



Treinta años de refugio guatemalteco en México

La mirada fotográfica
Ricardo Ramírez Arriola

El paisaje mexicanista
Hugo Brehme

Consejo Nacional para la Cultura y las Artes

Consuelo Sáizar

Presidenta

Instituto Nacional de Antropología e Historia

Alfonso de María y Campos

Director General

Miguel Ángel Echegaray

Secretario Técnico

Eugenio Reza

Secretario Administrativo

Francisco Barriga

Coordinador Nacional de Antropología

Benito Taibo

Coordinador Nacional de Difusión

Héctor Toledano

Director de Publicaciones, CND

Gloria Falcón

Subdirectora de Vinculación y Extensión Académica, CNA

Benigno Casas

Subdirector de Publicaciones Periódicas, CND

Las viñetas que ilustran este número fueron tomadas de *The Pepin Press, Graphic Ornament*, 2007.

Diario de Campo

Nueva época, núm. 9, julio-septiembre 2012

Director

Francisco Barriga

Consejo Editorial

Carmen Morales, Dora Sierra,

Saúl Morales, José Antonio Pompa

Coordinación editorial

Gloria Falcón

Coordinadora de Expediente

Verónica Ruiz Lagier

Asistente de edición

Enrique González

Cuidado editorial y diseño

Raccorta

Administración

Sandra Zamudio

Investigación iconográfica

Mariana Zamora

Apoyo secretarial

Alejandra Turcio

Envío zona metropolitana y estados

Marco A. Campos, Fidencio Castro, Juan Cabrera,

Concepción Corona, Omar González, Graciela Moncada

y Gilberto Pérez

Imagen de portada

Ricardo Ramírez Arriola, *Familia kanjobal*,

comunidad El Colorado-Nueva Libertad,

municipio La Trinitaria, Chiapas.

Diario de Campo, nueva época, núm. 9, julio-septiembre de 2012, es una publicación trimestral editada por el Instituto Nacional de Antropología e Historia, Córdoba 45, Col. Roma, C.P. 06700, Deleg. Cuauhtémoc, México, D.F. Editor responsable: Héctor Toledano. Reservas de derechos al uso exclusivo núm.: en trámite. ISSN: en trámite. Licitud de título: en trámite. Licitud de contenido: en trámite. Domicilio de la publicación: Insurgentes Sur 421, séptimo piso, Col. Hipódromo, C.P. 06100, Deleg. Cuauhtémoc, México, D.F. Imprenta: Offset Reboán, S.A. de C.V., Av. Acueducto 115, Col. San Lorenzo Huipulco, C.P. 14370, Deleg. Tlalpan, México, D.F. Distribuidor: Coordinación Nacional de Difusión del INAH, Insurgentes Sur 421, séptimo piso, Col. Hipódromo, C.P. 06100, Deleg. Cuauhtémoc, México, D.F. Este número se terminó de imprimir el 30 de septiembre de 2012, con un tiraje de 2 000 ejemplares.

Índice

Presentación 3

QUEHACERES

Sucesión, herencia y conflicto en el linaje Istolinque, caciques de la nobleza indígena colonial de Coyoacán Segunda parte 4
Gilda Cubillo Moreno

La producción científica del INAH. La obra de la doctora Yólotl González Torres 14
Lina Odena Güemes H.

Malintzin: el personaje 20
Denisse Rebeca Gómez Ramírez

Cerro de Coamiles, Nayarit: un sitio emblemático Aztlán del septentrión costero mesoamericano 24
Mauricio Garduño Ambriz

Auge, estabilidad, cambio y declive en las organizaciones femeninas tejedoras indígenas 33
Diana Macho Morales

Mujeres tejedoras de Zinacantán, Chiapas 37
María Eugenia Sánchez Santa Ana

Cambio y continuidad en la vestimenta zinanteca 40
Paola Pérez Merino

EXPEDIENTE

Treinta años de refugio guatemalteco en México

La fiesta por la memoria y la cultura 43
Verónica Ruiz Lagirre

Las comunidades de retornados, más difícil todavía 51
Manuela Camus Bergareche

Gente en movimiento, cruzando límites y fronteras. Entre el estar y no poder estar plenamente 56
Fernando Limón Aguirre

La reconstrucción de la memoria y los significados del refugio guatemalteco en Maya Tecún, Champotón, Campeche 60
Betsabe Adriana Martínez Manzanero

Refugio guatemalteco; asentamiento definitivo y desarrollo comunitario en Campeche 64
Marco Antonio J. L. Carvajal Correa

Reencuentro por la memoria histórica de las Comunidades de Población en Resistencia del Ixcán, una necesidad de mostrarse desde “¡la vida es lucha y se lucha siempre!” 69
Práxedes Muñoz Sánchez

PORTAFOLIO

La mirada fotográfica
Ricardo Ramírez Arriola 79
Octavio Hernández Espejo

El paisaje mexicanista
Hugo Brehme 88
Benigno Casas

CARA A CARA

Migración guatemalteca: el punto de vista de Ricardo Falla Sánchez 100
Alma Olguín Vázquez

INCURSIONES

Nicanor Rebolledo, *Escolarización interrumpida. Un caso de migración y bilingüismo indígena en la ciudad de México*, México, Universidad Pedagógica Nacional (Más textos, 26), 2007 103
Marta Romer

María Esther Acevedo Valdés, *Benito Juárez Maza 1852-1912. Por ser hijo del benemérito. Una historia fragmentada*, México, INAH, 2011 104

Octavio Augusto Montes Vega, *Héroes pioneros, padres y patronos. Construcción de la cultura política en los pueblos del Medio Balsas (Tierra Caliente de Michoacán y Guerrero)*, México, El Colegio de Michoacán/INAH-Conaculta, 2011 105
José Atilano Flores

EXCURSIONES

LOS NAIPIES DE LIZARDI 108
Denise Hellion

COSTUMBRE

SIMPOSIO CULTURA Y ALIMENTACIÓN EN MÉXICO 110

EXPOSICIÓN MIRADAS COMPARADAS EN LOS VIRREINATOS DE AMÉRICA. MÉXICO Y PERÚ 110



Presentación

No es fácil establecer una fecha precisa para un fenómeno como la inmigración masiva a nuestro país de miles de personas de origen guatemalteco –algunos estudios aseguran que fueron 200 mil–. Sin embargo, podemos convenir que en diciembre de 2011 se cumplieron 30 años del refugio guatemalteco, producto de una política militar que obligó a pueblos enteros a cruzar la frontera. A lo largo de los años, refugiados de esa nación formaron nuevas comunidades en los estados de Campeche, Quintana Roo y Chiapas, mientras que otros regresaron a su patria. Las experiencias son variadas, así como los retos y problemáticas que han enfrentado.

En noviembre de 2011 la DEAS organizó el encuentro Fiesta por la Memoria y la Cultura, que reunió a personas de diferentes comunidades, académicos y artistas, en un ejercicio de reflexión colectiva sobre estas décadas de refugio en México.

El *Expediente* de este número, “Treinta años de refugio guatemalteco en México”, coordinado por Verónica Ruiz, presenta seis ensayos donde se analizan las experiencias en los diferentes estados, el proceso de reconstrucción de sus identidades, las formas de organización y las demandas para el reconocimiento de sus derechos, entre otros temas.

Las fotografías que integran el *Portafolio*, “La mirada fotográfica”, forman parte del material que Ricardo Ramírez Arriola, a solicitud de la DEAS, capturó para preparar la exposición *30 años/30 fotos* que se exhibió tanto en la comunidad de San Lorenzo, municipio La Trinitaria, en Chiapas, como en el vestíbulo de la Coordinación Nacional de Antropología. También contamos con un conjunto de fotografías de Hugo Brehme, titulado “El paisaje mexicanista”, que es acompañado de un texto de Benigno Casas.

La entrevista que Alma Olguín nos entrega para *Cara a Cara* integra una voz de reconocida experiencia en el fenómeno del desplazamiento de comunidades guatemaltecas: Ricardo Falla, antropólogo y jesuita, una de las autoridades internacionalmente reconocidas por la defensa de los derechos humanos y conocedor como pocos de la dinámica de los indígenas guatemaltecos.

A propuesta de la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia contamos ahora con una nueva sección, que hemos llamado *Excursiones*. En ella se presentan reseñas de fondos documentales, fotográficos, hemerográficos, cinematográficos o bibliográficos, en un afán de promover el conocimiento de estas importantes fuentes de información. Para abrir boca iniciamos con el fondo Luis González Obregón de la BNAH, con la reseña “Los naipes de Lizardi”.

Consejo Editorial

Sucesión, herencia y conflicto en el linaje Istolinque, caciques de la nobleza indígena colonial de Coyoacán

Segunda parte

Gilda Cubillo Moreno*

Episodios de un litigio. La pugna entre Juan Hidalgo Cortés Moctezuma y Guzmán y las hermanas Guzmán Istolinque. 1678-1687

Entre los diversos expedientes sobre los asuntos de interés en torno a los Istolinque, aún no localizo información suficiente después de 1603 que me permita analizar lo ocurrido al linaje desde entonces; así, por ahora nos concentraremos en los sucesos más significativos ocurridos entre los años de 1678 y 1687, si bien entre los testimonios y declaraciones presentados en aquellos años se insertó o aludió a información sobre las décadas precedentes. En esa etapa los actores involucrados dieron cuenta de uno de los más largos y álgidos litigios entre dos ramas del linaje Istolinque, en los que a una de ellas debía demostrársele su impostura y provocaba que ambas partes exhibieran intentos desesperados por arrogarse el cacicazgo de Coyoacán.

Por aquellos años un vecino de la villa de Coyoacán, don Juan Hidalgo Cortés Moctezuma y Guzmán Carvajal (al que sólo llamaremos Juan Hidalgo), se declaró ante las autoridades legítimo heredero de las propiedades y del cargo del cacicazgo. Los argumentos que sostuvo y las declaraciones presentadas por sus testigos para apoyar su defensa y en contra de las partes se relacionaban, como es de suponerse, con la comprobación de las líneas genealógicas del linaje, según se verá más adelante.

Frente a los argumentos y testimonios que apoyaban la demanda de Juan Hidalgo, otra rama del linaje, las hermanas doña María, doña Petronila y doña Theresa de Guzmán

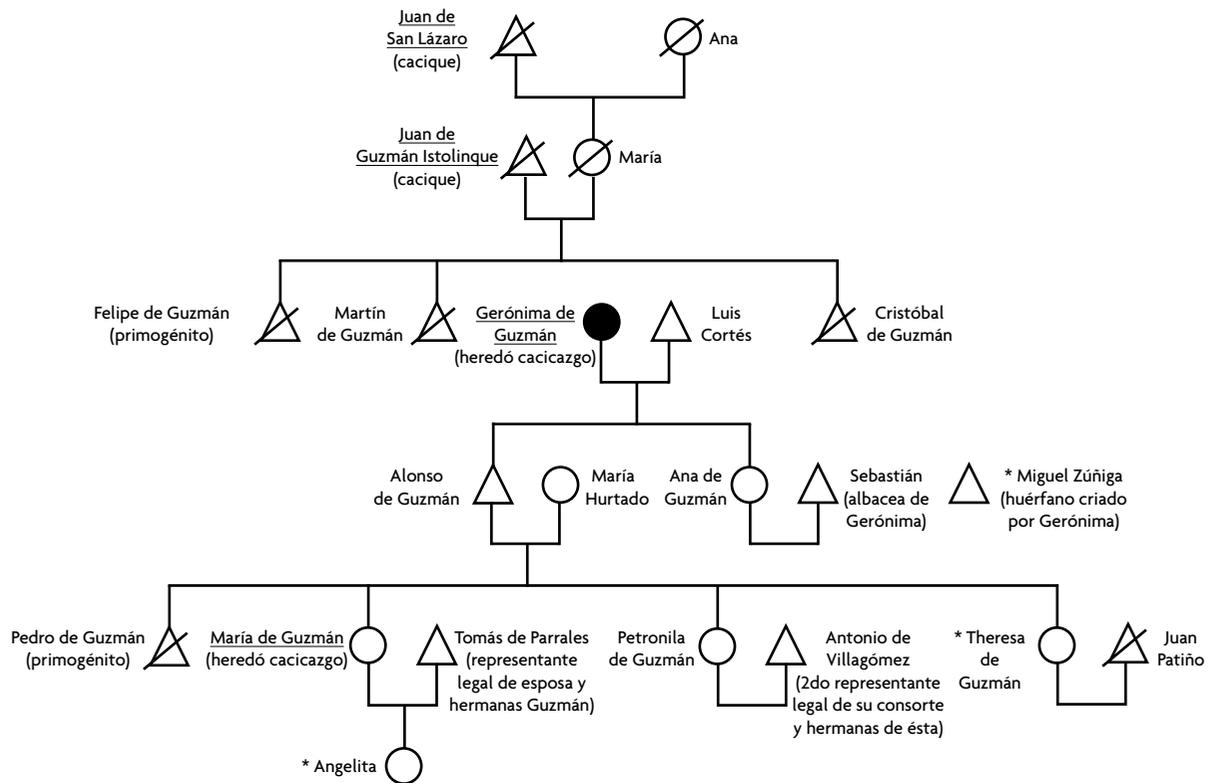
Istolinque, hijas de don Alonso de Guzmán, se esforzaron por demostrar ampliamente su legitimidad. En particular, la rama Guzmán Istolinque se apoyó en un testimonio que tenían en su poder y parecía irrevocable: el testamento de su abuela, doña Gerónima de Guzmán, cacica principal de Coyoacán, quien lo dictó en lengua mexicana en 1640 (con traducción al castellano incluida en el expediente), con base en el cual logramos hacer una reconstrucción genealógica de seis generaciones de esa rama familiar (véase la genealogía 1). Otro elemento que debió tomarse en cuenta es que habían conservado la pureza de sangre indígena noble, mientras que Juan Hidalgo era un mestizo hijo de español (quien a sí mismo se declaraba español).

