sup>13</sup> A este respecto, una crítica fue deslizada por Joaquín García Icazbalceta, uno de los más conspicuos representantes del pensamiento católico mexicano, en su célebre informe sobre la situación de los establecimientos de beneficencia y corrección. Icazbalceta expresó que las medidas tomadas habían desarticulado el aparato asistencial, en especial el Hospicio de Pobres, el cual era “sin duda el más importante de todos los establecimientos de beneficencia”, debido a la desmembración de los terrenos como consecuencia de la ley de desamortización, lo cual posibilitó que los arrendatarios se convirtieran en propietarios [García, 1907:14-20].

En este mismo tenor, los miembros de las juntas de los establecimientos de asistencia pública, en una queja enviada al ejecutivo federal, aseguraban que éstas se conformaban por los individuos “más selectos de la sociedad” y que estaban dispuestos a “pedir limosna y sufrir toda clase de humillaciones” a fin de mantenerlos e impedir que fueran cerrados porque para eso habían “comprometido su honor y su conciencia”. Por último, consideraban injusto tal proceder, más aún cuando sus protectores no habían desistido de su “noble empeño” y habían contribuido con sus caudales o con su perseverancia para conservarlos.<sup>14</sup>

---

<sup>13</sup> La actitud de los integrantes de la junta de beneficencia pública y del ayuntamiento de la ciudad de México, de acuerdo con François Xavier-Guerra, podía explicarse por lo que estimaban como intromisiones de la autoridad política, representada por la Dirección General de Beneficencia en asuntos que eran de su exclusiva competencia. De este modo, se revelan las tensiones y los conflictos por lo “público”, es decir, por las representaciones y jurisdicciones de los cuerpos o corporaciones y la moderna jurisdicción política, el Estado, y, por supuesto, por el control social. El comportamiento de ambas instancias estaba más en función de una defensa de sus jurisdicciones, de sus fueros y privilegios, heredados del antiguo régimen más que de una representación de la sociedad moderna. Para Guerra, en las ciudades hispanoamericanas el gobierno estaba disperso entre el conjunto de cuerpos establecidos para cumplir funciones diversas. Los hospitales, los recogimientos, los hospicios de pobres, los orfanatos se gobernaban por una junta de varios miembros que administraban las rentas y los bienes de la corporación en provecho de los beneficiados, lo cual conformaba el “autogobierno”. De igual modo, el ayuntamiento administraba el “bien común” tanto los bienes materiales como el “buen orden” del conjunto, según era definida la justicia [Lempérière, 1998:54-57].

<sup>14</sup> AHSS, F: BP, Se: Dir, Sec: Dir. Gen, leg. 1, exp. 6, “Quejas contra la Dirección de Beneficencia Pública”, México, octubre de 1861. Participar de la vida del cuerpo colectivo obligaba a que cualquier miembro que perteneciera a éste debía aceptar el nombramiento. Lempérière explica el funcionamiento de estos cuerpos: “Las juntas de gobierno escogían a los individuos que estimaban dignos de asumir los cargos: la elección estaban vinculada al *status* social y a la reputación moral de las personas. Los criterios eran además siempre los mismos: “la

Del mismo modo, uno de los integrantes de la Junta de Beneficencia de la Escuela Patriótica, que pertenecía al Hospicio de Pobres, en un escrito contra la Dirección General de Beneficencia, alegaba que si uno de los propósitos de los ordenamientos de beneficencia era dirigirla, ampliarla y difundirla para atender “las calamidades que soportan los habitantes del Distrito”, ninguna acción de la recién creada Dirección había cumplido con sus objetivos porque ningún establecimiento de “caridad” había tenido modificaciones, si bien reconocía que esta circunstancia se debía a que el Ejecutivo federal no cubría los réditos de los capitales que les reconocía. Más grave aún era la denuncia acerca de que se usurpaban facultades de las juntas directivas porque en lugar de inspeccionar los establecimientos tomaba determinaciones que competían exclusivamente a ellas e “intervenía hasta en la mínima incumbencia del ingreso y el egreso de sus individuos beneficiados”. En el fondo de esa resolución se encontraba la necesidad de definir los alcances y los límites de la ayuda que debería brindar el Estado hacia los sectores más desprovidos y desamparados de la sociedad mexicana que, al parecer, eran muchos. Muestra de ello era la decisión que había adoptado la citada Dirección de trasladar y reunir “a muchos desgraciados que se albergan en un establecimiento pobre” con el solo afán de disminuir los gastos, lo cual, a decir del denunciante, iba en contra de las propias disposiciones de las autoridades políticas (abrir nuevos locales y no clausurarlos). Precisamente entre las afectadas se encontraban “las alumnas mas antiguas de la *Escuela Patriótica*”. Por su lado, la Dirección se defendió de las acusaciones al sostener que no había ordenado “mandar a extinguir algún establecimiento de beneficencia ni tampoco haber dispuesto la salida de las niñas más antiguas” del plantel escolar. Asimismo, añadió que en una visita realizada al Hospicio de Pobres a las nueve de la mañana había encontrado a las niñas “sin asearse ni peinarse”, los departamentos no estaban aseados, las camas de los dormitorios no se habían ordenado y “la Rectora de la escuela estaba en cama alegando que se encontraba enferma”. Más aún, el director de la beneficencia, quien era el responsable de la visita, afirmaba que se había dirigido a la rectora para sugerirle que “un numeroso grupo de niños” fuera trasladado a otros establecimientos similares en los cuales se observaban los reglamentos internos. Para dar por concluido el asunto, aseguró que simple y

---

virtud” y las “buenas costumbres” públicamente reconocidas, un origen familiar honorable combinado con “facultades”, o sea, recursos no demasiados cortos y, por supuesto, la probidad y el desvelo en el servicio. Todos ellos configuraban el “buen republicano”, ideal del mundo corporativo [Lempérière, 1998:59].

llanamente había sido “una amenaza” que naturalmente no pensaba cumplir pero que tenía la intención de “atemorizar” tanto a las autoridades del establecimiento como a las niñas que estaban presentes para corregir las anomalías que había observado.<sup>15</sup>

El informe elaborado por García Icazbalceta permite tener una idea de las prácticas institucionales de los establecimientos de ayuda social, de la racionalidad que subyace en ellas y del nivel de secularización que habían alcanzado a mediados de la década de 1860. Después de dar cuenta de los espacios en que se hallaba dividido el hospicio, entre los cuales se localizaban talleres, escuelas de primeras letras, departamento de niños, de niñas, de ancianos y de ancianas, hospital militar, enfermerías, local para la curación de los ojos, departamento de partos ocultos, baños, capilla, cocinas, patios, García Icazbalceta hacía notar que se habían aplicado diversas medidas para evitar que sus moradores pidieran limosna, como ocurría con los ancianos y las ancianas, mientras apuntaba que los niños eran ocupados en los talleres de carpintería, sastrería, la fábrica de tejidos, esta última “de especulación particular”. Por esta labor se les gratificaba “escasamente á los niños aprendices” y, además, se les contrataba para asistir a los entierros por lo que recibían un peso de “limosna”, la cual se destinaba a los fondos del establecimiento, “de lo que resulta que éstos son los únicos que con su *trabajo* contribuyen al sostén de la casa”. Es decir, García Icazbalceta establecía una clara diferencia entre una práctica adecuada y una práctica inadecuada de la *limosna*, de su lógica y finalidades: el trabajo digno y productivo y no la mendicidad. Aquél era el eje de moral y de las prácticas que deberían inculcarse. De igual manera, el pensador católico mexicano ofrece una descripción exacta de las condiciones que prevalecían en el Hospicio de Pobres, de la situación de sus habitantes, de las actividades a que se destinaban y de las ideas en torno a su importancia en el marco de la sociedad mexicana de aquella época:

Comparando la condición de los niños del Hospicio ocupados en todas las faenas domésticas, y convertidos en verdaderos criados; alimentados con ménos esmero; más pobrementemente vestidos; con ménos elementos de instrucción; miserablemente retribuidos en sus talleres, y procurando fondos á la casa con su trabajo en los entierros; comparando, digo, la condición de estos niños con la de las niñas de la misma casa, que se cuentan casi en número triple, que sólo atienden á su propio

<sup>15</sup> AHSS, F: BP, Se: Dir, Sec: Dir. Gen, leg. 1, exp. 6, “Quejas contra la Dirección General de Beneficencia”.

aseo, que tienen maestros de todas clases, comen y visten mejor, hacen suyo el producto de su trabajo y en nada ayudan al establecimiento, no puede menos de ocurrir que, bajo la organización que hoy tiene, aquello no es ya un hospicio, sino un colegio de niñas acomodadas de por vida y servidas por los niños pobres, que son sus iguales y no sus domésticos. No pretendo, por cierto, que la condición de aquellas *se haga tan miserable* como la de éstos; prefiero ciertamente lo contrario, y así juzgo que se cumpliría con el fin para que se instituyó un establecimiento tan benéfico [García, 1907:23 y s].<sup>16</sup>

Una década después de secularizados los establecimientos de asistencia social, de nueva cuenta se repitieron este tipo de problemas, sin que a esas alturas hubieran podido resolverse de manera conveniente y que, en todo caso, develaban la gravedad, la extensión de la pobreza y el aumento del número de pobres, así como la dimensión de la tarea para asistirlos. En esa oportunidad, el ayuntamiento de la ciudad de México urgió a las autoridades federales a fundar un asilo para mendigos y una casa de corrección para jóvenes (tanto hombres como mujeres). Para tal efecto, el presidente de la corporación, Alfredo Chavero, se apoyó en una ley expedida en agosto de 1862, en la cual se estipulaba que los conventos de monjas desocupados quedaban a disposición de la autoridad local. En ella se le autorizaba a proceder a su venta y los productos de ésta podían aplicarse a los productos de los “establecimientos de caridad” que se creyera útiles. La respuesta de las autoridades fue contundente. El ministro de Hacienda se había adelantado a tal eventualidad, lo que significaba que había procedido a fraccionar y vender varios conventos, según le informó el ministro de Gobernación, José María Castillo Velasco, para que el gobierno destinara esos recursos a “diversos objetos”. Castillo admitió que tal medida afectaba gravemente los fondos de la beneficencia pública y, en un tono circunspecto, sostenía que el Ejecutivo federal no había tenido otra alternativa frente a las carencias, recomendando a Chavero que propusiera otras ideas para “realizar las que tiene a su favor de la beneficencia”.<sup>17</sup>

<sup>16</sup> Se respetó la ortografía del original, las cursivas son mías.

<sup>17</sup> *El Siglo Diez y Nueve*, México, D. F., 21 de enero de 1878. Este periódico, junto con *El Monitor Republicano*, fueron expresión del liberalismo mexicano y representó los intereses sociales, económicos y políticos de este sector de la elite política mexicana. En este sentido, dichos diarios reflejaron con mayor claridad las mutaciones que se producían en el pensamiento social en torno a la limosna, la caridad, la beneficencia y el necesario reemplazo por la filantropía, así como por puntualizar los fines a los que estaban destinadas las instituciones de ayuda social como mecanismo de control de la sociedad. Cabe destacar que dicho

En efecto, una circunstancia que rodeaba a las instituciones de beneficencia que, por lo demás, representaba un verdadero dolor de cabeza para las autoridades, como hemos señalado, era la falta de recursos económicos para solventar los gastos de las instituciones que pretendían florecer con el patrocinio de los particulares y de los funcionarios públicos. Para muestra un botón. Los miembros de la Junta Menor de la Sociedad de Beneficencia “La Casa del Asilo”, entre cuyos integrantes estaba Vicente Riva Palacio, solicitaron la ayuda del Presidente de la República ante la penuria de sus caudales y la escasez de “auxilios personales” para procurar “los alimentos de los niños huérfanos que se han mantenido en dicha casa”. En esta oportunidad, la respuesta de la autoridad fue positiva, al disponer Ignacio L. Vallarta, ministro de Gobernación, de 500 pesos para sostener a los asilados, aunque recomendó que los patrocinadores de la sociedad la dotaran de “una organización definitiva” con el fin de subsanar en el futuro esas eventualidades, lo cual debería hacerse ante el Ministerio de Justicia.<sup>18</sup>

Desde luego, los asuntos que atendían los funcionarios que se encargaban del buen funcionamiento de los establecimientos de ayuda social eran muy diversos. Una idea de las múltiples funciones es el caso de las denuncias por malos manejos que hicieron los integrantes de la Junta Administradora de Beneficencia, entre los que destacaban Ignacio Trigueros, Guillermo Prieto y José María Castillo Velasco. En 1875 éstos informaron acerca de la situación contable del Banco de Socorro para Artesanos y Labradores, sociedad mutualista que contaba con el apoyo de la beneficencia pública. El informe que ofreció la Junta alcanzó los niveles de escándalo por el manejo inescrupuloso que se había hecho de su patrimonio. Entre otras cosas, denunció la sospechosa desaparición del tenedor de libros y, con él, de toda la contabilidad, así como supuestos préstamos que había realizado este personaje, y sus aparentes beneficiarios. El asombro no era menor porque se trataba de una de las instituciones que había logrado un gran prestigio entre los trabajadores. Para tener una noción de la importancia

---

liberalismo sufriría transformaciones que provinieron de la adopción del positivismo comtiano y del organicismo spenceriano. Por otra parte, esto no quiere decir que no hubiera periódicos de afiliación católica en los cuales se expusieron las tesis acerca de los fines de las instituciones de beneficencia.

<sup>18</sup> AHSS, F: BP, Se: Dir, Sec: Dir. Gen, leg. 1, exp. 32, “La Junta Menor de la Sociedad de Beneficencia solicita auxilio para atender los gastos de la Casa de Asilo establecida en el ex Colegio de San Gregorio”.

que había adquirido, la asociación, los denunciantes destacaron que en dos meses se habían otorgado a 53 artesanos “de los más diversos oficios” préstamos que ascendían a 6 mil 528 pesos.<sup>19</sup>

Ahora bien, en 1877, para atender en parte el problema de la escasez de fondos, el Ejecutivo federal formalizó la existencia de la Dirección de Beneficencia, además de garantizar la supervisión de la ayuda social y procurar el alivio de “las necesidades de la clase más indigente de nuestra sociedad”. Según explicó el *Diario Oficial*, esta disposición se justificaba porque las múltiples ocupaciones de los miembros del ayuntamiento propiciaban el descuido de “tan importante ramo”. Para el Ejecutivo no había duda de las razones que lo habían llevado a tomar esa determinación, es decir, de la trascendencia de la ayuda social para atemperar la situación de los sectores más pobres y, por añadidura, del control social sobre ellos.<sup>20</sup>

En general, tal iniciativa fue bien recibida por la prensa. Para *El Siglo Diez y Nueve* era necesaria porque ello permitiría supervisar la administración de las “casas de caridad”, particularmente en el caso de los hospitales, los cuales presentaban un notorio abandono que se reflejaba, entre otras cosas, en las escasas y malas raciones de los alimentos para los enfermos, el insuficiente número de camas y el inadecuado uso de los alimentos, situación que atribuía a la “falta de honradez o descuido” y esto a pesar de que el gobierno procuraba los recursos suficientes para atenderlos. Entre las primeras providencias que acordó dicha Dirección, estuvo la de solicitar un incremento de los fondos gubernamentales, solicitar mayores donaciones a los particulares e imponer un impuesto a las casas de juego, aunque esta última fue criticada por estimar que con ello se fomentaba el vicio y el desorden

<sup>19</sup> AHSS, F: BP, Se: Dir, Sec: Dir. Gen, leg. 2, exps. 7-8. Según información que logró reunir la junta de dicho banco, entre diciembre de 1872 y enero de 1873, recibieron préstamos seis carpinteros, 13 sastres, cuatro zapateros, cuatro costureras, dos labradores, además de un impresor, un relojero, un tejedor, un hojalatero, un alfarero y un platero, entre otros artesanos. “Balanza de caudales habido en la caja desde el 1 al 31 de diciembre de 1872 y del 1° al 31 de enero de 1873” y “Banco de Socorros. Expediente sobre la extracción de obligaciones de pago”.

<sup>20</sup> *Diario Oficial del Gobierno de los Estados Unidos Mexicanos*, México, D. F., 27 de noviembre de 1878. Esta opinión la compartió *El Siglo Diez y Nueve*, el cual expuso en un amplio artículo dedicado a analizar la iniciativa de ley. Además, este texto presentó una tesis sobre el papel que tenían los establecimientos filantrópicos, al ser lugares de refugio para los “seres más desvalidos e infelices que buscaban la salud perdida, el alivio a su miseria o el consuelo a su abandono”, por lo que era preciso mantener el “orden constante y la imperturbable paz” sujetándose a reglas “bien concebidas y practicadas”. *El Siglo Diez y Nueve*, México, D. F., 10 de diciembre de 1878.

entre los sectores populares. También se crearon la farmacia central, encargada de abastecer a los medicinas, y la proveeduría general, responsable de aprovisionar de todos los alimentos a las casas de asilo. Con estas últimas instancias se pretendía evitar que se favoreciera a los administradores y, para evitar que éstos desviarán los fondos mediante el incremento ficticio del número de asilados, se aumentaron las visitas a cada uno de los establecimientos.<sup>21</sup>

Las discrepancias entre el ayuntamiento de la ciudad de México y la Junta de Beneficencia alcanzaron tal grado de tirantez que los integrantes de ésta, entre quienes estaban los médicos Eduardo Liceaga, Leandro Carmona y Valle, Rafael Lavista y Castillo Velasco, presentaron sus respectivas renunciaciones al secretario de Gobernación, en las que manifestaban no estar dispuestos a recibir los ataques que les lanzaban el ayuntamiento. Para éstos, las razones de esas diatribas se apoyaban en un “exagerado apego a los preceptos constitucionales”, aunque estimaban que tales preceptos no le otorgaba facultades a la corporación municipal en esa materia, por lo que las críticas tenían su origen en las atribuciones que el Ejecutivo federal les había concedido para administrar los fondos de beneficencia pública y que, naturalmente, las autoridades municipales rechazaban. De este modo, recordaron que el Ejecutivo había tomado en sus manos la gestión de esos establecimientos debido a las múltiples actividades de los integrantes del ayuntamiento que les impedía cumplir con las obligaciones y compromisos que demandaban su cuidado y atención, manteniendo “vicios que iban en detrimento de la buena administración de las instituciones a su cargo” al mismo tiempo que negaron los infundios que se habían vertido en su contra.

Para ilustrar algunos de esos vicios, ejemplificaron con el caso de un profesor que mantenía “una injusta hostilidad con su director fomentando el desorden y la insubordinación más completa”, habiendo tomado la decisión de separarlo junto con otros empleados que “él mismo alentaba”. Por razones similares, había sido necesario amonestar a otro profesor, es decir, por desatender sus obligaciones. Sin embargo, más grave había sido el hecho de descubrir, en una visita que había realizado la Junta a varios hospitales, notorias anomalías entre las que destacaban el hurto de medicamentos por parte del encargado de la farmacia, el desorden que campeaba entre los practicantes de medicina y las enfermeras, así como los actos frecuentes de “vejación a que bajo pretexto de estudio cometían a los desgraciados enfermos para los que no había hora de reposo”. Frente a este cuadro de irregularidades y, sin duda, ante razones tan contundentes, el Presi-

<sup>21</sup> *El Siglo Diez y Nueve*, México, D. F., 11 y 26 de septiembre de 1877.

dente de la República rehusó las solicitudes de renuncia de tan distinguidos personajes y, en cambio, dio un voto de confianza frente a los reclamos de la corporación municipal.<sup>22</sup>

Este incidente, en apariencia sin mayor importancia, mostró una problemática mucho más profunda y apremiante, en cuyo interior estaban las dificultades que acompañaban a la reorganización institucional de la ayuda social, así como al funcionamiento de instancias que deberían hacerse responsables de ella. Por eso, una vez que lograron superar el desconcierto inicial por las medidas ejercitadas por el Ejecutivo federal, las autoridades municipales idearon un proyecto para la edificación de un hospital general con el argumento de reunir todos los que existían en la capital, pues la ubicación física eran una amenaza permanente a la salud, no sólo de los que en ellos se alojaban sino de los capitalinos al situarse en los barrios más antihigiénicos y populosos de la capital del país. Esta iniciativa contó con la simpatía del periódico *El Monitor Republicano*, el cual no sólo manifestó su entusiasmo, sino que aportó nuevos elementos para la comprensión de la importante función de esas instituciones. Por ejemplo, sostenía que éstas servían para el refugio de la “humanidad doliente” y que acudían a ellas en busca de alivio a sus males. Por tanto, juzgaba que era imprescindible reformarlas con el propósito no sólo de remediar las enfermedades físicas (las cuales tendría que seguir atendiendo), sino también las morales, porque la miseria cundía entre las clases pobres, víctimas de la ignorancia y la imprevisión y, en esa circunstancia, acudían a ellas buscando alivio a sus males. En suma, tales instituciones podían ser un buen “termómetro de la civilización de un pueblo”. Las enfermedades morales a las que aducía de manera genérica *El Monitor Republicano*, debían ser examinadas y estudiadas por el personal de los establecimientos de ayuda, con el objetivo de curarlas y poner a sus pacientes en condiciones de ser útiles a la sociedad.<sup>23</sup>

En el mismo sentido, el propio gobernador del Distrito Federal también lanzó otras iniciativas dirigidas a fundar un asilo de mendigos, porque los que funcionaban estaban en pésimas condiciones. La situación era de extrema precariedad física, a lo que se agregaban las condiciones de vida, pues en ellos convivían confundidos hombres y mujeres de todas las edades. Estas iniciativas representaron, independientemente de sus resultados concretos, más que un

<sup>22</sup> AHSS, F: BP, Se: Dir, Sec: Dir. Gen, leg. 6, exp. 6, “Pide a la Junta se sirva aprobar la siguiente moción”.

<sup>23</sup> *El Monitor Republicano*, México, D. F., 3 y 8 de agosto de 1878.

simple cambio de administradores o de planeación institucional. Se trataba de introducir transformaciones sustanciales en la concepción de la ayuda social, de las motivaciones, los fines y los medios que se perseguían con ella y de ensayar mecanismos para hacerla más eficaz, en particular cuando se percibía un incremento de la marginación y la delincuencia, sobre todo infantil y juvenil. En efecto, desde sus páginas, *El Monitor Republicano* advertía, apoyándose en sus colegas de *El Foro* y *El Federalista*, del incremento de la vagancia; por todos los rumbos de la capital del país aquélla parecía incontenible ante la complacencia de las autoridades incapaces de evitar y prevenir los efectos de los individuos que “quieren vivir a costa de los ricos y los que trabajan”.

Sin embargo, el propio diario hacía notar que las autoridades del hospicio de los pobres habían decidido “lanzar a la calle” a los jóvenes de catorce años debido a que habían disminuido las raciones de alimentos para su sustento. Si bien señalaba que podía “ser uno de tanto borregos que llegan a las redacciones”, aseguraba que dicha medida, de haberse dictado, era defendible porque, en su opinión, no debería de mantener toda la vida a las personas que tenían la edad para trabajar. En una demostración del grado de secularización que había alcanzado el pensamiento social acerca de la beneficencia, aseguraba que ese establecimiento estaba destinado únicamente para aquellas personas que no podían procurarse por sí mismas su sustento “ya por imposibilidad proveniente de enfermedad crónica, ya por poca o muy avanzada edad”, lo cual consideraba justo, pero no para quienes deseaban pasarse allí toda la vida “agotando en cierta especie de ocio, las fuerzas con lo que lo ha dotado la naturaleza para procurarse la vida por sí mismo” a costa del dinero público y dando “una torcida interpretación a los principios filantrópicos”. Estas actitudes, en lugar de favorecer el auxilio a los seres desvalidos convirtiéndolos en útiles a la sociedad, los hacía gravosos para ella. Sin embargo, admitió que era necesario estudiar los inconvenientes que podían desprenderse de la providencia dictada y que había suscitado sus reflexiones, es decir, de examinar “la manera de utilizar a los asilados del hospicio una vez llegados a la edad competente”.<sup>24</sup>

La Dirección de Beneficencia había hecho suya la iniciativa del gobierno de la ciudad y propuso, más que un asilo de mendigos, un instituto correccional, lo cual daba un vuelco muy importante a la idea misma de ayuda social. Dicha iniciativa consistía en dividir el establecimiento en dos departamentos: uno que

<sup>24</sup> *El Monitor Republicano*, México, D. F., 22 y 25 de agosto de 1878.

correspondería específicamente al Hospicio de Pobres, donde se alojarían los hombres, y otro donde se albergarían los decrepitos, arrepentidas y menores de seis años, el cual funcionaría en el Tecpan de Santiago. Aunque tal proposición no se materializó, sí se introdujeron algunas reformas para darle una nueva racionalidad al funcionamiento de las instituciones ya existentes: el primero se destinó a albergar a menores de entre 5 y 10 años, mientras que el segundo alojaba a los de 11 años en adelante. Conviene señalar que estos cambios parecían no tener mayor trascendencia, aunque en realidad se trataba de cambios radicales en las ideas y las prácticas de atención social a los pobres; en particular respondieron a la preocupación por los infantes, lo que implicó hacer más eficaz el control social.

Según *El Siglo Diez y Nueve*, con tales providencias se trataba de evitar y, en lo posible, corregir “cierto vicios repugnantes que envilecen y relajan la dignidad del hombre y preparan a otros mayores”. De este modo, en el Tecpan de Santiago, los jóvenes además de recibir la instrucción en artes y oficios podían “recibir educación moral”, en tanto que en el Hospicio de Pobres había que separar a “los estropeados e imbéciles que, por su edad, enfermedades y malos hábitos son los peores huéspedes de un establecimiento en que se trata de la educación física, moral e intelectual de la juventud”.<sup>25</sup>

Uno de los objetivos de estos establecimientos era convertirlos en sitios donde no sólo se procurara casa, vestido y sustento, sino educación y capacitación para el trabajo con el fin de prepararlos para llevar una vida productiva y auto-suficiente, lo que era un signo inequívoco del proceso de secularización. De hecho, lo que hacía indispensable este tipo de establecimientos era tanto la existencia misma de una población “menesterosa, débil y afligida”, cuanto de una población “acomodada, fuerte y en el pleno goce de su actividad”, característica de “todos los grandes centros de población”. Entre los primeros estaban los “ancianos decrepitos” y los “niños huérfanos”, a quienes era necesario “aislar y educar” para alejarlos del camino del vicio y, más que castigarlos arrojándolos a las prisiones, “moradas del crimen y la perversión”, lo que requerían era ser corregidos por medio de las instituciones donde serían auxiliados de acuerdo con sus necesidades materiales y espirituales. Con base en esta lógica, las sociedades de beneficencia privada acentuaron sus ideas y prácticas en torno a la importancia de promoverlas entre sus albergados. Una de las sociedades más célebres de la época, la *Sociedad Ruth*, la cual se sostenía por medio de donativos,

<sup>25</sup> *El Siglo Diez y Nueve*, México, D. F., 21 de enero de 1871.

tuvo el propósito de fundar escuelas de primeras letras para “las clases desvalidas”, entre las que destacaban la fundación de un plantel escolar ubicado en la Villa de Guadalupe, donde recibían instrucción primaria “gran número de niños y niñas de la raza indígena”, cuya fundadora había sido Soledad Paredes y Cortés. Dicho plantel había sido fundado en 1874 en el ex convento de las Capuchinas y había alcanzado un alto nivel académico, bajo la dirección de Agripina Alatorre.<sup>26</sup>

En esta tesitura, el fundador y patrocinador del *Asilo Particular para Mendigos*, una de las asociaciones paradigmáticas de la asistencia privada por su amplia cobertura asistencial y educativa, Francisco León, informó en una de sus memorias la creación y el funcionamiento de una escuela para niños y otra para niñas, así como de los frutos que había rendido su labor filantrópica. En pocas palabras, aseguraba que los menores asilados habían sido examinados y que habían demostrado resultados sobresalientes, en especial las niñas, “por su moralidad e instrucción religiosa”. También hizo referencia a los logros que había alcanzado dicha institución en la capacitación para el trabajo, como lo demostraba el hecho de que habían sido enviados a trabajar cinco jóvenes a los talleres de ferrocarril del Distrito, aunque no dejaba de lamentar que “sólo tres” habían permanecido, lo cual, por otra parte, era explicable porque su salario, 12 pesos y medio, eufemísticamente llamado “gratificación”, se dividía en dos partes: una cantidad para ellos y otra para una caja de ahorros a cargo del dueño del ferrocarril. Pese a todo no dejaba de reflejar su optimismo: “Todos los asilados se presentan hoy a sus benefactores, vestidos con ropa nueva”, mientras que todos los empleados daban muestras de honradez y buen ejemplo y el cura párroco había cumplido con su obligación de brindar servicios y cariños a los asilados [Díaz de León 1882:2].

Ahora bien, un sector de la población que atrajo de nueva cuenta la atención de algunos pensadores sociales fue el de los indígenas. En un editorial de *El Siglo Diez y Nueve*, dedicado a “uno de los filántropos que no solamente tienen un buen corazón para meditar con tierno interés sobre los grandes problemas sociales, sino también alta inteligencia para resolverlos”, Castillo Velasco, fundador de asilos para niños pobres, escuelas de artes y oficios e industriales, se refirió a su propuesta para la “mejora social de los indios y demás clases menesterosas”. El editorial destacó que el grado de cultura intelectual, material y moral de los indios constituía uno de los problemas sociales más graves de México.

<sup>26</sup> *El Siglo Diez y Nueve*, México, D. F., 28 de enero de 1878 y 14 de septiembre de 1877.

Para resolverlo, según se desprendía de las propuestas de Castillo, era imprescindible elevar el nivel de “civilización de las clases menesterosas” mediante la apertura de escuelas en las haciendas y las fincas de labor en “horarios adecuados” que no los distrajeran de sus labores ni tampoco de las horas destinadas al reposo, así como procurar que todos los niños asistieran a la escuela y establecer clases especiales para que los peones jornaleros de la ciudad hicieran lo propio; en estas últimas se les inculcarían a éstos y sus familias nuevos hábitos y nuevas necesidades, además de enseñarles a “dominar sus pasiones”. A los indígenas y sus familias se les alentaría a calzarse y vestirse mediante exhortos y medidas que debería expedir el ayuntamiento, recomendando que se les empleara en obras públicas donde se les pagara un salario extra como estímulo. Para Castillo Velasco, era urgente “llevar los beneficios de la educación a esos desgraciados jornaleros y todas las clases de la sociedad que carecen de ella”. Además, creía conveniente diversificar las ramas industriales porque “el resultado del aprendizaje de un número reducido de oficios y pequeñas industrias” provocaba un “espantoso excedente de operarios en relación con el trabajo”, lo que, a su vez, alentaba una competencia por los salarios, los trabajos y la ociosidad.<sup>27</sup>

En este marco, Anselmo de la Portilla, autor del editorial, admitía que esta labor demandaba una fuerza y una energía que las sociedades de beneficencia y los filántropos no eran capaces por sí mismos de cumplir a cabalidad. Por ello, propuso la fundación de una “Asociación para la mejora social de la raza indígena y demás clases menesterosas”, tal vez como un eco de la iniciativa que había tomado pocos años atrás Maximiliano de Habsburgo en su fugaz y trágica estancia en nuestro país. Lo más destacable de la sugerencia de Portilla era su idea acerca de los pobres, los menesterosos, los ignorantes y los indígenas, grupos que concebía como “menores de edad” y a los cuales que había que acoger como “una madre a su hijo; hijos pequeños de la sociedad”.<sup>28</sup>

Para hacer más evidente la necesidad de emprender tales medidas, expuso lo que en su opinión era la dramática la situación en que se encontraban “los pobres de la ciudad”:

Da lástima y horror ver sus habitaciones en los barrios apartados del centro; el agua que a veces los inunda; las miasmas que las infestan, hombre ebrios y bruta-

<sup>27</sup> *El Siglo Diez y Nueve*, México, D. F., 21 de agosto de 1877; *El Monitor Republicano*, México, D. F., 28 de julio de 1877.

<sup>28</sup> *El Siglo Diez y Nueve*, México, D. F., 21 de agosto de 1877.

les, mujeres escuálidas y macilentas, niños hambrientos y desnudos, insectos que los devoran, harapos mas repugnantes que la desnudez indígena, pestilencia física, inmundicia moral; todo sin el aire puro del campo, sin el candor e inocencia de los niños.

En ese marco, en 1878, se expidió la *Ley sobre Beneficencia Pública* que pretendía reglamentar el funcionamiento de las instituciones, así como designar a las autoridades encargadas de su observancia, entre ellas las juntas de beneficencia, las cuales tendrían a su cargo administrar cada uno de los establecimientos. Acerca de la importancia de estas juntas pueden dar cuenta los requisitos que se exigían a sus integrantes. Tenían que demostrar que fueran “de los más selectos individuos de la sociedad”, quienes deberían de poseer los atributos morales capaces de garantizar una administración honesta y eficiente, así como contribuir “con sus caudales o con su empeño a la conservación” de los establecimientos, y estar dispuestos a “pedir limosna y sufrir toda clase de humillaciones para conservarlos, porque para esto han comprometido su honor y su conciencia”, en una expresión de la antigua terminología, asociada a las prácticas católicas de la caridad. Ahora bien, la tarea de reorganizar el aparato institucional pronto se presentó.

Uno de los compromisos más complejos fue el modo de administrar los fondos y la interpretaciones de las disposiciones de la beneficencia pública. Por ejemplo, la Junta de Beneficencia explicó que esas normas tenían el propósito de dirigir y uniformar los criterios que la regulaban, así como ampliarla y difundirla para atender el mayor número de calamidades que “soportan todos los habitantes del Distrito”. Para sus miembros, tal encomienda les resultaba difícil de cumplir porque el gobierno no cubría a tiempo los réditos de los capitales que reconocía como ayuda para los pobres. Para subsanar esos problemas habían decidido trasladar y reunir a “muchos desgraciados” en una de las instituciones que tenían a su cargo.