Entre 1678 y 1679, Juan Hidalgo promovió autos a su favor. A pesar de las pruebas presentadas por las hermanas Guzmán (por medio de sus maridos como sus representantes legales), en una etapa inicial del litigio un primer veredicto de la Real Audiencia, emitido en 1679, favoreció a Juan Hidalgo. De acuerdo con la declaración de este último, en un expediente quedó asentado que era hijo de doña Leonor Cortés de Guzmán Moctezuma y Carvajal (ARCHV, caja 4, exp. 3: f. 37),¹ media hermana por el lado paterno de don Alonso de Guzmán y casada con el español Francisco Hidalgo; sin embargo, otra versión dada por uno de sus testigos sostenía que su madre era Juana Carvajal Moctezuma (AGN, Tierras, vol. 2687: f. 209), tal vez en alusión a la abuela de don Juan, a la cual él nombró co-

¹ Agradezco enormemente la generosidad del doctor Juan José Batalla, profesor investigador de la Universidad Complutense de Madrid, quien de manera desinteresada me facilitó una fotocopia de este importante documento del Archivo de la Real Chancillería de Valladolid. Este expediente ya estaba siendo analizado por el doctor Batalla en sus aspectos formales.

* Dirección de Etnohistoria, INAH.

Genealogía 1



Genealogía de los Guzmán Istolinque reconstruida con base en el testamento que en 1640 dictó la cacica Gerónima de Guzmán Istolinque, el mismo que presentó como prueba Tomás de Parrales en 1683 a nombre de su mujer, María de Guzmán Istolinque, y las hermanas de ésta, Petronila y Theresa, en los autos contra Juan Hidalgo por los derechos al cacicazgo de Coyoacán.

Fuente: AGN, Tierras, vol. 2687, fs. 34-40, 261-298.

Claves y notas: triángulo = varón; círculo = mujer; / = el cruce de una figura con línea diagonal indica a los que ya eran difuntos cuando doña Gerónima dictó su testamento; * los otros descendientes señalados con asterisco recibieron alguna propiedad de menor importancia como herencia de Gerónima. (Las mujeres que heredaron el cacicazgo obtuvieron ese derecho a falta de un varón vivo. Gerónima heredó el cacicazgo a su nieta, lo que implicó la sucesión del cargo y la mayor proporción de propiedades, en vez de hacerlo a su hijo Alonso, pues éste recibió la herencia de su padre.)

mo Juana Moctezuma Cortés y Guzmán, la cual, a decir suyo, poseyó el cacicazgo.² Tras de la muerte de don Alonso, su sobrino, Juan Hidalgo, obtendría en 1681 la titularidad del cacicazgo (ARCHV, caja 4, exp. 3: f. 37), de modo que se intentaba que la línea de sucesión se desplazara de los descendientes directos a los colaterales (Cruz Pazos *et al.*, 2007: 61), con lo cual pareciera que Hidalgo quería apoyarse en una de aquellas normas suplementarias del modelo prehispánico de los *tlatoque*, la cual aceptaba la sucesión a los colaterales según conviniera.

Uno de los tantos testigos que Juan Hidalgo presentó, don Constantino Huitziméngari Uribe (indio noble de Michoacán con quien su familia estaba emparentado por la vía matrimonial), sostuvo que “no hay otro más inmediato

y heredero a dicho cacicazgo porque los demás que puedan representar derechos son mujeres, y así por línea varonil, y por razón de ser descendiente legítimo y del tronco de los antepasados que lleva referidos” (AGN, Tierras, vol. 1735, exp. 2, cuaderno 2: f. 7v, *apud* Carrasco y Monjarás, 1978: 82-83). En esa misma declaración se trasluce el valor que se daba al varón en la línea sucesoria, es decir, a la patrilinealidad.

En 1683, después de varias apelaciones interpuestas, obstáculos administrativos y la presentación de diversas probanzas, se ratificó de manera oficial el derecho a la plena posesión para Juan Hidalgo. De inmediato su yerno y apoderado, Agustín Nereida y Moscoso, en su nombre, acompañado de un teniente de corte de la ciudad de México, del escribano real, de un intérprete indígena, de los testigos principales y circunstanciales, irían de casa en casa, de pueblo en pueblo, por los ranchos, parajes y

² Véase la genealogía 2, cuya reconstrucción se basa en las declaraciones de Juan Hidalgo, complementadas con las de 25 testigos presentados a su favor.

haciendas de la jurisdicción para establecer, en cada sitio, la posesión del cacicazgo de la villa de Coyoacán.

A pesar de los bienes que el cacicazgo había perdido en el pasado, la descripción del recorrido en sus tomas de posesión aporta una idea de las propiedades y las dimensiones, nada despreciables, que en realidad o en teoría todavía le correspondían: el derecho de piso y renta en el mercado semanal de la plaza central del pueblo de Coyoacán; propiedades en los pueblos y tierras del Ajusco, como en La Magdalena, en los de Tlalpan y La Joya, incluidos sus parajes, estancias, ranchos y casas diversas, así como en las haciendas de Coapa y Huipulco (AGN, Tierras, exp. 2 687: fs. 11-13v).³ De igual manera tomó posesión de las tierras de la hacienda de San Nicolás, llamadas de Huipulco, de las de Chichicapa, Copilco y Totolapa (Fernández de Recas, 1961: 56-58). Varias de esas propiedades, en medio de los pleitos, habían sido ocupadas de forma estratégica por españoles y mestizos, lo cual implicó dos litigios paralelos enfrentados por Juan Hidalgo contra particulares en el transcurso de los mismos años (AGN, Tierras, exp. 2 687).⁴

Con todo y las solemnes tomas de posesión de Juan Hidalgo, por su parte la otra rama del linaje, la de las hermanas María, Petronila y Theresa Guzmán Istolinque, representadas por Tomás de Parrales y Antonio de Villagómez (maridos de las dos primeras), continuaron el arduo pleito legal, el cual se prolongaría hasta 1687. En el testamento de la susodicha Gerónima de Guzmán, presentado por la rama Guzmán Istolinque como testimonio probatorio fundamental, y por causas que todavía nos son desconocidas, la cacica de Coyoacán no hacía referencia a los pueblos, casas ni todas las tierras que en su momento recorrió el representante de Juan Hidalgo.

La cacica Gerónima legaba otras casas y tierras en parajes o barrios, con nombres no mencionados en los actos de posesión a favor de aquél, como su casa en el pueblo de Coyoacán y la de San Ángel, las tierras de San Jerónimo y Chimalistac. Con base en el escrito testamentario de doña Gerónima hemos reconstruido otra de las genealogías, la misma que nos permitió componer –no obstante

de manera parcial– seis generaciones con las anotaciones pertinentes para describir los bienes y la forma en que heredó a cada uno de sus descendientes. Cabe destacar que la sucesión del cacicazgo la destinó a su nieto Pedro de Guzmán, hijo primogénito de su hijo, también primogénito, Alonso de Guzmán. Sin embargo, debido a la muerte de Pedro y el nieto primogénito, y asimismo fallecidos sus hermanos Cristóbal y Martín, sería otra mujer, su nieta María de los Ángeles Guzmán, hermana mayor de Pedro, la legítima heredera.

En su momento la sucesión del cacicazgo recayó en Gerónima de Guzmán, hija mayor de Juan de Guzmán Istolinque II, al morir el hermano de ésta, Felipe de Guzmán. Se trataba de aquel Felipe –quien en 1640, de haber sobrevivido, para cuando Gerónima dictó su testamento habría tenido 73 años– casado con Agustina de Chilapan, con la que tuvo un hijo también llamado Juan de Guzmán, el cual murió de forma prematura.

Después de la muerte de Felipe, la viuda se casó en segundas nupcias con Constantino Huitziméngari, el cacique de origen tarasco que fue gobernador de Pátzcuarro y quien, de 1607 a 1613, fungió como gobernador de Coyoacán: el mismo al que Gerónima nombró albacea y testamentario de sus bienes, de las propiedades y deudas heredadas por su hermano Felipe, y al que le dio poder para que vendiera y rematase lo necesario con el fin de pagar tales deudas, entre las que se contaban unas tierras en el barrio de San Miguel, sujeto al pueblo de San Agustín (Tlalpan), por el arroyo que bajaba del Ajusco, sus casas principales con sus huertas y tierras, otras tierras en el pueblo de La Magdalena, unas más en La Joya de San Pablo, entre otras, empeñadas estas últimas por Felipe, y que tal vez fueran parte de las mismas propiedades demandadas por Juan Hidalgo.

El descendiente de ese albacea, también bautizado con el nombre de Constantino Huichiméngari (Huitziméngari) Uribe, hijo de Dominga Velásquez Moctezuma, ladino “principal” de Coyoacán, fue uno de los que en 1679, a los 66 años de edad, se presentó a atestiguar a favor de Juan Hidalgo y se identificó como si todavía fuera un *casonsi*,⁵ el cual sostuvo que el interesado era el único heredero a quien pertenecía el cacicazgo.

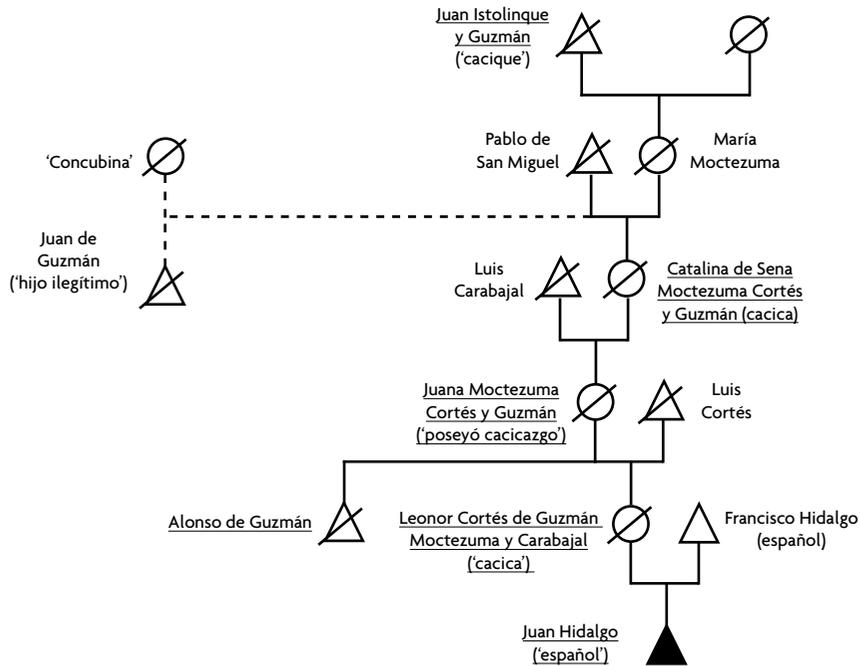
Lo anterior se explica por el hecho de que aquel hombre de ascendencia noble fue criado en casa de la familia de Juan Hidalgo y fue reconocido como su pariente por

⁵ *Casonsies*: término tarasco o purépecha equivalente a *tlatoani*.

³ Véase la reconstrucción del mapa “Jurisdicción de Coyoacán de fines del siglo xvii al primer cuarto del siglo xix”, donde se marcan las posesiones que fueron del cacicazgo Istolinque.

⁴ Litigios paralelos que enfrentó Juan Hidalgo, en este caso por el de las tierras de Huipulco, y que aparecen intercalados a lo largo de todo el volumen y sus expedientes. Véase también el mapa “Jurisdicción de Coyoacán de fines del siglo xvii al primer cuarto del siglo xix”, donde aparecen propiedades y sitios en litigio del linaje Istolinque.

Genealogía 2



Genealogía de los Istolinque según la versión presentada por Juan Hidalgo Cortés Moctezuma y Guzmán en defensa de sus pretendidos derechos al cacicazgo de Coyoacán, 1685.

Fuente: AGN, Tierras, vol. 2 687, "Declaraciones de Juan Hidalgo Cortés Moctezuma y Guzmán para probanzas y cuestionario formulado por él para interrogar a sus testigos. Año de 1685", fs. 209-260.

Claves: triángulo = varón; círculo = mujer; / = el cruce de una figura con línea diagonal indica a los que ya eran difuntos cuando Juan Hidalgo y sus testigos rindieron sus declaraciones. En las generaciones en que Juan Hidalgo dice que las herederas del cacicazgo fueron mujeres, parece que se debió a que no existían hijos varones.