Por su parte, el escritor Manuel Payno dedicó una serie de artículos periódicos al tema de la beneficencia, a propósito de los problemas que representaban las albaceas y los legados para el Estado. Entre sus opiniones, destacaba la urgencia y la necesidad de que la autoridad política vigilara el empleo y el manejo de los legados, porque estaba convencido que uno de los mayores inconvenientes era el incumplimiento frecuente de la voluntad de los testamentarios y, en cambio, sucedía con frecuencia que los legados se empleaban para fines que únicamente beneficiaban a las albaceas. Asimismo, hizo notar que el número

de establecimientos de ayuda social era insuficiente para contar con un aparato asistencial suficiente y adecuado.

En este caso destacó la importancia de la fundación de la Escuela de Sordomudos, en 1869, en contraste con la necesidad de un hospital para enfermedades de los ojos y la escuela de ciegos, la cual se edificaría años después, así como de un local destinado a las “mujeres arrepentidas”. Este último establecimiento fue motivo de especial preocupación porque no había en el país un sitio para

[...] la pobre criatura que cae en los vicios, no hay para ella más que el desprecio, la miseria, el hospital y la muerte y no encuentra una mano piadosa que se extienda para sacar a los floridos diez y años del abismo en que queda hundidas, por la miseria, la desgracia, todas las esperanzas y todo el amor puro de la vida”.

Tampoco estuvieron ausentes de sus amplias cavilaciones “los viejos tenaces y viciosos” que recibían pequeñas cantidades de dinero, ‘los niños que vagan en la calle sin educación’ y las familias de las clases trabajadoras que “no tienen jamás tres pesos juntos”. Ante esta situación, Payno demandaba que el Estado asumiera su responsabilidad para atender a los grupos más desproveídos porque era “[...] el centro de la autoridad, el padre común de la sociedad, el tutor legal de los menores, el protector de los pobres, [...], el eje sobre el cual giran y caminan todas las cosas públicas” y enseguida sugería expedir una reglamentación que “la última voluntad expresada en los testamentos”. Como puede apreciarse, la labor la beneficencia era compleja debido a las necesidades materiales y espirituales de una franja muy amplia de la población que requería de la ayuda social.<sup>29</sup>

Otra inquietud entre las autoridades políticas y los directivos de las instituciones de ayuda social fueron las condiciones físicas y la calidad de la atención que se dispensaba a los albergados, las cuales provocaban graves trastornos en su funcionamiento. El Hospital de Morelos tenía, entre varias encomiendas, atender a los presos y las presas de las cárceles del Distrito Federal; en él se suscitó en 1878 un motín de 110 enfermas, del cual, según pesquisas de las autoridades, 12 fueron directamente responsables. El resultado de la protesta fue la destrucción del local, registrándose vidrios y muebles rotos de un pabellón, así como el empleo del pavimento y de los ladrillos para “atacar a los bomberos que acudieron a restablecer el orden”. *El Siglo Diez y Nueve* atribuyó la sublevación a la

<sup>29</sup> *El Siglo Diez y Nueve*, México, D. F., 21-24 de marzo de 1870.

actitud del administrador del local, quien se había negado a que “las enfermas subieran a la azotea a ver pasar la tropa”.<sup>30</sup>

## ESCUELA, INFANCIA, FAMILIA Y ESTADO

Una de las mayores preocupaciones de las autoridades y de los pensadores sociales era la relativa a la cuestión de la infancia, sobre todo de la denominada “anormal” por el potencial peligro de convertirse en criminal. Fue tal la tribulación por este sector de infantes y jóvenes que muchas de las obras y de los locales de beneficencia se dirigieron a su cuidado. Para finales del siglo XIX se extendió el interés por conocer cuál sería la suerte de estos sectores de la población, no sólo en México sino en distintos países, lo cual dio por resultado la fundación de un vasto movimiento tanto de filántropos como de las autoridades estatales [Platt, 1988].

Así, las elites políticas volvieron a insistir en la conveniencia de generalizar la enseñanza primaria para evitar que niños y jóvenes vagaran por las calles, que perdieran el tiempo y aprendieran malos hábitos, entre ellos el ocio, pues éste “encamina a todos los vicios”. Se convenía que imponer penas a los jefes de familia no era el mejor correctivo para obligarlos a enviar a sus hijos a las escuelas públicas. En cambio, la persuasión, la súplica y la dulzura podían suscitar efectos más positivos que las penas y las amenazas. Por eso demandaban multiplicar los esfuerzos de las autoridades y de las sociedades de beneficencia, a fin de persuadir a las familias pobres de enviar a sus hijos a la escuela y que no tuvieran disculpa para “dejar a los niños entregados a la vagancia, en vez de procurarles educación”.<sup>31</sup>

El año de 1880 marca un parteaguas en el proceso de reorganización institucional de la ayuda social, aunque haya sido por el hecho de expedirse en esa fecha el *Reglamento de la Dirección de Beneficencia Pública*. Este reglamento generó una nueva serie de conflictos entre esa dependencia y el ayuntamiento de la

<sup>30</sup> *El Siglo Diez y Nueve*, México, D. F., 7 de marzo de 1878. De modo por demás curioso, el mismo diario dedicó, meses después del motín, un editorial para destacar que la Dirección de Beneficencia Pública había recomendado a los médicos de los hospitales elaborar un reglamento para distribuir los alimentos a los internados. Para el periódico tal sugerencia era un pretexto para disimular “el mal estado de atención a los enfermos”. Esto hace suponer que la razón de la protesta de las internas no había sido únicamente por “ver pasar la tropa”, como había afirmado.

<sup>31</sup> *La Opinión Nacional*, México, D. F., 23 de agosto de 1869.

ciudad de México, los cuales giraron en torno al control de los recursos y la administración de los establecimientos bajo su responsabilidad. A la larga, esas tensiones se resolverían a favor del gobierno federal mediante la citada dirección. El documento en cuestión especificó las atribuciones que cada autoridad tendría en el auspicio y el patrocinio de la beneficencia pública, y fijó con relativa claridad los propósitos que perseguía el Estado con el impulso de ésta y las principales instituciones que la comprendían. Éstas se clasificaron en tres categorías: hospitales, hospicios y casas de educación y corrección. De acuerdo con los cálculos que formularon las autoridades en dichos establecimientos podían ser albergados entre 2 180 y 22 432 personas. Un año después, en diciembre de 1881, se informó a la Secretaría de Gobernación de la utilidad de fortalecer una práctica médica común del socorro social: la asistencia hospitalaria a domicilio, por considerar que los hospitales y los asilos representaban un complemento a esta modalidad, lo cual, en opinión de la Dirección de Beneficencia, era útil “para quienes no tenían familiares”. Con esta prevención se intentaba disminuir el costo de mantener a individuos que podían ser atendidos en sus domicilios y favorecer una mejor distribución de los servicios asistenciales.<sup>32</sup>

Al mismo tiempo se perfeccionaron las tipologías acerca de lo que debería definirse como los grados de pobreza y de los pobres, con el objetivo de determinar las causas que la originan, así como de “racionalizar la asistencia a los diversos sectores que se encuentran en esta condición”. Uno de los periódicos más influyentes de la prensa femenina, *Las Violetas del Anáhuac*, dedicó un extenso artículo a analizar la historia del “pauperismo”, las manifestaciones y las consecuencias sociales, morales y económicas en el conjunto de la sociedad. La autora, María del Alba, aseguraba que las causas del pauperismo había que buscarlas en la insuficiencia de los salarios que recibían los que estaban “privados de capital y renta” y que, por ello, vivían del “trabajo de sus manos”. De ahí que niños, ancianos, mujeres, enfermos y padres de familia, con una “aptitud imperfecta para el trabajo” y sobrecargados de hijos, “en una palabra los débiles” estuvieran en un estado de indigencia, aunque esta también provenía “a veces” del desarreglo, la pereza o la mala conducta. Sus efectos no podían ser menos que desastrosos: carencia de alimento sano, de habitación y de vestido necesarios para conservar la salud y evitar el deterioro físico, tanto propio como de “seres a quienes da vida [y

<sup>32</sup> AHSS, F: BP, Se: Dir., Sec: Dir. Gen, leg. 5, exp. 1; Archivo General de la Nación (AGN), Fondo *Gobernación*, Sec. 4<sup>a</sup>, 882, (1), (1), leg. 17, núm. 42, “Se propone asistencia hospitalaria a domicilio”.

que] son débiles y enfermizos como él”, degradación moral, abatimiento incurable, extrema indolencia, hábitos de imprevisión, borrachera y libertinaje.<sup>33</sup>

El interés por estas conductas propició el nacimiento de un campo científico reservado a médicos y pedagogos. Uno de los temas de estos especialistas fue el referente a la familia y la infancia. Los análisis giraron en torno a la falta de vigilancia de los padres, sobre su brutalidad y su maldad, lo que llevó a caracterizar estos comportamientos como familia “anormal”, es decir, la familia en que los lazos matrimoniales están disueltos o eran rechazados por los padres. De este modo, se condena un estilo de vida arraigado en la educación del niño. En otro texto, también publicado en *Las Violetas del Anáhuac*, se hizo referencia a la necesidad de examinar la influencia mutua entre los aspectos moral y físico, lo cual debía interesar también al médico por ser fuentes de enfermedades tanto del cuerpo como del espíritu:

El estudio de las pasiones humanas impone con fuerza irresistible á todo médico ilustrado, el cual debe ver en el cuerpo social multitud de enfermos cuya dolencia á nadie preocupa hasta verla desenlazada en cualquiera de esas tres formas de muerte civil llamadas *miseria, locura y crimen*. El conocimiento de las pasiones debe ser para el médico concienzudo una verdadera *clínica del alma*, donde se necesita no sólo saber diagnosticar sino saber curar.<sup>34</sup>

En 1890, el notable reformador y penalista Antonio Medina y Ormaechea consideró que la educación era primordial para lograr que los jóvenes no erraran el camino de la virtud y del trabajo, cuya base era la familia. Por eso sostenía que dejar a los niños a que dieran libre curso a sus inclinaciones, “a sus pequeñas pasiones”, era propiciar que los “gérmenes de otras tantas más poderosas” dominaran su razón y voluntad. Consideraba indispensable indagar el ambiente en que éstas se creaban, esto es, el desorden que prevalecía en la familia porque en ella residía el origen de “los elementos que constituyen un grave obstáculo para el reposo de la tranquilidad pública”. Así, una vez identificado el mal, la sociedad tenía todo el derecho y la obligación de exigir a los padres y los tutores que pusieran “todo su cuidado en la educación de los hijos o de sus pupilos”, y, en caso contrario, facultar a los tribunales para privarlos de la patria por

<sup>33</sup> *Las Violetas del Anáhuac*, México, 28 de octubre de 1888:557 y s.

<sup>34</sup> Muel [1991:130 y s]; L.M., “Higiene Moral”, en *Las Violetas del Anáhuac*, México, D. F., 23 de mayo de 1887:280 y s.

considerarlos indignos de ejercerla, fuera por negligencia, indiferencia o incapacidad.

Desde luego, las autoridades debían ofrecer un apoyo eficaz, ilimitado, completo y poderoso al “padre honrado que tiene la desgracia de verse frente a frente con un hijo de mala voluntad, rebelde a la autoridad de la familia”. Recordaba que la legislación civil establecía procedimientos para la corrección penal, la cual facultaban a los padres o los tutores para castigar a los hijos en forma “templada y mesuradamente” y que el código penal excluía de responsabilidad a los padres que lesionaran a los hijos “siempre y cuando las lesiones no pusieran en peligro la vida de éstos” [Medina, 1890a].

Algunos ejemplos de ello son las solicitudes enviadas por padres de familia al presidente de la República, Porfirio Díaz, en las que le requerían su intervención para que ordenaran a las autoridades de las escuelas de artes y oficios y correccional que sus hijos fueran admitidos en esas instituciones. El tono de la correspondencia es muy similar a las célebres *lettres de cachet* u “órdenes del Rey”, es decir, peticiones dirigidas a éste para intervenir en la esfera privada, en su calidad de autoridad pública, para imponer las medidas más apropiadas con el objetivo de poner fin a los desórdenes familiares y sociales.<sup>35</sup>

Las misivas iban en un doble sentido: en el carácter de amigos y compadres y en su condición de Presidente. En una de ellas, el comandante Francisco Téllez Girón explicaba que su hijo había concluido su educación primaria y que, en vista de ello, había decidido enviarlo a la escuela preparatoria donde había sido aceptado. Enseguida exponía que “este hijo ingrato” había demostrado poco interés por el estudio porque, a más de no asistir a clases, había vendido sus libros “que con sacrificios le compré”. En su posición de padre había asumido su responsabilidad, es decir, procuraba atender las necesidades que su condición de estudiante demandaba. Ante el comportamiento rebelde e irrespetuoso de su hijo, había decidido castigarlo y previendo las medidas que su progenitor habría

<sup>35</sup> Para Foucault, “esas órdenes eran solicitadas contra alguien por sus allegados, su padre o su madre, uno de sus parientes, su familia, sus hijos o hijas, sus vecinos, y a veces por el cura de la parroquia o algún notable del lugar. La *lettre de cachet* que se otorgaba, como si se tratase de la voluntad expresa y particular del rey, para encerrar a alguno de sus sujeto, al margen de la vías de la justicia ordinaria, no era en realidad más que la respuesta procedente de la base. El sistema de *lettre de cachet* no sirve tanto para asegurar la irrupción espontánea de la arbitrariedad real en el ámbito más cotidiano de la vida, como para asegurar la distribución espontánea de todo un juego de demandas y de respuestas siguiendo complejos circuitos” [Foucault, 1990:189-193].

de tomar, el hijo decidió abandonar la tutela paterna, refugiándose en casa de un “amigo”, quien le informó a Téllez Girón del proceder de su condiscípulo y de su desinterés por los estudios, alegando que “era una carrera muy dilatada y que él quería un oficio y no el estudio”. Asimismo, Téllez le informaba a su “compadre y amigo” que una vez conocida la razón por las que su hijo se negaba a proseguir con sus estudios preparatorios había decidido no imponerle “un castigo fuerte, temiendo que se me largue”. Por eso le pedía a “ud. Sr. Presidente para que tomando en consideración mis sufrimientos” autorizara el ingreso a la escuela de artes y oficios “para evitar salga a la calle y que ejerza un oficio”.

En el fondo del argumento de Téllez había un reconocimiento de su incapacidad, lo cual atribuía a “la falta de mi vista”, para someterlo a su vigilancia y cuidado, por lo que depositaba en Díaz en virtud de “su alta capacidad y consideración” la decisión más apropiada para su enmienda porque “si a la edad de catorce años que tiene, hace estas cosas, que será de grande”, y concluía en tono desconsolado que en el futuro sería “un miembro podrido de la sociedad”. Por supuesto, Díaz, en su doble papel, respondió en forma personal a la solicitud del comandante, compadre y amigo, lamentando la “difícil y angustiosa” situación por la que atravesaba a causa del “joven su hijo” y se comprometía a ayudarlo. Pero no sólo se limitó a atender la petición sino que opinó que la escuela de artes y oficios no era la más adecuada para un joven remiso porque en ella los alumnos “disfrutaban de la mayor libertad”, lo que le pondría en una situación similar a la que se trataba de evitar. Por ello, consideraba que la medida más conveniente era enviarlo a la escuela correccional, pues ahí “además de aprender un oficio están sujetos a la disciplina militar y por lo mismo se conseguiría su enmienda y sacarlo útil y bueno”. Así, las expectativas de Téllez Girón fueron más allá de las que él mismo se hubiera imaginado, y agradeció la recomendación de internarlo en esa institución, “que es el lugar que ud. ha tenido a bien indicarme”, y disponer que el Director del plantel pusiera especial empeño en cumplir con los propósitos que habían llevado a dictar esa determinación.<sup>36</sup>

<sup>36</sup> Universidad Iberoamericana, Colección Porfirio Díaz, libro 13, c. 003, documentos 001249, 001250, 001247, 001248. “Sr. Gral. Presidente Porfirio Díaz. Presente. Comandante Francisco Téllez Girón, febrero 3 de 1888”, “Comandante Francisco Téllez Girón, P(resen)te. Compadre y amigo, febrero 4/88”; “Sr. Gral. Presidente de la República Porfirio Díaz. Presente. Francisco Téllez Girón, febrero 9/88”; “Señor comandante Francisco Téllez Girón, (Porfirio Díaz), febrero 9/88”.

En este sentido, Medina estimaba fundamental crear instituciones que complementaran las medidas correctivas paternas, con objetivos y recursos muy delimitados para que no se confundieran con las de carácter penal y represivo (porque era muy tenue la frontera entre unas y otras) y la tendencia había sido a confundir “las casas de corrección y las escuelas de reforma” que albergaban a “jóvenes viciosos, a los vagabundos, a los exculpados por haber obrado sin discernimiento”, a las cuales los padres podrían enviar a sus hijos, con las reservadas a “los jóvenes condenados en los tribunales”. En efecto, Medina reconocía tal ambigüedad entre ambos tipos de establecimientos que ni los padres ni las madres alcanzaban a diferenciarlas.<sup>37</sup> Pese a estas prevenciones, la realidad mostraba que la misma lógica de disciplinaria y de control social normaba a unas y otras, más allá de que se buscara el mejoramiento del joven rebelde o del culpable y, con ello, garantizar los intereses de la sociedad. De ahí que esos establecimientos se concibieran como sitios para educar a los jóvenes, así como lugares para estudiar los medios “para apartar a los jóvenes de los senderos del vicio y la corrupción” [Medina 1890b:481-487].

Las opiniones de Medina se enmarcan dentro de un proceso más amplio de redefinición de los espacios público y privado, de las funciones que deberían asumir la familia y el Estado. De acuerdo con Arlette Farge, el diseño de una política de control social pasaba por una definición de tres temas que se asocian con la transición de la sociedad tradicional a la sociedad moderna: la prisión, escuela de vicio, la infancia, clase de edad vulnerable que no deben mezclarse con los adultos y los padres, los primeros responsables de la educación de los hijos. Este último es muy importante porque se transfiere la responsabilidad pública del Estado respecto a las familias a una obligación privada que no incumba más que a los padres. Pero se reserva la vigilancia y la supervisión de las condiciones en que esta obligación se ejerce. De ahí la demanda y la crítica permanente a las familias pobres para asumir sus deberes morales, sociales y económicos con los infantes [Farge, 1988:208].

Pese a las observaciones de Medina, la confusión entre los distintos establecimientos permanecieron en vigor años después. En 1904, por ejemplo, el encar-

<sup>37</sup> Desde esta perspectiva se pretendió justificar una de las tareas más ambiciosas del poder político, a saber el control de los individuos y de los grupos sociales que podían cuestionar el orden social dada su condición social, de género, racial o psicológica. De ahí, la proyección de un aparato institucional que los encuadraría a lo largo de su vida y orientaría a la vigilancia, la inspección y la corrección de sus supuestas potencialidades peligrosas. Véase Padilla [2001:137].

gado de negocios de México en Berlín solicitó información acerca de las medidas que el gobierno mexicano había adoptado para “asegurar la preservación de los niños viciosos” que no habían cometido infracciones punibles”. La petición se hizo con vistas a la celebración del 7º Congreso Internacional Penitenciario a celebrarse en Budapest en 1905. En respuesta se indicó que “los niños viciosos” eran consignados a las escuelas correccionales, en tanto que el secretario de Gobernación, Ramón Corral, informó que este tipo de menores eran asilados en dos instituciones correccionales en el Distrito Federal y en otras en distintos estados del país. En realidad, la contestación fue insuficiente y poco clara, porque la solicitud iba en el sentido de saber cómo prevenir las infracciones de la ley de “niños moralmente abandonados” y la protección que se les brindaba a los niños maltratados.<sup>38</sup>

Esta división se mantuvo durante los siguientes 20 años, como lo mostró Plutarco Ornelas, cónsul de México en Topeka, Arkansas, en la 27a Conferencia Nacional de Caridad y Corrección, efectuada en esa ciudad entre el 14 y el 28 de mayo de 1900. En el evento, Ornelas sostuvo que la caridad pública y privada se había ensanchado gracias a la labor de pacificación desplegada por Porfirio Díaz, así como a los meritorios oficios de “un buen número de ilustres benefactores de los pobres”. Para el cónsul mexicano, la beneficencia era un mecanismo esencial para conseguir el “equilibrio social” al disponer de recursos para aliviar la miseria de numerosos individuos. Como un dato revelador de la ayuda social que proporcionaba, aseguró que se distribuían en los establecimientos de beneficencia 4 100 raciones de alimentos diariamente, lo cual era un indicador de “la importancia de la caridad pública en México” y añadía, como para hacer más convincente su exposición, que éstos se regían por “los últimos adelantos científicos, así como [por] esos métodos que la experiencia ha sugestionado [sic] para obtener el mejor cuidado, tratamiento y educación de los pensionistas”. Por último hizo notar la trascendencia de nuevas disposiciones que hacían posible la participación de los particulares en la fundación de instituciones privadas mediante legados de particulares, al dotarlas de personalidad moral y capacidad judicial, aunque con la supervisión de las autoridades gubernamentales con el fin de garantizar el estricto cumplimiento de los deseos de los benefactores.<sup>39</sup> En efecto, en junio de 1899 se había expedido la *Ley de Beneficencia Privada* que regulaba la intervención de los

<sup>38</sup> AHSS, F: BP, Se: Dir, Sec: Dir. Gen, leg. 9, exp. 8, “Relaciones pregunta cual es la legislación sobre asistencia pública de los niños moralmente abandonados”.

<sup>39</sup> AGN, Fondo *Gobernación*, sec. 4º, 900, (1), (1), “La libertad y la caridad en México”.

particulares en la tarea de asistencia a los pobres. De esta manera se abría un nuevo capítulo en la historia de la asistencia social en México.

## REFLEXIONES FINALES

El periodo que comprenden las décadas de 1860 a 1900 se caracterizaron por una fase de plena consolidación del Estado y la sociedad modernas en México. El proceso de secularización de la vida social alcanzó una de sus mayores expresiones en las ideas, el debate, las prácticas y las instituciones que estaban íntimamente vinculadas con la ayuda social. En él pueden observarse con mayor nitidez la naturaleza de la transición que implicó la caridad a la filantropía, como producto de una tendencia que se había iniciado en la segunda mitad del siglo XVIII, bajo el impulso a las reformas borbónicas. Sin duda, el pensamiento ilustrado, que puso en el eje de su tarea la razón, el autocontrol y la responsabilidad individuales con el objetivo de forjar el ciudadano conducido por una nueva ética del trabajo y desde la cual debía tasarse la ayuda social. Esto conllevó a redefinir el marco de la pobreza y de los pobres, lo cual debilitó el antiguo régimen y, con ella, de los controles sociales que imponían la familia, las corporaciones y los cuerpos, incluyendo las instituciones de caridad y beneficencia social, así como a reformular los objetivos y las prácticas institucionales que tendrían una de sus mayores evidencias en la etapa de estudio.

Esta visión tuvo un profundo impacto en los establecimientos de socorro social y en las educativas, al transformarse en centros de capacitación para el trabajo, así como una profunda transformación pedagógica. Desde este esquema se valoró la función y los fines que deberían de tener las instituciones de beneficencia en la conformación de un nuevo orden social y en la redefinición de control social, el cual sería monopolio del Estado y no ya de corporaciones o cuerpos. La representación política fue entonces una tarea del Estado, y muestra de ello fue la secularización de dichos establecimientos tanto de auxilio y socorro como las instituciones educativas. De este modo, apareció en escena una nueva disposición institucional que enfatizaba la importancia de los asilos, los orfanatos, los hospicios, las casas de corrección para la educación de los niños y los jóvenes “anormales”, viciosos y “degenerados”, e “incorregibles”. Los conflictos y las tensiones no sólo acerca de los fines que deberían cumplir, sino por la administración de los fondos destinados a su sostenimiento revelaron los cambios que ocurrían en otras esferas de la vida social, la configuración de la sociedad moderna y la paulatina desaparición del antiguo régimen. Proteger, educar y

moralizar a la infancia y la juventud significó entonces prevenir los males del porvenir y, de esta manera, contribuir a un orden social sin conmociones, tarea que precisaría el concurso insustituible de los expertos de cuerpos y almas. De ahí, la activa intervención de un cuerpo de especialistas (médicos, juristas, criminólogos, reformadores sociales, pedagogos), quienes se encargarían de observar y vigilar a los niños y los jóvenes delincuentes y anormales para diseñar un proyecto regenerador en una época de orden y progreso.

## BIBLIOGRAFÍA

### **Agostoni, Claudia y Elisa Speckman**

2001 "Presentación", en Agostoni, Claudia y Elisa Speckman (eds.), *Modernidad, tradición y alteridad. La ciudad de México en el cambio de siglo (XIX-XX)*, México, UNAM, pp. 5-14.

### **Alvarez Amézquita, José**

1960 *Historia de la salubridad y de la asistencia en México*, 4 vols., México, Secretaría de Salubridad y Asistencia.

### **Arrow, Silvia M.**

1996 "Desintegración familiar y pauperización: los indigentes del Hospicio de Pobres de la ciudad de México, 1795", en Gonzalbo Aizpuru, Pilar y Cecilia Rabell (coords.), *Familia y vida privada en la historia de Iberoamérica: seminario de historia de la familia*, México, El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos/ Universidad Nacional Autónoma del Estado de México, pp. 119-131.

### **Burke, Peter**

1997 *Historia y teoría social*, México, Instituto Mora.

### **Dávila Balsera, Iñahi Zabaleta Imaz et al.**

1991 "La protección infantil y los tribunales tutelares para menores en el País Vasco", en *Historia de la educación. Revista interuniversitaria*, Salamanca, España, Ediciones Universidad de Salamanca, núm. 10, enero-diciembre, pp. 227-252.

### **Díaz de León, Francisco**

1882 *Memoria leída al celebrarse el 3er aniversario del Asilo Particular para Mendigos*, México, Imprenta de Francisco Díaz de León.

### **Farge, Arlette**

1998 "Familias. El honor y el secreto", en *Historia de la vida privada*, t. 6, Madrid, Taurus.

### **Foucault, Michel**

1990 *La vida de los hombres infames. Ensayos sobre desviación y dominación*, Madrid, Las Ediciones de La Piqueta.

**García Icazbalceta, Joaquín**

1907 *Informe sobre los establecimientos de beneficencia y corrección de esta capital, su estado actual, noticia de sus fondos; reformas que desde luego necesitan y plan general de su arreglo, presentado por José María Andrade. Méjico, 1864. Escrito póstumo de ... presentado por su hijo Luis García Pimentel, individuo correspondiente de la Real Academia de la Historia, de Madrid, miembro de la Sociedad de Geografía y de Americanistas de París, México, Moderna Librería Religiosa.*

**González Navarro, Moisés**

1988 *La pobreza en México*, México, El Colegio de México.

**Laguarda, Pablo**

1955 *Historia de la beneficencia española en México; síntesis*, México, España en México.

**Lempérière, Annick**

1998 "República y publicidad a finales del antiguo régimen (Nueva España)", en Guerra, Francois-Xavier y Annick Lempérière *et al.*, *Los espacios públicos en Iberoamérica. Ambigüedades y problemas. Siglos XVIII-XIX*, México, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos / FCE, pp. 54-79.

**Martínez, Bernabé Bartolomé**

1991 "La crianza y educación de los expósitos en España entre la Ilustración y el Romanticismo (1790-1835)", en *Historia de la educación. Revista Interuniversitaria*, Salamanca, España, Ediciones Universidad de Salamanca, núm. 10, enero-diciembre, pp. 33-61.

**Medina y Ormaechea, Antonio**

1890a "La corrupción de la juventud", en *El Foro. Diario de Derecho, Legislación y Jurisprudencia*, 5 de septiembre.

1890b "La patria potestad", en *Revista de Legislación y Jurisprudencia*, México, Tip de la Revista de Legislación y Jurisprudencia, julio-diciembre.

**Muel, Francine**

1991 "La escuela obligatoria y la invención de la infancia anormal", en Foucault, Michel *et al.*, *Espacios de poder*, Madrid, Las Ediciones de La Piqueta, pp. 123-142.

**Padilla, Antonio**

1992 "Pobres y criminales. Beneficencia y reforma penitenciaria en el siglo XIX en México", en *Secuencia. Revista de historia y ciencias sociales*, México, Instituto Mora, nueva época, septiembre-diciembre, núm. 27, pp. 43-69.

**Padilla Arroyo, Antonio**

1993 *El sistema educativo y la beneficencia en el estado de México*, Toluca, ISCEEM.

1995 "De criminales a ciudadanos: la educación penitenciaria mexicana en el siglo XIX", en *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales*, año 3, núm. 8-9, marzo-septiembre, México, Facultad de Ciencias Políticas y Administración Pública / Universidad Autónoma del Estado de México, pp. 11-52.

2001 *De Belem a Lecumberri. El pensamiento social y penal en el México decimonónico*, México, Archivo General de la Nación.

2001a "Influencias ideológicas en el pensamiento penitenciario mexicano", en *Historia y grafía*, núm. 17, México, Universidad Iberoamericana, pp. 131-169.

**Platt, Anthony M.**

1988 *Los "salvadores del niño" o la invención de la delincuencia*, México, Siglo XXI editores.

**Popkewitz, Thomas S.**

2002 "Infancia, modernidad y escolarización: nacionalidad, ciudadanía, cosmopolitismo y 'los otros' en la constitución del sistema educativo norteamericano", en Pereyra, Miguel A., J. Carlos González Faraco y José M. Coronel (coords.), *Infancia y escolarización en la modernidad tardía*, Madrid, Ediciones Akal/Universidad Internacional de Andalucía, pp. 17-69.

**Sacristán, María Cristina**

1994 *Locura y disidencia en el México Ilustrado, 1760-1810*, Zamora, Michoacán, El Colegio de Michoacán/Instituto Mora.

1994a "El pensamiento ilustrado ante los grupos marginados de la ciudad de México, 1767-1824", en Hernández Franyuti, Regina (comp.), *La ciudad de México en la primera mitad del siglo XIX*, t. II, México, Instituto de Investigaciones Dr. José Ma. Luis Mora, pp. 187-249.

**Staples, Anne**

1999 *El desarrollo de la filantropía laica en el México independiente*, México, El Colegio de México, 18 de octubre (mimeo).

**Thompson, Lanny**

1992 "Artisans, marginals and proletarians: The households of the popular classes in Mexico city, 1876-1950", en Guedea, Virginia y Jaime E. Rodríguez O. (eds.), *Memorias de la VIII Reunión de historiadores mexicanos y norteamericanos, San Diego California, 18-20 de octubre*, t. 2, México, Instituto Mora/University of California Irvine, pp. 307-323.

**Torres Septién, Valentina**

2001 "Manuales de conducta, urbanidad y buenos modales durante el porfiriato. Notas sobre el comportamiento femenino", en Agostoni, Claudia y Elisa Speckman (eds.), *Modernidad, tradición y alteridad. La ciudad de México en el cambio de siglo (XIX-XX)*, México, UNAM, pp. 271-289.

**Velasco, Rómulo**

1935 *El niño mexicano ante la caridad y el estado; apuntes históricos que comprenden desde la época precortesiana hasta nuestros días*, México, Cultura.

**Veyne, Paul**

1984 *Cómo se escribe la historia. Foucault revoluciona la historia*, Madrid, Alianza Editorial.



# Investigación diagnóstica sobre las misiones jesuitas en la Sierra Tarahumara

Esperanza Penagos Belman

INAH-Chihuahua

*RESUMEN: El presente trabajo intenta subrayar la importancia que tuvo la orden jesuítica en la introducción de nuevas formas de "civilización" en el noroeste novohispano, especialmente en la Sierra Tarahumara, y ofrece información sobre los resultados de una investigación diagnóstica desarrollada en el centro INAH-Chihuahua (desde 1987 hasta el presente) sobre el estado de conservación y el deterioro de las misiones jesuitas en la región citada, así como de sus correspondientes bienes muebles y artísticos.*

*ABSTRACT: This paper stresses the importance of Jesuit order in the introduction of new ways of "civilization" in the Northwest of the New Spain, especially in the Sierra Tarahumara; it also informs about the results of a diagnostic investigation developed in the INAH-Chihuahua center (from 1987 to the present) to assess the conservation and deterioration state of the Jesuit missions in the aforementioned region, as well as of its artistic assets and furnishings.*

*PALABRAS CLAVE: Misiones de enlace, misiones de penetración, rectorado, pueblo de visita, cabecera misional, sínodo, pueblos de misión, pueblos de doctrina, reducción, proceso civilizatorio.*

## INTRODUCCIÓN

Desde el año de 1997 hasta hoy, el centro del Instituto Nacional de Antropología e Historia en la ciudad de Chihuahua ha emprendido una investigación diagnóstica sobre el estado de conservación y deterioro de los edificios misionales de origen jesuita localizados en la Sierra Tarahumara.

Los objetivos de dicho proyecto han sido —en primer lugar— lograr el registro<sup>1</sup> y valoración del estado actual de los edificios misionales de origen

<sup>1</sup> Habría que señalar que, hasta esa fecha, el INAH no conocía siquiera la cantidad de misiones de origen jesuita existentes en el estado; menos aún se conocía su estado de deterioro o de conservación, o si éstas contenían bienes muebles u otros objetos.

jesuita localizados en la Sierra Tarahumara, así como inventariar sus correspondientes bienes muebles y artísticos. Ello permitirá —en segundo término— la elaboración de planes y programas de colaboración interinstitucional para la conservación y el mantenimiento de tales edificios y, por último, el desarrollo de diversos planes de promoción y difusión de las misiones como parte del rico patrimonio histórico-cultural del estado de Chihuahua.<sup>2</sup>

El documento que se presenta aquí forma parte de dicha investigación; particularmente constituye la introducción histórica a un CD ROM (planeado pero nunca editado), con los resultados finales del mencionado diagnóstico. Sin embargo, es necesario precisar que en dicha investigación se hizo patente un marcado privilegio a la perspectiva arquitectónica de la obra misional ignaciana en la Tarahumara, y se soslayaron los diversos aspectos históricos, culturales y contextuales de dichos establecimientos.<sup>3</sup> Este trabajo intenta recuperar fragmentariamente tales aspectos, apelando también a la necesidad del trabajo interdisciplinario en la construcción de proyectos similares, dado que, como sabemos, en el siglo xvii la labor jesuítica no se limitó a la construcción de templos y misiones, ni al trabajo de conversión y enseñanza de los evangelios, puesto que también fueron los principales forjadores de un modo de “civilización distinto” en el noroeste novohispano [*cfr.* Borges, 1987]. Incluso en la actualidad no podemos entender los procesos de configuración étnica al interior de la Sierra Tarahumara sin tomar en cuenta la labor desempeñada por los jesuitas coloniales y, menos aún, de los miembros de esta orden que se mantienen en la región.

## CONTEXTO HISTÓRICO

La exploración y la consecuente colonización de lo que se denominó como la Nueva Vizcaya, una de las provincias más septentrionales de la Nueva España a finales del siglo xvi, no puede ser entendida sin considerar los procesos de poblamiento de esa extensa región definida como el noroeste novohispano. Esta área, que abarcaba más de la mitad del territorio de la Nueva España, fue establecida desde 1564 por el capitán Francisco de Ibarra, quien desde años atrás

<sup>2</sup> De hecho desde 2002 existe en el estado un plan de colaboración entre el INAH y la organización civil Misiones Coloniales para la consolidación y, en algunos casos, la restauración de 50 misiones coloniales, no limitadas a las de origen jesuita.

<sup>3</sup> La colaboración de historiadores o antropólogos desde las etapas iniciales del proyecto hubieran enriquecido el diagnóstico, pues los levantamientos arquitectónicos se realizaron abstrayendo o ignorando el contexto inmediato en el establecimiento de tales edificios.

había solicitado formalmente permiso para incursionar las regiones que se extendían más allá de Zacatecas. Se sabe que sus expediciones no se limitaban a lograr el reconocimiento geográfico de vastos territorios, dado que estaban motivadas también por la búsqueda de yacimientos minerales de oro y plata. Más allá de Zacatecas se extendía una vasta región, hasta entonces desconocida e indómita, denominada por el perogrullo novohispano como “Tierra Adentro”.

Esta Tierra Adentro estaba dominada por un paisaje progresivamente seco, desolado y abrupto que generaba enormes dificultades a quien quisiera acceder a él. Sus cualidades geográficas extremas llegaron a plantear frecuentemente severas oposiciones a la exploración y al avance de los conquistadores del desierto y, en algunos casos, dio como resultado el desvanecimiento de los ideales de conquista de este nuevo territorio. Durante mucho tiempo, “la historia del norte en la época colonial fue la historia de una conquista inacabada e inconclusa” [Márquez, 1996]; sin embargo, el reconocimiento y el poblamiento de esa enorme región comenzó a hacerse realidad a la par del trazado de nuevas rutas de exploración. Personajes y figuras antes desconocidas empezaron a surcar la zona y pronto dieron pie al descubrimiento de los minerales coloniales de Durango, Santa Bárbara, Parral y Santa Eulalia.

Sobre este aspecto hemos de señalar que el proceso de colonización y poblamiento del septentrión novohispano siempre se desarrolló a la par de la empresa minera. Esta actividad, como hemos de observar, tuvo una importancia de primer orden para la Corona española, de ahí que se apoyara sistemáticamente la realización de una red de caminos que permitiera la llegada de insumos (entre ellos de mano de obra) para la extracción de minerales y para su salida. Así, a principios del siglo XVII, los colonizadores, comerciantes, gambusinos y aventureros que cubrían las rutas septentrionales, empezaron a delimitar una ruta denominada como el “Camino Real de Tierra Adentro” que se extendía desde la ciudad de México hasta la ciudad de Santa Fe. Dicha ruta fue crucial en la constitución de lo que actualmente conocemos como estado de Chihuahua.

Por otro lado, tampoco podemos entender el proceso de colonización y poblamiento del septentrión novohispano si no aludimos a las principales instituciones que posibilitaron —de un modo u otro— el establecimiento de puestos de avance en un territorio de difícil exploración, dadas sus condiciones geográficas y medioambientales adversas, sumadas a la presencia de una población nativa que se mostraba indómita, y no siempre pacífica, a la incursión de población blanca. En dicho contexto, la colonización se apoyó fundamen-

talmente en dos instituciones que le sirvieron de bastión impulsor: las misiones y los presidios [*cf.* Cramaussel, 1997].

Pronto misioneros y soldados<sup>4</sup> se convirtieron durante un buen tiempo en iconos representativos de una sociedad fronteriza en ciernes. Los presidios tenían la tarea de lograr la pacificación y el sometimiento de la población vernácula, así como servir de garantes para la protección de los viajeros, colonos y comerciantes que transitaran por las rutas del Camino Real. Por su parte, el sistema misional tenía como propósito lograr la reducción de la población originaria en centros de población sedentarios y, fundamentalmente, conseguir su conversión al santo evangelio.

Así entonces, la colonización y el poblamiento del noroeste novohispano estuvieron vertebrados por la implantación de los Reales de minas, las haciendas agropecuarias, el desarrollo del sistema presidial y las misiones, todos ellos unidos por el Camino Real de Tierra Adentro y sus ramales. Hemos de acotar aquí, como ejemplo de esta última afirmación, que el sistema misional franciscano fue primordialmente favorecido por el establecimiento del Camino Real, especialmente en el tramo Zacatecas-Durango-Chihuahua-Paso del Norte-Santa Fe en Nuevo México; esta situación fue diametralmente distinta a la experimentada por las misiones jesuitas que se desplegaron sobre todo en diversos puestos misionales hacia el suroriente de la Nueva Vizcaya, en la región serrana del territorio tarahumar.

#### LA ENTRADA DE LOS JESUITAS EN UN CONTEXTO HISTÓRICO PARTICULAR

La actividad misional en la Nueva Vizcaya durante los siglos xvii y xviii estuvo dominada esencialmente por la presencia franciscana y jesuita. La entrada de ambas órdenes a la región no fue simultánea ni se desarrolló sobre los mismos territorios misionales. Por el contrario, los franciscanos tuvieron presencia en el área desde el comienzo de los trabajos de exploración del septentrión novohispano.<sup>5</sup> Desde el inicio de las expediciones de Francisco de Ibarra, el explorador

<sup>4</sup> Cramaussel ha sido explícita en el hecho de que estas dos instituciones no fueron las únicas en servir como pivote en la expansión colonial. A ellas se sumarían de manera orgánica, y no tanto cronológica, otras instituciones y asentamientos coloniales como las haciendas, los reales de minas, los pueblos de indios y españoles [Cramaussel, 1997:11].

<sup>5</sup> Cabe señalar que en 1524 desembarcaron en Veracruz los primeros 12 frailes franciscanos encabezados por Juan Martín de Valencia. Poco tiempo después del desembarco se reunieron

y aventurero español, éste se hacía acompañar por sacerdotes pertenecientes a la orden franciscana. Dos décadas más tarde, hacia 1574, los profesos de dicha orden habían fundado ya un convento en el Valle de San Bartolomé, hoy Valle de Allende, y desde ahí iniciaron su labor de evangelización entre la población indígena de los alrededores. La entrada de los jesuitas a la región puede considerarse tardía si nos atenemos a las fechas de fundación de sus primeras misiones; sin embargo, no lo es tanto si consideramos que la orden apenas había sido fundada en Europa una década antes de iniciar la segunda mitad del siglo xv.<sup>6</sup> Ahora bien, queremos dejar anotado claramente que cada una de estas órdenes desarrolló su trabajo pastoral y evangélico en territorios particulares. Los franciscanos se extendieron sobre las tierras bajas de la Nueva Vizcaya y desarrollaron su trabajo misional en áreas aledañas a las rutas perfiladas por el Camino Real de Tierra Adentro; además se especializaron en la labor evangélica con indígenas conchos y chinarras; por su parte, los jesuitas se expandieron hacia la zona central y suroeste del actual estado de Chihuahua. Estos límites jurisdiccionales no siempre fueron respetados, lo que constituyó una fuente de conflicto entre las dos órdenes.<sup>7</sup>

---

en capítulo junto con otros frailes que habían llegado previamente y fundaron la Custodia del Santo Evangelio, que fue la primera forma de organización burocrática administrativa que tuvo esta orden en la Nueva España. Los primeros franciscanos llegados a Chihuahua procedieron pues de esta provincia [*cfr.* Vázquez Loya, 2004:2].

<sup>6</sup> Los jesuitas llegaron a la ciudad de México en 1572. Hacia 1591 ya contaban con trabajo de evangelización en Sinaloa, y más tarde se extendieron hacia el Golfo de California. Al terminar el siglo xvi fundaron las misiones tepehuanes de Santiago Papasquiario, Santa Catalina, El Zape y Guanaceví, y desde ahí se extendieron a la región tarahumara.

<sup>7</sup> Dizán Vázquez [2004:93] refiere que uno de los conflictos más severos entre los límites de competencia de la evangelización franciscana y la jesuita se desarrolló en 1677, en el pueblo de Yepomera. En dicha región convivían tarahumaras y conchos por ambas partes del río. El asunto no pudo resolverse entre los misioneros correspondientes y fue llevado a los respectivos provinciales que acordaron que “la Sierra Madre fuera reservada a los jesuitas, sirviendo de límite septentrional el pueblo de Yepomera y por el oriente el punto de confluencia de los ríos San Pedro y San Lorenzo, quedando la parte llana a los franciscanos [...]”. Así quedaron los límites de sus jurisdicciones geográficas fijas, imponiéndose sobre el criterio del origen étnico de los pueblos ahí asentados.

### MAPA 1. Territorios misionales



Fuente: Vázquez Loya [2004:125].

## LOS MISIONEROS JESUITAS

### *La Compañía de Jesús: la institución*

La Compañía de Jesús o *Societas Jesú* (su denominación en latín), nació en España a mediados del siglo xvi.<sup>8</sup> Fue fundada con el objeto de contrarrestar los efectos de la reforma luterana y servir como bastión impulsor y renovador del catolicismo europeo. Dicha orden profesó una particular adhesión a la institución pontificia simbolizada por la instauración de un cuarto voto de obediencia al papa.<sup>9</sup>

<sup>8</sup> La orden jesuita fue establecida por bula papal de Paulo III *Regimini Militantis ecclesiae*, el 27 de septiembre de 1540. El papa Julio III confirmó sus fórmulas institucionales el 21 de julio de 1550 en la *Bula Expositum debitum* [cfr. Polzer *apud* De León, 1992:51].

<sup>9</sup> Cabe destacar que todos los profesos de la orden jesuítica en el siglo xvi, aparte de realizar sus votos de obediencia, castidad y pobreza, añadían un cuarto voto de fidelidad a la autoridad papal y cinco promesas, todas ellas tendientes a mantener y conservar los estatutos

Con la llegada de los jesuitas a la Nueva España se marcó el fin de una etapa denominada por los especialistas como “Periodo primitivo”.<sup>10</sup> Este ciclo advierte el término de las tareas misionales emprendidas en nuestro territorio por las órdenes mendicantes. Como líder de la contrarreforma, el primer objetivo de la Compañía de Jesús fue dedicarse al reforzamiento de la religión católica y a la educación de aquellos cristianos que en algún momento pudieran ser blanco de las reformas luteranas. En principio centraron su atención en el crecimiento espiritual y la formación educativa de la sociedad criolla,<sup>11</sup> pero posteriormente dirigieron su acción hacia la evangelización de los gentiles y los neófitos de las cercanías de los centros coloniales.

Es ampliamente reconocido que la orden jesuita desplegó y desarrolló un conjunto de capacidades en el establecimiento y la expansión de sus puestos misionales a lo largo y ancho del país, particularmente en el noroeste novohispano. Una de ellas, sobre la cual se ha insistido frecuentemente, es la enorme capacidad de adaptación a cualquier ambiente geográfico, social y cultural que mostraron. En efecto, los miembros de la orden exhibieron muy temprano su habilidad para adaptarse a diversos medios, y esta cualidad se hizo patente después en la posibilidad de proponer una serie de cambios, tanto dentro de la iglesia, vista desde su dinámica arquitectónica, como al interior del proceso ritual.<sup>12</sup>

---

jerárquicos de la propia orden; como ejemplo podemos mencionar el hecho de que los practicantes acordaban no ambicionar cargos ni prelación alguna al interior de la Compañía; también se prometía denunciar a cualquier jesuita que ambicionara tales puestos o bien, en el caso de que alguno de éstos hubiese sido promovido o favorecido para cualquiera de ellos (por ejemplo para obispos o arzobispos), se acordaba solemnemente seguir al pie de la letra los consejos dados por el General de la Compañía o por su representante [*cfr.* Burrus, 1963:605].

<sup>10</sup> En el periodo primitivo la evangelización de los gentiles en la Nueva España estuvo consagrada por entero a las órdenes mendicantes: los franciscanos (1523-1524) fueron los primeros en llegar y trabajar en la conversión evangélica, luego los dominicos (1526) y por último los agustinos (1533) [*cfr.* Ricard, 1995].

<sup>11</sup> Tanto que el “Virrey Martín Enríquez y el Ayuntamiento saludaron con entusiasmo la llegada de la orden, porque los jóvenes criollos de la Nueva España necesitaban urgentemente maestros de leer y escribir, de latinidad y demás ciencias” [Brading, 2001:59].

<sup>12</sup> Pilar Gonzalbo Aizpuru [2001:52] ha mencionado que los jesuitas fueron reconocidos como innovadores en el empleo de métodos originales de conversión religiosa, además de utilizar igualmente metodologías eficaces para la instrucción infantil y adulta y en la catequesis de los paganos.

Parte de esta capacidad adaptativa puede observarse en el interés y la destreza que mostraron en el aprendizaje de las lenguas nativas, así como en el conocimiento y aprovechamiento de los recursos que el medio les ofrecía para la construcción de los puestos misionales; sin embargo, por lo que toca al aprendizaje de las lenguas, hemos de señalar que ésta no es una característica peculiar ni exclusiva de la orden. Ya desde el principio de los trabajos misionales y de evangelización en la Nueva España, los profesos que correspondían a las órdenes mendicantes pronto se dieron cuenta que el conocimiento de las lenguas y las culturas vernáculas era una de las condiciones esenciales para lograr una evangelización seria, efectiva y duradera. Por consiguiente, desde el inicio, una buena parte de estos religiosos se dedicó por completo a la adquisición de las lenguas y al conocimiento de la cultura de los nativos que correspondían a su territorio misional.<sup>13</sup>

Otra de las características mostrada por la orden jesuita en su dinámica de avance en la región (a diferencia de la órdenes mendicantes), fue la creación de un sistema de evangelización paulatino y piramidal, basándose en primer lugar en la formación primaria de un grupo influyente de la sociedad, para que, por medio de él, se condujera con mayor confianza la labor jesuítica. Esto, como hemos de observar, fue absolutamente implementado en la región tarahumara; baste señalar la formación de la jerarquía socio-organizativa india presidida por el *siriame* o gobernador tarahumara, los *kapitani* o capitanes, los generales o *jenerari*, los fiscales o *biskari* y otros. Esa estructura de organización social interna subsiste hasta nuestros días en la región y coadyuvó en las tareas de conversión y adoctrinación religiosa, así como en la formación de nuevos patrones culturales en los asentamientos de nueva formación.

## DINÁMICA DEL AVANCE MISIONERO EN LA REGIÓN

La penetración de los jesuitas al reino de la Nueva Vizcaya se desplegó en esencia por dos frentes: la primera ruta de acceso fue por la región occidental de Chi-

<sup>13</sup> Es sabido ampliamente que los dominicos se ejercitaron en el aprendizaje del mixteco. Los franciscanos también se dieron cuenta de la necesidad “para el buen desempeño de su tarea apostólica” de conocer la civilización y las lenguas nativas de los grupos a quienes atendían, por ello se especializaron en el aprendizaje del nahuatl. No está por demás mencionar la rica tradición de estudios nahuatlato que de ahí derivaron. De dicha tradición escolástica se instituyó uno de los primeros colegios en nuestro país, el de Santa Cruz de Tlatelolco, fundado por uno de los más reconocidos precursores de la antropología en México.



Aunque el avance jesuita comenzó por la región de Chinipas hemos de señalar que en un primer momento fueron las misiones establecidas en la zona meridional de Chihuahua, es decir, aquellas edificadas a lo largo de la cuenca del río Conchos, las que mostraron mayor estabilidad y, por consecuencia, permitieron una avanzada evangélica más duradera y prolongada, aun cuando tampoco debemos soslayar el hecho de que la erección de los diversos puestos de misión nunca fue —sino tardíamente—, una empresa carente de dificultades. Pronto el avance jesuita se convirtió en una lucha incesante, con adelantos y retrocesos, de la que algunos frailes y profesos no salieron bien librados; algunos de ellos sólo fueron rechazados, pero otros perecieron en su difícil y ardua tarea por lograr la avanzada misional.

Para ingresar a la Nueva Vizcaya el misionero jesuita del siglo *xvi* entraba por lo que actualmente conocemos como el estado de Zacatecas, y luego se dirigía a La Villa de Guadiana, donde tenían establecida una residencia y un colegio, y se mantenían ocupados trabajando con indios laguneros.<sup>14</sup> Desde ahí emprendían sus viajes de prospección hacia el norte y el poniente; al respecto recordaremos que desde 1599, al norte de Durango, fundaron la misión de Santiago Papatziaro, y 60 kilómetros más al norte fundaron la Misión de Santa Catalina, El Zape y Guanaceví. Todas estas fundaciones se consolidaron más tarde con la instalación del pueblo de Santa Bárbara, que constituyó durante décadas el punto más septentrional de dominio y colonización hispánica. Más tarde se afianzaron todos estos enclaves con la creación de un convento franciscano en el Valle de San Bartolomé, hoy Valle de Allende, y la misión franciscana de San Francisco de Conchos.

Habría que mencionar además que los primeros en llegar hacia las tierras del noroeste novohispano fueron los frailes franciscanos; hemos de recordar que, aun en términos cronológicos, ellos preceden en el trabajo pastoral a cualquier otra orden por su llegada temprana a tierras americanas,<sup>15</sup> de manera que toda la expansión misional posterior se desarrolló sobre las lagunas que ésta y otras órdenes habían dejado. Aunque no sea objeto central de este trabajo, es oportuno

<sup>14</sup> Los jesuitas se establecieron en Durango hacia 1593. Ahí fundaron la Misión de Parras [*cfr.* Vázquez Loya, *op. cit.*:93].

<sup>15</sup> Los primeros franciscanos que llegaron a tierras americanas fueron aquéllos conocidos como “los doce”; procedían de la orden de los frailes menores de la observancia y arribaron en 1524 [*cfr.* Ricard, *op. cit.*]. Estos franciscanos y una oleada posterior de ellos tuvieron plena libertad para expandirse en la Nueva España. Dos años después llegaron los dominicos.

mencionar que el avance franciscano en tierras septentrionales de nuestro país se desarrolló siguiendo las rutas trazadas por los diversos exploradores y colonos que se abrieron camino por la región. Cabe incluso mencionarse que para 1562, esto es, diez años antes de la llegada jesuita a la Nueva España, los frailes franciscanos de la Provincia del Santo Evangelio de México, ya se habían establecido en Nombre de Dios Durango, y se encontraban trabajando con mexicas, tarascos y zacatecos.<sup>16</sup>

Los objetivos que tuvieron los franciscanos para permanecer en la región fueron similares a los mostrados por los jesuitas: ambas órdenes tenían como propósito lograr la congregación de la población vernácula mediante la formación de centros de población estables, la enseñanza del castellano, la instrucción en asuntos religiosos, la eliminación de prácticas contrarias a la moral y a la cultura católica, así como la introducción de formas elementales de organización social; en suma, la finalidad última consistió en la imposición de un nuevo modelo de civilización.<sup>17</sup>

Si nos centramos un poco en la lógica del avance misional jesuítico en el septentrión novohispano, particularmente en la región de nuestro interés, hemos de observar que, en su propósito por consolidar su posición en la tierra de los gentiles, los misioneros jesuitas desarrollaron una metodología de penetración y conversión paulatina pero persistente y tenaz. En un primer momento, los misioneros que eran enviados a la región luego de reconocer medianamente el terreno y de haber investigado los lugares que presentaban asentamientos de población nativa, efectuaban diversas entradas e incursiones en la misma. Generalmente estos viajes de exploración, que se desarrollaban de sur a norte, les permitieron establecer inicialmente lazos de amistad y simpatía con la población vernácula. Poco a poco, después de realizar visitas periódicas frecuentes, comenzaba el trabajo de proselitismo para invitar a la población indígena a que se concentrara en poblados. Durante estas incursiones los misioneros

<sup>16</sup> Al respecto, William Merrill ha observado la ausencia de estudios sobre el impacto que el orden franciscano tuvo en la etnia tarahumara, toda vez que ellos fueron los primeros en establecer contacto con dicho grupo indígena del siglo *xvi*, y mantuvieron puestos misionales entre éstos —casi en forma ininterrumpida— durante tres siglos. La primera misión franciscana establecida en Chihuahua fue en 1574 en el Valle de Allende, que contaba con Atotonilco como pueblo de visita y cuya población indígena correspondía mayoritariamente a indios tobosos y conchos. Más tarde hacia 1604 se estableció la misión de San Francisco de Conchos y luego, hacia 1607 se estableció la misión de Tizonazo cerca de la de Indé.

<sup>17</sup> Si se desea mayor información al respecto, véase Borges [1997].

jesuitas eran acompañados y asistidos por indígenas auxiliares que conocían a la perfección la zona y a sus moradores; ellos explicaban a los recién contactados los beneficios obtenidos en otros poblados de misión. Estos auxiliares cumplieron un papel fundamental ya que, gracias a ellos, los misioneros no sólo pudieron establecer comunicación con gente clave al interior de los caseríos, sino que les hicieron posible comenzar a trabajar en su propuesta de vivir en “reducción”. Muy pronto las visitas periódicas y recurrentes de los profesos horadaron la voluntad de los indígenas y, más tarde, a petición de ellos —según formulan las narraciones coloniales de los misioneros— se instauraba el pueblo-misión. Según los cánones jesuitas, la fundación de los pueblos de misión debía responder a la invitación expresa del grupo que vivía en el lugar y/o en sus alrededores. Posteriormente el establecimiento y la localización de los pueblos tendrían que ser ratificados y autorizados por el padre Provincial de la orden y por el rey.

Una vez que se hacía explícita la solicitud por parte de la comunidad nativa para establecer una misión en el lugar, el fraile tomaba posesión del sitio en nombre de “Dios y del Rey” y delimitaba el espacio para la edificación del establecimiento eclesiástico mediante una cruz atrial. Acto seguido, se desarrollaba una predicación y un sermón inaugural. Posteriormente, tanto el misionero como la comunidad construían un emplazamiento rudimentario a modo de capilla abierta para la administración de los sacramentos del bautismo.

Ahora bien, la lógica del asentamiento progresivo jesuita en el norte de la Nueva Vizcaya partió del establecimiento de puestos de avance precarios y provisionales que posibilitaron gradualmente la expansión hacia zonas periféricas. Por consecuencia, de un centro —temporalmente establecido— irradiaban hacia puestos lejanos situados en los alrededores. Esta lógica es visiblemente palpable en la fundación de sus propias comunidades, donde el objetivo fue “construir” uno o dos poblados donde hubiese un número considerable de indios que atender, y desde ahí establecer puestos periféricos de asentamiento comunitario y doctrinario. Estos centros urbanos fueron conocidos en la administración jesuita como pueblos de visita.

Ordinariamente en estos últimos<sup>18</sup> las instalaciones misionales eran más modestas que en la cabecera y, aunque fueran denominados administrativa y oficialmente como poblados, en algunos casos no constituían visualmente una

<sup>18</sup> A una cabecera y sus correspondientes pueblos de visita se les daba el nombre de partido. La unión de diversos partidos formaban entonces un rectorado [*cf.* González Rodríguez, 1993].

concentración urbana; en todo caso era posible que estuviera erigida una pequeña iglesia y que los indígenas bajaran a ella sólo para recibir los sacramentos o para celebrar algunas festividades.

A grandes rasgos, podemos concluir que la lógica del avance jesuita se desarrolló siguiendo tres grandes fases.

Una fase preliminar estuvo dividida en actividades de prospección, exploración e indagación, buscando la aceptación de la población vernácula. Le siguió una segunda etapa cuyas tareas tenían como primer propósito lograr la “reducción”<sup>19</sup> de la población nativa, esto es, la formación de poblados constituidos por indígenas que hubieran vivido diseminados; ello posibilitaba desarrollar —no siempre sin dificultades— un conjunto de tareas necesarias para la institución del centro urbano y para la marcha misma de la misión. Por último se daba una fase conclusiva, cuyo objeto era la constitución de ese “pueblo de misión” en “pueblo de doctrina”.<sup>20</sup> Esta última etapa era básicamente una fase educativa cuyo objetivo era la impartición de la doctrina a la población vernácula ya cristianizada.

Por último, hemos de mencionar que el avance misionero que se desarrolló en el noroeste novohispano siempre se activó bajo un patrón de libertad y sin restricciones administrativas por parte de las autoridades coloniales, dado que la empresa misional constituyó un modelo de avance español en territorios de frontera; sobre esta idea abundaremos más adelante.

## FUNDACIÓN DE LA PRIMERA MISIONES JESUITAS EN LA REGIÓN TARAHUMARA

En 1604 el padre Joan Font comenzó a trabajar con indígenas de la región tarahumara, aunque mucho antes había comenzado su labor de conversión

<sup>19</sup> Los especialistas han considerado que el proceso *reduccionístico* revistió formas diferentes cuando era dirigido a comunidades vernáculas ya sometidas, en comparación a comunidades todavía no pacificadas. Borges [*op. cit.*] menciona varias características de este proceso de las que sólo aludiremos algunas: en primer lugar, el hecho de que en el proceso reduccionístico dirigido a poblaciones no sometidas fue —en términos generales— inhibida toda participación directa de las autoridades civiles, convirtiéndose los misioneros en sus protagonistas exclusivos. En segundo lugar, la labor reductora adquirió un carácter eminentemente persuasivo y recubierto de un matiz esencialmente pacífico; por último, precisamente por su carácter persuasivo, el proceso de reducción se caracterizó por ser extremadamente lento.

<sup>20</sup> Cuando a “los indios” se les consideraba lo bastante cristianizados, la misión pasaba a denominarse doctrina y la reducción cambiaba a su nombre por “pueblo” [*cfr. ibid.*:138].

evangélica con indígenas tepehuanes.<sup>21</sup> Las crónicas coloniales mencionan que las causas inmediatas para iniciar su apostolado en este sitio fueron el lograr la pacificación y el término de las continuas hostilidades que existían entre tarahumaras y tepehuanes. El padre Font fundó en 1604 la primera misión en San Pablo de Tepehuanes en el actual municipio de Balleza; sin embargo, esta primera fundación pronto se canceló debido al comienzo de la primera rebelión tepehuana iniciada en 1616; dicha impronta vino a paralizar casi en dos décadas el avance de la misión jesuítica.

Mas tarde, hacia 1639, se inauguró una nueva misión tarahumara a partir de la fundación del pueblo de San Felipe. Esta misión, junto con la de San Miguel de las Bocas —según Peter Masten Dunne— llegó a constituir el principio de una larga cadena de misiones que unía el Valle de Guadiana con San Felipe en la ribera del Conchos.<sup>22</sup> Sin embargo, el avance jesuita no fue del todo armónico y sin interrupciones, pues luego del estallido de las rebeliones indígenas tepehuanas comenzaron las rebeliones tarahumaras en 1646; estos levantamientos constituyeron de hecho la prolongación de una larga cadena de insurrecciones indias que tuvieron su inicio en 1616 por los tepehuanes y continuaron más tarde a cargo de los guazapares (1632) y por otra rebelión surgida de la confederación de siete naciones (1644). Con el estallido de este alzamiento tarahumara se dio paso a ochenta años de resistencia indígena.<sup>23</sup>

Antes de explicar brevemente algunos de los factores que alimentaron el rechazo que mostraron los tarahumaras a la actividad misional, hemos de señalar que, no obstante los retrocesos del avance jesuítico derivados de las constantes luchas indígenas, los misioneros de la Compañía pudieron establecer en siglo y medio una amplia red de puestos eclesiales que llegaron a cubrir un buena parte del surponiente chihuahuense. Así, a lo largo del periodo colonial, las misiones jesuitas de la región tarahumara quedaron organizadas en tres rectorados [González Rodríguez, 1993].

<sup>21</sup> Es necesario mencionar que los jesuitas tomaron las misiones tepehuanas establecidas desde 1599 como puestos de avanzada hacia el norte. Joan Font —como lo hemos señalado páginas atrás— partió desde las misiones del Zape y Santiago Papasquiario. Estos esfuerzos tuvieron como efecto más tarde el establecimiento de la Misión de San Miguel de las Bocas en 1630 [cfr. González Rodríguez, 1993:227].

<sup>22</sup> Según Peter Masten Dunne, con la fundación de San Miguel de las Bocas se había dado principio a las misiones tarahumaras en cuanto se diferenciaban de las tepehuanas.

<sup>23</sup> Para mayor información sobre las continuas rebeliones indígenas en la región tarahumara, veáanse las obras de González Rodríguez [1971, 1991].

El primero fue el rectorado de la Tarahumara baja o antigua, llamado también rectorado de la Natividad de la Virgen María. El segundo fue el rectorado de la Tarahumara Alta o Nueva, que fue subdividido a su vez en dos rectorados, el de San Joaquín y el de Santa Ana, y el rectorado de Nuestra Señora de Guadalupe.

Hubo un tercer rectorado, el del beato Luis Gonzaga, que nunca prosperó, y el rectorado establecido en la Sierra de Chinipas en colindancia con los estados de Sinaloa y Sonora, que aunque dependía de la Provincia de Sinaloa atendía a pobladores de origen tarahumara.

En una primera fase, en cuanto a la constitución del rectorado de la Natividad de la Virgen María o rectorado de la Baja y Antigua Tarahumara, pueden identificarse dos grandes etapas: la primera inicia en 1604 y finaliza en 1639. Durante esta fase el rectorado de la Natividad dependía administrativa y jurídicamente del rectorado de San Ignacio de tepehuanes, que a su vez era dependiente de la provincia de los tepehuanes; de manera que todas las misiones instauradas en la tarahumara durante esta etapa correspondieron a dicha provincia.<sup>24</sup> Esta fase de dependencia finaliza hacia 1639 cuando el rectorado de la Natividad se instituye como unidad independiente y termina en el año de 1753, cuando se ceden todas las misiones correspondientes a la tarahumara baja al Obispado de Durango junto a las establecidas en la sierra de Topia y Tepehuanes.<sup>25</sup>

Por su parte el rectorado de la Alta o Nueva Tarahumara fue fundado hacia 1639, pero cuatro décadas después recibió una oleada de misioneros que coadyuvaron a su consolidación. Su extensión se prolongó mayormente hacia la región septentrional y fue dividido hacia 1684 en el rectorado de San Joaquín y Santa Ana y el de Nuestra Señora de Guadalupe.

También a lo largo del avance misionero y la instalación de los puestos de misión una parte de la población tarahumara fue atendida por los responsables de la Provincia de Sinaloa, constituida por tres rectorados.<sup>26</sup> En el rectorado de

<sup>24</sup> Durante esta primera fase o periodo dependiente se crearon las misiones de San Ignacio, San Felipe, San Pablo de Tepehuanes y la de San Miguel de las Bocas [*cf.* González Rodríguez, 1993:227].

<sup>25</sup> Según González Rodríguez [*ibid.*:228], el impulso de esta segunda etapa comenzó con una reunión en San José del Parral a la que asistieron el gobernador de la Nueva Vizcaya, autoridades eclesiásticas, militares y gobernadores tarahumaras. En esta reunión también se determinaron los dos primeros misioneros destinados para esta empresa [*ibid.*].

<sup>26</sup> Páginas atrás hemos mencionado que Sinaloa fue la primera zona en la que trabajaron los misioneros jesuitas novohispanos. Desde ahí pudieron extenderse desde 1591 hacia el norte,

Santa Inés de Chinipas hacia 1748, los pueblos de misión tarahumara eran Santa Inés de Chinipas, Santa Teresa de Guazapares, San Javier Cerocahui y la Purísima Concepción de Tubares. Como hemos advertido, estos pueblos de misión fueron cambiando en número y en naturaleza según el avance misional. En ciertos momentos algunos de estos puestos de misión fueron trasladados a diversos dominios dentro de la organización jesuita; por ejemplo, a veces se les encuentra como pueblos de visita, en otras como pueblos de cabecera, otros se consolidaron y algunos más fueron suprimidos, fuera por la población atendida o por la misma lógica burocrática de la constitución misional.

Por lo que sabemos, el avance jesuita partió —en un principio— del primer rectorado, es decir, el de la Natividad de la Virgen María, conocido también como el de la Baja Tarahumara. Más tarde después de una interrupción de 20 años iniciada por la rebelión tepehuana y posteriormente continuada por la rebelión del Papigochic, se avanzó en la constitución del rectorado de la Alta o Nueva Tarahumara, en cuya tarea no debe subestimarse la prolífica labor desarrollada por el padre José Tarda y Tomás de Guadalajara, pues a ellos se debe —siguiendo a Peter Masten Dunne— la expansión misionera al norte y al oeste de la citada región.