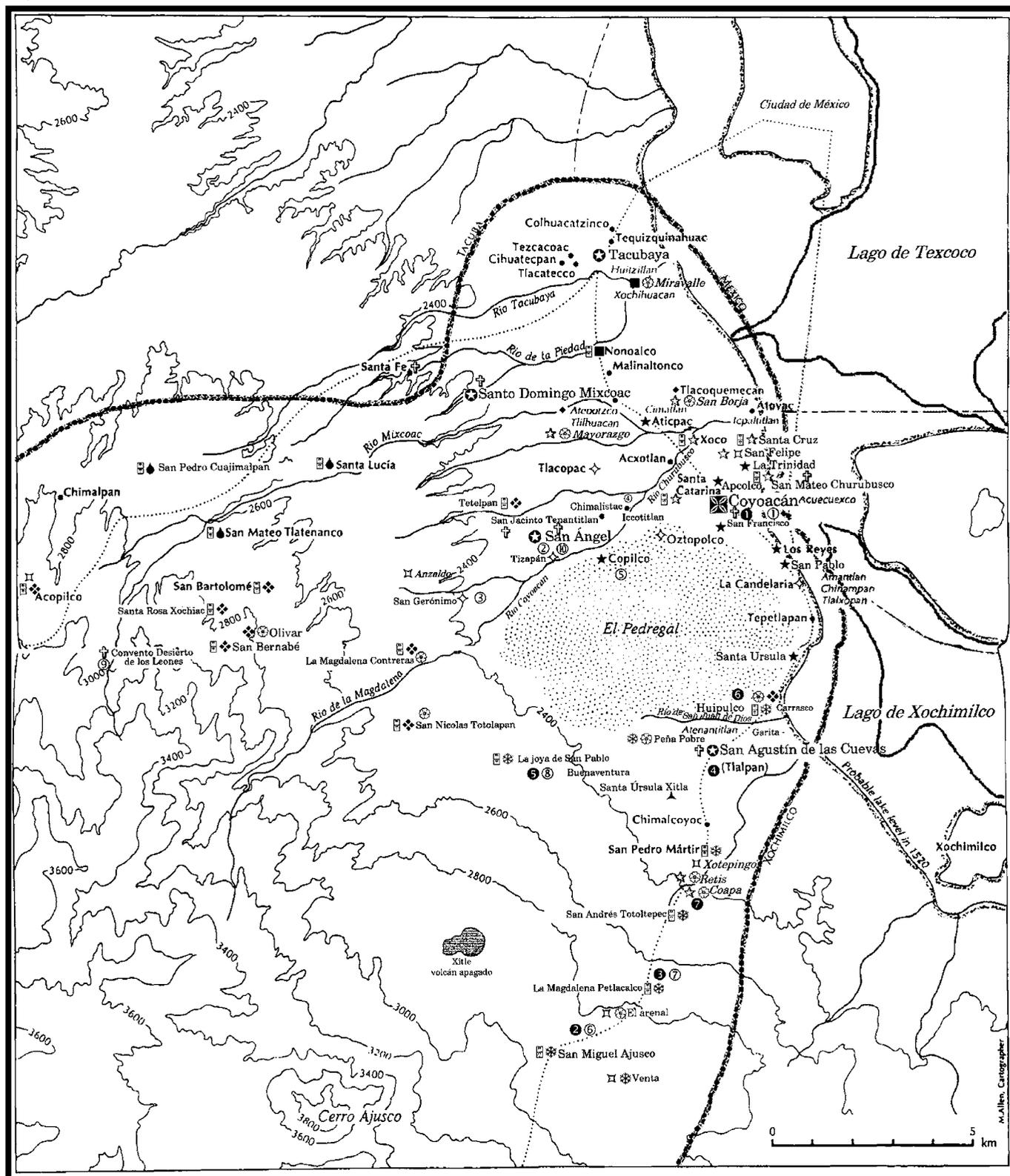
parte de la madre de Hidalgo, Juana Carvajal Moctezuma (Horn, 1997: 274; "Testamento de doña Agustina de Chilapan", AGN, Tierras, vol. 2 687: 209, *apud* Carrasco y Monjarás, 1978: 60-66, 82). La relación con los Huitziméngari expresa la añeja vinculación, las alianzas por la vía exogámica y las lealtades que persistían con otros linajes nobles, ya decadentes, de diferente procedencia tanto étnica como territorial.

De igual manera como le ocurrió a la propia Gerónima de Guzmán, María de los Ángeles, la mayor de sus nietas, habría de heredar el cargo por derecho y a falta de varón, después del fallecimiento tanto de su hermano mayor, llamado Pedro y a quien su abuela Gerónima heredó en primera instancia la mayoría de sus propiedades y la transmisión del cargo, como de sus otros dos hermanos varones, Martín y Cristóbal, fallecidos también sin descendencia. En este caso, no obstante que la sucesión y la herencia hubieran recaído finalmente en mujeres por dos generaciones, subyace la tendencia del modelo patrilineal en el cacicazgo de Coyoacán.

Asimismo puede ser que, a su vez, existiera una convergencia cultural con el principio patrilineal de la familia real y de la nobleza feudal europea en España, debido a la deseada identificación de los caciques indios con el poder español.⁶ De este modo, tanto Gerónima como María de los Ángeles recibieron la sucesión por la vía paterna (de manera agnática o patrilineal) a falta de herederos varones, lo que parece reafirmar la norma básica de la patrilinealidad del modelo mesoamericano más difundido, en convergencia con la del sistema de las altas élites peninsulares y novohispanas.

Es necesario subrayar que, en su testamento, Gerónima no legó el cacicazgo a Alonso de Guzmán, su hijo primogénito vivo, sino a su nieto Pedro. Ello puede explicarse como el resultado factible de un acuerdo particular entre ella y su marido para legar. El indio Luis Cortés, su cónyuge,

⁶ Podría haber cierta convergencia o analogía con la tradición gallega, donde la pubilla (hija mayor) era elegida a falta de herederos masculinos con "preeminencia de la primogenitura patrilineal" con sucesión indivisible (Reher, 1996: 84).



Jurisdicción de Coyoacán de fines del siglo XVII al primer cuarto del siglo XIX.

no pertenecía al linaje Istolinque, motivo por el cual, en vista del peso de aquel linaje, los hijos y nietos de Gerónima heredarían el apellido Guzmán Istolinque (mas no el Cortés): una muestra de la significación histórica que ellos le reconocían al linaje y de la decisión consciente de conservar el nombre que rememoraba al ancestro común a modo de facilitar el camino a los descendientes.

Su hijo Alonso, a su vez padre de Pedro, Martín, María, Theresa y Petronila, había fungido como gobernador del pueblo de Coyoacán unos años atrás y su padre, el mencionado Luis Cortés, le entregó su herencia en vida; de manera que Gerónima debió de considerar más pertinente legar el título del cacicazgo a su nieto y, una vez muerto éste y sus otros hermanos, a María de los Ángeles, la mayor de las nietas.

La propia Gerónima dejó asentado en su testamento que Alonso, su primogénito, había heredado de su padre, aún en vida de este último, los bienes de que gozaba, otra muestra que corrobora la herencia patrilineal y que en manos de su esposo había depositado los papeles legales que demostraban la legitimidad de la herencia y sucesión del cacicazgo, un rasgo que expresa respeto a la autoridad del varón cabeza de familia.

Gerónima no dejó de lado a sus otros hijos y nietos, de ambos sexos, a quienes heredó algunas propiedades secundarias. En estas formas se perciben los mecanismos ejercidos por esta franja generacional del linaje para su perpetuación y la conservación de su patrimonio; en otras palabras, bajo la persistencia del principio agnático se expresa también un sesgo bilateral y aparecen, al mismo tiempo, elementos convergentes de sucesión y herencia vinculada (el mayorazgo), donde la parte más importante y de mayor proporción del patrimonio era igualmente patrilineal e indivisible a modo de privilegiar al primogénito, al estilo de la familia troncal española de las altas élites y de ciertas regiones de la península.

En la articulación de los principios de ese sistema de parentesco particular de España con las pautas mesoamericanas se vislumbran los resultados del proceso de aculturación en un linaje de la nobleza indígena. Mediante su aplicación buscaron el equilibrio para asegurar la línea de sucesión, la perpetuación del linaje, la conservación del patrimonio y el bienestar de sus miembros.

Así pues, muertos Gerónima y su nieto Pedro, y enfrentada para entonces su familia a Juan Hidalgo Cortés Moctezuma y Guzmán, la nieta mayor de Gerónima, María de los Ángeles Guzmán, referida en esos días por el

puro nombre de María, se convertiría en la legítima heredera del cacicazgo.

De vuelta a los acontecimientos del litigio en cuestión, en las probanzas convocadas se presentaron a declarar alrededor de 25 testigos por cada una de las partes.

En las preguntas por el lado de Juan Hidalgo, ex gobernador de Coyoacán y que, por cierto, para entonces sólo era un modesto sastre, las cuestiones formuladas a sus testigos se basaban en las declaraciones afirmativas previas hechas por él mismo en la construcción personal de su propia genealogía (hasta la quinta generación en línea ascendente). Él y algunos de sus testigos declarantes daban cuenta del primer cacique, Juan Istolinque y Guzmán, llamado *el Viejo*, ancestro común del linaje todavía reconocido, en especial por los testigos de mayor edad.

Los días 10 y 12 de marzo de 1685 se llevaron a cabo las probanzas convocadas por la Real Audiencia mediante el receptor y sus procuradores, y ante el Procurador de Provincia, un religioso de la orden de Santo Domingo. Se presentaron de manera indistinta españoles, indios y mestizos como testigos, la mayoría residentes en la villa de Coyoacán, aunque también hubo aquellos que habitaban en la ciudad de México, en San Mateo Churubusco (Huitzilopochco) o en algún otro sitio.

Un ejemplo singular fue el testimonio del cacique principal de San Juan Teotihuacán, en el cual se expresa la conservación de otros contactos con indios nobles de otras zonas. Éste era pariente en quinto grado de Juan Hidalgo, y atestiguó también a su favor. Se trataba de un mestizo de 40 años llamado Antonio Huecamecateutli Moctezuma, que aunque se reconocía asimismo como cacique, desempeñaba el modesto oficio de carpintero y ya no residía en Teotihuacán, sino que se encontraba vecindado en casas propias de la ciudad de México. Él declaró que el español Francisco Hidalgo, padre del también mestizo Juan Hidalgo, lo buscó en algún momento para hablarle sobre cómo y por qué su hijo era heredero del cacicazgo por la línea de don Pablo y de doña Juana (AGN, Tierras, exp. 2687: fs. 209-310).

El punto nodal contradictorio detectado en las afirmaciones de Juan Hidalgo estaba en su declaración sobre un ascendiente de la rama adversaria, cuatro generaciones por arriba: Juan de Guzmán, nada menos que Iztollinqui, *el Joven*, y que según su parecer había sido hijo ilegítimo de su propio "tercer abuelo" (o tatarabuelo), Pablo de San Miguel Cortés, que en su opinión fue el primer cacique que heredó el cargo ("Testamento de don Pablo de

San Miguel", *apud* Carrasco y Monjarás, 1978: 215-216) al morir el *tlatoani* de Coyoacán, Juan de Guzmán Istolinque, *el Viejo*.

Pero ese tal Pablo en ninguna línea de su testamento mencionó el cacicazgo ni tener un hijo ilegítimo de nombre Juan, aunque sí tenía una hija primogénita de nombre Catalina y una menor llamada Juana. Aquel supuesto hijo natural, Juan de Guzmán, resultaría ser medio hermano de su bisabuela Catalina de Sena Moctezuma Cortés y Guzmán, que según su reconstrucción era la legítima heredera del cacicazgo, de la que se desprendía la rama a la que Juan Hidalgo decía pertenecer, siendo que, por otro lado, en su testamento Catalina jamás mencionó heredar ningún cacicazgo ("Testamento de doña Catalina de Sena en náhuatl (de 1588) y traducción contemporánea al español", *apud* Carrasco y Monjarás, 1978: 171-173). Como se aprecia, se trataba de argumentos débiles y dudosos presentados tanto por él como por los testigos que lo secundaron.

Del lado de las hermanas Guzmán y de Antonio Patiño, este último hijo y heredero de Theresa, el 27 de abril de 1685 fue aceptada su petición de publicar censuras para descubrir testigos sobre la posesión y propiedad del cacicazgo, para recurrir con tales declaraciones a la Real Audiencia. Así, ante el notario público y por merced de la Audiencia Arzobispal se publicó la convocatoria dirigida a todos los habitantes de la ciudad, villas y demás partes del Arzobispado de México, de cualquier calidad que fueran. Se presentó a declarar un número semejante de testigos que, con el mismo corte que la parte contraria, dieron sus respuestas en el interrogatorio, basado en las afirmaciones literales de su parte sobre los antecedentes genealógicos y las referencias de legitimidad, condición y reputación de las Guzmán. Hasta donde les permitía la memoria, la mayor proporción de las aseveraciones de los testigos coincidía con las asentadas en sus propias declaraciones.

En medio de esos "dimes y diretes", que duraron años, muchas de las tierras del cacicazgo se perdieron a causa de las partes en pugna o de sus predecesores, ya fuera por venta o hipotecas para cubrir deudas o porque iban siendo usurpadas por españoles o mestizos.