Luego de que las luchas indígenas cesaron, los jesuitas se dieron a la tarea de reconstruir por principio las misiones erigidas en territorio tepehuano. En efecto, el avance y reconstrucción de las misiones en la región tarahumara sólo podía desarrollarse mediante el aseguramiento del libre tránsito para el misionero en una larga extensión del territorio, particularmente de aquél que se difundía desde la base de su centro misional y apostólico establecido en el Valle de Gadiana, área que correspondía a la etnia tepehuana. Así, en la lógica del avance misional, los jesuitas establecieron —siguiendo la caracteriología de Ricard [1995]— “Misiones de penetración” que estuvieron representadas por la fundación precaria de casas esporádicas en zonas de difícil relieve y clima penoso que no hubieran sido pacificadas, y que generalmente se encontraban circundadas por territorios

---

noroeste y noreste [Burrus, *op. cit.*:xii]. La Provincia de Sinaloa hacía 1748 estaba formada por el rectorado de San Xavier Sinaloa, el de San Andrés Conicari y el Rectorado de Santa Inés de Chinipas [*cf.* Burrus, *op. cit.*:598]. Hacia 1755 la Provincia de Santa Inés de Chinipas contaba con más pueblos de misión entre ellos, Guazapares, Yécora, Moris, Santa Ana, Babarocos, Santa Inés, Serocagui, Tubares, Satebó, Baborigame, Nabogame y San Andrés [*cf.* *op. cit.*:604]. Luis González [*op. cit.*] agrega a éstas Temoris, Batopilillas, Cuiteco, Churo y Sorichique; sin embargo, no explicita la fecha en la que fueron instituidas.

totalmente indómitos, así como “misiones de enlace”, cuya característica fundamental fue constituir espacios misionales erigidos casi en línea recta y conectados unos con otros desde un puesto misional central. Ejemplo de esta estrategia fue la construcción de la Misión de San Miguel de las Bocas situada a 80 kilómetros al sudeste del Valle de San Pablo, establecida en territorio de tepehuanes, pero punto de expansión para el trabajo pastoral con tarahumaras.

No es propósito de este trabajo abundar en los diversos motivos que alimentaron la hostilidad y el rechazo con que los tarahumaras recibieron a los misioneros jesuitas del siglo XVI y XVII. Baste señalar que una primera razón de su constante negativa a la presencia misionera fue el problema “necesario” de la reducción de la población en comunidades.<sup>27</sup> Sin embargo, la inducción que esta concentración urbana imponía a la población, particularmente en el hecho buscado y propuesto de lograr un cambio en sus patrones de convivencia e interacción culturales, fue uno de los motivos que más pesó en la indiferencia o en la rebelión indígena. En efecto, una vez que los indígenas fueron concentrados en centros de población sedentarios, vieron tempranamente canceladas muchas de sus libertades y costumbres culturales, como la celebración de rituales y tesguinadas, y pronto fueron objeto de inspección y fiscalización permanente por parte de las autoridades españolas.<sup>28</sup> Dicha situación no fue del todo cómoda ni aceptable para un grupo humano como el pueblo raramuri, caracterizado particularmente por su libertad, itinerancia y movilidad estacional sobre un territorio amplio que posibilitaba el conocimiento, usufructo y aprovechamiento de diversos ambientes ecológicos.

<sup>27</sup> Se llamó reducción al proceso desarrollado tendiente a la congregación de los indígenas en pueblos. A los poblados que habían resultado de la labor reductora se les llamaba reducciones, mientras sus moradores estuvieran también en proceso de cristianización. Posteriormente, después de 20 años, se cambiaba su denominación por pueblo [cfr. Borges, *op. cit.*:104]. La reducción consistió en que los indios vivieran en poblados “que habitaran en viviendas con alguna policía y en forma de familia [...] que anduvieran vestidos y calzados y con la cabeza cubierta [...] en que criasen ganado y labrasen la tierra [...] que ejerciesen los oficios manuales y en que cultivasen la pintura, la escultura y la platería y que anduvieran debidamente gobernados por corregidores y caciques” [cfr. Borges, *op. cit.*:60].

<sup>28</sup> Ejemplo de ello fue que para evitar posibles y futuras alianzas de los tarahumaras con los apaches, los comandantes —vigilantes celosos de las provincias— dieron la orden de que “ningún indio salga de su pueblo sin licencia en escrito del juez Real a quien el pueblo pertenece, y en su falta (la que hay siempre por residir los jueces o, en los Minales o en las cabeceras de sus jurisdicciones), del Padre Misionero. Que si alguno encontrare a algún indio sin la dicha licencia, lo aprese” [Edicto de los comandantes de las Provincias Internas *apud* Alcocer, José Antonio, 1958:155].

Tiempo después de las rebeliones, los misioneros jesuitas advirtieron que una buena parte del descontento indígena se relacionaba con la reducción de sus costumbres nómadas y la imposición hispánica de vivir en comunidad, por lo que los miembros de la Compañía de Jesús terminaron de ejercer presión sobre la población tarahumara y les permitieron conservar su independencia y modo de vida tradicional. Dicha aceptación culminó con las revueltas periódicas y permanentes que se habían prolongado casi por espacio de un siglo.

### LOS JESUITAS (LOS SUJETOS)

Un aspecto importante del trabajo misional que se soslaya de ordinario, a pesar de que constituye uno de sus vértices angulares, es la figura del misionero. Luis González Rodríguez [1993:226] ha calculado aproximadamente 500 misioneros jesuitas se establecieron en la zona tarahumara. La mayor parte —según afirma el autor— procedían de la Nueva España, pero otros tantos llegaban desde el viejo continente. “Los que procedían de la Nueva España eran enviados directamente por los superiores provinciales, mientras que los extranjeros europeos eran voluntarios que se ofrecían para trabajar en las misiones del Nuevo Mundo y del Próximo y Lejano Oriente” [*ibid.*]. Estos últimos llegaban a tierras americanas luego de haber hecho su solicitud y exposición de motivos al Padre General de la Compañía.

La tarea misional no se redujo al trabajo de conversión religiosa; por el contrario, el misionero constituyó el punto de arranque para imponer un sistema de vida totalmente nuevo y lograr de hecho la implantación de un proyecto de civilización distinto. Como bien lo ha señalado Borges [1987:15] el desarrollo de esta tarea sólo fue posible mediante la figura del misionero, pues el proceso de civilizar “exigía una entrega, un tiempo, una presencia entre los nativos, un sacrificio, una libertad económica y un desprendimiento del que no gozaban las autoridades, los funcionarios ni los pobladores americanos”. Además, cabe mencionar que en el proceso de colonización y avance castellano en el noroeste novohispano, la tarea del “civilizador” fue asumida por muy diversas figuras, entre las que destacan los mineros, los exploradores y los colonos; sin embargo, se reconoce por antonomasia que el misionero religioso asumió privilegiadamente la responsabilidad de ser el verdadero promotor y difusor de formas de civilización desconocidas por la población indígena. A ello hemos de agregar que el misionero se instituyó durante un buen lapso de tiempo como único punto de enlace entre la sociedad indígena y la sociedad colonial hispánica, pues dentro

de los privilegios y concesiones que recibieron de la Corona, las órdenes religiosas —especialmente la jesuita—, fueron comprendidas como el sector de avanzada en territorios todavía indómitos y desconocidos; así, en la época novohispana, la estructura misional fue conocida como un modelo de avance español en territorios de frontera.

Por último hemos de señalar que el misionero jesuita del siglo XVI que irrumpió en el noroeste novohispano fue un hombre que creía firmemente en la naturaleza de su misión, la cual consistía —ni más ni menos— que en engrosar las filas de los ejércitos de Jesús. Ocampo [1966:55] intentó encontrar una semblanza que definiera el desprendimiento y el compromiso que el misionero jesuita mostró a principios de 1900 en su viaje de retorno a la región tarahumara, definición que nos parece vigente al pensar incluso en el misionero de tres siglos atrás:

[...] el apóstol de estas tierras debe ser un hombre de miras completa y únicamente sobrenaturales, que viva de Dios, que no respire sino a Dios a quien encuentra siempre en todos los vericuetos de esta sierra, en las cumbres y barrancos, en los bosques y arenales; cuando el rayo estalla desgajando pinos seculares y cuando las cataratas del cielo se abren sobre la espesura; cuando el alimento abunda y cuando todo falta para caminantes y cabalgaduras. El misionero de estas tierras debe ser hombre todo paciencia y bondad [...] olvidado de sí mismo y de sus propios intereses, entusiasmado solamente por la expansión de la gloria de Dios y el bien de las almas.

#### ANTIGUOS POBLADORES. DINÁMICA SOCIOCULTURAL DE LA SIERRA TARAHUMARA

Cuando llegaron los españoles a la región conocida como La Nueva Vizcaya, se encontraron con que la población indígena asentada ahí estaba compuesta por un sinnúmero de naciones que con el tiempo se fueron mezclando y desaparecieron. Así se encontraron con acaxees, cocoyomes, chonchos, guazapares, huites, janos, jococames, jovas, julimes, pimas, tarahumares, temoris, tepehuanes, tobosos, varijios, xiximes y otros tantos. Frente a esta diversidad étnica, los principales receptores del trabajo misional jesuita fueron los grupos que se asentaron en el suroeste y nororiente de la sierra, territorio que se extiende entre los límites fronterizos de Sonora y Chihuahua. Fueron entonces los o'otam, pimas bajos, tepehuanes y tarahumaras, los principales grupos con quienes trabajaron los miembros de la orden jesuítica.



lizado, pero tenían sistemas de intercambio con los grupos de Bolsón de Mapimí, del desierto de Chihuahua y Sonora, así como de la costa del Pacífico; esta interrelación y complementariedad dificultó posteriormente los intentos de reducción por parte de los conquistadores [González y De León, 2000:48]. Muchos grupos de la región, como los tarahumaras, se caracterizaban por su movilidad social, lo que les permitía el aprovechamiento de diversos ambientes ecológicos y la combinación múltiple de tareas de recolección con actividades cinegéticas y agrícolas. A la llegada de la población hispánica, la mayor parte de ellos vestían con fibras naturales como las de maguey o pieles de animales, pero después se volvieron dependientes de las telas de algodón introducidas por los españoles.

Su relación con la naturaleza era de dependencia, pero al mismo tiempo de libertad absoluta. Tomaban de ella lo necesario sin arrasar con las formas de vida ahí establecidas. Los tarahumaras, por ejemplo, fueron concebidos como “un pueblo libre de ataduras con la tierra” [De León, 1992:33]. Contaban además con una dieta variada y plural que combinaba productos procedentes de la barranca y de las tierras bajas. Su tecnología era escasa y “poco desarrollada”, pero totalmente adecuada para sus patrones de vida itinerantes. Para la siembra utilizaban la coa o el bastón plantador; en las actividades cinegéticas eran diestros manejadores del arco y la flecha y excelentes trampeadores, y sólo hasta la llegada de los primeros blancos los tarahumaras comenzaron a usar herramientas de hierro, como hachas, puntas para los arados y cuchillos. Además,

[...] su movilidad le permitía a la nación raramuri desarrollar ideas totalmente distintas a las establecidas por los misioneros; sin propiedad privada y con el aprovechamiento común de los espacios se impedía la individualización de las relaciones. El matrimonio necesariamente monógamo, la permanencia en un paraje o en la creencia en un solo Dios, fueron aspectos fundamentales del cristianismo promovido por los jesuitas que nunca fueron asimilados por los indios [ibid.:35].

En la actualidad, después de cuatro siglos de conquista, reducciones, enfrentamientos, epidemias y mestizajes, la población indígena en Chihuahua está conformada por cuatro grupos indígenas: tarahumaras, pimas, o'odam (o Uarojios) y Tepehuanes.

## LAS MISIONES: UN PROYECTO CIVILIZATORIO. INTRODUCCIÓN DEL SISTEMA AGROPECUARIO

Hemos visto en páginas precedentes que uno de los propósitos que guardó la Compañía de Jesús no fue exclusivamente la conversión al evangelio, sino la instauración de una civilización nueva en la población nativa. Ricardo de León [*ibid.*] ha mencionado que dicho proceso de aculturación bien podría haber sido denominado como proceso de agriculturación, en el sentido de que el modelo de transformación jesuita tuvo como punto de partida la enseñanza de métodos de reproducción sociocultural basados en el desarrollo de actividades agropecuarias.

Los miembros de la orden jesuítica contaron con varias fuentes de sostenimiento para asegurar su estancia en el noroeste novohispano, pero la más común consistía en un sínodo<sup>29</sup> que les era enviado anualmente por el padre provincial de la orden; no obstante, los misioneros innovaron muy rápidamente con métodos destinados a su autofinanciamiento y subsistencia. Los recursos de ahí obtenidos posibilitaron primero el desarrollo e instalación de los diversos puestos misionales y, más tarde, que llegaran a contar con una sólida base económica centrada en la explotación de fincas rústicas. Así, el modelo de colonización implementado por la mentalidad jesuita, estuvo basado fundamentalmente en la actividad agropecuaria. Ahora bien, este principio de auto-subsistencia no pudo ser desarrollado en todos los pueblos de misión; por ejemplo, en la zona tarahumara existieron regiones donde el medio geográfico ofrecía posibilidades para subsistir conforme al modelo, pero también hubo zonas donde fue prácticamente imposible desarrollar cualquier actividad agrícola. Un ejemplo del primer caso se materializa en las misiones establecidas en el Valle del Papigochic que fueron instauradas en estupendos llanos a orillas del río del mismo nombre y que se caracterizaron por el nivel de productividad alcanzado, a diferencia de otras edificaciones misionales.

Cabe señalar que las tareas agrícolas desarrolladas en los diversos partidos misionales estuvieron acompañadas por el despliegue de otro tipo de actividades productivas como la ganadería. Ricardo de León [*ibid.*] menciona que esta última significó para los diversos partidos establecidos en el Valle del Papigochic una

<sup>29</sup> Luis González Rodríguez menciona que dicha asignación anual se componía de 350 a 380 pesos, proporcionados por el Rey. “Con esa limosna tenían que mantenerse a sí mismos, proveer a lo que requerían sus iglesias y ver por el mejoramiento material de los indios” [1993:223].

de las actividades de mayor preponderancia, ya sea como actividad comercial o como uno de los medios de los que se valieron los miembros de la orden para levantar el prestigio de la compañía en la sociedad colonial. Es oportuno mencionar, además, que el sistema misional fue concebido por los jesuitas junto con el establecimiento de las haciendas y los colegios como instituciones educativas, como un sistema unitario cuyo nexo de complementariedad les permitió transformarlo en un modelo de productividad vigente para los siglos XVII y XVIII. Para ilustrar dicha situación podemos aludir al hecho de que en el siglo XVI, los productos excedentes que procedían de las misiones establecidas en la región de la tarahumara baja eran enviados para el aprovisionamiento cotidiano del Real de Parral, o que la tercera parte de la producción maicera que se vendía en la alhóndiga de San Felipe el Real de Chihuahua en la primera mitad del siglo XVIII, procedía de las misiones jesuitas de la tarahumara y de las franciscanas localizadas en la provincia de Santa Bárbara [Cramaussel, *op. cit.*:13].

Lo mismo podemos observar en la ciudad colonial de San Felipe, donde se evidenciaba la unidad existente entre el Colegio de Loreto, la hacienda jesuita de Tabaloapa y la de Dolores, así como la estructura misional del mismo Colegio. Una situación idéntica se dio en la región de Parral, en donde la orden jesuita fundó un colegio que fue esencialmente sostenido por tres instituciones de producción agropecuaria: el primero de ellos era el rancho El salitre y las otras restantes fueron La estancia de San Isidro y la de los Corrales, ambas haciendas destinadas a la producción de maíz y trigo y a la cría de ganado mayor y menor. Otro ejemplo semejante lo encontramos en la zona sur, en lo que formaba parte del Valle de Guadiana (específicamente en la Provincia de Parras), donde los jesuitas contaron con una hacienda muy próspera productora de los mejores viñedos de la región [Masten Dunne, *op. cit.*:319 y s].

Es necesario señalar que los jesuitas fueron responsables de establecer la naturaleza de su producción —no sólo en la tarahumara— sino en la gran mayoría de los partidos misionales, los jesuitas controlaron el tráfico de los productos agropecuarios producidos, además de los terrenos y tierras cultivables cercanos a su puesto misional y los trabajadores mestizos e indios que laboraban ahí. De manera que las misiones se convirtieron tempranamente en lugares de producción agropecuaria y zonas de empleo para mano de obra vernácula. Por otro lado, tampoco podemos dejar de señalar que aun cuando las misiones se convirtieron en algunos casos en centros reclutadores de mano de obra para los estancieros y los mineros españoles, constituyeron también zonas de seguridad para los indígenas, en el sentido de que ahí podían ser abastecidos de insumos

de procedencia hispánica, por ejemplo textiles y alimentos, además de protección por parte del misionero.

Por otra parte, aunque las misiones producían bienes agropecuarios para el autoabastecimiento del propio puesto misional, ello no impedía que con la producción excedente se favoreciera el intercambio con otros puestos de colonización hispánica. Sobre este aspecto Chantal Cramaussel [1997] invita a reflexionar sobre la unidad orgánica existente entre los diversos establecimientos españoles en el noroeste novohispano, y hace énfasis en el papel que desempeñan las misiones como centros de acopio y distribución de mano de obra indígena para todos esos establecimientos. En suma, las misiones mantuvieron con éstos no sólo relaciones de vecindad, sino de cooperación económica [*ibid.*:11]. Para Cramaussel, el sistema misional desarrollado en la tarahumara no puede ser analizado aisladamente de los otros puestos de establecimiento colonial. Su hipótesis, con la que estamos totalmente de acuerdo, estriba en que es imposible analizar las misiones separadas de los otros asentamientos coloniales como los reales de minas, las haciendas, los pueblos y los ranchos. Su postura manifiesta, incluso, que la instalación de los partidos misionales es posterior a aquéllos instaurados por colonos, mineros y labradores; esta apreciación se cumple en algunos casos para la región que nos ocupa, pero es necesario flexibilizarla para otros puestos misionales que en la tarahumara se desarrollaron con relativa independencia de los otros centros de población hispánica.

Por último, no queremos dejar de mencionar que el éxito demostrado en las diversas actividades económicas desarrolladas por los jesuitas, especialmente aquellas relacionadas con la productividad hacendaria, los condujo a una confrontación permanente con la parte secular y material de la sociedad colonial. Los arzobispos y obispos plantearon desde muy temprano su oposición a las empresas jesuitas, argumentando que los deberes y derechos eclesiásticos se perfilaban en un segundo plano; a ello debemos de sumar el hecho de que los miembros de la Compañía no entregaban cuentas ni razones sobre los recursos obtenidos a la autoridad secular, sino exclusivamente a su padre provincial respectivo. Años más tarde este motivo se sumó a muchos otros para decidir la expulsión de los profesos de la orden en la segunda mitad del siglo XVIII.

## CONVERSIÓN AL SEDENTARISMO POR PARTE DE LOS POBLADORES ITINERANTES. REDUCCIÓN A UN EMPLAZAMIENTO ESTABLE

Todos los motivos antes expuestos originaron el crecimiento del descontento indígena y dieron pie muy temprano a las insurrecciones tepehuanas y tarahumaras iniciadas desde 1616.<sup>30</sup> Un motivo que generó tales insurrecciones fue que, frente al esfuerzo por sedentarizar a los indígenas nativos, los diversos colonizadores y misioneros condujeron hacia sus territorios de habitación tradicional a población indígena y mestiza procedente del sur.<sup>31</sup> En efecto, ya desde 1528 dicho recurso fue utilizado en la zona meridional de nuestro país cuando cerca de 200 indígenas mexicanos y tlaxcaltecas fueron conducidos a la ciudad Real de Chiapas, no para abastecer las necesidades de personal en las acciones bélicas, sino en aras de contribuir y servir de instrumentos para la colonización de los territorios recién dominados [Borges, *op. cit.*:212].

Este modelo que fue utilizado para la colonización de las zonas meridionales de nuestro país fue aplicado también en la región septentrional: misioneros jesuitas y franciscanos se valieron de él para la fundación de sus respectivas misiones al noroeste de México y sur de los Estados Unidos, trayendo población desde las colonias o poblaciones tlaxcaltecas de San Esteban de Saltillo (Coahuila) y San Miguel Mestiquic (SLP). Por ejemplo, de las comunidades establecidas en Saltillo, los jesuitas se valieron para la formación de la Ciudad de Parras en Coahuila [*ibid.*:214]. Lo mismo podemos señalar de los frailes correspondientes a otras órdenes, pues:

[...] de Saltillo salieron en 1698, 16 familias tlaxcaltecas para colaborar con los franciscanos en la fundación de las misiones del río Grande del Norte y, probablemente, los que en 1680 se encontraron en Nuevo México. Consta finalmente que en 1687 pasaron 14 familias de tlaxcaltecas a la Nueva Vizcaya a fundar la misión del Carrizal y más tarde la de Nuestra señor de la Purificación [*ibid.*:215].

Ahora bien, este recurso que se usó de forma ilimitada en nuestro país, tuvo el propósito explícito de “insertar” gente de “naciones más políticas y cristianizadas” en los territorios reconocidos como indómitos, para que ayudaran en la

<sup>30</sup> Si se desea abundar en la información veáse González Rodríguez [1991].

<sup>31</sup> Ejemplo de ello, fue la fundación de San Miguel de las Bocas edificado con población tepehuana en territorio tarahumar, no obstante la oposición secular existente entre ambos grupos indígenas.

“domesticación y reducción de sus habitantes”. Cramaussel [*op. cit.*] menciona incluso que gracias a esta población migrante las misiones se perfilaron como centros de concentración demográfica, toda vez que, como hemos visto, la zona se caracterizaba por la trashumancia de la población originaria. La misma autora señala incluso que, en todo lo que duró el periodo colonial, las misiones tuvieron que enfrentarse al problema permanente de la recomposición demográfica y nunca pudieron prescindir totalmente de los aportes de mano de obra traídos de otros lugares para su sostenimiento [*ibid.*:13].

Así, en el septentrión novohispano, estos “maestros de las demás naciones” ayudaron en la instrucción de la población vernácula enseñándoles las labores del campo, la cría y la conservación del ganado y los animales domésticos, la fabricación de sus iglesias y casas, así como la enseñanza de diversos oficios. Al respecto hemos de señalar que la ciudad de Santa Bárbara —que fue durante mucho tiempo el punto de colonización hispánica más septentrional— fue parcialmente poblada por indígenas procedentes de Michoacán [Aboites, *op. cit.*:29]. Lo mismo puede decirse para la ciudad de Parral que, debido a la bonanza minera que experimentó en los años 1631 y 1632, recibió un afluente de población indígena migrante: tlaxcaltecas, mexicanos, tarascos, yaquis, ópatas, sinaloas, tepehuanes y tarahumaras fueron algunos de los grupos que tuvieron presencia en esta zona; algunos traídos a la fuerza y otros que llegaron por voluntad propia. Tampoco es necesario recordar que en un principio para echar a andar el trabajo en las haciendas agrícolas, y muy especialmente en los fondos mineros, se careció por completo de mano de obra local que pudiera colaborar en los trabajos de extracción y limpieza del mineral; de manera que se acudió a diversos métodos, no siempre pacíficos, para la obtención de mano de obra. Así se convirtió en un recurso común en el septentrión novohispano organizar redadas de indios atados en colleras.<sup>32</sup> Por eso cuando el visitador general de las misiones, el Padre Ignacio Lizasoain, visitó

<sup>32</sup> Un ejemplo concreto es el caso de los tepehuanes que se levantaron en armas porque muy pronto vieron su antiguo territorio invadido de nuevos colonos blancos. La edificación de la población de Santa Bárbara en 1567 fue el principio del largo y penoso peregrinar tepehuano, toda vez que dicho centro minero se ubicó en el corazón mismo de su territorio. También habría que mencionarse que esta misma población minera fue diezmada por epidemias, lo que provocó, después de su fundación y poblamiento, su evacuación total por espacio de dos años, entre 1586 y 1588 [*cf.* Cramaussel, *op. cit.*:24]. Otra práctica común para abastecerse de mano de obra indígena utilizable, no tanto en las misiones sino en otros centros de productividad hispánica como haciendas y los reales de minas, fue la incorporación de indios capturados en guerra. Estos indígenas procedían de lugares bastante lejanos de aquéllos en donde serían empleados.

los diversos puestos misionales de la Alta tarahumara en 1761 —menos de cinco años antes de la expulsión de los jesuitas— y observó que la cantidad de habitantes de los pueblos era menor a la registrada en los informes elaborados por los visitantes anteriores. La razón de ello consistió en que la mayor parte de sus habitantes se habían dispersado forzosamente o había tenido que huir debido al reclutamiento hecho por los españoles que los atrapaban para el servicio doméstico o para el trabajo en las minas [Masten Dunne, *op. cit.*:39]. La misma noticia tenemos de una de las visitas de Carichic, en la que el visitador deplora la disminución de la población en el lugar debido a que los indios salían sin permiso escrito de parte del misionero y eran reclutados por los españoles para el trabajo.

Un aspecto que no queremos dejar de lado son los diversos factores que coadyuvaron al establecimiento de los puestos misionales jesuitas y, por consecuencia, en la instalación de centros de población estables y permanentes. Muchos factores intervinieron en la selección del sitio para la instalación de los puestos de misión, entre ellos la esterilidad del territorio, la hostilidad de los grupos nativos, la existencia previa de núcleos de población estables, etcétera. Ricardo de León [*op. cit.*] en su análisis desarrollado en las misiones que corresponden al Papigochic, menciona citando a Polzer, que el lugar más común para el emplazamiento de éstas, coincidió especialmente con los lugares cercanos a los puestos ceremoniales indios; sin embargo, esta tendencia que es notoriamente observable en el caso mesoamericano, no puede ser generalizada a la región que nos interesa; por el contrario, en estos sitios lo prioritario fue contar con un lugar de defensa o tener una situación estratégica, ya fuera por los recursos que hacían posible la supervivencia humana o por los medios naturales defensivos que el área ofrecía al puesto misional. Resulta claro que el establecimiento misional correspondió a un modelo *evangelizatorio* aplicado en regiones de frontera donde, por principio, la presencia administrativa fiscalizadora y autoritaria de la corona estaba ausente; se trataba, en suma, de sitios indómitos, desconocidos y libres de población hispánica. Para lograr el ensanchamiento de sus territorios, la institución virreinal había concesionado parte de su poder a las órdenes religiosas [De León, *op. cit.*:62]. Esta peculiaridad, sumada a otras circunstancias, permitieron a las diversas órdenes religiosas adquirir un enorme poder, pues frente a la ausencia primaria de autoridades coloniales, el control y administración absoluto de los pueblos indios estaba en manos de los frailes. Ello coadyuvó a que las órdenes tuvieran un poder casi ilimitado en algunas comarcas, además de que no siempre se presentaban como sumisos a la autoridad de los virreyes ni a la de sus colaboradores, ni tampoco a

la de los obispos. Años más tarde esto se convirtió en uno de los principales argumentos en contra de la presencia de las órdenes por parte del clero secular y por las autoridades civiles, quienes no veían con buenos ojos que los frailes se erigieran casi como una potencia política autónoma.

## EXPULSIÓN DE LOS JESUITAS

No es objeto de nuestro trabajo señalar los pormenores de los diversos motivos que llevaron a Carlos III a pedir la expulsión de los jesuitas del territorio del Nuevo mundo. Sólo mencionaremos que la oposición hacia la Compañía de Jesús y las razones que motivaron su expulsión no se originaron en sentido estricto en la Nueva España o en las Indias, sino en el Viejo Continente.

Hacia la primera mitad del siglo XVIII las corrientes anticlericales y enciclopédicas que iban en ascenso —y que años más tarde orientarían su evolución natural al estallido de la Revolución Francesa— dirigieron las más feroces críticas a las instituciones que servían de basamento a la sociedad cortesana. Una de las primeras instituciones en recibir sus juicios fue el papado. La orden jesuítica recibió de manera indirecta sus correspondientes comentarios reprobatorios, puesto que eran reconocidos como sostén y pilar de la fuerza papal. Además fueron cuestionados por los numerosos privilegios y concesiones de las que gozaban, como el hecho de no estar sujetos a una fiscalización —por la que sí pasaban las otras órdenes—, ni deber informe alguno al clero secular sino a sus propios superiores.<sup>33</sup> También por la enorme influencia que ejercieron sobre la Corte de los Borbones, puesto que fueron reconocidos como sus confesores tradicionales; sin embargo, un aspecto que debió de ser decisivo no sólo para votar por su expulsión del Nuevo Mundo sino incluso para solicitar la cancelación de la orden, fue el que la Compañía fuera acusada de participar en un complot contra la Corona en Portugal.

A ello habría que sumar la actitud de rechazo que la Compañía se ganó por su posición intelectual contraria hacia las tendencias radicales de la escuela enciclopédica y, particularmente, por el estatus económico que logró a partir de los puestos misionales y haciendas agropecuarias. En efecto, las actividades económicas de los jesuitas fueron motivo de permanentes conflictos para el clero

<sup>33</sup> La santa sede concedió privilegios especiales y gracias espirituales a las diversas órdenes del clero regular con el fin de facilitar su labor espiritual. Los principales beneficiados fueron —según Peter Masten Dunne— los religiosos franciscanos del siglo XII, los religiosos de Santo Domingo y la orden jesuita en el siglo XVI.

secular y para los sectores laicos que no veían con buenos ojos la prosperidad de las haciendas y estancias agropecuarias de la orden.<sup>34</sup>

Antes de la expulsión de los jesuitas del Nuevo mundo, el panorama en la región tarahumara se perfilaba realmente próspero. De hecho, con la finalización a principios del siglo XVIII de las continuas insurrecciones tepehuanas y tarahumaras y una creciente y relativa estabilidad sociopolítica en la región, las misiones pudieron establecer un plan para el crecimiento de sus espacios. Sobre este punto hay que recordar que, para 1753, fecha en la que los jesuitas habían cedido al obispado de Durango, 22 misiones situadas en la Sierra de Topia correspondientes en su mayor parte a la tarahumara baja, los proyectos para instaurar puestos misionales en la tarahumara se encontraban en ascenso<sup>35</sup> y la mira expansiva estaba siendo dirigida hacia las zonas que habían sido desatendidas por los franciscanos. Muestra de ello lo conforma el informe que el Padre Visitador Lizasoain hizo justo unos cinco años antes del decreto de expulsión, pues en su recorrido visitó los puestos franciscanos de San Buenaventura, Janos y Casas grandes, todos ellos lugares en que los misioneros de la orden jesuita habían fincado su interés frente a su ostensible abandono debido a los permanentes ataques apaches.

En las fechas del decreto de expulsión en 1767, la orden jesuítica contaba con 29 partidos de misión en la región.<sup>36</sup> Diecisiete de ellas correspondían a la Provincia de la Tarahumara y las doce restantes a la Provincia de Chinipas. En dichos puestos misionales los jesuitas trabajaban mayoritariamente con población indígena tarahumara, pero también atendían a población pima, guarijio, tepehuana, tubar y chinarra. A la salida de los miembros de la orden, dieciocho de

<sup>34</sup> Brading [*op. cit.*:69] manifiesta que todas las órdenes religiosas pagaban sus diezmos, después del fallo dado por el Consejo de Indias en 1657; los jesuitas en cambio, habían apelado a esta decisión y sólo pagaban lo que les parecía conveniente. También hacia 1735, el Cabildo de la catedral de México se había quejado “de los ridículos diezmos entregados por la extensa cadena de haciendas que poseían los jesuitas en la arquidiócesis”. Más tarde, en 1766, en una investigación encargada por el Consejo de Castilla, se condenó rotundamente el acuerdo entre la corona y la Compañía de Jesús que reducía el diezmo de los jesuitas a un mero tres por ciento del producto de sus haciendas. Dicha situación llevó al confesor de Carlos III, un franciscano, a denunciar a los jesuitas “como súbditos desleales que pasaron a los indios como si hubieran ido más a conquistar haciendas, que no almas”.

<sup>35</sup> Merrill [s/f:283] manifiesta que los jesuitas lograron crear una red de misiones de cubría aproximadamente 30 mil kilómetros cuadrados, extendiéndose de un lado a otro de territorio tarahumara.

<sup>36</sup> A la salida de los jesuitas, la orden contaba —según Francisco Javier Clavijero— con 678 miembros repartidos en unos 40 colegios y casas y en 114 misiones [Clavijero *apud* Brading: *op. cit.*: 70].

estos partidos pasaron a la orden franciscana, y 11 de ellas correspondieron al clero secular del obispado de Durango [Merrill, 1993].

¿Cuál fue el derrotero que tuvieron estas misiones a la salida de los sacerdotes jesuitas? William Merrill, quien ha investigado el proceso misional posterior a la etapa jesuítica, advierte que el destino de las misiones después de 1767 varió mucho; por ejemplo, aquéllas que fueron transferidas al clero secular del Obispado de Durango —que eran de las misiones más prosperas— no pudieron recuperarse de su situación económica, deteriorada como consecuencia de la confiscación de sus bienes. Algunas de estas misiones se convirtieron en blanco de ataques apaches. Otras fueron expropiadas por vecinos y mestizos, quienes amenazaron a los indios ahí asentados y se apoderaron de sus propiedades. En algunos casos estas misiones también fueron abandonadas por los mismos indios que se retiraron para buscar fuentes de sustento en otras latitudes o para trabajar en los centros de poblamiento hispánico.

Otras misiones, no obstante que habían sido recibidas por el clero secular, carecieron de un responsable permanente. Merrill explica que “para 1793 de los 11 partidos de la tarahumara alta y Chinipas, solo uno (Nonoava) contaba con un ministro permanente, mientras que tres de ellas contaban con ministros interinos y 7 no tenían ninguno” [op. cit.:7]. Así pues, las misiones que pasaron al clero secular se deterioraron rápidamente, mientras que las administradas por la Provincia Franciscana de Zacatecas lo hicieron de manera gradual; no obstante, cabe señalar que sufrieron paulatinamente los mismos avatares que las entregadas al clero secular, puesto que, aunque contaron con presencia permanente de sacerdotes franciscanos, pronto estos puestos misionales sufrieron las correrías destructivas de indígenas enemigos. En 1793 los indios habían abandonando seis de los ocho partidos misionales, buscando refugio de los ataques o unificándose con otros indios en contra de los españoles. Merrill manifiesta que las misiones que recibió el clero secular sobrevivieron hasta el siglo XIX, pero paulatinamente se fueron convirtiendo en pueblos de mestizos como resultado de la asimilación de los indios por las misiones y la expansión de gente mestiza y española dentro de las misiones [op. cit.:8].

Otra parte de estas misiones pasaron a los franciscanos del Colegio Apostólico de Propagande FIDE de Guadalupe en Zacatecas,<sup>37</sup> estas misiones en comparación

<sup>37</sup> Los misioneros del Colegio de Recolección y Propaganda FIDE de Nuestra Señora de Guadalupe, recibieron 17 misiones de la región tarahumara y tepehuana. Se trataba de 32 pueblos de indios; tarahumaras “altos y bajos”, pimas, tubares, tepehuanes y mexicanos [cfr. Ocaranza, 1939: 247; Alcocer, 1958:148-153].

a las otras tuvieron circunstancias propicias, pues no sufrieron las correrías de indios enemigos y tampoco la expansión de población mestiza e india. Desde 1767 les fue asignado un misionero, y cada uno de éstos inició un vigoroso programa para el reestablecimiento y la expansión del sistema misional. Las misiones que correspondieron a estos puestos florecieron después de 1830, cuando pasaron a la responsabilidad de la Provincia de Zacatecas y Jalisco.

Ahora bien, cuando los franciscanos recibieron las misiones jesuíticas, el panorama que ofrecían los diversos puestos misionales no era homogéneo. Merril [*op. cit.*: 9] manifiesta que la mitad de ellas carecían de iglesias y casas curales, o bien se encontraban en malas condiciones y carentes de bienes ornamentales, alhajas y mobiliario. Alcocer, en su *Bosquejo de la Historia del Colegio de Guadalupe* [*op. cit.*:158 y s] manifiesta que a la entrada de los misioneros de dicho Colegio en las misiones “se habían extraído de ella cuantos bienes tenían” y en iglesias como “Huehuegachic, Baburigame y Baquiriachic no había iglesia alguna, ni casa para el P ministro”.

En muchas, como Norogachic y la Concepción de Tubares, estaban las iglesias en tan deplorable estado que en breve tiempo se arruinaron; en Tonachic y Guazapares, se encontraron con exceso indecentes; y en las más de las misiones o mal proveídas o, faltas de los necesario [*ibid.*].

Más adelante, hacia 1771, los franciscanos se propusieron la reconstrucción y el mejoramiento de los puestos misionales. En 1803 habían construido 28 iglesias nuevas, todas ellas más grandes que las edificadas un siglo atrás por la orden jesuita; sin embargo, el crecimiento económico de las misiones nunca fue igual al que habían mostrado tiempo atrás.<sup>38</sup>

Por último, con la salida de los jesuitas se observó un proceso de recomposición de las fronteras étnicas, pues se sabe que si bien los grupos se incrementaron demográficamente, el territorio sufrió un proceso de reducción en favor del avance de los ganaderos, los agricultores mestizos y las grandes compañías madereras y ferrocarrileras que se valieron de todas las formas posibles para convertirse en propietarios legales de una tierra que había sido herencia secular de los indios de la región [González y De León, *op. cit.*:67].

<sup>38</sup> Alcocer [*ibid.*] refiere también que en 1770, el Sr. Marques de Sonora, Don José de Gálvez, entonces visitador del reino, ordenó la restitución de todo lo que se había extraído de cada misión por el Fondo de Temporalidades; sin embargo esta restitución no siguió el mejor camino, pues luego de ser efectuada con demora, lo entregado no correspondía en muchos casos a los bienes de cada misión [*op. cit.*:166].

## V. LA ARQUITECTURA JESUITA<sup>39</sup>

Al referirnos a la arquitectura de las misiones jesuitas en la Sierra tarahumara de Chihuahua, no podemos evitar hacer una comparación con el resto de los inmuebles edificados en la zona central de nuestro país; sin embargo, existen entre ellas grandes diferencias producidas por su conformación histórica y sus procesos de conquista y colonización particulares y diametralmente opuestos. En principio podemos advertir que los edificios misionales propios de la Nueva Vizcaya, especialmente los que corresponden a la arquitectura jesuítica, no cuentan con la monumentalidad y la riqueza de estilos ornamentales que podemos observar en otras edificaciones religiosas de la Nueva España.

Los misioneros jesuitas fueron algunos de los primeros colonizadores en la zona que iniciaron con empeño la transformación cultural de la población vernácula, caracterizada por un patrón de asentamiento estacional y seminómádico, dependientes de la caza y la recolección. Para la consecución de su tarea los misioneros acudieron a un modelo evangelizador basado en “la reducción” y el establecimiento de comunidades estables y permanentes. Páginas atrás hemos señalado que una de las labores iniciales que desarrollaron los misioneros para lograr su estancia en la región, fue la realización de viajes prospectivos y de exploración para elegir los sitios idóneos para construir edificios misionales. Durante estos viajes los sacerdotes jesuitas iban acompañados de neófitos e indígenas conocedores de la zona, quienes facilitaban los primeros contactos con la población vernácula ahí asentada. Las crónicas coloniales advierten que, ante la invitación expresa del grupo, se disponía el evento de plantación de la cruz, como primer intento por confinar un espacio para el ritual religioso. Los mismos relatos mencionan que al delimitar un espacio abierto haciendo señalizaciones hacia los cuatro puntos cardinales, plantaban la cruz, que casi siempre hacia las veces de cruz atrial, y tomaban el asentamiento “en nombre de Dios y del Rey”.

Posteriormente, uno de los primeros emplazamientos religiosos que se erigieron fueron las “capillas abiertas”: espacios edificados provisional y temporalmente a base de enramadas que permitieron iniciar las labores propias de la evangelización mientras se hacían los planes arquitectónicos y se iniciaba la capa-

<sup>39</sup> Una primera versión de esta información fue redactada por la arqueóloga Wendy Gabriela Suárez Tena, cuando fue responsable del proyecto. Yo me he limitado a hacer una revisión de la información y algunos pequeños agregados.

citación y enseñanza en materia de construcción, dirigida a los responsables del levantamiento de la obra eclesiástica.

Una vez que los misioneros hubieran seleccionaban el lugar para la construcción de la cabecera misional, empezaban a edificarse pequeñas casas de adobe y modestas iglesias; cercanas a ellas se construían chozas para la población indígena antes dispersa. Generalmente el espacio destinado para la edificación de estos nuevos centros de población estaba situado en las inmediaciones de alguna corriente de agua. De este modo, con materiales totalmente propios del sitio y con sabias respuestas al clima, se iniciaba la construcción de los edificios misionales. En esta época, en la Nueva España, el carácter ornamental y arquitectónico vigente era el barroco; sin embargo, en el caso de las misiones que se encuentran en la región tarahumara, las tendencias estilísticas de las construcciones estuvieron supeditadas —en buena parte— a la habilidad y experiencia que mostraron cada uno de los misioneros. De ahí que no podamos hablar de un estilo único y definido a lo largo del rectorado misional jesuítico. Así, se pueden encontrar, en algunos casos, patrones similares a los utilizados en México (en el aspecto funcional y estructural), como plantas de una y tres naves, cruceros y naves simples, cubiertas planas, bóvedas de arista o de cañón corrido, arcos de medio punto y contrafuertes, todos ellos elementos renacentistas y barrocos, pero en otros casos encontramos elementos neorománicos y espacios completamente improvisados por la misma austeridad.

Ahora bien, el espacio que rodea a las misiones fue determinante para la construcción de los inmuebles misionales correspondientes al siglo *xvi* y *xvii*. Sabiamente, los jesuitas coloniales supieron aprovechar los recursos que la naturaleza les otorgaba y los transformaron en materiales de construcción. A lo largo y lo ancho de este gran territorio conocido como zona tarahumara, hemos de observar la utilización de diversos materiales según una pluralidad microclimática y de vegetación.

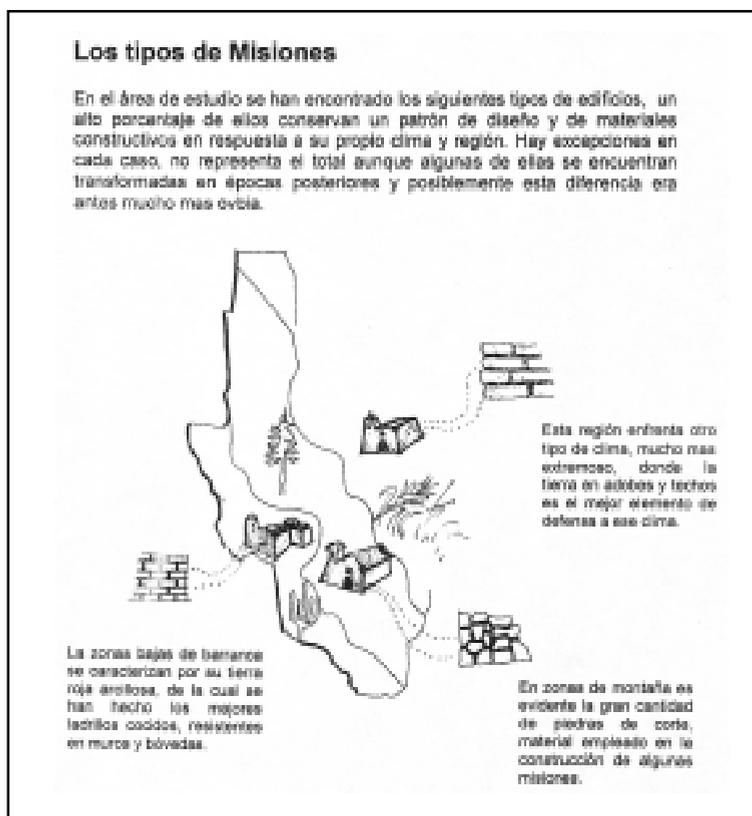
Los materiales constructivos empleados en la edificación de las estructuras misionales del siglo *xvi*, *xvii* e incluso *xviii* en la región tarahumara, fueron básicamente cuatro: el adobe, la piedra, la cal y la madera.

El adobe fue muy utilizado como material constructivo de gran resistencia; éste muestra gran consistencia frente a la diversidad climática y fue utilizado ampliamente en su variante de ladrillo cocido en las zonas bajas de las barrancas de la sierra. La piedra, comúnmente llamada cantera, se ocupó en la fabricación de sillares para los enmarcamientos, columnas y decoraciones, y en algunos casos fue utilizada como recurso constructivo para los muros. La cal fue utilizada en

la fabricación de argamasas o morteros para asentar o unir la mampostería y sillares, así como para los aplanados, enlucidos y pinturas con colores a base de tierras útiles en la decoración de los muros. Por último, la madera fue utilizada en la construcción de columnas, pisos, techumbres, puertas y mobiliario, además de andamiajes y cercas indispensables para la construcción. En el siglo XVII se comenzó a usar el hierro para construir rejas, barandales y utensilios diversos, pero escasamente se llegó a forjar alguno de estos trabajos en la Sierra Tarahumara.

La combinación de los materiales antes mencionados dio como resultado la construcción de magníficas joyas arquitectónicas y edificios de enorme sencillez pero con gran valor artístico e histórico.

### DIBUJO. Tipos de misiones



Fuente: Suárez Tena [1999:46].

La edificación de los inmuebles jesuitas en la sierra tarahumara presenta también una diversidad constructiva. En algunos casos se observan similitudes en el planteamiento arquitectónico, probablemente porque fueron producidos por un mismo constructor. Un aspecto que también fue determinante era el sacerdote a cargo y la existencia de distintos modos de producción en la localidad; por ejemplo si la misión fue edificada en algún sitio donde la minería ocupaba un lugar prominente, el establecimiento misional pudo —en algunos casos— verse beneficiado de esta cercanía, lo cual podía manifestarse visiblemente en la monumentalidad del edificio o en la utilización diversa de múltiples materiales. También hemos de señalar que las formas de construcción estaban reguladas y transformadas por el estilo y sistemas vigentes de la colonia, supeditadas a las ordenanzas religiosas.

## EMPLAZAMIENTO

Entenderemos el término emplazamiento como la ubicación de un edificio dentro de un conjunto existente. En la época colonial buena parte de los edificios misionales y conventuales en la Nueva España fueron construidos en lugares importantes de adoración y gobierno indígena. Generalmente fueron instalados sobre las ruinas de los templos de tradición religiosa nativa. En lo que corresponde a la Nueva Vizcaya y particularmente a las misiones jesuitas que encontramos en la región tarahumara, esto se presenta de un modo diferente, es decir, la mayor parte de estos edificios no fueron erigidos como construcciones sustitutas de algún centro ceremonial indígena, ni fueron instauradas en zonas centrales de colonización y poblamiento original; por el contrario, hemos señalado páginas atrás que muchos de estos asentamientos no existieron como tales sino hasta la llegada de los primeros españoles, pues dichos territorios eran ocupados solo temporal y provisionalmente por los diversos grupos indígenas seminómadas.

Por otra parte, habría que señalar que el emplazamiento de las misiones jesuitas en la zona tarahumara respondió a diversos factores, no siempre de índole religiosa, algunos de ellos se relacionaban por ejemplo con la hostilidad, belicosidad u hospitalidad de los grupos vernáculos, la existencia o no de recursos forestales, hidráulicos y alimenticios cercanos (que coadyuvaran a la supervivencia del centro misional y del núcleo de población), o las posibilidades que el medio les ofrecía para la erección del puesto religioso. A pesar de estas diferencias, algunas misiones que podemos observar en la actualidad advierten en

forma evidente —como bien lo ha señalado Ricard [*op. cit.*:266]— que el convento misional del siglo XVI, aún en esta región, cumplió otros propósitos anexos a sus fines primarios, dado que se instituyeron como fortalezas en algunos casos y como refugio para la población hispánica en otros. En efecto, algunos inmuebles misionales en la sierra fueron utilizados en distintas empresas defensivas; su construcción masiva, sus altos muros ciegos, así como sus espaciosos e interiores libres, nos permiten plantear como hipótesis que dichos edificios, además de que fueron habilitados como centros de culto, fueron construidos también como zonas de resguardo o resistencia para la población hispánica frente a la posibilidad de insurrecciones indígenas.

Si bien el emplazamiento que presentan los edificios misionales en la región tarahumara no puede ser comparado con aquél que encontramos de forma predominante en la región centro y sur de nuestro país,<sup>40</sup> hemos de señalar que se ubican en la medida de lo posible en las zonas centrales de los núcleos de población. En la región que nos interesa no existe, sin embargo, un patrón único para su instalación y ubicación, pues se les puede encontrar tanto separadas del conjunto urbano por un espacio abierto, como en la zona perimetral del poblamiento o como parte integral del caserío e intercaladas junto a otros edificios antiguos.

## ORIENTACIÓN

La orientación tradicional que presentan frecuentemente las iglesias jesuitas construidas a lo largo de la Sierra tarahumara presentan el altar principal y la fachada de acceso hacia el este. Salvo en raras excepciones, la fachada presenta otra dirección. Otra constante observada, pero que también permite excepciones, fue la ubicación de las ventanas o claros de luz en dirección sur. En algunos casos las perforaciones de los muros se reducen a la instalación de tragaluces que prevén la creación de una diferencia de nivel en las cubiertas de la nave y el ábside, lo que permite la iluminación directa del altar o santuario.

La orientación de las iglesias hacia el este fue dispuesta por la mentalidad medieval, que estimó el punto norte como “inapropiado” a partir de la consideración de que “la ruptura en el juicio final del Apocalipsis sucedería en el lado

<sup>40</sup> Nos referimos al hecho de que las iglesias tendrían que estar ubicadas al centro del poblado, con la plaza civil al frente y las casas consistoriales a los lados.

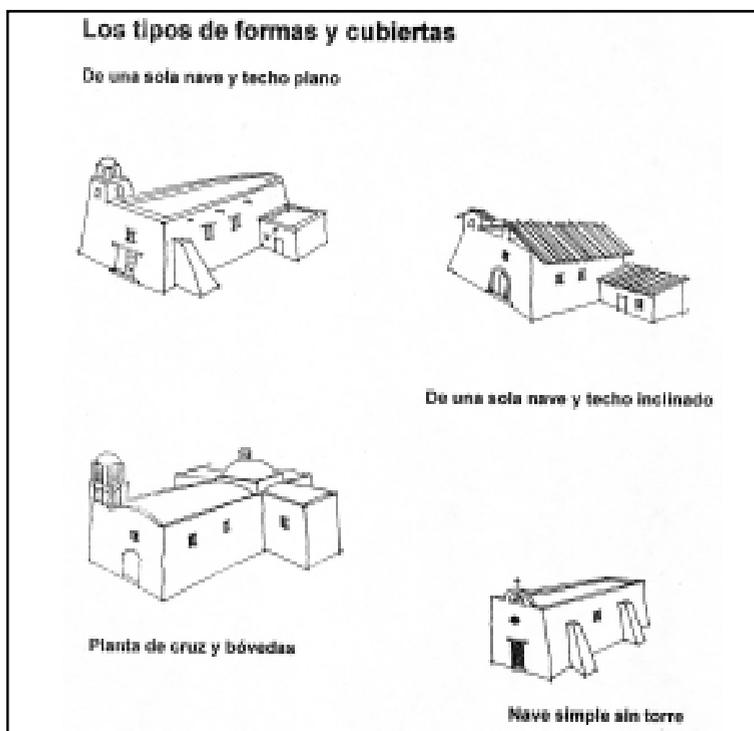
norte del disco del mundo”; no obstante, años más tarde, el Concilio de Trento declaró que la orientación hacia el norte sería permitida en casos excepcionales y únicamente cuando no existiera otra solución al emplazamiento.

## TIPOLOGÍAS

Las iglesias coloniales del siglo xvi en México están caracterizadas por su uniformidad en el esquema de planta de tres naves, usual en la arquitectura religiosa de Europa. En las catedrales de Oaxaca, México o Puebla, construidas en el siglo xvi, prevalece la planta de naves múltiples, pero en la gran mayoría de los monasterios y parroquias más pequeños, los problemas estructurales que representa sustentar naves laterales fueron omitidos. Un aspecto que podemos entrever como hipótesis, es la supresión de las naves laterales por cuestiones militares y defensivas. Esto es con base en la observación de las funciones idénticas que presentan las iglesias mexicanas de fuertes y los conjuntos fortificados del suroeste de Francia, de las cuales el ejemplo más espectacular es la catedral de Albi. Su planta sin embargo, presenta pequeñas capillas en sus naves sin complicar el exterior por razones de estrategia. Así hemos de observar como, en el siglo xviii en México, las regiones que requerían mayor defensa suprimieron por completo las naves laterales; de esta manera fueron previstas no sólo soluciones estructurales, sino necesidades defensivas y de protección al establecimiento. A ello hemos de agregar que también constituyeron una oportuna solución técnica, puesto que los materiales disponibles en la región eran insostenibles en estructuras dinámicas, pues si hubiesen contado con naves laterales adheridas a una nave simple, hubiera sido necesario abrir vanos y soportar arcadas por medio de columnas poco prácticas o inestables con los bloques de adobe.

Para concluir, hemos de advertir que, aun cuando no observamos un patrón común en las tipologías que presentan los edificios misionales en la región tarahumara, podemos señalar tendencias generales. En el nivel estatal, y con una representación gráfica en un mapa, se muestra el cuadro general sobre el tipo de misiones encontradas en la sierra tarahumara:

## Ilustraciones. Tipos de formas y cubiertas y tipos de plantas arquitectónicas



Fuente: Suárez Tena [op. cit: 47 y s].

### ESTRUCTURAS Y FACHADAS

Para la región que nos ocupa resulta difícil determinar un patrón definido en el lenguaje de las fachadas. Sólo hemos de señalar que son sumamente variables; sin embargo, los materiales y sistemas constructivos empleados nos ofrecen un claro esquema de lo que un edificio puede mostrar en sus elevaciones. Refiriéndonos a la relación vano-macizo, la masividad siempre se advierte en la zona frontal, con independencia de los modelos estilísticos y de la funcionalidad. Si nos referimos a la ornamentación, sería necesario mencionar que en la mayor parte de los casos no corresponde con la que podemos observar en los conjuntos misionales construidos en la misma época, o con anterioridad, en otras regiones en nuestro país. En general se trata de construcciones misionales rústicas con ornamentación precaria, pero por no por ello exentas de belleza. También hemos

de advertir que los estilos ornamentales que encontramos en las misiones jesuitas a lo largo de la sierra dependieron mucho de la capacidad y el lenguaje formal del artesano, en este caso gente de la localidad y de la etnia raramuri, que trabajando con los mínimos recursos, realizó pequeñas portadas y remates de ventanería exquisitos.

## LAS OBRAS ARTÍSTICAS EN LAS MISIONES JESUITAS TARAHUMARAS

En este apartado analizaremos brevemente las preferencias iconográficas y devocionales que mostraron los misioneros jesuitas en el siglo *xvi* partiendo del análisis visual de las obras muebles existente en los edificios misionales jesuitas ubicados en la región tarahumara. Hemos de señalar que no es objeto de este trabajo la profundización ni el análisis pormenorizado y exhaustivo de este tópico; antes bien, queremos apuntar algunas observaciones relacionadas con ello y hacer patente la necesidad de realizar investigaciones en este sentido.

Por los mismos caminos que recorrieron los viajeros, misioneros, colonos, policías presidiales y mineros que poblaron el septentrión novohispano, circularon también productos y mercancías diversas. Entre ellas están, por supuesto, un conjunto de obras artísticas y bienes que en la actualidad consideramos de lujo, pero que en la época virreinal eran observados como objetos necesarios para el culto religioso. La mayor parte de los bienes artísticos religiosos que se encuentran aún en nuestros días en la región septentrional de nuestro país, proceden de la zona central del mismo. Siguiendo a Bargellini [1997], podemos asegurar que no fueron pocos los objetos traídos directamente de Europa, y que casi en su totalidad procedieron en un primer momento de la ciudad de México; más tarde se desarrolló una productiva industria local particularmente en lo que se refiere a pintura mural, cuadros, esculturas y retablos.

Esta observación puede aplicarse directamente para el caso de las misiones jesuitas presentes en la región tarahumara. Aunque caracterizadas —casi en su mayoría— por una construcción arquitectónica de sencillez extrema, se sabe que la ornamentación de su interior era bastante alhajada.

Las esculturas, lienzos y retablos, así como los diversos objetos litúrgicos, fueron usados por los jesuitas como instrumentos útiles para la propia conversión de los pobladores originales. Luis González [1993] ha señalado en otro lugar cómo los padres Neumann o Ratkay se valieron de todos los medios posibles para lograr la conversión de los nativos. González afirma que en nuestros días adjetivaríamos como “audiovisuales” los métodos de evangelización implementados por ellos,

dado que aprovechaban la “seducción” estética de los objetos para obtener la atención de los indígenas. Neumann [1991] menciona, por ejemplo, la elegancia de las capillas que erigió en Sisoguichi, en Echoguita, en Tajirachi, en Bacabureachi y en Pasigochi. Del mismo modo relató cómo puso especial cuidado en reunir ornamentos litúrgicos suntuosos como lienzos de seda, vasos sagrados y candeleros de oro, con el objetivo de dar mayor esplendor al culto divino mediante su ornamentación interior y exterior. De esta forma, los objetos sirvieron no sólo como medios para demostrar el poder de la iglesia, sino además como instrumentos útiles para lograr la conversión al santo evangelio.

¿Cuáles fueron las imágenes de mayor culto para los jesuitas de siglo xvi? ¿Cuáles fueron las preferencias devocionales y los santos patronos por ellos preferidos? Ésta última es una pregunta que sólo podemos responder a medias; sin embargo, conocemos que “las imágenes fueron utilizadas y destinadas a facilitar tanto la meditación como la predicación” [Pfeiffer, 2001:47]. Las normas ignacianas desarrolladas en los ejercicios espirituales “preconizaban el uso de las referencias sensoriales y en particular de imágenes mentales como vehículos para la oración” [*ibid.*]. Entre las preferencias devocionales que observó la orden jesuítica en la tarahumara se encuentra privilegiadamente la Mariana. Entre las imágenes más relevantes, según afirma Bargellini [1997a:66] estaban varias advocaciones de la virgen, y algunas imágenes eran consideradas verdaderos retratos de María. Ejemplo de ello es la figura de Nuestra Señora del Pópulo, un icono que, según palabras de Bargellini [*ibid.*], de acuerdo con la leyenda fue pintado por el propio San Lucas y fue venerado en una iglesia romana. Una copia de esta imagen llegó a la primera misión de Chinipas y otra todavía se conserva en la Misión de Santo Tomás en Guerrero [*ibid.*:66]. Otra muestra de la devoción que los jesuitas profesaron a la virgen se puede encontrar en los restos de pintura mural, en los plafones y en las imágenes que se conservan todavía en la iglesia de Santa María de Cuevas, cuyo motivo central es la veneración a María.

Al respecto se conocen también otras devociones difundidas por los miembros de la Compañía de Jesús como las de la Virgen de Guadalupe, la Virgen de Loreto, Nuestra Señora de la Luz,<sup>41</sup> La virgen de la Asunción y la virgen del Refugio, cuyo culto fue introducido por los jesuitas pero más tarde continuado por los franciscanos del convento de Guadalupe. Ejemplo de la devoción mariana de los jesuitas son la serie de los doce lienzos de la virgen que se resguardan en la

<sup>41</sup> Culto siciliano que fue traído por el Jesuita José María Genovese en 1732.

iglesia de los Cinco Santos Señores de Cusarare, pintados por Miguel Correa, sobrino del famoso pintor mulato Juan Correa.<sup>42</sup>

Haciendo una revisión de la obra mueble que poseen en nuestro días las misiones, podemos advertir que se presentan reiteradamente imágenes de diversas vírgenes; entre ellas destaca, por ejemplo, la de la Asunción, que es —como sabemos— una de las más famosas imágenes que identifican la primera época virreinal. Otras imágenes aparecen repetidamente como las de la Inmaculada, la Purísima Concepción y Santa Rosa de Lima; sin embargo, no podemos asegurar que la presencia de estas representaciones escultóricas al interior de los puestos misionales actuales sea de procedencia estrictamente jesuita, dado que, como hemos explicado, a la salida de los misioneros de la orden, las iglesias jesuitas no sólo sufrieron desperfectos y saqueos, sino que además durante mucho tiempo algunas no contaron con una persona que se hiciese responsable de sus bienes. Es conocido que casi un decenio después de la expulsión de los jesuitas, las pérdidas de las misiones no sólo eran económicas, sino que no se les había dejado a los indígenas ahí asentados “semillas, buelles [*sic*], rejas, ganados, mulas, caballos niotra cosa de las que avia en la misión”.

Por otra parte, entre los santos predilectos de los jesuitas encontramos a San Juan Nepomuceno, quien se erigió como modelo de sacerdocio, puesto que se rehusó a romper el secreto de la confesión.<sup>43</sup> A San Francisco de Borja, nombrado en 1565 tercer general de los jesuitas por el papa Pío IV, y bajo cuya dirección la orden se convirtió en una de las más poderosas instituciones de la iglesia en Occidente; a san Francisco Xavier, quien perteneció al grupo de los seis primeros discípulos de san Ignacio de Loyola;<sup>44</sup> a los apóstoles san Pedro y san Pablo, quienes eran celebrados con especial solemnidad por los misioneros jesuitas; por último, al mismo San Ignacio de Loyola, miembro fundador de la Compañía de Jesús. Asimismo, cotejando los bienes muebles que se aprecian al interior de los diversos puestos misionales, encontramos repetidamente las figuras de San Juan, San José, San Antonio y San Jerónimo. Podemos observar una muestra de ello en el retablo de la Iglesia de Santo Tomás de Tejarare en el municipio de Guerrero, que presenta un retablo con retratos sin duda de factura jesuita

<sup>42</sup> Para mayor información véase Bargellini [1997a].

<sup>43</sup> Vicario General de San Vito en Praga. Mártir hacia 1350-1392. Se le festeja el 16 de mayo.

<sup>44</sup> Este santo fue el primero en llegar para trabajar por la orden en una misión en la India. Se le celebra el 3 de diciembre.

—según palabras de Bargellini— que muestran a San Francisco de Borja, Santo Tomás, San Antonio, San Juan Nepomuceno y otros.

## LOS JESUITAS HOY

Finalmente hemos de señalar que hoy en día la Sierra Tarahumara ya no es un espacio exclusivo de trabajo religioso para los miembros de la orden jesuita; por el contrario, comparten el espacio con muchas otras organizaciones religiosas, entre ellas también las de carácter no católico; sin embargo, la herencia jesuita se deja sentir en otros espacios que, a simple vista y desde la perspectiva occidental, serían conceptualizados como no religiosos, como es el caso de la estructura organizacional tarahumara. En efecto, la herencia jesuita puede ser entreverada en los numerosos cambios estructurales que presenta hoy en día dicha etnia; por ejemplo, en su sistema de autoridades (si nos referimos al espacio de lo político), en sus modos de subsistencia e interacción con el medio (aludiendo directamente a sus prácticas agropecuarias como el pastoreo y la agricultura) y también en otros aspectos de la vida raramuri, como las festividades religiosas, sus maneras de interacción, sus formas de expresión cosmogónicas entre las que podemos enunciar la música, etcétera.

La presencia jesuita ha dejado huella en los habitantes contemporáneos de la Sierra Tarahumara. Estas huellas no son sólo culturales sino palpables y visibles en los bienes inmuebles que fueron utilizados desde hace siglos como espacio fundamental de conversión religiosa. En algunos sitios dichas construcciones permanecen vigentes y útiles, además de ser espacios vitales para la constitución del ser indígena. En efecto, hemos de señalar que la existencia del atrio ha sido tomado —en algunos casos— como espacio de institución de su ser comunitario; el *gomerachi*, que a veces coinciden con el atrio, es el sitio donde se discuten colectivamente los asuntos de la comunidad, además de ser el espacio de interlocución con las diversas instituciones de carácter nacional. Asisten ahí a las sesiones dominicales las autoridades y la gente del pueblo para tratar asuntos de orden político y religioso. Ahí mismo escuchan el *nawesari* o los sermones dados por el gobernador indígena. El atrio, tomado a veces como *gomerachi*, es el espacio en el que se desarrolla la impartición de justicia al estilo raramuri. No sólo forma parte del sitio en el que se colectivizan las normas morales del ser indígena o sus normas religiosas, sino también las de carácter jurídico. El atrio se instaure así, simbólicamente, como uno de los espacios de institución medular del ser indígena integrado a un lugar donde es particularmente visible una

historia de interacción entre la religión católica y la cultura chabochi con la cultura y el ser raramuri.<sup>45</sup>

## CONCLUSIONES

A lo largo de este trabajo hemos querido demostrar cómo la orden jesuítica fue en una buena parte —aunque no de forma exclusiva— responsable del cambio cultural sufrido por los grupos de origen raramuri en la sierra tarahumara en el transcurso del siglo XVII: no sólo fueron los constructores de templos y misiones, ni se limitaron a la enseñanza del evangelio y a la conversión religiosa, sino que fueron los forjadores de una nueva forma de civilización en las zonas donde la presencia de población hispánica era escasa. Fueron, en suma, los promotores de un sistema de vida basado en la concentración de los diversos miembros de la etnia, en poblaciones más o menos estables; también de la concentración de los indígenas tarahumaras en poblados y el aprendizaje de formas de supervivencia basadas en la agricultura y el pastoreo. De igual forma son responsables parciales de la forma actual del asentamiento raramuri, pues con la llegada de las misiones y de otras formas de colonización hispánica, los tarahumaras coloniales se retiraron voluntariamente hacia zonas lejos de su alcance, produciendo una contracción de las fronteras y del territorio tradicionalmente ocupado.

Debemos también al sistema misional jesuítico la transformación de las antiguas formas de subsistencia en el pueblo raramuri. Como ejemplo señalemos de paso la introducción de los sistemas agrícolas y la producción de granos básicos, a los que pronto se añadieron otros como el garbanzo, el chícharo, el trigo, la papa, la manzana y el durazo [González y De León, 2000:55].

La introducción tecnológica fue otro de los cambios, pues se empezó a usar el hierro en los instrumentos de labranza, además de la utilización del ganado vacuno y las mulas para los arados. A la par, los raramuri derivaron de su experiencia de interacción con el sistema misional una forma de organización política específica, presidida por un gobernador, un general, un capitán, los fiscales, los soldados y el mayor. A ellos agregaron otro sistema de orden religioso dirigido por el *owiruame*.

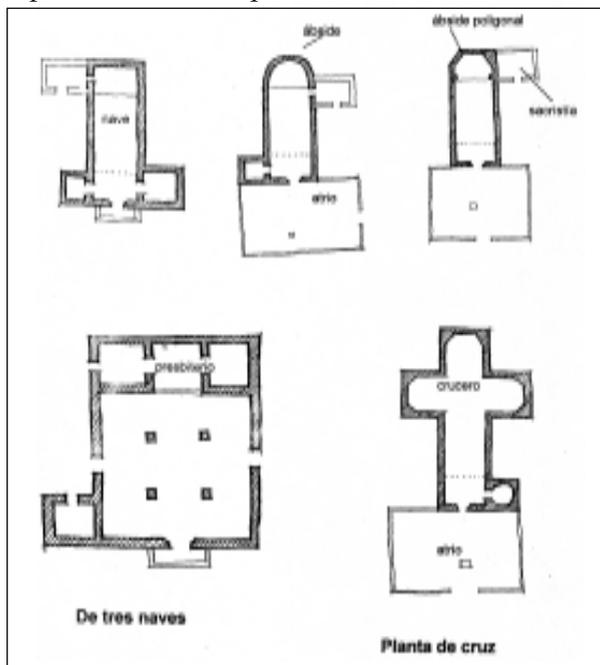
Muchos son los aportes de la obra ignaciana en la región tarahumara. Aquí hemos limitado hacer una revisión breve y escueta de algunos factores que nos parecieron importantes e insoslayables —aunque en un nivel de introducción—

<sup>45</sup> Si se desean mayores detalles sobre los espacios de constitución de la identidad étnica, véase Heras [2000].

en un catálogo sobre una investigación diagnóstica acerca del estado de conservación de los inmuebles y los bienes muebles de las misiones jesuitas en la Sierra Tarahumara; nos quedaremos sin mencionar explícitamente que la presencia misional redefinió los límites de la existencia de los pobladores tradicionales en el noroeste del territorio conocido como “La nueva Vizcaya”.