Finalmente, el 1 de agosto 1687 la Audiencia Real dictó sentencia a favor de María de Guzmán Istolinque, hija mayor de Alonso de Guzmán y nieta de Gerónima, como heredera y sucesora, y se le ordenó a Juan Hidalgo que restituyera las casas, huertas y tierras del cacicazgo, lo mismo que los arrendamientos y los usufructos derivados,

a pesar de que para ese momento éste ya había muerto (Cruz Pazos *et al.*, 2007: 63). Sin embargo, en el transcurso de esos ocho años mucho se perdió y en los hechos poco se ganó.

Estas dos partes en pugna no fueron las únicas que por aquellos años contendieron por el cacicazgo. En 1688, cuando doña María estaba a punto de proceder a la toma de posesión, entre otros interesados que se apresuraron a reclamar también el patrimonio de dicho cacicazgo aparecieron Carlos de Tapia, Juan Aguirre Vidaurreta y Pedro de Cuéllar, de los cuales este último actuaba como dueño de la hacienda de La Joya (*ibidem*: 63; ARCHV, caja 4, exp. 3: f. 36). Pero éstos son otros capítulos de su historia que se mantienen en suspenso.

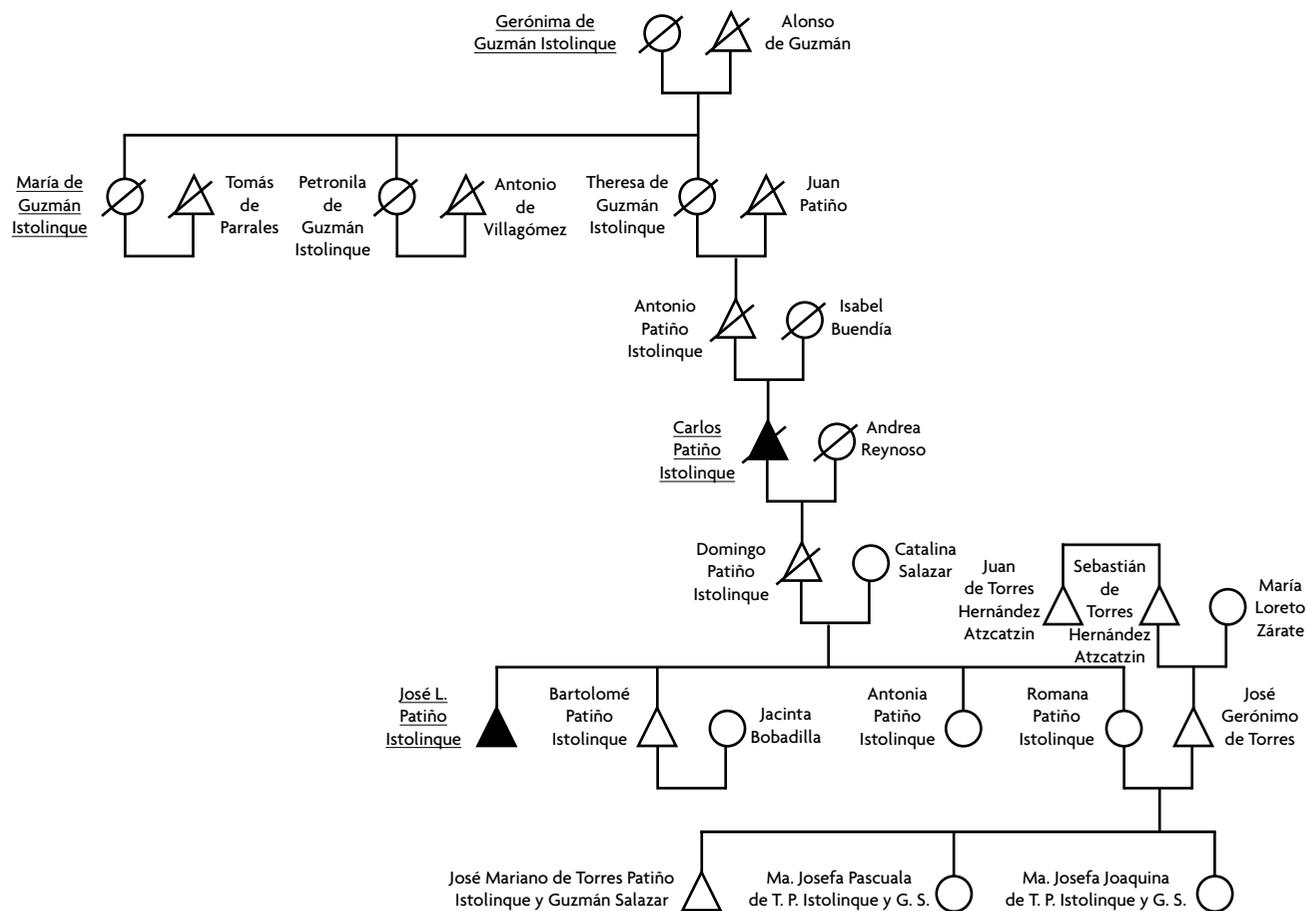
Los litigios de 1725-1738 y 1780-1786

Ahora nos remitiremos a otras demandas de manera muy sucinta.

Al comenzar el año de 1725, un hombre llamado Gregorio de Tapia sostenía ser el heredero del cacicazgo de Coyoacán, por lo que don Carlos Patiño tuvo que actuar legalmente en su defensa. Don Carlos, nacido y criado en Santiago Tlatelolco, se declaraba como el único heredero vivo de María, Petronila y Theresa de Guzmán. Muertas las dos primeras sin descendencia, y por ser nieto de la última y de don Juan Patiño, además de hijo de don Antonio Patiño y doña Isabel, sostenía que, por tanto, a él debía corresponderle el derecho a la posesión del cacicazgo (ARCHV, caja 4, exp. 3: f. 24). Para este fin pidió el testimonio de la ejecutoria de María de Guzmán. Solicitó también testigos en la villa de Coyoacán y, como ya no había allí quien lo conociera, pidió que se presentaran testigos de la ciudad de México. Así, declararon algunos españoles y un indio principal, quienes dijeron haber conocido a sus padres y abuelos, los cuales vivieron en Tlatelolco. Como vemos, se trata de otro caso en que miembros del linaje Istolinque habían emigrado, de manera que para la generación de don Carlos ya no había vecinos de la tierra de sus ancestros que supieran de él, a pesar de lo cual no desistió en su interés por el cacicazgo de Coyoacán: pasados 13 años, mediante un decreto emitido el 19 de julio de 1738, se ordenó hacer efectiva la posesión del cacicazgo a favor de Carlos Patiño (*ibidem*: f. 38).

Más de cuatro décadas después, entre los años de 1780 y 1786, sus descendientes representaron a otra generación del linaje que se vio obligada a defender por la vía legal

Genealogía 3



Genealogía reconstruida con base en las declaraciones que, en 1786, presentó José Leandro Patiño Istolinque y Guzmán, con apoyo de sus cuatro testigos y de la inserción de los testimonios que, en 1738, presentó Carlos Patiño Istolinque y Guzmán con sus seis testigos, en sus respectivas defensas como legítimos sucesores del cacicazgo de Coyoacán.

Fuente: ARCHV, docs. parts., caja 4, exp. 3: "Testimonios de Reales cédulas e mercedes de tierras y armas e información dada por don José Patiño Istolinque y Guzmán perteneciente así a este como a don Bartolo, doña Antonia y doña Romana del Sacramento Patiño Istolinque y Guzmán, como en dichos testimonios se contiene", fs. 14a-25r.

Los nombres subrayados pertenecen a quienes recibieron la sucesión y herencia del cacicazgo. Los triángulos con relleno en negro corresponden a los dos miembros del linaje mediante cuya información y las de sus testigos se reconstruyó esta genealogía.

sus derechos sucesorios en contra de los herederos de un tal Gerardo Moro (*ibidem*: f. 39).

Don José Patiño Istolinque y Guzmán, "indio cacique de Coyoacán avecindado en Ecatzinco", en representación de sus hermanos Bartolo Luis, Romana del Sacramento y Antonia Patiño Istolinque y Guzmán, solicitó y presentó de nueva cuenta las tres cédulas de 1551 con las que se acreditaba la fundación del cacicazgo por parte de Juan de Guzmán Istolinque I (*ibidem*: f. 14),⁷ así como otros testimonios.

⁷ Una de dichas cédulas otorgaba el cacicazgo en Valladolid, el 18 de julio de 1551, motivo por el que tal vez destinaron el expediente citado al Archivo de la Real Chancillería de Valladolid.

A pesar de que un único miembro del linaje era designado como tal, el resto de parientes del mismo, en este caso sus hermanos, se identificaban también como caciques de Coyoacán, es más, reclamaban para sí y sus descendientes los "privilegios, exenciones y prerrogativas" derivados de sus lazos de sangre. Por lo tanto, vemos cómo la red de beneficiarios se ampliaba (Cruz Pazos *et al.*, 2007: 64).

Para probar su legítima pertenencia al linaje Istolinque, el 29 de mayo de 1786, en la ciudad de México, don José Gerónimo de Torres Hernández Atezcatzin se presentó ante la justicia en representación de doña Romana, co-

mo su “marido y conjunta persona” (“ambos indios cacique y principales en este reino, vecinos de esta ciudad”), y declaró, con el apoyo de sus tres testigos, entre los que destacaba Alexo de San Roque, entonces gobernador de Tlatelolco, que los dos eran cristianos viejos sin mezcla de sangre. Esto fue aprobado un mes después por el procurador general, en un auto confirmatorio del corregidor de México (ARCHV, caja 4, exp. 3: f. 50).

El proceso concluyó con el reconocimiento de don José Patiño como sucesor legítimo del vínculo. Como en el caso de su predecesor, don Carlos Patiño, de esta forma se refrendó el principio patrilineal de sucesión y herencia que se impuso en su linaje.

Consideraciones finales

Hasta el final de la colonia, a pesar de que los descendientes del linaje habían perdido casi todos sus bienes y privilegios, continuaron invirtiendo sus limitados recursos en las demandas por los derechos sucesorios del cacicazgo, hecho que pone de manifiesto que todavía valoraban las ventajas sociales, económicas y políticas que dicha posición conllevaba.

Las evidencias del linaje Istolinque nos conducen a la conclusión de que en su transcurso secular las formas de herencia y sucesión de la nobleza indígena en Coyoacán se basaron, de manera fundamental, en el principio agnático o patrilineal. Su condición social noble, sus circunstancias, su papel histórico en la empresa colonizadora, su afán por conservar los bienes y privilegios del cacicazgo, sus adecuaciones y su proceso dieron como resultado la fusión de principios similares: la tendencia patrilineal, inherente tanto al modelo mesoamericano más generalizado como a la norma de herencia y sucesión más característica de las altas élites españolas; a su vez, se adoptó la forma complementaria de la herencia indivisible, troncal o en vínculo denominada mayorazgo, procedente de la península y propia de la realeza y la nobleza ibérica, cuyas pautas se reprodujeron entre las familias españolas de la oligarquía novohispana.

Si bien la tendencia patrilineal predominó, las mujeres jugaron un papel importante en la herencia, la sucesión, la conservación del apellido distintivo y en la memoria del linaje. No encontramos casos entre las generaciones de los Istolinque en que una mujer heredara el cacicazgo si tenía hermanos varones, como ocurrió en importantes linajes indígenas nobles de otras regiones. Algunas de esas

mujeres desempeñaron una función activa, al imponer y centralizar en su momento las decisiones en torno a la herencia y la dinámica familiar, como fue el caso de Gerónima de Guzmán Istolinque, quien incluso optó por alternativas impredecibles, como heredar el cacicazgo a un nieto en vez de a su hijo varón y su casa a una nieta en lugar de a su hijo o alguna de sus hijas.

En términos generales, podemos afirmar que aunque en algunas franjas generacionales el linaje de los caciques de Coyoacán no contó con hijos primogénitos varones para hacer cumplir la norma agnática predominante que reprodujo el linaje, en esos casos se heredó y otorgó la sucesión a la hija mayor y se transmitió el apellido, los bienes y el cargo a los hijos por la vía de esa mujer, sin que ello significase romper con la tendencia patrilineal.

En su articulación, en la cual se complementaron principios de parentesco de origen mesoamericano y español, se perciben los mecanismos y tomas de decisión de los grupos familiares para la conservación de su patrimonio y la perpetuación de este linaje. Mediante tales adecuaciones y el uso de los recursos legales del Estado colonial, cada rama y generación de los Istolinque buscó asegurar la línea de sucesión, la reproducción de su linaje, la conservación o recuperación de las propiedades y el estatus social de sus miembros. Algunos de los aspectos importantes que los hicieron más vulnerables residieron en los conflictos recurrentes entre ramas familiares y probablemente en la desvinculación de los indígenas del común por su afán de españolizarse. Sumados al plan colonial y a la acción sistemática del aparato dominante hispano para su debilitamiento, estos puntos culminaron en la desintegración del grupo de la nobleza indígena en Coyoacán.

Aunque es cierto que el saldo histórico a largo plazo fue la desintegración, también es verdad que los miembros del linaje Istolinque, una generación tras otra, demostraron su capacidad sostenida de resistir y lidiar por la vía legal y administrativa, a pesar de las ambigüedades y los embates en su contra ejercidos por parte del Estado español desde el momento en que los caciques de la nobleza indígena dejaron de ser útiles a la empresa colonial.

Un aspecto de especial interés consiste en que, a pesar de todo, más allá del desgaste y los efectos adversos acumulados en los episodios de cada litigio, hasta entrado el siglo XIX los Istolinque conservaron la fuerza de la memoria de su linaje, que si bien terminó por diluirse, contribuyó durante tres siglos a sostener la identidad de su grupo social.



Bibliografía

- Archivo General de la Nación (AGN), México, serie Tierras, vol. 2687, 672 fs. (a. y r.): Litigios de la familia Istolinque (información que abarca desde mediados del siglo XVI hasta 1811).
- Archivo Histórico de la Real Chancillería de Valladolid (ARCV), España, documentos particulares, caja 4, expediente 3 (consta de 62 fojas, sin numeración, la cual ha sido marcada por nuestra parte): "Testimonio de Reales Cédulas e Mercedes de Tierras y Armas e información dada por Don José Patiño Ystolinque y Guzmán, perteneciente así a este como a Don Bartolo, Doña Antonia y Doña Romana del Sacramento Patiño Ystolinque y Guzmán, como en dichos testimonios se contiene", (36 fojas a. y r) [años: 1551; 1578; 1583; 1534; 1555; 1687; 1688; 1738; 1749; 1780; 1786; 1787].
- Carrasco, Pedro, "El barrio y la regulación del matrimonio en un pueblo del Valle de México en el siglo XVI", en *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, núm. 16, 1961, pp. 7-26.
- _____, "Las tierras de dos indios nobles de Tepeaca en el siglo XVI", en *Tlalocan*, vol. IV, núm. 2, 1963, pp. 97-119.
- _____, "Family Structure of Sixteenth-Century Tepoztlán", en R. Manners (ed.), *Process and Pattern in Culture Change*, Chicago, Aldine, 1964, pp. 45-64.
- _____, "Los linajes nobles del México antiguo", en *Estratificación social en la Mesoamérica prehispánica*, México, INAH-SEP, 1976a, pp. 19-36.
- _____, "The Joint Family in Ancient México", en Hugo G. Nutini, P. Carrasco y James M. Taggart, *Essays on Mexican Kinship*, Pensilvania, University of Pittsburgh Press, 1976b, pp. 45-64.
- _____ y Jesús Monjarás (comps.), *Colección de documentos sobre Coyoacán (Autos referentes al cacicazgo de Coyoacán que proceden del AGN)*, México, SEP-CISINAH/Centro de Investigaciones Superiores (Científica, Historia Social), 1978.
- Cruz Pazos, Patricia, Francisco M. Gil García y José Luis de Rojas, "Soy descendiente de don Juan Istolinque y Guzmán. El cacicazgo de Coyoacán en el siglo XVIII", en *Relaciones*, vol. XVIII, núm. 109, invierno de 2007, pp. 51-73.
- Cubillo Moreno, Gilda, "Réquiem por los Istolinque, cacique de la nobleza indígena del Coyoacán colonial", en Luis Barjau (coord.), *La etnohistoria de México*, México, INAH (Científica, Etnohistoria), México, 2003, pp. 81-111.
- _____, "Familias y grupos sociales en Coyoacán y San Ángel, 1779-1812. Estudio comparativo", tesis de doctorado en antropología, México, ENAH-INAH, 2010.
- Fernández de Recas, Guillermo, *Cacicazgos y nobiliario indígena de la Nueva España*, México, Biblioteca Nacional, 1961.
- Fernández del Castillo, Francisco, *Apuntes para la historia de San Ángel (San Jacinto Tenantitla) y sus alrededores. Tradiciones, historia, leyendas, & &*, México, Imprenta del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía, 1913.
- Gibson, Charles, *Los aztecas bajo el dominio español. 1519-1810*, México, Siglo XXI (América nuestra), 1980.
- Horn, Rebecca, *Postconquest Coyoacán. Nahuatl-Spanish Relations in Central Mexico, 1519-1650*, California, Stanford University Press, 1997.
- Kellog, Susan, *Law and the Transformation of Aztec Culture, 1500-1700*, Norman, University of Oklahoma Press, 1995.
- Martínez, Hildeberto, *Tepeaca en el siglo XVI. Tenencia de la tierra y organización de un señorío*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (Ediciones de la Casa Chata, 21), 1984.
- _____, "El calpulli. ¿Otra acepción de Teccalli?" (sobretiro), *The Journal of Intercultural Studies*, Kansai University of Foreign Studies Publication, núm. 27, 2000, pp. 194-208.
- Menegus, Margarita, "Balance historiográfico. Reflexiones sobre el cacicazgo en la Nueva España", en *Estudios de Historia Novohispana*, núm. 27, julio-diciembre de 2002, pp. 213-230.
- Munich, Guido, *El cacicazgo de San Juan Teotihuacán durante la colonia, 1521-1821*, México, INAH, 1976.
- Reher, David S., *La familia en España. Pasado y presente*, Madrid, Alianza Universidad, 1996.
- Robichaux, David, "El modelo de reproducción social de los grupos de parentesco. Un modelo para Mesoamérica basado en un estudio de herencia en Tlaxcala", tesis de doctorado, Nanterre, Laboratoire d'Ethnologie et Sociologie Comparative-Université de Paris X, 2 vols., 1996.
- _____ (comp.), "Introducción. La naturaleza y el tratamiento de la familia y el parentesco en México y Mesoamérica", en D. Robichaux (comp.), *Familias y parentesco en México y Mesoamérica: unas miradas antropológicas*, México, Biblioteca Xavier Clavijero-Universidad Iberoamericana, 2005, pp. 29-97.
- _____ (comp.), "Principios patrilineales en un sistema bilateral de parentesco: Residencia, herencia y el sistema familiar mesoamericano", en D. Robichaux (comp.), *Familias y parentesco en México y Mesoamérica: unas miradas antropológicas*, México, Biblioteca Xavier Clavijero-Universidad Iberoamericana, 2005, pp. 167-272.
- _____ (comp.), "¿Dónde está el hogar? Retos metodológicos para el estudio del grupo doméstico en la Mesoamérica contemporánea", en D. Robichaux (comp.), *Familias y parentesco en México y Mesoamérica: unas miradas antropológicas*, México, Biblioteca Xavier Clavijero-Universidad Iberoamericana, 2005, pp. 295-329.



La producción científica del INAH. La obra de la doctora Yólotl González Torres*

Lina Odena Güemes H.**



A la magnolia se le llama Yólotl en lengua náhuatl.

La semblanza de Yólotl González, que presento como un modesto homenaje a su trayectoria académica, forma parte del proyecto de investigación que llevo a cabo y cuyo propósito principal es dar a conocer la producción antropológica en México, en especial la del Instituto Nacional de Antropología e Historia, con el fin de hacer una contribución para la historia de la antropología. El proyecto incluye, por supuesto, la semblanza de los investigadores, porque existe una estrecha e inseparable vinculación, proximidad e intimidad entre el investigador como persona, en sus circunstancias de vida, con la obra que produce. También tiene otra finalidad: indagar acerca de los cambios que esta producción científica ha tenido en el transcurso del paso de la modernidad a la posmodernidad. Pienso en los cambios de orden cualitativo, aquéllos producto del abandono de ciertos paradigmas, o los ocurridos por la puesta en marcha de otros dispositivos teóricos y epistemológicos, que son los que ahora me ocupan. Sabemos que muchos investigadores del INAH, de la UNAM y de otras instituciones (por ejemplo Kirchhoff y López Austin) han “hecho escuela” al formar discípulos y formas de guiar la investigación. También creemos conocer quiénes son sus discípulos. Es lo que estamos indagando. Por otro lado, se abren nuevos campos de investigación (como la transdisciplinariedad y el estudio de la complejidad, el de arqueoastronomía y otros con enfoque neoevolucionista, por citar algunos). Por eso queremos conocer la nueva producción científica o la continuidad de las escuelas y paradigmas pre-existentes. En resumen, como una parte de la generación de

científicos han producido su obra entre dos épocas históricas distintas, pienso en la necesidad de conocer si tales lapsos o periodos de la historia han modificado sus líneas de pensamiento o si han incidido para trabajar con otras temáticas.

Los tiempos a que me refiero se denominan modernidad y posmodernidad. Hace ya más de 60 años que los científicos, sobre todo en el campo de la antropología filosófica, de la sociología y de la economía, llaman la atención sobre los fenómenos que transforman a las sociedades y modifican las formas de estar en el mundo tanto a nivel social como a escala personal. Esta nueva manera recibe varios nombres: globalización, mundialización, aldea global, modernidad líquida, tiempos hipermodernos y un significativo etcétera. Como quiera que se les desee denominar, las nuevas formas impactan a nuestro mundo sobre todo en el renglón de la desigualdad a escala planetaria, la cual alcanza a millones de seres humanos relegados a un estado de pobreza extrema, además de que produce lo que algunos filósofos han llamado “la descolocación del sujeto”. Lo anterior ya está asumido por nuevas generaciones de sociólogos, historiadores y antropólogos dedicadas a analizar los cambios en las sociedades indígenas y en las minorías que se mueven por el planeta.

Como mencionamos antes, el presente que vivimos es denominado por Lyotard como posmodernidad;¹ otros, como Lipovetsky, hablan de hipermodernidad (Lipovetsky y Serroy, 2010); por su parte, Bauman (2007) define a la sociedad actual como la edad del vacío o de tiempos líquidos. Pero todos coinciden en que se trata de una época en la cual el Estado transfiere a la iniciativa privada la gestión cultural en tanto

* Por requerimientos de formato de *Diario de Campo*, ésta es una versión abreviada de una conferencia dictada en la Academia Mexicana de Ciencias Antropológicas el 10 agosto de 2011.

** Posgrado en Antropología Social, ENAH.

¹ Se considera que el término “posmodernidad” fue acuñado por Jean-François Lyotard, que en *La condición posmoderna. Informe sobre el saber* (1987) lo usó para hacer su crítica a la sociedad actual.

que el propio Estado gestiona los miedos, la incertidumbre y la desesperanza. Michael Hardt y Antonio Negri (2000) hablan de “el Imperio materializado ante nuestros ojos” en esta etapa de irreversible globalización de los intercambios económicos y culturales. No es éste el lugar para hablar de todas las posiciones acerca de la posmodernidad. Sólo le robaré a la semblanza de la doctora González Torres unas cuantas líneas para explicar de manera breve qué se entiende en las ciencias sociales por modernidad y posmodernidad, ya que en este contexto ubicamos la producción antropológica.

En la nomenclatura, definiciones y cronologías convencionales, la modernidad se inició en el siglo xv, con el abandono tanto de los cánones de la sociedad medieval como de la tradición, y con el paulatino distanciamiento de las relaciones entre Iglesia y Estado. De igual manera se abandonaron las formas de producción preindustriales y se inició la paulatina desaparición de sociedades rurales. La modernidad comenzó con la industrialización y la aparición de las fábricas. Debido a que fue cuando surgió el trabajo en serie, también se le conoce como fordismo. La modernidad siembra sus raíces ideológicas en la “razón”,² en los postulados de la Ilustración³ y en los de la Revolución francesa que originaron el concepto de Estado-nación. Aquí el poder se concentra en un solo centro: la modernidad es la creadora de un discurso donde igualdad, progreso y bienestar crean lo que Lyotard denominó como un metarrelato de la historia que enfatiza en el porvenir más que en el pasado. Las grandes palabras-ideas que movilizaron a los hombres de la modernidad occidental se dieron en aras de la verdad, la libertad, la justicia y la racionalidad. En suma, como concepto filosófico y sociológico se le puede definir como el proyecto de imponer la razón como norma trascendental a la sociedad. Para la filósofa Amalia Quevedo (2001) la modernidad tiene, entre otras, las siguientes características:

- Época que sigue a la Edad Media.
- Nace en Francia con Descartes.
- Uno de sus grandes hitos es la Ilustración.
- Se extiende de Descartes a Habermas.
- Innovación, novedad, dinamismo.
- Razón: fuente del progreso en el conocimiento y en la sociedad, lugar de la verdad y fundamento de los sistemas de conocimiento (ciencia) y de acción (política).

² Por nuestra parte entendemos, con Gadamer (2000: 57), que “la razón consiste siempre en no afirmar ciegamente lo tenido por verdadero, sino en ocuparse en ello críticamente”.

³ “La máxima fundamental de la Ilustración, ‘atrévete a usar tu razón’, ha inaugurado la moderna cultura científica” (Gadamer, 2000: 67).

- Racionalismo, verdad apodíctica.⁴
- Pretensiones universales y totalizadoras.
- Macroteorías.
- Representación.⁵
- Orden, significado.
- Política: partidos, parlamento, uniones comerciales.
- Arte: vanguardias, negación, disidencia.
- Los defensores de la modernidad acusan a la posmodernidad de relativismo, irracionalismo y nihilismo.