Resta señalar que dicho proyecto de investigación desarrollado en el centro INAH en Chihuahua se han podido identificar 112 misiones de origen jesuita y se ha podido constituir un pequeño acervo<sup>46</sup> sobre el Estado de conservación arquitectónica de 80 de ellas. El trabajo continúa perfilando la investigación hacia nuevo derroteros, por ejemplo hacia la elaboración de un diagnóstico similar pero dirigido a las misiones de origen franciscano.

#### Tipos de plantas arquitectónicas de una sola nave



Fuente: Suárez Tena.

<sup>46</sup> Este acervo está constituido por toda la información generada en el levantamiento arquitectónico y la obtenida del registro de la obra mueble y artística de cada misión. A ello debe sumarse el archivo digitalizado de esta información, que incluye el dibujo de todos los planos en Autocad versión 14, la totalidad de los diagnósticos arquitectónicos y de obras muebles capturados en una base de datos, así como y la digitalización del archivo fotográfico (incluyendo obras muebles e inmuebles).

## BIBLIOGRAFÍA

**Aboites, Luis**

1991 *Breve historia de Chihuahua*, México, Colegio de México-FCE.

**Alcocer, José Antonio**

1958 *Bosquejo de la historia del Colegio de Nuestra Señora de Guadalupe y sus misiones. Año de 1788*, México, Porrúa.

**Anónimo**

1966 *Informe sobre las misiones 1793 e Instrucción reservada al Marqués de Branciforte*, México, JUS.

**Bargellini, Clara**

1997a *Misiones y presidios de Chihuahua*, Chihuahua, Gobierno del Estado de Chihuahua.

1995b "Objetos artísticos viajeros: cuáles y por qué llegaron al Nuevo México" en *El Camino Real de Tierra Adentro*, Primer Coloquio Internacional, México, INAH/National Park Service, junio, pp. 233-258.

**Bennett Wendel, C. y Robert M. Zingg**

1986 *Los tarahumaras. Una tribu india del norte de México*, México, INI.

**Borges, Pedro**

1987 *Misión y civilización en América*, Madrid, Alhambra.

**Brading, David**

2001 "La patria criolla y la Compañía de Jesús" en *Los Colegios jesuitas. Revista de Artes de México*, núm. 58, México, Museo Franz Mayer / Artes de México, pp. 58-72.

**Bradley, H. Benedict**

1972 "El saqueo de las misiones de Chihuahua 1767-1777", en *Historia Mexicana*, vol. xxii, núm. 85, México.

**Burrus, Ernest**

1963 *Misiones norteñas mexicanas de la Compañía de Jesús 1751-1757*, México, Antigua Librería Robredo de José Porrúa e Hijos, colección Biblioteca histórica mexicana de obras inéditas, núm. 25.

**Burrus, Ernest J. y Félix. S. J. Zubillaga**

1986 *El Noroeste de México. Documentos sobre las misiones jesuíticas. 1600-1769*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, colección Serie documental, núm. 18.

**Catálogo Nacional. Monumentos históricos inmuebles**

1986 *Catálogo Nacional. Monumentos históricos inmuebles*, t. III, Chihuahua, SEP/INAH/ Gobierno del Estado de Chihuahua/Programa Cultural de las Fronteras.

**Cramaussel, Chantal y Salvador Álvarez**

1997 "Introducción" en *Misiones y presidios en Chihuahua*, Chihuahua, Gobierno del Estado de Chihuahua, pp. 9-17.

**De León García, Ricardo**

1992 *Misiones jesuitas en la Tarahumara, siglo XVIII*, Chihuahua, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez.

**Deeds, Susan**

1992 "Las rebeliones de los tepehuanes y tarahumaras durante el siglo XVII en la Nueva Vizcaya" en Cambell, Ysla (coord.), *El contacto entre los españoles e Indígenas en el norte de la Nueva España*, Chihuahua, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, pp. 9-40.

**Gonzalbo Aizpuru, Pilar**

2001 "La educación jesuita en la Nueva España" en *Los Colegios jesuitas. Revista Artes de México*, núm. 58, México, Museo Franz Mayer-Artes de México, pp. 51-57.

**González Carlos y Ricardo de León García**

2000 *Civilizar o Exterminar. Tarahumaras y apaches en Chihuahua, siglo XIX*, México, INI-Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, colección Historia de los pueblos indígenas de México.

**González Rodríguez, Luis**

1971 *Revoles des indiens tarahumars (1626-1724)*, París, Institut des Hautes Etudes de L'Amérique Latine.

1982 *Tarahumara. La sierra y el hombre*, México, FCE.

1991 "Introducción" y notas, en Neumann, José P., *Historia de las rebeliones tarahumaras 1626-1724*, Chihuahua, Camino, colección Centenario, núm. 8.

1993 *El Noroeste novohispano en la época colonial*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Antropológicas/Porrúa.

**Gutiérrez Gutiérrez, Donaciano**

1992 *Los tarahumaras (Catálogo de las colecciones etnográficas del Museo Nacional de Antropología)*, México, INAH/CNCA/Museo Nacional de Antropología.

**Herman W., Konrad**

1989 *Una hacienda de los jesuitas en el México Colonial: Santa Lucía. 1576-1767*, México, FCE.

**Heras Quezada, Margot**

2000 *Identidad y continuidad raramuri. Imágenes y discursos de la gente de Banalachi sobre sí misma*, tesis de licenciatura en Antropología Social, Chihuahua, ENAH Unidad Chihuahua.

**Márquez Alameda, Arturo**

1996 *Entre frontera Internacional y frontera mesoamericana. Áreas de interés arqueológico*, tesis para obtener el grado de licenciado en Arqueología, México, ENAH.

**Masten Dunne, Peter**

1958 *Las antiguas misiones de la sierra tarahumara*, JUS, México.

**Merril, William**

1993 "La época franciscana en la tarahumara", ponencia presentada en el IV Congreso Internacional de Historia Regional Comparada, Chihuahua, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez.

s/f "La indoctrinación religiosa en la tarahumara colonial: los informes de los visitantes Lizasoain y Aguirre al final de la época jesuítica", en *Memorias del Congreso Internacional de Historia*, Chihuahua, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, pp. 283-302.

**Neumann, José P.**

1991 *Historia de las rebeliones tarahumaras 1626-1724*, Chihuahua, Camino, colección Centenario, núm. 8.

**Ocampo, Manuel. S. J.**

1966 *Historia de la Misión tarahumara, 1990-1965*, México, JUS.

**Ocaranza, Fernando**

1939 *Crónicas y relaciones del occidente de México*, t. II, México, Antigua Librería de José Porrúa e Hijos, colección Biblioteca histórica de obras inéditas, núm. 16.

**Pfeiffer, Heinrich S. J.**

2001 "Los jesuitas: arte y espiritualidad" en *Colegios Jesuitas. Revista Artes de México*, núm. 58, México, Artes de México/Museo Franz Mayer, pp. 36-49.

**Ponce de León, José María**

1910 *Reseñas históricas del Estado de Chihuahua*, t. I, Chihuahua, s/e.

**Revilla Gígedo, Conde de**

1966 *Informe sobre las misiones 1793 e Instrucción Reservada al Marqués de Branciforte 1794*, México, JUS.

**Ricard, Robert**

1995 *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España 1523-1572*, México, FCE.

**Roca, Paul**

1979 *Spanish Jesuit Churches in Mexico's tarahumara*, Arizona, University of Arizona Press.

**Sellner, Albert Christian**

1995 *Calendario perpetuo de los santos*, México, Hermes.

**Suárez Tena, Wendy Gabriela**

1989 *Conservemos las misiones de la Sierra Tarahumara*, tesis para obtener el título de arquitecto, Chihuahua, Instituto Superior de Arquitectura y Diseño de Chihuahua.

**Tamarón y Romeral, Pedro**

1937 *Demostración del vastísimo obispado de la Nueva Vizcaya. 1765, Durango, Sinaloa, Arizona, Nuevo México, Chihuahua y porciones de Texas, Coahuila y Zacatecas*, México, Antigua librería Robredo de José Porrúa e Hijos, colección Biblioteca histórica mexicana de obras inéditas, núm. 7.

**Vázquez Loya, Dizán**

2004 *Las misiones franciscanas en Chihuahua. Pistas y referencias para su investigación*, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, Unidad de Estudios Históricos y Sociales Extensión Chihuahua, colección Cuadernos de investigación núm. 3.

**Velasco Rivero, Pedro. S. J.**

1982 *Danzar o morir. Religión y resistencia a la dominación en la cultura tarahumara*, México, Centro de reflexión teológica.

# Estudios microscópicos de huellas de uso en artefactos líticos: algunas observaciones teóricas y metodológicas\*

Stephen Castillo Bernal

Escuela Nacional de Antropología e Historia

*RESUMEN: Los análisis microscópicos de huellas de uso sobre la industria de piedra tallada constituyen, sin lugar a dudas, una de las técnicas de análisis más importantes para inferir las actividades pretéritas de una sociedad concreta. Sin embargo, a lo largo del tiempo se han presentado omisiones muy importantes en torno a los agentes posdeposicionales de transformación del registro arqueológico. Este breve escrito se constituye como un intento de vertebrar, teórica y metodológicamente, la postura de esta técnica auxiliar de análisis. Los conceptos de la arqueología conductual schifferiana, al igual que la arqueología experimental, se convierten en la herramienta teórica y heurística para caracterizar la funcionalidad probable de los artefactos líticos.*

*ABSTRACT: Microscopic analysis of use traces in the industry of chipped stone is, with no doubts, one of the most important analysis techniques to infer the past activities of a concrete society. However, along the time there have been very important omissions around the post-depositional transformation agents of the archaeological record. This brief paper is a building intent, theoretical and methodological, about the posture of this auxiliar analysis technique. The concepts of schiffer's behavioral archaeology, the same as the experimental archaeology, become the theoretical and heuristic tool to characterize the probable functionality of lithic artifacts.*

*PALABRAS CLAVE: lítica tallada, huellas de uso, arqueología conductual, arqueología experimental, procesos de formación y transformación del registro arqueológico*

## CONTEXTO

En últimas fechas, ¿quién no ha oído hablar sobre los estudios microscópicos de huellas de uso en arqueología? Los estudios microscópicos sobre diferentes clases

\* El presente manuscrito es parte de una investigación mayor que actualmente realizamos sobre utensilios líticos provenientes de excavaciones arqueológicas en el municipio de Tepetitlán, Hidalgo, dentro de la denominada Región de Tula.

de materiales arqueológicos iniciaron aproximadamente a mediados del siglo pasado, y actualmente se insertan en las llamadas técnicas arqueométricas de análisis.

Los estudios microscópicos de huellas de uso abocados a la industria de piedra tallada no son la excepción. Quizá esta clase de utensilios prehistóricos son los “consentidos” de este tipo de análisis, pero hay pocos aportes teóricos que se aboquen a esta mecánica de estudio. La referencia obligada y pionera en este tema es el trabajo de Semenov [1964]<sup>1</sup>, donde el autor aplica una serie de análisis microscópicos sobre diferentes utensilios de sílex, y provee de un adecuado léxico sobre las modificaciones de los artefactos por agentes de afectación tanto naturales como culturales.

Con el tiempo, y a partir de esta investigación, se ha desarrollado una cantidad considerable de estudios sobre las huellas de uso en materiales arqueológicos líticos. No obstante, pocos autores ofrecen un detallado corpus léxico y teórico que permita discernir entre afectaciones de índole natural o cultural. Se menciona esto debido a que la mayoría de las investigaciones se centran o en estudios microscópicos o en la arqueología experimental, aunque en algunas ocasiones se emplean ambas variables de análisis. Entre los autores que mencionan y estudian las afectaciones por agentes naturales podemos mencionar a Vaughan [1985], Keeley [1980], Kay [1996], Lewenstein [1990], aunque también George Odell [1977] ha empleado esta técnica de análisis.

Con lo mencionado antes no se pretende decir que las investigaciones estén mal realizadas, simplemente consideramos que ha habido omisiones muy importantes con respecto a los agentes naturales de transformación del registro y materiales arqueológicos. El reto estriba, básicamente, en insertar mecánicas de análisis referidas a estos procesos de transformación, apoyando a las técnicas microscópicas y a la arqueología experimental. Esta investigación busca ofrecer categorías más viables, basadas en las pertinentes observaciones de la Arqueología Conductual schifferiana, evitando así caer en la llamada “premisa de Pompeya”.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Nuestro autor también se refiere en su investigación a los diferentes utensilios de hueso. De igual manera, apunta algunos indicadores sobre sus huellas de uso, producidas tanto por agentes naturales como culturales.

<sup>2</sup> Schiffer [1998] denomina “premisa de Pompeya” a las investigaciones arqueológicas que ignoran los procesos de formación y atribuyen las distribuciones artefactuales o contextuales del registro arqueológico a causas funcionales pretéritas. Schiffer critica esta visión porque ésta supone que el contexto arqueológico es estático, cuando las múltiples transformaciones naturales y culturales tornan indiscutiblemente dinámico. Si el lector desea profundizar con respecto al ejemplo concreto con que el autor debate esta problemática, puede confrontar con Schiffer [1988:5-31].

## HUELLAS DE USO: ¿PARA QUÉ?

Los estudios que se llevan a cabo mediante análisis microscópicos tienen una finalidad básica: detectar la funcionalidad probable de cierta clase de artefactos.<sup>3</sup> Sin embargo, la finalidad de estas investigaciones puede ampliarse con tópicos como la tecnología productiva, o abstraer regularidades en torno a las afectaciones de índole natural que se presenten en los artefactos líticos. Lo anterior puede ejemplificarse con la siguiente cita:

El hombre, desde las etapas más tempranas, trabajó la piedra para hacer artefactos que le permitieran realizar ciertas actividades en forma más eficiente. En estos materiales, como consecuencia, quedaron huellas tanto de su manufactura como de su uso [Mirambell, 1994:105].

La primera instancia de análisis lítico se enmarca en el universo formal. Esto es lógico ya que, en gran medida, la forma está condicionada por el contenido [Castillo, 2003:108], si bien existen excepciones en las que una forma puede corresponder a diferentes contenidos.<sup>4</sup> Aquí entendemos como contenido a la función pretérita de un conjunto artefactual.<sup>5</sup> Sin embargo, no toda forma corresponde a un contenido determinado [Bate, 1998:124]. No obstante, la funcionalidad teórica y morfológicamente definida de un conjunto artefactual puede inferirse mediante los estudios microscópicos de huellas de uso. En pocas palabras, los análisis de huellas de uso permiten definir las actividades realizadas con ciertas clases de artefactos. Estos análisis buscan reconstruir, tanto como sea

<sup>3</sup> Claro está que la detección de funcionalidad probable de un artefacto lítico puede inferirse mediante el análisis macroscópico, esto es, desde la clasificación inicial. Por otro lado, la inserción de análisis microscópicos de huellas de uso sobre utensilios de piedra puede ofrecer información más específica sobre los patrones de utilización o desgaste del implemento, evidenciando las morfologías del microastillamiento producido en los bordes activos de uso.

<sup>4</sup> Por ejemplo, si se pretende perforar un elemento determinado, no se realizará el trabajo con un artefacto circular. Por el contrario, se procurará utilizar un utensilio con un ápice punzo-penetrante, que bien podría ser un perforador, buril o incluso una punta de proyectil. No obstante, la morfología convexa de un raspador no conlleva necesariamente a la actividad de corte-desgaste de materiales varios, ya que también puede ser utilizado como raedera, por ejemplo. Esto quiere decir que la morfología no condiciona necesariamente la funcionalidad, aunque una actividad determinada no puede realizarse con cualquier artefacto.

<sup>5</sup> Un conjunto artefactual, dentro de la caracterización teórica de la arqueología social latinoamericana, se refiere a todos aquellos objetos que se distinguen entre sí por su materia prima y funcionalidad [Fournier, 1997:5].

posible, las actividades económicas básicas de los grupos prehistóricos [Keeley, 1980:1]. Empero, es ineludible tomar en cuenta otro tipo de procesos de afectación no culturales que, por ejemplo, pueden modificar morfológicamente los bordes activos de uso. Entre estos tipos de procesos podemos citar el rodamiento, el pisoteo de animales, el congelamiento, la expansión y dilatación, la acción animal y vegetal, entre otras variables. Ahondaremos en esta temática más adelante.

Ahora bien, los resultados que se obtienen mediante este tipo de estudios son la observación de las figuras que forman tanto las estrías como el pulimento, tras someter un artefacto de piedra a una actividad específica [Mirambell, *op. cit.*:107]. De igual manera, las dimensiones de estas formas pueden indicar el tipo de material trabajado, así como el grado de resistencia de la materia prima con la que se confeccionó el artefacto.

Como podemos darnos cuenta hasta el momento, existen diferentes actividades en torno a los análisis microscópicos de huellas de uso. El primero de ellos es la observación de los distintos conjuntos artefactuales líticos mediante técnicas microscópicas. La segunda instancia serían los estudios y análisis pertinentes de arqueología experimental (tallado de piezas, someterlas a diferentes procesos de afectación) y, finalmente, la tercera etapa de esta metodología de investigación es la referida a la teorización sobre procesos de formación del registro arqueológico. Cabe mencionar que la segunda y la tercera variable se encuentran vinculadas íntimamente.

Conviene mencionar aquí que estos niveles de análisis serán abordados más adelante para conformar un cuerpo teórico con conceptos, categorías y variables que permitan afrontar con mayor firmeza la problemática que representan los estudios microscópicos de utensilios líticos.

Es necesario argumentar que los estudios microscópicos se centran, espacialmente hablando, cerca de los bordes activos de uso de los artefactos [Andrefsky, 2001:5]. También estudian los patrones de desgaste en las partes donde serían sujetados o enmangados [Lewenstein, 1990:406], evidenciando de esta manera microlascas, saltaduras, abrasión, pulimento y lustre. Todas estas variables son fundamentales para la construcción inferencial de la funcionalidad de los artefactos líticos.

Pero, como habíamos notado anteriormente, es necesario teorizar sobre la afectación posdeposicional de los utensilios sometidos a este tipo de análisis. Lo anterior se ejemplifica con lo siguiente:

*Post-depositional alteration of the tool, raw-material color, and replicability of polish signatures have been suggested as other factors that reduce effectiveness of functional*

*identifications of tools undergoing microwear analysis. Some researchers strongly disagree that high-powered microscopy can discriminate tool function [Andrefsky, 2001:6].*

De acuerdo con lo anterior, consideramos que lo mencionado antes es de suma importancia e injerencia para la asignación de funcionalidades en los artefactos de piedra tallada. Resulta ineludible volver la vista hacia los procesos de transformación del registro arqueológico y a las obras de Schiffer [1976, 1996].

## METODOLOGÍA DE ANÁLISIS MICROSCÓPICOS

Se comentó en líneas precedentes que tres categorías desempeñan papeles muy importantes en estos estudios. Una de esas categorías es el aspecto teórico-conceptual, otro es el aspecto técnico y, finalmente, la experimentación-recreación. Comencemos, pues, a describir cada una de estas categorías.

### *Sistema conceptual*

Es necesario explicitar, de manera no muy extensa, las categorías fundamentales de esta técnica auxiliar de análisis de materiales arqueológicos. Posteriormente se hará mención de los principales agentes que afectan física, morfológica y químicamente a las distintas clases de materiales arqueológicos, poniendo especial énfasis en las modificaciones que pueden sufrir los artefactos de piedra tallada. Debido a lo anterior, iniciaremos describiendo brevemente algunos de los términos más socorridos de los análisis de huellas de uso.

Conviene acotar que el lector podrá darse cuenta de que existe un eclecticismo teórico en los postulados sustantivos de los análisis microscópicos de huellas de uso que abordamos en este ensayo. En este sentido, los postulados de la arqueología conductual y soviética serán integrados para conformar un aparato teórico congruente. Estas variables serán integrantes de una teoría observacional, en la que se teoriza sobre la naturaleza de los referentes de cultura material arqueológica. Por tal motivo, por ser una propuesta teórica cuya finalidad no es la explicación de procesos sociales, podemos mezclar diferentes alternativas teórico-prácticas para conformar una metodología de análisis viable. Esta propuesta teórica, que consideramos congruente (por no romper con los postulados generales de la arqueología conductual), tiene como finalidad principal entender y explicar los diferentes procesos de afectación de los materiales arqueológicos.

- a) Microlasqueo o microastillamiento: son todas aquellas “saltaduras” desprendidas del borde activo de uso, producto del accionar de un artefacto sobre cierta clase de objeto o material trabajado [Bate, 1971:6; Lewenstein, 1990:408]. No obstante, las microlaschas también pueden ser producidas por agentes naturales, aunque su ordenación y patrón puede sugerir qué tipo de afectación (natural o cultural) se presentó en el ejemplar lítico. A últimas fechas se ha profundizado sobre lo anterior, y se considera que algunos agentes como el pisoteo, la agitación del agua, la arena o incluso otras piedras, llegan a provocar microlasqueos. Estas afectaciones son aleatorias y se presentan en distribuciones no focalizadas con respecto a las cicatrices de las lascas del perímetro de uso [Vaughan, 1985:11].<sup>6</sup>

Ya se mencionó que el microastillamiento (o microlasqueo) se produce por la acción del instrumento sobre el objeto a trabajar. Semenov [1964:13] maneja una serie de factores que inciden directamente en el grado de deterioro del artefacto: la velocidad del trabajo y la posición de la herramienta (ángulo de utilización). Además, el grado de deterioro depende, a su vez, de la calidad de la materia prima, la forma del borde activo de uso y el tiempo de vida del artefacto [*ibid.*].

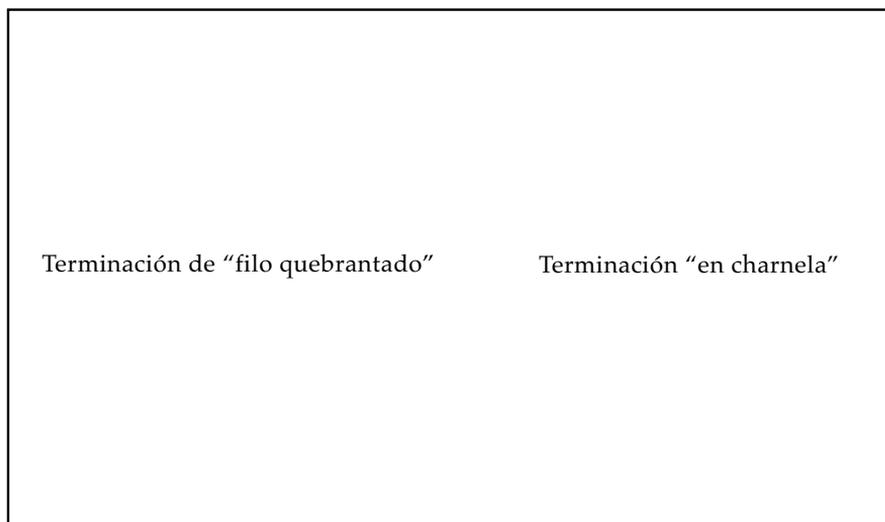
De acuerdo con la distribución de las microlaschas se han establecido ciertas clases de funcionalidades. Por ejemplo, si existe una distribución unifacial de microlaschas, el artefacto pudo servir para raspar o cepillar, en tanto que la cara sin estas saltaduras representa la superficie a la que se aplicó la fuerza de trabajo [Lewenstein, 1990:408]. Por el contrario, si estas evidencias se presentan de forma bifacial, pueden indicar que el artefacto fue empleado para cortar o aserrar [*ibid.*].

La morfología de las terminaciones de las cicatrices es fundamental para asignar funcionalidades probables de los artefactos. Las formas más representadas son las terminaciones *snap* o de “filo quebrado”, la terminación

<sup>6</sup> Aún así, es complicado discernir entre microastillamientos producidos por agentes culturales o naturales. Si se ha establecido que un astillamiento que presente un patrón ordenado, más o menos lineal, puede catalogarse como una transformación de índole cultural, ¿cómo sabemos que nuestra inferencia es plausible? Es probable que también se presenten astillamientos producidos por agentes naturales, cuya ordenación puede ser confundida con un proceso cultural de transformación o utilización de la materia pétreo. Discernir entre estos dos tipos de agentes productores de modificaciones en los bordes de utilización de implementos líticos es una labor que aún debe teorizarse y explicitarse, sobre todo con principios angulares de la arqueología conductual, una labor que rebasa los alcances de este escrito.

“gradual”, la terminación en “charnela” y la terminación “abrupta” o “escalonada” (Figura 1).

FIGURA 1. Tipos de terminación de miscrolascas



Figuras tomadas de Lewenstein [1990: 408-409, 412], adaptadas por el autor.

- b) Pulimento: otra afectación frecuente que presentan los utensilios de piedra es el frotamiento, también llamado pulimento. El pulimento llega a conformar bordes redondeados o alisados. Estos fenómenos son ocasionados por el contacto del artefacto con el objeto trabajado, especialmente en la superficie de trabajo, y provocado por el movimiento de uso [Vaughan, 1985:12; Semenov, 1964:14]. El pulimento es producido por la abrasión que sufre el material lítico al trabajar cierta clase de materia [Lewenstein, 1990:419], además de ser un buen indicador de actividades productivas pretéritas. Sin embargo, es necesario tomar en consideración los procesos naturales de transformación de la materia para aventurarnos a aseverar ciertas actividades. Dentro de los estudios abrasivos del pulimento se encuentran las investigaciones conocidas como análisis de micropulimento. Estos estudios basan sus observaciones en el empleo de microscopios de alta magnificación para identificar la localización exacta, la morfología y las calidades específicas del tipo de pulimento [Vaughan, 1985:12 y s].

- c) Estriaciones: estas marcas de uso son pequeños rasguños lineales que aparecen, tanto en grupos como aisladamente, a lo largo del margen de una herramienta [Lewenstein, 1990:415], y son elementos muy importantes para asignar la funcionalidad probable de un artefacto [*ibid.*]. También es necesario comentar que estos estudios se pueden enriquecer con la identificación de otros patrones, como la simetría de distribución, la profundidad, el largo y ancho de las estrías y la anchura de las bandas de las estriaciones [*ibid.*]. De acuerdo con la distribución del conjunto de estrías se pueden asignar funciones probables de los artefactos. Claro está que debe mediar una experimentación previa con agentes erosivos y de desgaste de índole natural. Sólo así podremos argumentar con mayor certeza la función de un instrumento de piedra tallada.

*Procesos de transformación del registro arqueológico (arqueología conductual schifferiana)*

La investigación de Michael Schiffer, titulada *Behavioral Archeology* [1976], abrió un nuevo campo de inferencia y análisis en la disciplina arqueológica. El autor teorizó sobre los procesos de transformación del registro arqueológico, tanto naturales como culturales. Otra obra de suma importancia sobre lo anterior es la titulada *Formation Processes of the Archaeological Record* [1996], en la que se profundiza con mayor amplitud y precisión sobre estos aspectos de alteración del registro arqueológico.

Aquí nos referiremos sólo a los agentes naturales de transformación, aunque lo anterior no quiere decir que los procesos culturales de transformación no intervengan directamente sobre los materiales líticos. Por solo citar un ejemplo, la misma excavación arqueológica constituye un proceso de perturbación, alterando las calidades espaciales y morfológicas tanto del contexto como de sus componentes artefactuales.<sup>7</sup> Sin embargo, se hará mención del pisoteo (*trampling*), enmarcado dentro de los procesos culturales de transformación.

<sup>7</sup> El lector puede remitirse a Schiffer [1996] para ampliar la explicitación sobre los diversos agentes culturales de transformación del registro arqueológico. De hecho, toda investigación arqueológica seria debe remitirse a los postulados de este autor, sobre todo para evaluar la calidad de los referentes empíricos y, además, para formular hipótesis mejor sustentadas. Por ejemplo, la mayoría de nosotros, como arqueólogos, nos hemos topado con materiales que presentan las "huellas de uso" de la excavación. Tal es el caso de la cerámica, lítica o algunas estructuras arquitectónicas que acusan despostillamientos o rasguños producidos por la cucharilla del excavador.

### **Procesos de formación del registro arqueológico**

Los procesos de formación son todos aquellos eventos, actividades y procesos que afectan a los artefactos posteriormente a su uso inicial. Estos procesos pueden ser tanto naturales como culturales [Schiffer, 1991:40]. Hablemos a continuación de los procesos naturales de afectación más relevantes.

### **Procesos naturales de transformación**

Los procesos naturales de transformación, de acuerdo con lo establecido por Schiffer [1991; 1996], abarcan tres amplios campos: el deterioro de artefactos, la alteración de los sitios y los procesos regionales de afectación. En las siguientes líneas se hará mención del deterioro de los materiales (únicamente de la piedra), así como los procesos de perturbación vegetal y faunística dentro de la alteración de los sitios y parte de los agentes implicados en los procesos regionales de afectación.

### **Deterioro de los artefactos de piedra**

Cuando un artefacto entra en contacto con el medio ambiente comienza a sufrir ciertas modificaciones, tanto en su morfología como en su composición.<sup>8</sup> En este momento empiezan a interactuar agentes químicos, biológicos y físicos que, tanto aislados como en conjunto, reducen los artefactos hasta convertirlos en formas más estables [Schiffer, 1996:143]. Lo que se acaba de mencionar sugiere que los materiales sufren un continuo proceso de deterioro, descomposición y alteración, y llegan a nuestras manos con un bagaje muy pesado y marcado de afectaciones morfológicas y composicionales. Tomemos como referencia los procesos de afectación que sufre la piedra.

A pesar de que las rocas son uno de los materiales más resistentes de la naturaleza, las afectan muchos procesos de deterioro. Sin embargo,

*[...] various minerals and rocks differ greatly in chemical composition, isotropy, porosity, grain size, thermal conductivity, and other properties that influence their susceptibility to specific agents of decay. Although one cannot generalize to all stone artifacts as a group, a number of common processes affect many types of stone in many environments* [Schiffer, 1996:151 y s].

<sup>8</sup> Cuando un artefacto se desvincula de la actividad humana pasa inmediatamente a formar parte del contexto arqueológico [Bate, 1998:109]. De ahí que desde el momento de deposición de cualquier clase de artefacto, éste comience a interactuar y a sufrir paulatinos procesos de deterioro o, en algunos casos, de preservación.

- a) Pátina: éste se refiere a la alteración química de la piedra, y tiende a variar de acuerdo con la composición química, color, textura de la superficie y el reflejo de la luz [*ibid.*:152]. Estos patrones pueden simularse en trabajos de laboratorio. Como puede notarse, la formación de una pátina es producto del accionar del intemperismo sobre el material pétreo, donde los agentes químicos, físicos y biológicos tienden a descomponer paulatinamente el material. El agua es uno de los agentes más agresivos en este tipo de afectaciones.

En términos analíticos, la pátina puede ser confundida con un pulimento sobre la pieza y dar pie a interpretaciones erróneas, razón por la cual es necesario discernir entre estos dos diferentes aspectos de modificación.

Dentro de los aspectos químicos de afectación tenemos las diferentes clases de ácidos que disgregan las rocas, mientras que la interacción con organismos vivos tiende a modificar la coloración original del material.

- b) Hidratación: si el material pétreo se encuentra en continuo contacto con fuentes hídricas, éste penetrará en la composición interna de la roca y producirá, a largo o corto plazo, el proceso de exfoliación y fractura [*ibid.*:154]. Este mecanismo puede llegar a confundirse con un microastillamiento, aunque puede discernirse por el patrón de ordenamiento del astillamiento de la(s) lasca(s), aunque con sus respectivas reservas. La humedad que penetra en la estructura de la roca se puede mover en tres direcciones: movimiento ascendente, descendente y lateral [García, 2001:125]. No obstante, la movilidad de la humedad dependerá de la composición y el patrón de porosidad de la piedra.
- c) Ciclos de congelamiento: este proceso de afectación se presenta por lo general en rocas como el granito o el basalto [Schiffer, 1996:154]. Este proceso es muy destructivo, ya que la humedad se infiltra en los poros de las rocas y, una vez que inicia el proceso de congelamiento, el agua se convierte en cristales de roca. Estos cristales disgregan y abren cada vez más los poros de las piedras, acelerando el proceso de exfoliación.
- d) Contracción y dilatación: podemos ejemplificar este proceso con la siguiente nota:

*Thermal shock, created by expansion and contraction of stone under the influence of sunlight, can produce cracks in large blocks, which also makes them vulnerable to freeze-thaw cycles and other processes* [Torraca *apud* Schiffer, 1996:154].

- e) Agentes hídricos: el arrastre de los materiales por los cauces de ríos, arroyos o escorrentías de agua produce el choque de piedras o guijarros contra los materiales arqueológicos. En el caso de los artefactos líticos, estos choques traerán como consecuencia el despostillamiento de lascas y microlascas, así como abrasiones de diversas magnitudes [*ibid.*:155].
- f) Erosión salina: este tipo de alteración destruye paulatinamente la superficie exterior de la roca, produciendo oquedades que pueden acelerar las afectaciones provocadas por el congelamiento. Para que esta variante de afectación se presente, debe existir una fuente de agua salina y una superficie sujeta a evaporación periódica [*ibid.*]. Cuando el ingreso de sales en la roca es muy intenso, tienden a precipitarse en la superficie exterior los componentes salinos, los cuales se expanden y provocan la formación de estrías por la exfoliación de las partes afectadas [*ibid.*:156].<sup>9</sup>

### **Alteración de los sitios**

Todo sitio arqueológico o depósito es afectado y originado por los procesos ambientales de formación. Dentro de estos procesos se encuentran los originados por los suelos y sedimentos, la perturbación faunística y vegetal, los procesos de congelamiento e intrusión, deposición por gravedad de sedimentos, perturbación eólica, entre otros mecanismos de alteración. Aquí solamente hablaremos sobre la perturbación faunística y vegetal, haciendo al lector la referencia obligada si le interesan los agentes de formación y transformación restantes [Schiffer, 1996:199].

- a) Perturbación faunística: los depósitos arqueológicos son alterados y modificados por las distintas clases de organismos vivos. Intervienen en estas modificaciones desde los gusanos hasta los vertebrados superiores que interactúan con los depósitos y componentes. Estos organismos intruyen en los contextos arqueológicos al hacer en ellos sus madrigueras, y dejan indicios químicos de su presencia (secreciones, por ejemplo).