Considero que a las características citadas hay que agregar, como otra más, el estructuralismo de Ferdinand de Saussure en lingüística, y en antropología, en especial en etnología y cultura, la obra de Claude Lévi-Strauss. De manera general se entiende que “estructura es la interrelación de partes en el interior de un sistema” (Quevedo, 2001).⁶

La posmodernidad no es una época que se halle después de la modernidad como etapa de la historia. El “pos-” de la posmodernidad, a juicio de Gianni Vattimo (1988),⁷ es “espacial” antes que “temporal”. Esto quiere decir que estamos sobre la modernidad. La posmodernidad no es un tiempo concreto de la historia ni del pensamiento, sino una condición humana determinada, como insinúa Lyotard en *La condición posmoderna* (1987: 7). Otro pensador de la condición humana, anterior a Lyotard, fue Günther Anders, filósofo y discípulo de Heidegger y Cassirer,⁸ que observó una suerte de descolocación del sujeto y de vacío existencial en la sociedad. El propio nombre de su libro *La obsolescencia del hombre* es indicativo de que el cambio de la humanidad va en contra del hombre mismo. En sus palabras, su obra es:

⁴ Apodíctico: concluyente; que demuestra la cosa de que se trata sin dejar lugar a duda o discusión.

⁵ La teoría no refleja especularmente la realidad; todo conocimiento está lingüística e históricamente mediado.

⁶ Para el conocimiento y discusión de la estructura y los sistemas, véase Buckley (1993).

⁷ Para algunos, el filósofo Gianni Vattimo es el fundador de la posmodernidad filosófica y el maestro del “pensamiento débil” frente al pensamiento dogmático, violento o fundamentalista. Su libro *El pensamiento débil* (1998) es un encuentro sobre posmodernidad y nihilismo entre él (Turín), su discípulo Santiago Zabala (Roma) y Andrés Ortiz-Osés (Deusto). Los tres pensadores pertenecen al movimiento hermenéutico fundado por Heidegger y Gadamer. El “pensamiento débil”, a decir de Vattimo, busca debilitar al ser, o sea, dejar de atribuirle “características fuertes” (desde todo punto de vista) para reconocerlo, en cambio, ligado al tiempo, a la vida y a la muerte. Sólo así, afirma Vattimo, será posible la “emancipación humana”, la “progresiva reducción de la violencia y de los dogmatismos”.

⁸ Anders fue un pacifista, colaborador de Bertolt Brecht –y por tanto perseguido por los nazis–, compañero de estudios de Hannah Arendt, con quien estuvo casado de 1929 a 1936 y que mantuvo una correspondencia epistolar con Claude Eatherly, el piloto aviador encargado de evaluar el objetivo de la bomba atómica lanzada en Hiroshima. De la

[...] una antropología filosófica en la época de la tecnocracia, entendida ésta como el hecho de que el mundo en que hoy vivimos y que se encuentra por encima de nosotros es un mundo técnico, hasta el punto de que ya no nos está permitido decir que, en nuestra situación histórica, se da entre otras cosas también la técnica, sino que más bien tenemos que decir que, ahora, la historia se juega en la situación del mundo denominada “técnica” y, por tanto, la técnica se ha convertido en la actualidad en el sujeto de la historia, con la que nosotros sólo somos aún “co-históricos”.⁹

Hasta aquí un poco de teoría sobre modernidad y posmodernidad para volver al jardín de la flor del corazón, Yólotl, Yolotzin, quien me otorgó su confianza y proporcionó información de su vida personal y académica, esta última ampliamente reconocida en el medio intelectual.

¿Cómo empezar una semblanza de Yólotl cuando, con menos de un año de edad, estuvo en las Islas Marías y tiempo después pasaba largas jornadas en el hospital psiquiátrico La Castañeda? Empecemos diciendo que es mesoamericanista e hinduista, aunque aborda otros campos de la investigación social, como el estudio de los movimientos de *revival*; por ejemplo, el creciente movimiento de la mexicanidad y otras temáticas de la cultura. En una ponencia presentada en 1988 durante el Primer Coloquio Paul Kirchhoff y en un artículo reeditado hace poco tiempo, “Etnología o etnohistoria”, ella se presenta, en lo profesional y para deslindarse de la etnohistoria, de la siguiente manera:

Quisiera empezar con una profesión de fe: soy etnóloga. Escogí esta carrera después de incursionar en la medicina porque fue la que llenaba mis inquietudes intelectuales... Particularmente me atrajo siempre la otredad de culturas que no fueran las nuestras; por ello es que me fui a la India a estudiar por más de dos años [...] mi beca fue para el Departamento de Antropología de la Universidad de Delhi [...] En México fui además alumna, creo que bastante cercana, de Paul Kirchhoff,

con quien compartí muchas inquietudes profesionales, entre ellas las referidas a las comparaciones y la historia cultural [...] El método característico de la etnología es el comparativo y su finalidad es establecer leyes aplicables en todas las sociedades (González Torres, 2010: 141,143,148).

Se puede estar o no de acuerdo con su aseveración acerca de que la etnología tenga como finalidad establecer leyes generales, lo que no resta ningún mérito a la obra de esta importante investigadora. Como si tal cosa fuese posible.

Como discípula de Paul Kirchhoff, sus estudios sobre el México antiguo se iniciaron y consolidaron bajo la rigurosa metodología comparativa y del conocimiento de las áreas culturales postulada por este insigne maestro. Su preparación como antropóloga la debe, además, a Barbro Dahlgren, a Arturo Monzón, a quien recuerda con mucha admiración y del que considera que no se le ha hecho justicia ni reconocimiento en nuestro medio. Otros profesores fueron Ignacio Bernal, Roberto J. Weitlaner, Wigberto Jiménez Moreno, Juan Comas, Pedro Bosch Gimpera, Pablo Martínez del Río y Francisco de la Maza. Otra influencia la ejerció la doctora Isabel Kelly, con quien estableció, a lo largo del tiempo, una gran amistad. Con ella realizó uno de sus trabajos de campo sobre medicina en Santiago Tuxtla, Veracruz, en el que participaron Héctor García Manzanedo y su esposa Catalina Gárate, así como la hoy destacada antropóloga María Eugenia Vargas. Estos estudiantes vivieron el rigor de la doctora Kelly, que con la *Guía de Murdock* en mano los preparó para realizar los registros y efectuar el diario de campo. Uno de sus profesores más cercanos en la ENAH fue el gran artista Miguel Covarrubias, a quien había conocido en la Escuela de Danza de Bellas Artes, donde Yólotl estudió una temporada. La relación con Covarrubias la acercó a su mujer, la pintora Rosa Rolanda. En la danza también había conocido a Rocío Sagaón, el amor inesperado, violento y apasionado de Covarrubias. Yólotl y el grupo de amigos que rodeaban a este gran artista y museógrafo vivieron con cierta incomodidad la nueva situación del maestro.

Estamos en la década de 1950. En la ENAH había un grupo de grandes e íntimos amigos que se conocían de la Escuela de Pintura La Esmeralda, como Jorge Angulo, de donde pasaron a estudiar antropología. Por cierto que en esa época Yólotl fue musa de varios artistas. Conserva un retrato que le hizo Íker Larrauri y otro que le hizo el maestro Nishizawa cuando ella tomó cursos con él en San Carlos, donde se codeó con artistas como los Coronel. El

correspondencia con este piloto –paria y víctima–, internado en un hospital de veteranos, Anders publicó un documento llamado “Burning Conscience” (“Más allá de los límites de la conciencia”): un documento sobre el miedo, la irracionalidad, la desesperación. A raíz de la publicación de *El piloto de Hiroshima* (2002) Anders fue calificado como “comunista” y “persona non grata” en Estados Unidos. Información en línea sobre el autor [http://es.wikipedia.org/wiki/G%C3%BCnther_Anders].

⁹ La obra fue publicada por la editorial valenciana Pre-Textos [<http://www.pre-textos.com/prensa/?tag=gunther-anders>].

retrato que más le gusta es precisamente el que le hizo Larrauri, quien se convertiría en destacado pintor y museógrafo. También conserva un retrato de la paleta del ingeniero Heberto Castillo, amigo de la familia. Otros amigos y compañeros en la ENAH fueron Paco González Rull, Carlos Navarrete, Queta Ramos Chao, Rodolfo Stavengahen, César Tejeda, Leonel Durán y tantos más.

Yólotl sabía de muchas maneras que una forma de conocimiento se obtiene por medio del viaje –que a la vez es una travesía a otros territorios y al interior de uno mismo–. En 1957 el profesor Guillermo Garcés, quien formaba parte de una organización de estudios orientales con Antonio Monzón (hermano de Arturo), la ayudó a obtener una beca de la Indian Council for Cultural Relations (ICCR), empujada y apoyada por Kirchhoff se fue con 200 rupias mensuales más el pago de comida e internado. Allí entabló contacto con un agregado cultural de apellido McGregor, amigo de su mamá; se reencontró con Garcés y conoció al entonces sacerdote Felipe Pardinás, quien avaló sus estudios de antropología en México, por lo que consideraba que ella estaba lista para hacer su doctorado en la Universidad de Delhi. Pardinás la invitó desde entonces a colaborar con él una vez que regresara a México. El sacerdote era amigo de Sonia Lombardo y de Luis Lesur, prometido de Yólotl en aquel entonces y con quien contraería nupcias a su regreso de la India. El padre Pardinás los casó. De este matrimonio nacieron Shanti y Luis. Ella está preparando la biografía y ordena el archivo de Natalia Baquedano, tía abuela de Yólotl, considerada como la primera fotógrafa mexicana. Shanti le ha dado dos nietos maravillosos. El inolvidable Luis fue conocedor profundo de estrellas y constelaciones, donde ahora se encuentra encendiendo luminarias, allá por las esferas celestes, según un orden y misterio que él conocía y nos está vedado.

En el internado para niñas ortodoxas en la India había muchas restricciones y Yólotl tenía que firmar el libro de las personas a las que podía o no visitar. Fue gracias a Pardinás que salió con el maestro Sing y su esposa, que profesaban la religión sikh. Juntos viajaron a Hinachl Pradesh y al Punjab, cerca de Pakistán. Este antropólogo, como muchos en esa época, era especialista en el estudio de “las tribus”, y a Yólotl le interesaba más el estudio de las áreas culturales; más tarde viajó con su amiga hindú Gossi, con quien mantiene una gran amistad. Se fueron al Himalaya, viajaron por el Ganges hasta Shillong, en el oriente de la India. En esa ocasión encontró alojamiento en la que fue casa de campo del escritor Rabindranath Tagore, cuya dueña era

miembro del Parlamento. Después la propia Universidad de Delhi la relacionó con el antropólogo Nirmal Kumar Bose, que vivía en Calcuta, había sido secretario de Gandhi y era especialista en arquitectura y áreas culturales. Allí empezó la especialización de Yólotl en el conocimiento de la diversidad cultural de la India, país al que ha vuelto en varias ocasiones en plan profesional y de trabajo.

Al leer parte de la obra de la investigadora, con motivo de la preparación de esta semblanza, me llamó la atención su gran conocimiento y erudición acerca de las sociedades neolíticas de la India; de las migraciones ocurridas en un pasado remoto en el sureste asiático; de los idiomas austronesios; de los pueblos navegantes que influyeron en zonas como la isla de Pascua, en Sudamérica; de la influencia de la cultura jomón en Valdivia, Ecuador, y de sus preocupaciones para despejar la existencia o no de las relaciones transpacíficas postuladas, entre otros, por Paul Rivet, aunque ella no sólo lo cita a él, sino a buena cantidad de investigadores que han tratado estos temas. En una de nuestras conversaciones reseñó que cuando llegó a realizar sus estudios a la India, allí predominaba el estudio de “las tribus”, y a ella le interesaba el estudio de las culturas tradicionales, de las áreas culturales, de las culturas urbanas modernas y de la religión ¿Qué es una tribu en ese contexto? Así despejé mi ignorancia:

Las tribus no son hindús, ni musulmanes, ni cristianos, ni castas; son grupos aborígenes, los más antiguos de la India. Por ejemplo, los nagas del noreste de la India que tienen relación con el suroeste de la India. Los nagas eran cazadores de cabezas convertidos al metodismo en su mayoría. También hay amgaminagas; hay grupos kasis de organización matrilineal. Los kasis son austronesios y los nagas de lengua sinotibetana (comunicación personal, 29 de junio de 2011).



Aunque se queja de su mala memoria, la respuesta anterior fue rápida y erudita, sin consultar notas. Yólotl es una gran conocedora de la India y es una pena que para estos temas no tenga muchos interlocutores, como sí los hay para sus investigaciones sobre cultura y religión del México antiguo, a las que ha estudiado buscando, como ya he mencionado, comparaciones con Asia, y con la India en particular, como se aprecia en su artículo “La prostitución en las sociedades antiguas” (González Torres, 2009:160-190), donde analiza la presencia de las *aiuanime* en la sociedad mexicana y la diversidad de hieródulas o prostitutas sagradas en Mesopotamia, India y otras regiones del mundo.



A su regreso, Felipe Pardinás estaba por crear la Escuela de Antropología en la Universidad Iberoamericana y renovó su invitación a Yólotl para colaborar con él. Así, de 1960 a 1963 ocupó la Dirección del Centro de Estudios Asiáticos, y después fungió como secretaria ejecutiva de la Escuela de Antropología de esa universidad. En la primera generación de maestros participaron Ignacio Bernal, Wigberto Jiménez Moreno, Morris Swadesh, Luis Lesur y la propia Yólotl, que empezó allí su larga trayectoria como docente impartiendo la materia “Mito y religión”. Entre los primeros alumnos recuerda a Luz María Valdés, Ana Elena Baz, Pablo Tacayama y Carmen Aguilera. Así empezó una carrera ascendente como investigadora y docente. Ya había obtenido su título de maestría con la tesis “El culto a los astros entre los mexica”, y tiempo después haría su doctorado en la UNAM, el mismo que culminó con su tesis “El sacrificio humano entre los mexica”. También en la UNAM ha impartido la asignatura “Introducción a las culturas de Asia” en la Facultad de Filosofía y Letras desde 1998 hasta la fecha, y en esa misma casa de estudios ocupó, entre 1966 y 1967, la Secretaría Ejecutiva del Centro de Estudios Orientales.