La principal afectación provocada por los organismos que subsisten en el subsuelo es la intrusión de materiales o componentes en capas inferiores (llamado también movimiento vertical), aunque también intruyen sedimentos en diferentes

<sup>9</sup> Claro está que el grado de inserción de líquidos, así como la eventual formación de sales al interior de la roca dependerá del grado de porosidad y de la resistencia original de la matriz pétreo. Las calidades esenciales de las rocas, así como sus diversos procesos de afectación, se pueden revisar de manera clara y simple en García [2001].

tipos de depósitos. En ocasiones estas modificaciones se centran, en gran medida, en las calidades del depósito arqueológico y los movimientos de componentes artefactuales y estratigráficos hacia niveles inferiores, o superiores.

Por su parte, los animales que hurgan en la superficie, como los conejos, zorros, perros de la pradera, termitas y roedores, construyen túneles y madrigueras [*ibid.*:208] de diferentes dimensiones, lo cual provoca disturbios. De la misma manera, los organismos que habitan en la superficie provocan movimientos verticales de los componentes de los contextos arqueológicos [*ibid.*]. Los animales subterráneos también pueden provocar rasguños en los materiales (al construir sus madrigueras y túneles) que, de no ser bien identificados, pueden confundirse con estrías de uso. Ya dijimos que se puede discernir entre las afectaciones naturales y culturales de acuerdo con la ordenación de las modificaciones, aunque esto no es una constante en todos los casos.

De igual manera, es conveniente argumentar que si se pretenden realizar estudios abocados a los residuos que se presentan en los bordes de uso de los artefactos líticos, es irremediable tomar en cuenta los procesos faunísticos de afectación e interacción. Decimos lo anterior debido a que las secreciones, los restos de flora, alimento, etcétera, que lleguen a contener los agentes animales al entrar en interacción directa con los depósitos y componentes artefactuales, pueden contaminar y dejar “rastros falsos” de actividades productivas, reflejadas en los bordes activos de uso de los utensilios de piedra tallada.<sup>10</sup>

b) Perturbación vegetal: la perturbación ocasionada por la acción vegetal es producida en su totalidad por la acción de las raíces. Las raíces pueden

<sup>10</sup> Tomar en cuenta a lo anterior resulta indispensable, sobre todo si se pretenden realizar estudios de residuos orgánicos (hemoglobina, lípidos) en cualquier clase de artefacto arqueológico (esto también es aplicable para las estructuras arquitectónicas, por ejemplo, los pisos de estuco o de lodo apisonado, o incluso para la asignación de “áreas de actividad”). Esto permitirá inferir patrones conductuales con un menor grado de error. Por ejemplo, si se estudian los microrrestos del borde activo de un cuchillo de calcedonia, deben tomarse en cuenta a los procesos de perturbación animal del contexto arqueológico. Se dice esto debido a que se pueden asignar funciones erróneas de acuerdo con los restos perpetuados en el borde de uso del artefacto. En otras palabras si se presentan en dicho cuchillo restos orgánicos de un animal determinado, esto no quiere decir que el utensilio se empleó para cortar a ese animal. Es necesario revisar el contexto de aparición y el registro de excavación, dado que pudieron intruir en diversas capas estratigráficas animales que pudieron contaminar con secreciones los componentes del contexto arqueológico. Lo mismo podría decirse para las fibras vegetales en un artefacto lítico, dado que éstas podrían haberse depositado cerca del artefacto a causa de los múltiples procesos de transformación del registro arqueológico.

fracturar, presionar y trasladar espacialmente los artefactos enterrados [*ibid.*:210]. Este proceso puede provocar astillamiento en los niveles micro o macro, y confundir al analista acerca del retoque de cierta clase de artefacto. Asimismo, la interacción directa de las raíces y su crecimiento continuo tienden a oscurecer los depósitos arqueológicos y dificultar la identificación de capas estratigráficas. Además, la acción de las raíces produce la redeposición de componentes artefactuales, al adherirse éstos a las raíces [*ibid.*:211 y s], lo cual se une a la presión y fragmentación del artefacto.

### **Procesos regionales de afectación**

Los procesos regionales de afectación constituyen una amplia gama de agentes de modificación, tanto de sitios o depósitos arqueológicos como de materiales arqueológicos diversos. Entre los procesos de afectación más importantes destacan el vulcanismo, los procesos eólicos de desgaste, los procesos hidrológicos (mantos freáticos, lagos, cuerpos de agua), glaciaciones, procesos aluviales y coluviales, así como la erosión. En las siguientes líneas se hará mención únicamente de los procesos eólicos, hídricos y erosivos, aunque esto no quiere decir que los demás procesos de afectación no son importantes para validar las inferencias sobre la funcionalidad de los artefactos líticos a través del análisis de huellas microscópicas de uso.

#### **1. Procesos eólicos de alteración**

La erosión eólica se presenta cuando los sedimentos no consolidados (o los materiales arqueológicos mismos) son expuestos a la acción del viento [*ibid.*:238 y s]. Básicamente la modificación que produce la acción erosiva del viento es la abrasión paulatina de la superficie afectada, creando una textura desgastada, pulida y porosa. En artefactos líticos este proceso puede confundirse con el pulimento creado al trabajar cierta clase de materiales.

#### **2. Procesos hídricos de alteración**

Este tipo de afectación tiende a producir el desgaste paulatino de los artefactos y sitios. Cuando los artefactos son arrastrados por una corriente de agua tienden a presentar bordes redondeados y desgastados (por ejemplo, los cantos rodados), así como fracturas y desprendimientos del material o artefacto en cuestión. De igual manera, los procesos hídricos aceleran el proceso de deterioro químico del elemento.

### 3. Erosión

Este proceso está íntimamente relacionado con la erosión hídrica mencionada en el párrafo anterior. Este mecanismo es responsable de transportar hacia lugares más bajos, por la acción de la gravedad, distintas clases de materiales por mecanismos fluviales de transportación [*ibid.*:251]. De igual manera, la erosión mueve partículas pequeñas y grandes, de ahí que cualquier sitio, yacimiento o material arqueológico ubicado topográficamente en una ladera, sea muy susceptible de sufrir este proceso de deterioro y transporte [*ibid.*].

Los resultados que se obtienen mediante este tipo de alteraciones son similares a los mencionados en el apartado de agentes hídricos de afectación, y no conviene mencionarlos de nueva cuenta.

### 4. Pisoteo (*Trampling*)

Este proceso de afectación se enmarca dentro de los procesos culturales de transformación, y se refiere al deterioro que sufren los materiales arqueológicos al ser pisados paulatinamente por humanos, animales, apisonadoras, etcétera. El resultado de este fenómeno es la creación de microastillamientos y despostillamientos que el analista podría confundir con modificaciones culturales. Posiblemente se pueda discernir este proceso de una alteración cultural mediante el patrón de ordenación del astillamiento; sin embargo, en este campo resulta imprescindible teorizar y experimentar un poco más.<sup>11</sup>

### *Observación microscópica*

La primera parte de esta saga es la observación microscópica de los utensilios líticos. Como primer paso es necesario tener los contactos pertinentes con instituciones o laboratorios que permitan efectuar este tipo de investigaciones, eso sin dejar de lado el aspecto financiero con el que se costearán los estudios. Por tal motivo, este proceso puede requerir una inversión considerable de tiempo.

Una vez terminado el trámite necesario y habiendo establecido contacto con la institución o laboratorio indicado, los pasos siguientes de la investigación son:

<sup>11</sup> El ejemplo más claro sobre este tópico es el siguiente: ¿qué tal si un animal de ganado pasa sobre un artefacto lítico determinado? Lo más seguro es que despostille una parte del utensilio, provocando una muesca que podría confundir al analista. Tal vez se trate de una lasca no modificada, pero, con la aparición de esta muesca natural (que podría ser confundida con una modificación cultural), el encargado del análisis lítico podría creer que la pieza es un instrumento con muesca o un instrumento denticulado.

### 1. Limpieza de la superficie a observar

Para hacerlo, es suficiente lavar la pieza con agua y jabón neutro [Mirambell, 1994:111], aunque también puede emplearse ácido acético ( $\text{CH}_3\text{CO}_2\text{H}$ ) diluido en un rango del 20 al 30 por ciento, o incluso con agua oxigenada tibia ( $\text{H}_2\text{O}_2$ ), aunque se sigue experimentando al respecto [*ibid.*:110 y s]. También puede utilizarse alcohol metílico para limpiar las impurezas de las superficies del utensilio [Kay, 1996:320].

### 2. Preparación para la observación

Se puede emplear la argentación, donde se emplea una solución de nitrato de plata al 10 por ciento que tiende a eliminar la transparencia y permite observar el microrrelieve de la pieza [Mirambell, 1994:110]. También se pueden emplear filtros de diferentes tonalidades adaptados al microscopio [*ibid.*]. Posteriormente se realiza el montado de las piezas y las sujeciones convenientes para su observación directa en el microscopio.

### 3. Observación en el microscopio

El equipo básico para iniciar estos análisis es la lupa binocular [Semenov, 1964:22; Mirambell, 1994:112], ya que ésta permite estudiar superficies en luces reflejantes. Las magnificaciones visuales que se obtienen con esta herramienta son de aproximadamente 40x.

Otros mecanismos de magnificación más poderosos son los efectuados con microscopios metalográficos y electrónicos, cuyas magnificaciones varían entre 200 y 5000x [Lewenstein, 1990:407; Vaughan, 1985:10; Andrefsky, 2001:5]. Es conveniente comentar que la elección del mecanismo de observación puede variar de acuerdo con los objetivos de investigación, así como de los aspectos financieros y temporales asignados a la misma.<sup>12</sup> Como expone claramente Lewenstein:

En relación al estudio de las herramientas líticas, no existe un nivel ideal de aumento. La decisión de emplear un cierto grado de aumento óptico para obser-

<sup>12</sup> No se obtienen los mismos resultados tras un análisis microscópico de huellas de uso con un microscopio de 40 aumentos y uno de 5000. Obviamente los resultados diferirán en función de las preguntas iniciales de la investigación. Por ejemplo, para evidenciar morfologías de microastillamiento o "saltaduras" de la materia prima sobre los bordes activos de uso, conviene utilizar un microscopio con 40 aumentos. Si, por el contrario, se desean observar las calidades esenciales de la composición de la roca, su morfología de cristalización y cementación, la utilización de un microscopio de 5000 aumentos se vuelve imprescindible.

var una colección de herramientas usadas, se basa tanto en la cantidad de artefactos que han de ser analizados y las limitaciones de presupuesto y tiempo, como en los objetivos del estudio y la posibilidad de discernir huellas de uso dada una combinación de materia prima lítica con el nivel de aumento [1990:407].

La iluminación, por otra parte, es un aspecto fundamental para llevar a buen término las observaciones realizadas con las diferentes clases de microscopios. De hecho "*in practice the most important part of micro-analysis is lighting*" [Semenov, 1964:22]. Se puede emplear la luz integrada del microscopio, aunque también es recomendable utilizar una microlámpara de bajo voltaje e independiente del microscopio y que contenga algún dispositivo portafiltros [Mirambell, 1994:112]. El ángulo correcto en que se debe proyectar la luz debe fluctuar entre 45 y 10°, es decir, lo más rasante que se pueda [*ibid.*].

La parte final de estos análisis es el registro gráfico. Este registro se obtiene mediante microfotografías [Kay, 1996:323]. Las microfotografías pueden optimizarse utilizando filtros verdes y una iluminación que fluctúe entre brillante y oscuro. Lo anterior permitirá mejorar o ajustar el contraste de las microfotografías [*ibid.*]. Lo ideal para realizar esta labor es contar con un equipo fotográfico adaptado al microscopio [Mirambell 1994:114], manipulando así la incidencia de luz, el tiempo de exposición, etcétera, aunque vale la pena señalar que este proceso es un continuo ensayo de prueba y error. Quizá una experimentación con diferentes tipos de ASA y de condiciones de luminosidad permitirán llevar a cabo más ágilmente este tipo de ejercicios gráficos en un futuro próximo.

### *Arqueología experimental*

La arqueología experimental tiene como principal finalidad "[...] probar, evaluar y explicar métodos, técnicas, supuestos, hipótesis y teorías en cualquiera de todos los niveles de la investigación arqueológica" [López y Nieto, 1986:33]. De igual manera, se pretende manipular la mayor cantidad de variables posibles para tener un universo más amplio de las diferentes situaciones de la investigación.

De acuerdo con la arqueología experimental, las finalidades que se suscitan en esta materia son la repetición controlada de artefactos, probar la validez de los resultados confrontando el dato arqueológico, cuantificar los deterioros del artefacto (o sitio) a través del tiempo y, finalmente, se encuentran las actividades etnoarqueológicas.

Conviene mencionar que adoptar esta mecánica de análisis para inferir las formaciones socioeconómicas pretéritas no nos llevaría a grandes resultados, ya

que parte de un método inductivo y no de un planteamiento general que derive hipótesis y principios puente [*ibid.*:36]. Sin embargo, su utilidad puede ser muy valiosa si se insertan en el ámbito teórico-metodológico que le corresponde, esto es, como una técnica auxiliar de repetición de materiales, cuyos datos obtendrán la categoría de hipótesis y serán corroboradas con el registro arqueológico. Debido a esto, la arqueología experimental puede constituirse como una técnica adecuada para la formulación de hipótesis de trabajo, pero no como una propuesta explicatoria que de cuenta de los procesos sociales que el arqueólogo busca (y debe) inferir.

Ahora bien, volvamos la vista hacia la manufactura contemporánea de artefactos líticos. Esta mecánica se denomina recreación lítica, y puede definirse como un conjunto de estudios que

*[...] encompass a broad fields of experimental approaches to stone tool analysis and attempt to understand the mechanisms of stone fracture and how these mechanisms produce lithic artifact assemblages [Andrefsky, 2001:6].*

La réplica de utensilios líticos es fundamental para confrontar, con los materiales arqueológicos analizados, si existe o no una correspondencia entre las técnicas de manufactura o, en este caso, con las diferentes clases de huellas de uso. Sin embargo, las recreaciones líticas deben ser sometidas a otros procesos de experimentación, esto es, a actividades productivas y a procesos de afectación posdeposicional, específicamente los procesos naturales y culturales de transformación del registro arqueológico. Si se realiza lo anterior es posible confrontar las huellas de uso de los materiales arqueológicos líticos con los resultados de las experimentaciones previas, y evaluar así si se efectuó una actividad determinada con algún conjunto artefactual o si, por el contrario, las evidencias del microastillamiento deben su génesis a agentes naturales de transformación.

#### PERSPECTIVAS SOBRE LOS ESTUDIOS MICROSCÓPICOS DE HUELLAS DE USO

Como podemos observar, el estudio sobre huellas microscópicas de uso constituye una valiosa herramienta para inferir la función probable de un artefacto de piedra tallada. No obstante, la teorización sobre los agentes naturales y culturales de transformación se vuelve imprescindible para cruzar el umbral de la inferencia arqueológica con mayor certeza y precisión.

La observación de trazas de uso “a ciegas”, puede llevarnos a erróneas interpretaciones sobre las conductas productivas pretéritas. Mencionamos lo anterior debido a que no solamente se deben observar en el microscopio los bordes activos de los utensilios líticos. Obtener las microfotografías de las morfologías del microastillamiento no lleva a determinar fehacientemente la función tecnológica original de un artefacto de piedra tallada. ¿Que pasaría si la morfología obtenida tras una actividad cultural productiva es muy similar al despostillamiento producido por agentes naturales, como, por ejemplo, el pisoteo o algún proceso regional de afectación?<sup>13</sup> La única manera de minimizar esta problemática es realizar estudios experimentales de utensilios líticos y evaluar la calidad de los referentes empíricos disponibles, mediante las formulaciones teóricas de los agentes de transformación del registro arqueológico. Esto no quiere decir tampoco que para obtener un mejor acercamiento a la realidad pretérita sea necesario explicitar ampliamente cada fenómeno de alteración, dado que, además de convertirse en una labor titánica y costosa, carecería de sentido en la investigación. A menos (salvo ocasiones extraordinarias) que un sitio o depósito presente la totalidad o la mayor parte de los fenómenos de alteración comentados en líneas precedentes.

Se menciona lo anterior porque los agentes erosivos varían de región a región y casi nunca se presentan juntos. Siguiendo este razonamiento, basta con tomar en cuenta únicamente los procesos y agentes que intervienen en una región específica.

Vale la pena comentar lo siguiente. Cuando se habla de efectuar estudios microscópicos de huellas de uso, lo ideal es que los utensilios de piedra tallada que se analizarán provengan de contextos de excavación. Se prefieren los materiales extraídos de excavaciones arqueológicas porque son utensilios que se ubican en “contextos sellados” y están libres de agentes naturales y culturales

<sup>13</sup> Por ejemplo, los utensilios líticos de superficie de la Región de Tula también presentan evidencias morfológicas de despostillamiento en sus bordes activos de uso aunque en el nivel macroscópico. El problema estriba en que es muy difícil discriminar entre lascas no modificadas y lascas con astillamiento intencional. Los utensilios, al estar en superficie, son sometidos a múltiples procesos de transformación, como es el caso de los procesos erosivos o el pisoteo por animales de ganado. Estas zonas son dedicadas al pastoreo, razón que dificulta la identificación correcta entre lascas simples con modificación intencional cultural, lascas no modificadas o aquellas no modificadas que sufren algún proceso de alteración natural y que adquieren morfologías similares a las de astillamiento cultural.

de afectación. Sin embargo, aun los materiales que encontramos en una excavación arqueológica estuvieron dispuestos en superficie en algún momento, por lo que sufrieron los embates de los procesos de intemperismo, erosión y disgregación de los agentes de la naturaleza. Aun así, consideramos que, independientemente de que los materiales arqueológicos recuperados en contextos de excavación hayan sido afectados por procesos naturales y culturales de transformación, es mejor utilizar materiales de esta índole para elaborar estudios microscópicos de huellas de uso. Consideramos que es preferible utilizar esta clase de materiales a los de superficie por una razón simple: los correlatos de excavación pueden ser controlados en términos espaciales y estratigráficos (siempre y cuando la excavación tenga un registro ético y riguroso). Por su parte, los utensilios de superficie pueden provenir de diferentes sitios, sectores o regiones, aunque hayan llegado a diversos espacios debido a los procesos regionales de erosión. Además podemos asociar a los diferentes artefactos de excavación con diversas estructuras, habitaciones, o incluso con indicadores de áreas de actividad. Claro está que para efectuar lo anterior es necesario evaluar la calidad de los referentes empíricos, distinguir los procesos de formación que dieron forma al depósito arqueológico excavado, así como los procesos naturales y culturales de afectación.

Ahora bien, suponiendo que ya se tienen identificados los principales agentes de alteración del registro arqueológico, es necesaria la recreación de situaciones y condiciones de afectación de estos agentes sobre los artefactos líticos. En este momento la arqueología experimental cobra sentido y relevancia, permitiendo discernir entre afectaciones de índole natural o cultural a partir de la analogía.

No obstante, la recreación de artefactos líticos debe abarcar un universo amplio y no una muestra reducida. Lo anterior quiere decir que la experimentación debe llevarse a cabo a partir de una amplia gama de materias primas, sobre las que se confeccionaron las distintas clases de conjuntos artefactuales del sitio o la región que se desee investigar. Con lo anterior nos referimos al hecho de que no es válido efectuar estos estudios únicamente en utensilios manufacturados sobre obsidiana o sílex si la cultura estudiada empleó otras materias primas para satisfacer sus necesidades productivas líticas. Llevar a cabo una investigación con esta mecánica traería como consecuencia el desprendimiento de información "sesgada", cuyo reduccionismo explicatorio no permitiría tener una visión más completa de las actividades productivas de una sociedad concreta pretérita.

Lo que se acaba de exponer nos lleva a otro cuestionamiento: ¿qué debe hacerse? Primero se deben recrear las distintas clases de utensilios líticos (puntas de proyectil, raspadores, cepillos, cuchillos, etcétera) en las distintas materias primas que la sociedad estudiada empleaba en el contexto momento (o “contexto sistémico” en la terminología de Schiffer [1990:81-93]).

El segundo paso en esta mecánica de procesamiento de los datos sería la abocada a exponer las distintas clases de artefactos recreados a diversos procesos naturales de afectación, así como someterlos a actividades productivas específicas. En este momento se tendrán que obtener las observaciones microscópicas y las microfotografías. Vale la pena señalar que también será necesario contar con alguna instalación donde se puedan realizar las experimentaciones de afectación sobre las recreaciones líticas, tanto de agentes naturales como culturales. En estas actividades se controlarían las variables de afectación naturales, como la erosión hídrica, eólica, congelación, entre otras. En el caso de las actividades culturales de transformación nos referimos al corte de carne, destazamiento de animales, corte y raspado de fibras vegetales, pieles animales, entre múltiples actividades productivas.

Finalmente, se tendrían que confrontar los resultados morfológicos de los utensilios recreados con las características vislumbradas en los artefactos arqueológicos mediante las técnicas microscópicas de análisis, diferenciando las clases de morfologías de acuerdo con las afectaciones naturales y culturales. Para realizar la citada corroboración se analizarán las distintas morfologías evidenciadas en las microfotografías. Aquí se compararán las morfologías de despostillamiento (o microastillamiento) provocadas por actividades culturales-productivas y aquellas que deban su génesis a procesos naturales. Claro está que las morfologías culturales o naturales vislumbradas sobre los utensilios recreados deberán ser confrontadas directamente con las de los materiales arqueológicos. Sólo de esta manera podremos saber si las huellas microscópicas de uso de diversos utensilios arqueológicos están relacionadas con alguna actividad tecnológica pretérita. También así podremos discriminar un microastillamiento producido por una actividad cultural de uno producido en forma natural.

Finalmente, tras realizar los dos pasos precedentes, la instancia de inferencias llegaría en este punto. Solamente realizando ejercicios de esta naturaleza podremos llegar a inferencias mejor sustentadas y a evitar la formulación de planteamientos “diagnósticos” en torno a la funcionalidad probable de un utensilio lítico. En principio, esto nos ayudará a superar el plano de la especulación y contrastación “a medias”, además de evitar la frecuente “premisa de Pompeya”.<sup>14</sup>

Por ejemplo, algunas ventajas que se podrían alcanzar con la realización de la mecánica de análisis planteada con anterioridad, es discriminar actividades productivas específicas. Teniendo en cuenta los diferentes resultados producidos por agentes naturales y culturales de transformación, podremos aislar diferentes actividades de producción. Asimismo, si se analizan diferentes materiales de excavaciones de cronologías diferentes dentro de una misma área cultural, podremos saber si se siguen practicando modos de trabajo específico a lo largo del tiempo. Esto nos llevará de la mano para caracterizar diversos modos de vida, distinguir continuidades, pervivencias o cambios estructurales en los procesos de producción y, tentativamente, distinguir entre diferentes tecnologías de producción de bienes de satisfacción social. Esto es parte de una investigación que aún se encuentra en desarrollo, pero anotamos algunas de las ventajas que se pueden desprender tras efectuar estudios de esta naturaleza.

También se podría elaborar un catálogo de las diferentes morfologías que se crean sobre diferentes utensilios de diversas materias primas tras las afectaciones naturales o culturales. Esto permitiría confrontar directamente las morfologías microscópicas de artefactos arqueológicos con aquellas registradas en dicho catálogo, además de que ahorraría una gran cantidad de tiempo. Obviamente, sería necesario realizar una gran tarea de recreación lítica y sometimiento a procesos naturales y culturales de transformación. Eso sin tomar en cuenta la amplia gama de rocas en que se puede confeccionar un artefacto lítico. Estamos conscientes de que realizar lo anterior es una labor más que titánica, pero consideramos que por algo se debe empezar.

Vemos, entonces, que el camino es largo, aunque es muy factible que los frutos serán favorables y prometedores para la inferencia de funcionalidades de los artefactos líticos arqueológicos, siempre y cuando se le asigne su verdadera importancia e injerencia en los procesos de transformación del registro arqueológico. Como podemos ver hasta ahora, eludir estos procesos tendría como resultado reducir sustancialmente nuestro campo de explicación y validación inferencial de lo social.

<sup>14</sup> Véase la nota dos de este ensayo.

## BIBLIOGRAFÍA

**Andrefsky, William**

2001 *Lithics. Macroscopic approaches to analysis*, Cambridge, Cambridge University Press.

**Bate, Luis Felipe**

1971 "Material lítico: metodología de clasificación", en *Noticiero Mensual del Museo Nacional de Historia Natural*, Santiago de Chile.

1998 *El proceso de investigación en arqueología*, Barcelona, Crítica.

**Castillo, Stephen**

2003 *Tepetitlán, Hidalgo en el Posclásico: un acercamiento al modo de vida mediante los utensilios líticos*, tesis de licenciatura en Arqueología, México, ENAH.

**Fournier, Patricia**

1997 "Teoría y praxis de la arqueología social: la inferencia de procesos económicos con base en conjuntos artefactuales", en *Actualidades Arqueológicas*, núm. 12, pp. 1-6.

**García, Valeria**

2001 "Conservación preventiva de materiales arqueológicos pétreos", en Schneider Glantz, Renata (comp.), *Conservación in situ de materiales arqueológicos. Un manual*, México, CONACULTA, INAH.

**Kay, Marvin**

1996 "Microwear Analysis of Some Clovis and Experimental Chipped Stone Tools", en Odell, George (ed.), *Stone tools. Theoretical insights into human prehistory*, Nueva York, Plenum Press, pp. 315-344.

**Keeley, Lawrence**

1980 *Experimental determination of stone tool uses: a microwear analysis*, Estados Unidos, University of Chicago Press.

**Lewenstein, Suzanne**

1990 "La función de los artefactos líticos por medio del análisis de huellas de uso", en Soto de Arechavaleta (ed.), *Nuevos enfoques en el estudio de la lítica*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, pp. 405-429.

**López Aguilar, Fernando y Rosalía Nieto Calleja**

1986 "Comentarios sobre la arqueología experimental aplicada a la repetición de artefactos", en *Boletín de Antropología Americana*, núm. 11, pp. 33-37.

**Mirambell, Lorena**

1994 "Fundamentos sobre el estudio de huellas de uso en materiales líticos arqueológicos", en *Anales de Antropología*, vol. 31, México, UNAM, IIA.

**Odell, George**

1977 *The Application of Micro-wear Analysis to the Lithic Component of an Entire Prehistoric Settlement: Methods, Problems and Functional Reconstructions*, tesis

de doctorado, Massachusetts, Universidad de Harvard, Departamento de Antropología.

**Schiffer, Michael**

- 1976 *Behavioral Archeology*, Nueva York, Academic Press.
- 1988 "Existe una 'premisa de Pompeya' en arqueología?", en *Boletín de Antropología Americana* núm. 18, pp. 5-31.
- 1990 "Contexto arqueológico y contexto sistémico", en *Boletín de Antropología Americana*, núm. 22, pp. 81-93.
- 1991 "Los procesos de formación del registro arqueológico", en *Boletín de Antropología Americana*, núm. 23, pp. 39-45.
- 1996 *Formation Processes of the Archaeological Record*, Estados Unidos, University of Utah Press.

**Semenov, S. A.**

- 1964 *Prehistoric technology*, Londres, Cory Adams-Mackay.

**Vaughan, Patrick**

- 1985 *Use-wear Analysis of Flaked Stone Tools*, Estados Unidos, The University of Arizona Press.

# RESEÑA



Miguel Alberto Bartolomé  
*Librar el camino. Relatos sobre antropología  
y alteridad*, México, CONACULTA-INAH-Miguel  
Ángel Porrúa, 2002.

Saúl Millán

ENAH-INAH

Hace apenas un año, y por una coincidencia que no deja de ser extraña, Marc Augé hizo notar que los antropólogos suelen sentir la tentación de escribir sus memorias, a veces incluso sin contar con la edad adecuada. Lévi-Strauss, Balandier y Condominas sucumbieron a esta tentación en diferentes etapas de su vida y el propio Augé, que tanto lamentaba la existencia de los no lugares, parece haber encontrado finalmente un lugar propicio para sus memorias. En el fondo resulta natural que alguien cuyo oficio ha consistido en escuchar y observar a los demás en las situaciones y los lugares más diversos, sienta la tentación de revisar lo que esa tarea le ha enseñado, las reflexiones que le inspira y los interrogantes que el presente le plantea [Augé, 2003].

Menos evidente es, sin embargo, que esa revisión se efectúe a través de la memoria. Por más preciso que pueda ser en los detalles, el recuerdo jamás ha sido la verdad de nadie, ya que entre el presente y el pasado mediarán siempre los recursos del olvido. Si la memoria y el olvido son a la postre arquitectos más sabios que nuestra propia historia, es porque ambos permiten sustituir un orden confuso por otro inteligible, una experiencia lineal y continua por otra sincrónica y discontinua. En *Tristes trópicos* [1970], por ejemplo, Lévi-Strauss reconoció que el olvido había hecho algo más que desgastar y enterrar sus recuerdos, pues había terminado por arrojar fragmentos con los cuales era posible construir un edificio cuyo trazo era, sin embargo, más claro que el de esa serie infinita de detalles, minucias y acontecimientos que pueblan los diarios de campo de numerosos antropólogos, acostumbrados a atormentar a sus lectores con el terrorismo de la inmediatez y de la espontaneidad. Uno agradece, entonces, que las etnografías más bellas se escriban en el hogar, con la sabiduría que otorga la

lejanía del objeto y sin los nervios del primerizo que pretende registrar todas las voces y todos los acontecimientos.

He hecho este pequeño preámbulo porque *Librar el camino*, el último libro de Miguel Bartolomé, es ante todo un libro de memorias, si por este término se entiende algo más que una biografía personal o un relato en primera persona. Una frase de Elena Garro, que hubiera podido servirle de epígrafe y con la que Miguel Bartolomé sintetiza la necesidad de su empresa, advierte que a fin de cuentas todos somos tan sólo memoria y la memoria que de nosotros se tenga. En *Librar el camino*, sin embargo, el lector descubrirá que la memoria no sólo funciona para esclarecer una identidad que desde hace décadas transita entre México, Argentina y Paraguay, sino también como el recurso de una reflexión que jamás cesa de interrogarse sobre las diferencias culturales, la condición de extranjero en mundos que inevitablemente nos son ajenos y las relaciones que se tienden entre la etnografía y la biografía personal. Aunque hablar de los otros a través de uno mismo es un método casi inherente a la etnografía, pocos antropólogos parecen dispuestos a aceptar que sus investigaciones pasarán finalmente por el filtro de la memoria. Basado en una experiencia única, el trabajo de campo es por definición una experiencia nueva que sólo puede ser narrada en lo que tiene de irrepetible y de singular. Idealmente, como pensaba Sperber, cada etnografía debería de repensar el género etnográfico, al igual que cada novelista legítimo repiensa la novela [Sperber, 1991:126].

Si Miguel Bartolomé desconfía de ciertas modas contemporáneas, según las cuales es necesario hablar de uno mismo antes de revelar a los demás, admite que todo antropólogo es el informante de sí mismo y que su presencia en culturas extrañas está marcada por el contexto personal del momento. De ahí que sus historias etnográficas entre los mapuche, los guaraníes o los mayas de Yucatán se propongan como relatos personalizados, pero sólo en la medida en que la primera persona es un medio para establecer contrastes entre esos pueblos y una cultura de referencia. Al comprender que una cultura sólo se materializa distinguiéndose de otra, Miguel Bartolomé emplea sus propios marcos de referencia para mostrar la distancia que lo separa de Avá-Ñembiará, el chamán guaraní que lo introdujo a los secretos de la selva y que solía reírse de las torpezas del antropólogo a la hora de cazar una presa. El “choque cultural”, inevitable para cualquier etnógrafo que se ha confrontado con una realidad alterna, tiene la virtud de convertirse en una crítica de nuestra vida previa que pone de relieve la relatividad de nuestras propias convicciones. Sólo entonces comenzamos a percibir a los otros en función de lo que tienen y no tanto en función de lo que carecen,

como le sucedió a Miguel Bartolomé hace treinta años durante su estancia entre los mapuches:

Tal vez ese estilo de vida fue estructurando en mí una visión precaria del pueblo mapuche, al que tendía a percibir sólo por sus carencias y necesidades. Mi solidaridad se dirigía a sus ausencias y no a sus entonces –para mí– desconocidas presencias culturales” [Bartolomé, 2002:28].

A lo largo de varios años de conocerlo, Miguel Bartolomé me ha enseñado que existen dos tipos de antropología. Mientras una de ellas se encuentra preocupada por la medicina, la otra está esencialmente interesada por los enfermos. Aunque a él mismo le gusta confesar que su práctica antropológica pertenece a este segundo género, el lector de *Librar el camino* se topará en cada página con reflexiones teóricas que son recurrentes desde sus primeras obras y que, hace apenas unos años, se expresaron con lucidez en un libro tan acabado como *Gente de costumbre y gente de razón*. Al leer ese texto, que me causó una profunda impresión, advertí algo que hoy reconozco nuevamente y que consiste en ese tono familiar y conversado, cuyo estilo me parece el signo inequívoco del ensayista de raza. Miguel Bartolomé escribe con elegancia, pero sobre todo con la soltura del ensayista que, a sus sesenta años, ha abandonado la necesidad de recurrir al vocabulario académico para exponer una idea clara. Si *Librar el camino* es un libro de relatos, también es un relato poblado de ideas y aforismos que uno tiene la tentación de subrayar a cada instante porque sus frases son a la vez concretas y oceánicas, verdaderas piezas de artesanía que uno va coleccionando para esos momentos en que nos faltan los objetos de reflexión.