Además de sus actividades de investigación y docencia, de 1977 a 1983 ocupó la Jefatura del Departamento de Etnología y Antropología Social del INAH, y de 1983 a 1993 fue directora del Museo de El Carmen, a cargo del mismo instituto. No podremos reseñar aquí su numerosa participación en encuentros nacionales e internacionales. Sólo mencionaré algunos para demostrar la relevancia de mi estimada colega. Así pues, fungió como secretaria de organización interna del XXXV Congreso Internacional de Americanistas. De 1972 a 1973 fue coordinadora del Seminario de Estudios de las Religiones Prehispánicas en el Centro de Investigaciones Básicas en Antropología del INAH (CEBA, después CISINAH y posteriormente CIESAS). De 1972 a 1990 fungió como secretaria de la Sociedad Mexicana para el Estudio de las Religiones (SMER), y de 1982 a la fecha ha sido coordinadora en México de la Comisión de Antropología Urgente (Commission of Urgent Anthropology) de la Union of Anthropological and Ethnological Sciences (UIAES). Hasta la fecha también es coordinadora del seminario permanente de Antropología, Psicoanálisis y Religión. Es investigadora de tiempo completo en la Dirección de Etnología y Antropología Social del INAH (DEAS) y miembro del Sistema Nacional de Investigadores (SNI), nivel III.

Durante nuestras entrevistas brotaron recuerdos y nostalgias, nombres de amigos y memorias de trabajos realizados, como el que hicieron bajo la dirección de Teodoro

González de León y Luis Lesur (que, por cierto, era muy buen mozo). En este proyecto participaron la propia Yólotl, mi compañera y gran amiga Aura Marina Arriola (*in memoriam*), Elio Alcalá, Margarita Nolasco y Toño Cedillo (los dos últimos también ya fallecidos), César Tejeda y Gastón Kerriu. También evocó el primer trabajo en el INAH después de que dejó la Ibero, la misma que ya había abandonado el padre Pardinás para irse a estudiar a la ENAH, colgar los hábitos y contraer matrimonio.

Yólotl ingresó al Departamento de Investigaciones Históricas del INAH, entonces dirigido por el profesor Wigberto Jiménez Moreno y donde colaboraban, entre otros investigadores, nuestras estimadas colegas eméritas Tita Braniff y Alicia Olivera Sedano, así como Mayán Cervantes, mi querida compañera que ahora preside la Academia Mexicana de Ciencias Antropológicas (AMCA). Tiempo después, cuando los doctores Beatriz Barba de Piña Chan y Julio César Olivé Negrete (también ya fallecido) tuvieron por encargo del INAH la subdirección y dirección, respectivamente, del Museo Nacional de las Culturas, Yólotl ingresó allí, primero como encargada de las exposiciones temporales y después como especialista y curadora de las culturas de Asia. Entonces trabajaban en el museo María Elena Morales, Perla Valle (qepd) y Barbro Dahlgren (qepd), Ricardo Ferré d'Amare, Constanza Vega y Carmen Aguilera.

El padre de Yólotl, el doctor Raúl González Enríquez, fue un destacado médico psiquiatra, escritor de un gran número de artículos derivados de su profesión así como de algunas novelas. Don Raúl fundó la Asociación Latinoamericana de Estudios Psiquiátricos, fue profesor en varias instituciones, ocupó cargos importantes en el sector salud y tuvo también bajo su responsabilidad algunos pabellones de enfermos mentales en La Castañeda. Además de docente en varias instituciones, fue profesor en la ENAH, donde impartió la asignatura “Psicodinamia de las culturas” desde 1950. Su esposa y madre de Yólotl fue la médica oftalmóloga Clementina Torres Baquedano, amiga muy cercana de las doctoras Matilde Rodríguez Cabo y Esperanza Cano, médicas prominentes de esa época.

¿Y quién lo iba a imaginar? Yólotl pasó sus primeros años en las Islas Marías. También, con su hermano Raúl Xumin, pasó largas jornadas en el manicomio general de La Castañeda. Resulta que el doctor González formaba parte del Consejo Supremo de Defensa y Prevención Social de la Secretaría de Gobernación y en 1933 fue enviado por la Dirección de Prevención Social como médico psiquiatra para estudios de criminología a aquellas ínsulas. En la “Nota biográfica”

publicada por Yólotl en el libro de su padre *Notas para la interpretación del pensamiento mágico*, que prologó de manera amplia y erudita quien fue su discípulo en la ENAH, el antropólogo Claudio Esteva (González, 2010: 435-453), leemos:

Era entonces director del penal el general Francisco Múgica, quien ejercía un régimen despótico y autoritario. González Enríquez se atrevió a criticar el desempeño del general y esto le trajo represalias [...] Su estancia en el penal suscitó su interés por los estudios criminológicos, a los que dedicó muchas conferencias, ponencias y publicaciones, entre otras la investigación sobre la psicodinamia de los delincuentes. Preparó el proyecto para la creación del anexo psiquiátrico de la isla María Madre, Nayarit, y el libro *El problema sexual del hombre en la penitenciaría*. Después ingresó a la Academia de Ciencias Penales.

Cuenta Yólotl: “Como mi nana era una reclusa, me llevaba a pasar lista por la mañana. Dicen que aprendí muchas groserías”. Los doctores Clementina Torres Baquedano y Raúl González procrearon a Yólotl y a sus hermanos menores, Raúl Xumanin y Yani Dina Alejandrina, nueve años menor que Yólotl y arquitecta muy vinculada con el INAH. Después del trabajo profesional de ambos en la Islas Marias, los dos trabajaron en La Castañeda, en distintos pabellones, donde los niños Raúl y Yólotl conocían a muchos pacientes, ya que pasaban allí largas horas en espera del fin de la jornada. Entre las múltiples actividades del doctor González hay que mencionar que él y la doctora Isabel Kelly tuvieron a su cargo en México un programa patrocinado en Estados Unidos, cuya finalidad era preparar en lo profesional a enfermeras psiquiátricas. Una vez que terminó uno de los cursos, el grupo decidió tomar unas vacaciones en Tecolutla. La doctora Kelly quedó en tierra y siete de ellos tomaron una embarcación, la cual naufragó: jamás encontraron a un solo sobreviviente. El doctor dejó sobresalientes discípulos como Aniceto Aramoni, José Luis González Chagoyán y Santiago Ramírez. El doctor González y otros colegas, como el doctor De la Fuente, contribuyeron para que Eric Fromm, que ya había llegado a México pero por razones de salud de su esposa vivía en Ixtapan de la Sal, se trasladara a la ciudad de México, donde se originó y renovó la psiquiatría y se introdujo el psicoanálisis.

Muchos recuerdos relatados por Yólotl se quedan en mis notas. Lo más conveniente es invitarlos a leer su vasta obra mientras Shanti se decide a hacer una biografía completa.

Sólo me queda por ahora, además de volverle a agradecer la confianza que me otorgó, “dar sus generales”:

Nació en la ciudad de México el 7 de marzo de 1932 con el nombre de Yólotl Lucrecia Clementina, y ya es hora de nombrarla investigadora emérita del INAH.

Bibliografía

- Anders, Günther, *La obsolescencia del hombre*, Valencia, Pre-Textos, 2012.
- _____, *El piloto de Hiroshima*, Barcelona, Paidós, 2002.
- Báez-Jorge, Félix, *Olor de santidad*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 2010.
- Bauman, Zygmunt, *Tiempos líquidos*, Barcelona, Tusquets, 2007.
- Buckley, Walter, *La sociología y la teoría moderna de sistemas*, Buenos Aires, Amorrortu, 1993.
- “Comentario sobre el concepto de modernidad en Freitag”, en *Conspiratio*, 2002, en línea [http://www.conspiratio.com.mx/conspiratio/?page_id=388].
- Dumont, Fernando, “Del terror nazi al mejor de los mundos cibernéticos”, conferencia para el Departamento de Sociología de la Universidad de Laval, trad. de Francisco Drake, *Conspiratio*, 2009, en línea [<http://www.conspiratio.com.mx/conspiratio/?cat=1>].
- Gadamer, Hans-Georg, *Elogio de la teoría*, Barcelona, Península, 2000.
- González Enríquez, Raúl, *Notas para la interpretación del pensamiento mágico*, estudio introductorio de Claudio Esteva-Fabregat, Xalapa, Gobierno del Estado de Veracruz, 2010 [1948].
- González Torres, Yólotl, “La prostitución en las sociedades antiguas”, en *Religiones comparadas en Mesoamérica y Asia*, Xalapa, Gobierno del Estado de Veracruz, 2009, pp. 160-190 [1989].
- _____, “El maíz: mitos y ceremonias”, en *Diario de Campo*, México, Coordinación Nacional de Antropología-INAH, suplemento, núm. 52, enero-febrero de 2009, pp. 78-83.
- _____, “La santería en México”, en *Diario de Campo*, México, Coordinación Nacional de Antropología-INAH, suplemento, núm. 44, septiembre-octubre de 2007, pp. 57-64.
- _____, “El neolítico del sureste de Asia y de Mesoamérica”, en Y. González (coord.), *Homenaje a Isabel Kelly*, México, INAH (Científica, Arqueología), 1989, pp.101-108.
- Hardt, Michael y Antonio Negri, *Imperio*, Barcelona, Paidós, 2001.
- Lipovetsky, Gilles y Jean Serroy, *La cultura mundo. Respuesta a una sociedad desorientada*, trad. de Antonio-Prometeo Moya, Barcelona, Anagrama (Argumentos), 2010.
- Liotard, Jean-François, *La condición posmoderna. Informe sobre el saber*, trad. de Mariano Antolín Rato, Madrid, Cátedra, 1987.
- Quevedo, Amalia, *De Foucault a Derrida, pasando fugazmente por Deleuze y Guatari*, Lyotard, Baudrillard, Pamplona, Eunsa, 2001.
- Vattimo, Gianni, *El pensamiento débil*, Madrid, Cátedra, 1988.

Malintzin: el personaje

Denisse Rebeca Gómez Ramírez*

Los nombres de Malinalli Tenépal



La Malinche es conocida por diversos nombres provenientes del náhuatl, idioma impuesto por el imperio *acolhua-mexicatl* como lengua oficial. El primer nombre que recibió fue Malinalli, el cual significa hierba retorcida, considerado uno de los 20 días del mes del calendario azteca; el segundo nombre es Malinalli Tenépal, derivado de *Tene*, que significa afilado, filoso, puntiagudo, cortante, persona que habla mucho con elocuencia, y que con el sufijo *-pal* forma la palabra *Tenépal*, el cual se origina de *Tempalli*, es decir, labio o persona de labios gruesos (Menéndez, 1964). También se le conoce como Malintzin, asignación otorgada por sus congéneres, que agregaron el sufijo *-tzin*, el cual indica reverencia y respeto. “El trato de *doña*, signo de nobleza en Malinche, ni el mismo Cortés lo alcanzaba con el don” (Aceves, 2000: 125).

Más tarde fue nombrada como Marina, resultado del bautismo cristiano impuesto por los españoles, quienes cambiaron la *l* lateral por la *r* vibrante de los vocablos Malin o Malinalli, al semejarse los sonidos. “Marina no es nombre hagiográfico, sino que surgió evidentemente de la eufonía de Malin o Malina... lli. Se lo impusieron porque aportaba la ventaja inmediata de llamarla en castellano, aludiéndola en forma tal que ella se sintiera aludida en forma semejante a la de su propio idioma” (Menéndez, 1964: 92).

En la memoria de los viejos popolucas se le recuerda con el nombre de Malinchi. Para ellos la Malinchi salió del seno familiar al que perteneció por decisión del patriarca. Una explicación propiamente lingüística del porqué los olutecos

pronuncian Malinchi se debe al desplazamiento del sonido /*tz*/ por /*č*/. Esto se origina por el cambio de punto de articulación entre un fonema y otro, denominado palatalización. Otra probable interpretación se encuentra en el libro *Oluta: memoria y recuerdo. Crónica de un pueblo popoluca*. Según “lo explica Menéndez, en náhuatl la desinencia denota tenencia o posesión; de ahí el sobrenombre de Cortés: Malintzin – é, cuya corrupción convirtió a ella en Malinchi y a él en Malinche. Pero el tiempo borró al conquistador el sobrenombre corrupto y lo atribuyó a Malintzin” (Pérez, 1988: 37).