En el tercer capítulo, centrado en sus encuentros en la selva, Bartolomé hace notar que “hay hombres que logran transmitir sus experiencias hasta el punto que sentimos poder hacerlas nuestras” [*ibid.*:105]. Aunque la frase se emplea para caracterizar uno de los personajes de la selva, un alemán con el que Miguel y Alicia compartían su afición por las arañas, puede aplicarse también al propio autor de los relatos. De hecho, resulta difícil leer cada anécdota sin sentir que uno hubiera experimentado las mismas sensaciones ante esos momentos de extrañamiento que casi siempre surgen durante el trabajo de campo. Inevitablemente, Miguel Bartolomé nos convierte en cómplices de sus propias reflexiones a la hora de compartir una hoguera nocturna con los ayoreo, o bien en el momento de acribillar una boa que se ha escurrido entre las sábanas. Siguiendo los sabios consejos de Cortázar, el autor escribe como si el mundo que propone le interesara tan sólo a él y a sus personajes, pero el efecto de este método

consiste en que el lector queda atrapado en los hilos de esa trama como si fuera un espectador cercano a los acontecimientos que se narran. No se trata sólo del texto, sino de la textura que se arma entre la anécdota particular y la reflexión generalizada con que el autor va enlazando la narración y la etnografía, que a fin de cuentas es una forma de promover el diálogo entre la historia y la antropología.

Se ha dicho que el etnógrafo, como el surrealista de los años treinta, tiene licencia para escandalizar [Clifford, 1995]. La ventaja del relato personal reside en que las anécdotas son tan exóticas que ya no resulta necesario atribuir un exotismo suplementario a los pueblos que el antropólogo describe. A diferencia de los libros de viaje, que promueven un exotismo de exportación, los relatos de *Librar el camino* reconocen en los pueblos amazónicos, mayas o oaxaqueños el inexorable paso del tiempo y las escenas, a veces insólitas, que motivan los procesos forzados de aculturación. Si tuviera que seleccionar algunas anécdotas extravagantes, elegiría la imagen de ese musculoso jefe de guerra, cazador de jaguares, que se dirige al monte con sus armas y sus adornos plumarios, vistiendo un *negligé* transparente de nylon rosa que la organización Cáritas había enviado al Amazonas como parte de un cargamento humanitario desde la remota ciudad de Nueva York. La famosa definición de la belleza de Lautréamont, que consiste en el encuentro fortuito de una mesa de disección, una máquina de coser y un paraguas, nos parecen hoy parte de un surrealismo trasnochado que resulta pálido frente a un mundo que se asemeja más a un mercado de Beirut que a un cuadro renacentista.

A Miguel Bartolomé le asombra, sin embargo, que esas escenas y esos encuentros se produzcan entre pueblos cuya tradición oral funciona como una especie de memoria inmediata. Al lado de los *hippies* que durante los años setenta invadían las playas de Tulum, los mayas macehuales le contaban historias sobre personajes y poblados que uno puede identificar en los antiguos códices prehispanicos. Escuchar palabras que han sido escritas hace un milenio, pronunciadas por hombres que desconocen esa escritura, es sin duda un evento que suscita reacciones entre los interlocutores, reacciones que casi nunca quedan registradas en nuestros textos académicos por las exigencias que impone un método científico. Después de veinte años de haber trabajado en la península, la incesante reflexión de Bartolomé nos entrega hoy lo que no pudo ser registrado en *La dinámica social de los mayas de Yucatán*, el libro que le sirvió de tesis doctoral y que sigue los caminos de una monografía clásica. De ahí que *Librar el camino*, la expresión chatina que da título a este conjunto de relatos, sea también una forma

de indicar nuevas rutas de acceso hacia el conocimiento de pueblos indígenas que el autor había examinado en el pasado, en obras que muchos consultamos para aprender algo sobre las identidades étnicas, los sistemas de parentesco en las comunidades oaxaqueñas o las relaciones de poder entre indígenas y mestizos.

Se podría pensar que *Librar el camino* es un libro inusitado en la ya vasta obra de Miguel Bartolomé, pero el lector atento advertirá que existen hilos conductores y temas recurrentes que nunca ha abandonado por completo. Uno de ellos es, sin duda, el tema de la identidad. Parecería contradictorio que a un antropólogo que no se identifica con ninguna tradición específica le sean tan atractivos los mecanismos identitarios, pero cuando uno lee sus relatos comprende por qué las identidades étnicas se han convertido en uno de sus objetos privilegiados. En diferentes épocas y contextos, Miguel Bartolomé ha sido *huinka*, *carai*, *cohñone*, *tsa ju*, *dzul* y *ne'pi*, términos con lo que las diferentes culturas que ha estudiado designan a los extranjeros o a los hombres blancos. "Así, cada vez se me adjudicó una condición étnica que yo no creía poseer, pero que para los nativos estaba siempre presente" [Bartolomé, *op. cit.*:17]. Esta identidad cambiante, que le hace sentirse extranjero en Buenos Aires y oaxaqueño en el Distrito Federal, proviene también de una genealogía errante que media entre abuelos italianos y españoles, algunos de los cuales se refugiaron en la única provincia argentina que puede calificarse de salvaje y tropical. Por lo mismo, su amor por la selva, ya sea amazónica o yucateca, está unido a la legendaria imagen de Misiones, la provincia de su infancia que colinda con Paraguay y donde aún conviven el castellano con el guaraní, la lengua que flotó siempre sobre las palabras de su idioma materno. Habitante de diversas culturas y regiones, Miguel Bartolomé aprendió desde muy joven que todos los caminos nos conducen a la identidad, pero sólo a condición de salirse de ella y observarla como lo que es: una marca, una etiqueta o una nacionalidad que uno no siempre escoge.

Después de treinta años de residencia en nuestro país, Miguel Bartolomé ha terminado por aceptar su condición de *argenmex*, aunque aún se interroga si esta identidad argentina y mexicana tiene un futuro étnico posible. Junto con Alicia Barabas, su esposa y colega inseparable, llegó a México en 1971 y desde entonces transita por los caminos de Oaxaca. De esa trayectoria han surgido etnografías memorables como *Tierra de la palabra* (1982), *La presa Cerro de Oro y el ingeniero el Gran Dios* (1990), *La pluralidad en peligro* (1996) y *Configuraciones étnicas en Oaxaca* (2002). Todas ellas pueden definirse por el hecho de haber distinguido identidades variables, profundamente singulares, ahí donde otros antropólogos veían tan sólo actores sociales y campesinos a distancia. Durante los años ochenta,

Bartolomé fue en efecto de los pocos antropólogos que no renunció a la noción de una identidad indígena que entonces se cuestionaba con fervor entre las legiones marxistas. Sospecho que esta actitud irreverente, que para entonces lo situaba fuera de las polémicas en boga, no se debió tanto a una convicción teórica como al hecho de haber convivido durante años con pueblos que no se identificaban como campesinos sino como mapuches, ayoreo, guaraníes, chinantecos, mayas o chatinos. Si Bartolomé los definía como grupos culturalmente diferentes, era porque los había visto de cerca y porque su vocación de nómada le otorgaba márgenes de comparación que no siempre estaban presentes entre sus colegas mexicanos. Alguien, durante esa época, lo llamó el “trabajador de campo” de los etnopolulistas, sin advertir que la historia habría de darle la razón a sus teorías y sin saber que, veinte años más tarde, la antropología mexicana terminaría por abandonar las tesis campesinistas para retomar nuevamente el problema indígena, cuya comprensión sólo es factible desde la óptica de la diferencia cultural.

Menciono estos datos porque Miguel Bartolomé siempre ha sido un defensor incansable de la etnografía. Desde su perspectiva, la etnografía no consiste en una precaria y reiterativa tarea descriptiva, sino en una forma privilegiada de hacer posible el diálogo intercultural entre actores distantes que resultan sin embargo cada vez más cercanos. En diferentes momentos ha insistido que “resulta aventurado buscar una articulación igualitaria de la diversidad cuando los protagonistas de la pluralidad étnica no son reconocidos como portadores de dimensiones culturales alternas”. La etnografía, tal como la concibe Bartolomé, juega entonces un papel político importante en la medida en que hace de ese reconocimiento un principio de diálogo, que acaso es la única manera de abreviar la distancia que nos separa de los indígenas contemporáneos. En una época que tiende a eliminar las diferencias culturales, el diálogo no resulta difícil a causa de la excesiva distancia de los interlocutores, sino en razón de una homogeneidad progresiva que convierte a los protagonistas en las repeticiones incesantes de un solo discurso. Como la historia y la literatura, la etnografía tiene, en cambio, la capacidad de proveernos de escenarios y relatos que muestran las enormes variaciones a las que puede estar sujeto el discurso humano. A través del registro etnográfico, la antropología se convierte en la voz que expresa esa diversidad y valora su importancia en circunstancias donde la presencia del Otro se percibe en escenarios cada vez más familiares.

*Librar el camino* se cierra con una imagen del metro de Madrid que sintetiza las dificultades de ese diálogo. El Metro, piensa Miguel Bartolomé, es en cierta forma el “reflejo de la vida en las sociedades occidentales: una multitud de rostros

indiferentes, demasiado atenta a sí misma y a sus infinitos problemas como para permitirse reparar en los demás" [*ibid.*:199]. Se trata de esos habitantes de las grandes ciudades que se relacionan con los demás sin entregar nada de sí mismos, demasiado absortos en sus propias burbujas como para poder imaginar que en otros lugares, ya sean cercanos o distantes, existen porciones de la humanidad que construyen sentidos alternativos para sus vidas, sentidos que tienen al menos el valor de constituir respuestas diferentes ante problemas que nos son comunes.

La imagen del metro madrileño contrasta con la de esos caminos que Miguel Bartolomé ha recorrido a lo largo de treinta años, donde todo encuentro con un ser humano puede ser motivo de saludo, de alegría o de sospecha, pero jamás de indiferencia. Para los chatinos de Oaxaca, una persona ha "librado su camino" cuando alguna emoción totalizadora la hace involucrarse de manera definitiva en uno de los posibles senderos de la vida. Con los relatos que hoy nos entrega, Miguel Bartolomé parece librar diversos caminos, pero sólo en la medida en que esta liberación supone abandonar la ruta de la indiferencia que su propia sociedad le proponía. A cambio nos entrega un libro que puede calificarse acaso de ser demasiado personal, a menudo irónico y divertido, pero nunca indiferente a esa porción de la humanidad que se ha cruzado en su camino. Celebremos, pues, que el autor haya renunciado a otros posibles caminos y que hoy esté con nosotros para mostrarnos nuevas rutas hacia la antropología y la alteridad.

## BIBLIOGRAFÍA

### **Augé, Marc**

2003 *El tiempo en ruinas*, Barcelona, Gedisa.

### **Bartolomé, Miguel Alberto**

2002 *Librar el camino. Relatos sobre antropología y alteridad*, México, CONACULTA-  
INAH-Miguel Ángel Porrúa.

### **Clifford, James**

1995 *Dilemas de la cultura*, Barcelona, Gedisa.

### **Lévi-Strauss, Claude**

1970 *Tristes trópicos*, Buenos Aires, Eudeba.

### **Sperber, Dan**

1991 "Etnografía interpretativa y antropología teórica", en *Alteridades*, núm. 1, UAM.



# Whaley, Lindsay

## *Introduction to Typology. The Unity and Diversity of Language*, Londres, Sage, 1997.

Martha Islas

El Colegio de Jalisco

La tipología es un enfoque funcionalista de la teoría lingüística, que consiste en comparar las características de las lenguas particulares con el fin de descubrir aquellos rasgos comunes a todas ellas, es decir los Universales del lenguaje humano. Se dice que es un enfoque **funcional** porque se basa en los datos directos de las lenguas, evitando constructos teóricos abstractos; en este punto se contraponen al enfoque **formal** que se ocupa más bien de las relaciones no patentes, sino subyacentes de las unidades lingüísticas. El enfoque funcional busca dar cuenta de las unidades lingüísticas y sus relaciones observando las funciones semánticas o pragmáticas a las que están asociadas.

Existen muchos tipos de enfoques funcionales (y formales), uno de ellos es la tipología.<sup>1</sup> En Europa destaca la escuela alemana, uno de cuyos representantes más importantes es Seiler [*cfr.* Seiler, 1992, 1999].<sup>2</sup> Dentro de la tradición angla, la escuela norteamericana arranca a partir de los trabajos de Greenberg de la década de los sesenta del siglo xx. Esta escuela en particular, así como los sorprendentes logros que ha alcanzado los últimos quince años es el tema del libro que nos ocupa.

<sup>1</sup> Shibatani y Bynon [1999] presentan una breve reseña histórica del área, ubican en la obra de Friederich von Schlegel (1772-1829) “como a uno de los primeros lingüistas en sugerir un marco tipológico basado en características morfológicas”. Otro autor posterior, también de origen alemán, August Schleicher (1821-1968), es referido por estos autores como uno de los primeros en observar “que las propiedades lingüísticas demuestran patrones correlativos”. Atinadamente Shibatani y Bynon [*ibid.*] señalan que, dentro de sus diferencias, los diversos enfoques tipológicos comparten una misma base: “la meta común de los tipólogos es explicar la conexión entre hechos específicos de las lenguas y la noción unitaria del lenguaje”.

<sup>2</sup> Se encuentra un panorama de otras tres escuelas europeas de tipología en los trabajos de Sgall [1995], Lazard [1995] y Nedjalkov [1999].

Debido a sus avances, la tipología lingüística norteamericana se ha abierto paso en los programas de estudio de las universidades de los Estados Unidos, en un ambiente dominado marcadamente por enfoques formales, en especial por la gramática generativa o chomskiana. En este sentido el autor, Lindsay Whaley, elaboró este libro de texto con el objetivo explícito de introducir sistemáticamente al estudiante en el conocimiento de la tipología lingüística de raíz greenberiana. Previamente se contaba con el publicado por Croft en 1990, perteneciente a la serie Cambridge de libros de texto y el libro de Comrie [1989] que tiene apuntado como el texto básico en el programa del curso que él mismo dictaba en la Universidad del Sur de California. A diferencia del texto de Whaley, Croft se detiene mucho más para teorizar sobre algunos temas de interés particular para éste último autor, si bien trata de dar también un panorama general del área. Una ventaja que brinda el libro reseñado aquí es que se encuentra actualizado con respecto a los numerosos descubrimientos alcanzados en los años que median entre ambos textos.

Existían otros libros generales de tipología, como Lehmann [1978], Butterworth *et al.* [1984] y Hawkins [1988], que, sin embargo, no fueron diseñados específicamente como libros de texto.<sup>3</sup> De finales de la década de los ochenta a la fecha [2004] se tienen otros libros que ofrecen una perspectiva amplia de algún tema o categoría gramatical —como persona [Siwierska 2004], voz [Shibatani, 1988], gramaticalización [Traugott y Heine, 1991a y b], negación [Kahrel y Berg 1994], etcétera—. Por esta razón una de las virtudes de este libro es que engloba los temas básicos del área, ofreciendo en un solo volumen el material básico para un curso de tipología.

Esta obra consta de seis partes, con los capítulos que se anotan en seguida (cuyos títulos he traducido al español):<sup>4</sup>

## Parte I. Nociones básicas de la tipología del lenguaje

### Capítulo 1. Introducción a la tipología y a los universales

### Capítulo 2. Breve historia de la tipología

<sup>3</sup> Otra obra empleada con frecuencia en las aulas es la de Foley y Van Valin [1984] que si bien se aboca a la sintaxis, da un tratamiento de carácter marcadamente tipológico a los temas de que se ocupa.

<sup>4</sup> No tenemos todavía una traducción al español de este libro. El autor planea producir en el mediano plazo una segunda edición mejorada y aumentada que, según me comenta, podría ser publicada en una editorial distinta —misma que posiblemente se interese por efectuar su traducción al español (comunicación personal con Lindsay Whaley).

- Capítulo 3. Problemas del método y la explicación
- Capítulo 4. Categorías básicas
- Parte II. Tipología del orden de palabras
  - Capítulo 5. Universales del orden de los constituyentes
  - Capítulo 6. Cómo determinar el orden básico de los constituyentes
- Parte III. Tipología morfológica
  - Capítulo 7. Morfemas
  - Capítulo 8. Tipología morfológica
- Parte IV. Codificación de las propiedades relacionales y semánticas de los nominales
  - Capítulo 9. Sistemas de caso y concordancia
  - Capítulo 10. Animacidad, definitividad y género
  - Capítulo 11. Valencia
- Parte V. Categorías verbales
  - Capítulo 12. Tiempo y aspecto
  - Capítulo 13. Modo y negación
  - Capítulo 14. Morfosintaxis de los actos de habla
- Parte VI. Oraciones complejas
  - Capítulo 15. Subordinación
  - Capítulo 16. Coordinación y cosubordinación

El libro cuenta además con un breve resumen (de ocho páginas) de la clasificación de las lenguas del mundo,<sup>5</sup> un índice detallado para ubicar autores, lenguas y temas, así como un glosario de términos. Este último cobra una función verdaderamente importante para el estudiante que se enfrenta por primera vez al conglomerado de términos nuevos que supone comenzar a aprender una materia nueva. En esta línea de cualidades didácticas, habrá que mencionar que el autor incluye al final de cada capítulo una lista de “términos clave”, con el fin de orientar la retención de los conceptos expuestos más relevantes; también a lo largo del texto usa negritas para resaltar las nociones esenciales de cada tema. Al mismo tiempo, y a pesar de ser un libro de texto, la documentación de cada concepto es excelente, en tanto que luego de introducir cabalmente cada uno, remite al lector directamente a la obra en la que el concepto se propuso originalmente. Es decir, no cae en las sobresimplificaciones o recuentos simplistas tan frecuentes en otros libros de texto.

<sup>5</sup> Este resumen está basado en la clasificación ampliamente expuesta por Ruhlen [1987].

A lo largo del libro se invoca la propiedad universal de “marcación”, término que se refiere a la oposición dicotómica encontrada entre las unidades lingüísticas “no marcadas”, aquéllas que ocurren con más frecuencia y son más naturales, y las unidades “marcadas”, aquéllas que son infrecuentes y poco naturales: como las vocales orales (no marcadas) contra las nasales o nasalizadas (marcadas), en el nivel fonológico; o el singular (no marcado) contra plural (marcado) —los sustantivos en singular normalmente no llevan ninguna marca para indicar que están en singular, en cambio los que están en plural normalmente llevan una marca para indicarlo—, en el nivel morfológico.

En la primera parte de su libro, Whaley se refiere a las primeras propuestas implicacionales de Greenberg sobre el orden de los constituyentes en la oración. La mayoría de las correlaciones detectadas entonces se mantienen hoy en día, luego de corroborarse en cientos de lenguas del mundo. Greenberg observó, por ejemplo, que las lenguas con un orden básico svo (Sujeto Verbo Objeto) empleaban preposiciones, mientras que las lenguas con un orden básico distinto, por ejemplo vso (Verbo Sujeto Objeto), no lo hacían, sino que preferían colocar sus palabras relacionales después del nombre o sustantivo, es decir, empleaban postposiciones. Pronto se descubrió que la esencia de las correlaciones radicaba en el orden relativo que mantenían el verbo principal y su objeto (vo u ov), de forma tal que hoy en día se habla de lenguas ov y lenguas vo. A cada uno de los dos tipos corresponde una serie de correlaciones específicas, algunas de ellas resumidas en el siguiente cuadro.

CUADRO 1. Correlaciones de orden de palabras  
y/o contituyentes en una oración<sup>6</sup>

ov	vo
Postposiciones	Preposiciones
Genitivo N	N Genitivo
Relativa N	N Relativa

<sup>6</sup> La abreviaturas usadas en este cuadro son las siguientes:

Adv	adverbio	Neg	marca de negación
Caus	verbo causativo	O	objeto
FP	frase preposicional	Or	oración
N	sustantivo	V	verbo
A	adjetivo		

N Artículo	Artículo N
N Plural	Plural N
FP V	V FP
Adv V (manera)	V Adv (manera)
V Neg	Neg V
V Caus	Caus V
V Tiempo/Aspecto	Tiempo/Aspecto VV
Modal	Modal V
Or Palabra Interrogativa <sup>7</sup>	Palabra Interrogativa Or
Or Complementizador	Complementizador Or

Tomado de Dryer [1993].

En esa misma primera parte el autor pasa lista a las líneas que se han seguido para explicar los universales como los encontrados para el orden de palabras. Entre ellas están (i) necesidades inherentes a la estructura de la lengua, (ii) influencia de lenguas vecinas (o “efecto de área”), (iii) factores pragmáticos (o limitantes que el uso de la lengua le imponen), (iv) limitaciones de procesamiento mental; por ejemplo es difícil procesar una oración demasiado larga (como el estudiante de pelo corto, que conocí ayer, que te dije que yo creía que era un federal, que esperaba que tú identificaras pronto pero ni lo intentaste no llegó hoy a la clase), (v) economía (o la tendencia del hablante a eliminar unidades lingüísticas que sean redundantes) y (vi) nuestras capacidades perceptuales y cognoscitivas.

La segunda parte del libro ahonda en el tema del orden de palabras y/o constituyentes en la oración, en los factores de corte pragmático que parece determinarlo y en la metodología, basada en texto, que se recomienda usar para identificar el orden básico.

La tercera parte, dedicada a la tipología del nivel morfológico hace un lúcido resumen de los tipos de morfemas (ligados, no ligados, morfemas portmanteau, etcétera);<sup>8</sup> y menciona el Universal 29 de Greenberg que dice: “Universal 29. Si una lengua tiene inflexión, siempre tendrá derivación” [Whaley 1997:123].

En la página 138 el autor nos ofrece un diagrama en el que los tipos de lengua utilizados desde Sapir, basados en las características morfológicas de las

<sup>7</sup> Para preguntas con respuesta si-no.

<sup>8</sup> Un morfema es considerado como la unidad lingüística mínima con significado (es decir, cuando ya no puede segmentarse más sin que la forma resultante pierda significado).

lenguas, se acomodan para dar cuenta del cambio potencial que una lengua puede sufrir al cambiar de tipo.

FIGURA 1. Dirección del cambio de tipo lingüístico mostrado por las lenguas

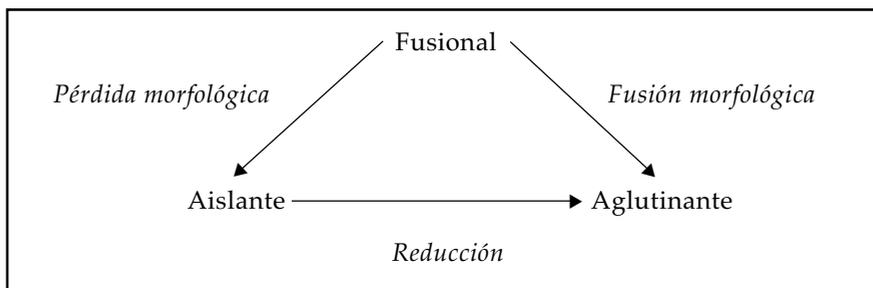


Diagrama 8.3 de Whaley [1997:138].

En su cuarta parte Whaley expone y explica las distintas jerarquías que obedecen los sistemas de caso y concordancia, esto es, la manera en que las lenguas indican la función gramatical de las frases que acompañan a un verbo en la oración, cuál constituyente es el sujeto, por ejemplo, y cuál es el objeto. Ofrece el siguiente esquema que resume la jerarquía de marcación de las funciones gramaticales presentes en una oración, según sean indicadas con una marca de caso (en la frase nominal) o con un morfema de concordancia en el verbo:

FIGURA 2. Relaciones de marcación entre Caso y Concordancia

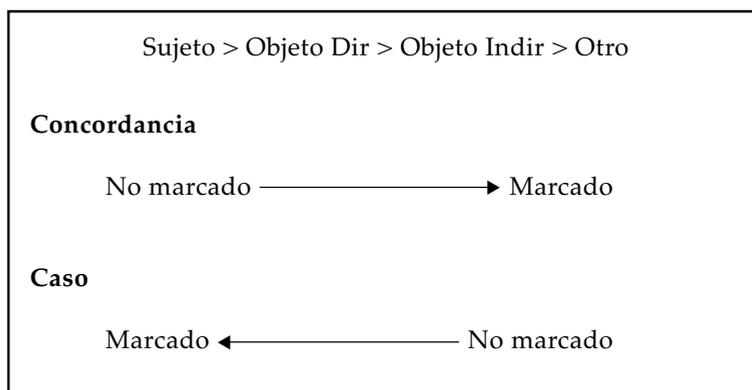


Figura 9.3 de Whaley [*ibid.*:154].

Se habla ahí también de los sistemas de marcación de caso: acusativo (como el del español y las demás lenguas indoeuropeas); ergativo (como el vasco, algunas lenguas mayas, etcétera); ergativo escindido (como el georgiano, dyrbal, algunas lenguas mayas, etcétera); y otros posibles pero no encontrados aún en las lenguas. Estos sistemas consideran tres elementos: el sujeto de un verbo intransitivo, o “Sujeto” (S), el sujeto de un verbo transitivo o “Agente” (A) y el objeto de un verbo transitivo o “Paciente” (P), la manera en que son tratados por la lengua es lo que determina el tipo al que corresponde. En una lengua acusativa, como el español, el sujeto de verbo intransitivo (S) se trata igual que el sujeto de un verbo transitivo (A) —por ejemplo, se puede sustituir por el mismo tipo de pronombres, no así el objeto que se puede sustituir por otro tipo de pronombres, pronombres de objeto—; en cambio, en una lengua ergativa el sujeto de un verbo intransitivo (S) se marca igual que el objeto de un verbo transitivo (P) —S y P pueden sustituirse con el mismo tipo de pronombres, llamados absolutivos, mientras que A puede sustituirse por otro tipo, llamado ergativo—; finalmente una sistema escindido combina ambos, a veces dependiendo de varios factores, siendo uno el rol activo o inactivo de A, mientras que otro puede ser el tiempo-aspecto en que se expresa la oración. Esto puede representarse gráficamente con los siguientes cuadros donde las celdas sombreadas representan la misma marcación:

FIGURA 3. Sistemas de Marcación de Caso

Acusativo		Ergativo		Activa*		Ergatividad Escindida				
S		S		S <sub>Inactivo</sub>		S		&	S	
A	P	A	P	S <sub>Activo</sub>		A	P		A	P
				A	P					

\* También llamada Intransitividad Escindida.

Con relación a la semántica de las frases nominales (FNS), se sabe que las lenguas tienden a tratarlas de manera diferenciada según se refieran a una entidad animada o no animada —este tratamiento diferenciado va desde el uso de marcas morfológicas, como determinado/ no-determinado, hasta la posibilidad de inter-

venir en procesos sintácticos específicos—. De este distinto peso específico de las frases nominales se desprende la “Jerarquía de Animacidad”:

FIGURA 4. Jerarquía de Animacidad

1 y 2 >	3a	> nombre/término de	> FN humana	> FN animada	> FN inanimada
persona	persona	propio parentesco			

Figura 10.1 de Whaley [*ibid.*:173].

Otra jerarquía desprendida del comportamiento de las frases nominales, la “Jerarquía de Accesibilidad”,<sup>9</sup> es tratada brevemente (tal vez demasiado) en el capítulo 11 en relación con las construcciones causativas. Con respecto a estas últimas, el autor revisa la forma de esas construcciones y su directa correlación con el tipo de causación expresada por el verbo. A este tipo de correlación entre la forma de una unidad lingüística no léxica y su significado se le conoce como “iconicidad”.

FIGURA 5. Pirámide de Iniconicidad de Haiman

TIPO DE CAUSATIVA	FORMA	CAUSACIÓN
Léxica	(X) <sup>10</sup>	<i>Más directa</i>
Morfológica	(X+Z) <sup>11</sup>	
Analítica	(X Z) <sup>12</sup>	<i>Menos directa</i>

Figura 11.2 de Whaley [*ibid.*:195].

<sup>9</sup> Mencionada nuevamente en el capítulo 15 en relación con las oraciones relativas.

<sup>10</sup> En español, por ejemplo, *asustar* (a alguien) es una sola palabra o unidad léxica; sin embargo, este verbo conlleva un significado causativo, quiere decir ‘hacer que alguien este asustado’.

<sup>11</sup> En español no tenemos este tipo de construcción, pero en otras lenguas se tiene la combinación de dos morfemas, uno que indica el resultado causado y el otro que es un morfema causativo; un ejemplo dado por Whaley [1997:191] viene de la lengua tigrinya, donde *re’iyu* significa ‘ver’ y *a-r’iyu-wo* (que es una sola palabra formada por tres morfemas Causar-Ver-3a persona) y significa ‘hacer a alguien ver’.

<sup>12</sup> Esta construcción está formada por varias palabras, es decir pertenece al nivel sintáctico; un ejemplo del español sería *Juan hizo a Pedro cantar*.

La quinta parte del libro ofrece concisas definiciones y claras ejemplificaciones de las categorías que normalmente están asociadas con las bases verbales, como tiempo, aspecto, modo de la acción (o *Aktionsart*), modo, negación, etcétera. Estos capítulos proveen de las nociones básicas que un estudiante necesita para enfrentarse a literatura más compleja y especializada, dado que hoy en día todas esas categorías son objeto de profundas discusiones y revisión por parte de diversas teorías lingüísticas.

En la sexta parte se tienen también un catálogo de construcciones que se encuentran en las oraciones complejas, como subordinación —adverbiales, completivas y relativas—. A propósito de las completivas, el autor muestra el continuo que correlaciona los distintos tipos de completiva con el grado de control que el verbo tiene:

FIGURA 6. Grado de Control del Verbo sobre sus Complementos

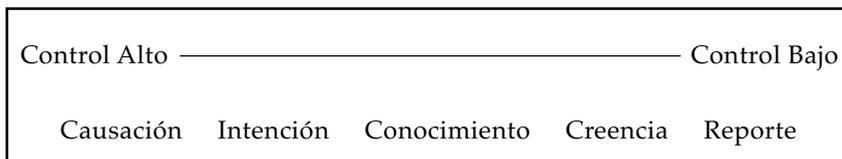


Figura 15.1 de Whaley [*ibid.*:257].

Finalmente, se pasa lista a los distintos tipos de coordinación y se introduce la noción de cosubordinación, un tercer tipo de oración compleja sugerido recientemente por las teorías funcionales, que se refiere a la relación que se da entre dos oraciones que, si bien están conectadas por una conjunción, guardan una relación asimétrica entre ellas, comportándose una de ellas como principal y la otra como dependiente.

## EVALUACIÓN CRÍTICA

Si bien la extensión de un libro de este tipo tiene como limitante que su contenido debe cubrirse en un semestre escolar, la ausencia de un capítulo dedicado a la fonología podría considerarse una carencia —solamente se hace una breve mención a la tipología fonológica en la introducción y se remite al lector [*ibid.*: 17] a la magnífica y abarcadora obra de Maddieson [1984]—. En lo particular considero que este texto es ideal para ser usado en un curso de introducción a la tipología tanto de nivel licenciatura como de posgrado, no obstante que tal vez

para un curso de posgrado pudiera ser indispensable complementar el texto con algunas otras lecturas básicas. Con todo, la multitud de méritos de esta obra la hacen un título digno de tenerse en la biblioteca personal de un lingüista.

## BIBLIOGRAFÍA

**Butterworth, Brian; Bernard Comrie y Östen Dahl** (eds.)

1984 *Explanations for Language Universals*, La Haya, Mouton.

**Comrie, Bernard**

1989 *Language Universals and Linguistic Typology*, Chicago, University of Chicago.

**Croft, William**

1990 *Typology and Universals*, Cambridge, Cambridge University Press.

**Dryer, Matthew**

1992 "The Greenberian Word Order Correlations", en *Language*, vol. 68, núm. 1, pp.81-138.

1993 "Typology and Language Universals" (notas de clase), Búfalo, SUNY-Buffalo.

**Foley, William y Robert van Valin**

1984 *Functional Syntax and Universal Grammar*, Cambridge, Cambridge University Press.

**Hawkins, John** (ed.)

1988 *Explaining Language Universals*, Blackwell, Oxford.

**Kahrel, Peter y René van den Berg** (eds.)

1994 *Typological Studies in Negation*, Ámsterdam, J. Benjamins.

**Lazard, Gilbert**

1995 "Typological Research on Actancy: The Paris RIVALC group", en Shibatani, Masayoshi y Theodora Bynon (eds.), *Approaches to Language Typology*, Oxford University Press.

**Lehmann, Winfred** (ed.)

1978 *Syntactic Typology*, Austin, University of Texas Press.

**Maddieson, Ian**

1984 *Patterns of Sound*, Cambridge, Cambridge University Press.

**Nedjalkov, Vladimir y Viktor P, Litvinov**

1995 "The St Petersburg / Leningrad Typology Group", en Shibatani, Masayoshi y Theodora Bynon (eds.), *Approaches to Language Typology*, Oxford, Oxford University Press.

**Ruhlen, Merrit**

1987 *A guide to the World's Languages*, vol. 1, *Classification*, Chicago, Chicago University Press.

**Seiler, Hansjakob**

- 1992 "The functional model of UNITYP dimensions" en Lieb, Hans-Heinrich (ed.), *Prospects for a New Structuralism*, Ámsterdam, J. Benjamins, pp. 99-110.
- 1995 "Cognitive-conceptual structure and linguistic encoding: language universals and typology in the UNITYP framework", en Shibatani, Masayoshi y Theodora Bynon (eds.), *Approaches to Language Typology*, Oxford, Oxford University Press.

**Sgall, Petr**

- 1995 "Prague school typology," en Shibatani, Masayoshi y Theodora Bynon (eds.) *Approaches to Language Typology*, Oxford, Oxford University Press.

**Shibatani, Masayoshi (ed.)**

- 1988 *Passive and Voice*, Ámsterdam, J. Benjamins.

**Shibatani, Masayoshi y Theodora Bynon**

- 1995 "Approaches to language typology: A Conspectus", en Shibatani, Masayoshi y Theodora Bynon (eds.), *Approaches to Language Typology*, Oxford, Oxford University Press.

**Siwierska, Anna**

- 2004 *Person*, Cambridge, Cambridge University Press.

**Traugott, Elizabeth y Bernd Heine (eds.)**

- 1991a *Approaches to Grammaticalization*, vol. 2, *Types of Grammatical Markers*, Ámsterdam, J. Benjamins.
- 1991b *Approaches to Grammaticalization*, vol. 1, *Theoretical and Methodological Issues*, Ámsterdam, J. Benjamins.