Origen y lugar de nacimiento

Se revisan diversos autores que tratan acerca del origen, vida y participación de Malinalli Tenépal en la conquista de Tenochtitlán. El soldado Bernal Díaz del Castillo (1496-1584) menciona el lugar de nacimiento de Marina, *la lengua*, así llamada. Los primeros registros de la historia de su persona provienen de la obra del cronista, quien presencié momentos cumbres de la controversial vida de Malintzin. La participación de Díaz del Castillo como soldado en tales acontecimientos y su posterior narración propicia credibilidad de manera tal, que su versión se ha propagado por siglos. De ahí que autores citados más adelante coincidan con el cronista respecto al lugar de nacimiento de Malinche:

Quiero decir lo de doña Marina cómo desde su niñez fue gran señora y cacica de pueblos y vasallos; y es de esta manera: que su padre y madre eran señores y caciques de un pueblo que se dice Painala, y tenía otros pueblos sujetos a él, obra de ocho leguas de la villa de Guaza-coalco” (Díaz del Castillo, 1955: 61).

* Licenciada en Antropología Lingüística por la Universidad Veracruzana.

De vuelta con la versión de Díaz del Castillo, y en coincidencia con Barjau (2009: 166): “Nace en Oluta entre 1501 y 1504 en Painala, un sitio hoy desaparecido perteneciente a Oluta, zona popoloca que fue a su vez de la jurisdicción de Coatzacoalcos, donde sus padres fueron gobernantes mexicas de esa área recién dominada”. Es posible que el autor quisiera decir zona popoluca, ya que los popolocas se localizan en los estados de Puebla y Oaxaca.

También es admisible aceptar que Malinalli fue una persona bilingüe a temprana edad, que desarrolló habilidades lingüísticas tanto en náhuatl como en popoluca, dado que la antigüedad de esa lengua en esta zona data aproximadamente del año 800 d.C. Se puede suponer que los ámbitos de aprendizaje de ambas lenguas los adquirió en “contextos separados de adquisición”, es decir, aprendió el náhuatl en el ámbito familiar y el popoluca en el ambiente cultural, donde se desarrollaba e interactuaba con el resto de la población. A este tipo de adquisición de la segunda lengua se le denomina “bilingüismo vehicular”.

De manera consecutiva, Malinche se instruyó en los idiomas maya y castellano, al aprenderlos en “contextos biculturales de adquisición”; es decir, ambos los ejerció en dos grupos culturalmente opuestos. “Marina aprende español en un tiempo relativamente breve. Como es muy posible que hablara el popoloca de su infancia en Oluta, estamos ante una políglota del popoloca, maya-chontal, náhuatl y castellano” (Barjau, 2009: 167). Probablemente el autor se refiere al popoluca, ya que pertenece al tronco lingüístico otomangue y es hablado en los estados de Puebla y Oaxaca (Inali, 2008: 12-13). Por los antecedentes de la aparición de Malinalli en Xicalango, se infiere que vivió hasta su pubertad en Painalá; por lo tanto, al salir de su lugar natal era una adolescente consciente de sus costumbres, tradiciones y lenguas.

En la actualidad, en Oluta se reportan hablantes de la lengua mixe-popoluca, los cuales quedaron registrados en los censos 2005 y 2010 realizados por el INEGI y en datos recopilados en diversas estancias en campo en 2009 y 2010, lo que prueba la existencia de esta familia lingüística.

Entre los autores que mencionan el lugar de origen de Malinalli Tenépal se encuentra Francisco Javier Clavijero (1731-1787) en su libro *Historia antigua de México*: “Nombrada Tenepal, natural de Painalla, pueblo de la provincia de Coatzacoalco” (Clavijero, 1991: 299). En la siguiente página se anexa el mapa que Clavijero incluyó en su obra, en el cual se señala a Oluta como el lugar de nacimiento de Malinche cerca del año 1500.

En lo que concierne a René Acuña, en las *Relaciones geográficas del siglo XVI* se limita a decir que ella era “natural mexicana” (Acuña, 1984: 231). Por su parte, Prescott (1796-1859), en su libro *Historia de la Conquista de México* (1997: 138), concuerda con Díaz del Castillo: “Era nativa de Painala, en la provincia de Coatzacoalcos, situada en los confines del imperio mexicano hacia el suroeste”. Él omite decir que Painala pertenece a tierras olutecas, y aporta como referencia la provincia de Coatzacoalcos. Se cita a Samuel Pérez García en su obra *Oluta: memoria y recuerdo. Crónica de un pueblo popoluca*, donde el filósofo hace referencia al vocablo original del nombre en referencia a Ramírez Lavoignet, “con su relación sinonímica realizada entre los vocablos Painala y Pat-ol-malia justifica de hecho el nacimiento de dicha señora en este mismo pueblo” (Pérez, 1998: 28).

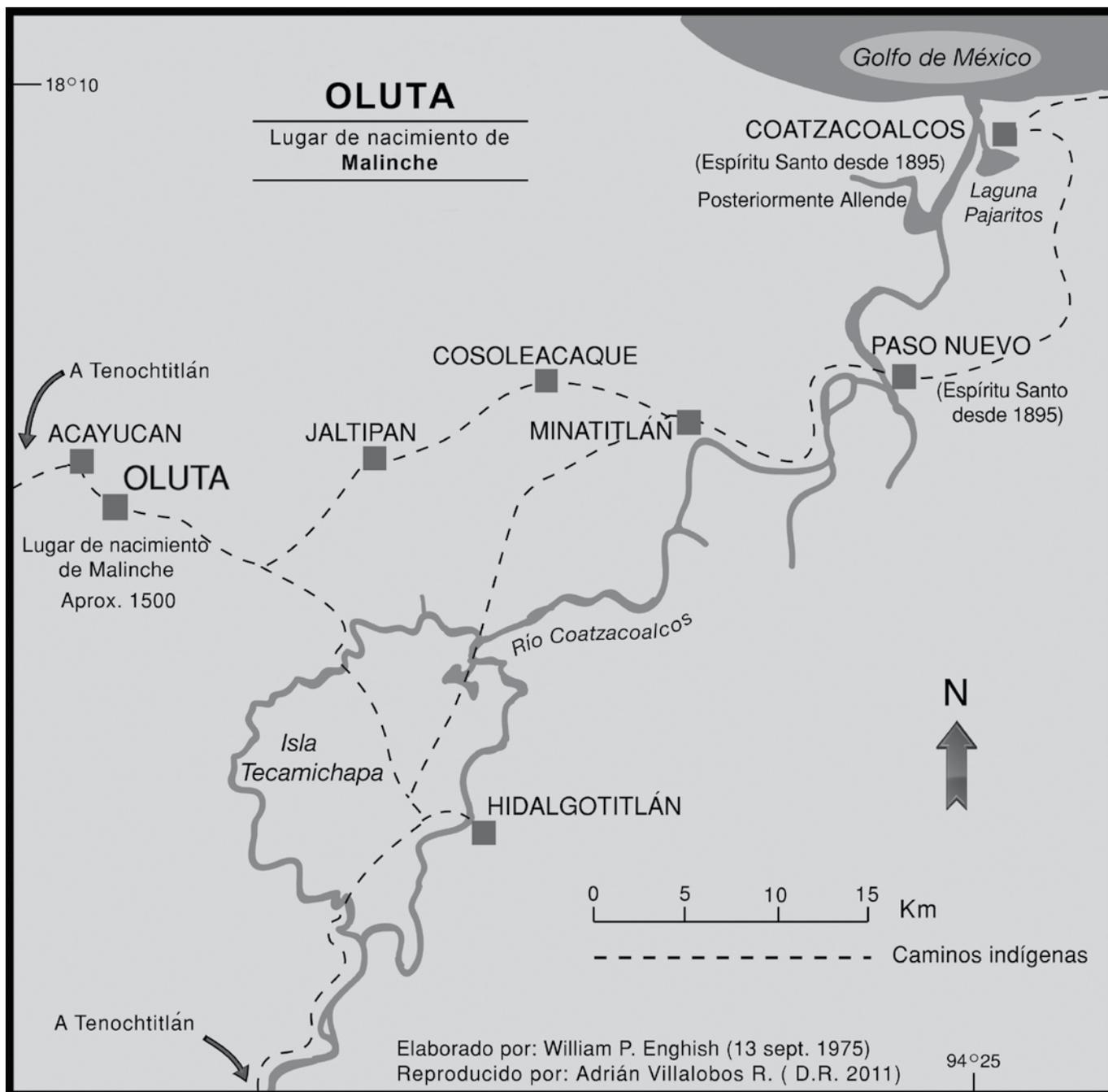
A continuación se inserta un fragmento de la entrevista número 18 realizada en la ciudad de Oluta, en el mes de julio de 2010, donde se menciona la permanencia del lugar: “Existe el camino real de Patolman, que no todos lo saben. Este camino servía de acceso como ruta de comercio con Coatzacoalcos y con el resto del istmo de Tehuantepec. El camino de Patolman nos comunica con una comunidad que se llama Francisco I. Madero, que es la parte noreste de Oluta”. En apoyo de la información recopilada en campo se vuelve a Pérez García, quien cita a don Antonio R. Cornelio (profesor oluteco) en su artículo “La Malinchi en la historia”: el camino de Patolman comienza en

[...] la parte noreste de Oluta y toma hacia el norte de El Encinal, el cual colinda con el propio pueblo, pasa la congregación Madero por Buenavista y continúa hasta Jaltipan, luego sigue por Cosoleacaque y Minatitlán hasta llegar a un antiguo lugar denominado Espíritu Santo (hoy Paso Nuevo), atravesando el río Coatzacoalcos (Pérez, 1988: 24).

En suma, las pruebas del nacimiento de Malinalli en tierras olutecas se apoyan en Luis Barjau y en cada uno de los autores antes mencionados, quienes a su vez se respaldan en la obra de Díaz del Castillo para ratificar este hecho.

Posibles explicaciones de la salida de Malinche de su pueblo natal

Mediante la explicación del relato propagado por Díaz del Castillo, las posturas de Miguel Ángel Menéndez, Luis Barjau y Manuel Aceves recobran sentido en la forma de actuar de la familia de Malintzin. Respecta al primer punto escribe:



Ubicación de Oluta. Fuente: Pérez García (1998: 24).



Murió el padre quedando muy niña, y la madre se casó con otro cacique mancebo, y hubieron un hijo, y según pareció queríanlo bien al hijo que habían habido; acordaron entre el padre y la madre de darle el cacicazgo después de sus días, y porque en ello no hubiese estorbo, dieron de noche a la niña doña Marina a unos indios de Xicalango, porque no fuese vista y echaron fama de que se había muerto. Y en aquella época sazón murió una hija de una india esclava suya y publicaron que era la heredera; por manera que los Xicalango la dieron a los de Tabasco y los de Tabasco a Cortés (Díaz del Castillo, 1955: 61).

Menéndez juzga la falta de información del cronista respecto a la familia de Malinalli, que lo habría orillado a adecuar este argumento, el cual no tiene cabida en la organización de los pueblos existentes en esa época. Considera que el drama familiar que narra el soldado no concuerda con el derecho consuetudinario de los nahuas porque no obligaba a las hijas a asumir el señorío; por lo tanto, no impedía al hermano la sucesión del trono.

Barjau (2009: 37) sospecha que Díaz del Castillo asoció la narración con la historia de un pasaje bíblico que refiere a la sustitución de Esaú por su hermano Jacob: “El cuento de Bernal también evoca la historia de Jacob. Que sustituyó a su hermana Esaú, el primogénito, por artes de la madre Rebeca y ante el padre Isaac que era ciego, para que éste bendijera a Jacob, en un simulacro que equivalía a la herencia en lugar de Esaú”. Por ende, menciona que la escasa información que existe en relación con las reglas de la herencia entre los nobles nahuas es una limitante para saber con exactitud el motivo por el cual Malintzin partió de su tierra natal (*idem*). Respecto a la narración del soldado cronista, “Bernal escuchó boquiabierto el relato, que luego puso en su historia [...] dándole la forma de conseja y con lujo de detalles. La vida de Malinali es un cuento de hadas” (Aceves, 2000: 126).

Con base en estas tres opiniones se explica una posible causa de la salida de Malinche de Oluta hacia Xicalango, para dar respuesta al proceder de su familia. En el imaginario oluteco se conserva la idea de que Malinalli salió de su pueblo por decisión del patriarca, quien fungió como guía de la tribu al predecir el destino de Malintzin. La tradición oral así lo cuenta:

El patriarca les aconsejó que se deshicieran de ella por ser una niña con luz, lo cual traería mal agüero. Ya que Malinche había tenido varias premoniciones de la llega-

da de los españoles, el abuelo le dijo a la tribu que iba a traer muchas desgracias, que era necesario deshacerse de ella, siendo una pequeña de ocho años con una inteligencia ágil. Así que en cuanto pasó el mercader, la intercambiaron por cacao y se la llevaron, recorriendo varios lugares, pasando por Coatzacoalcos, Tabasco y Yucatán.

Esta concepción posiblemente tiene sus fundamentos en la creencia de los nahuas, quienes consultaban al *tonalpouque* o sacerdote para que por medio del *tonalpoualli* o libro de los oráculos predijera el futuro del recién nacido. En el libro cuarto de la *Historia general de las cosas de Nueva España*, en el capítulo XV, Sahagún (1938: 329) expresa que el “mes Ce Malinalli es el octavo signo del calendario azteca; quienes nacían en esta fecha tenían mala ventura”. Por lo antes expuesto, se considera que por designio del patriarca ante su suerte marcada en el tonalpoualli, Malintzin dejó tierras olutecas.

Bibliografía

- Aceves, Manuel, *Alquimia y mito del mexicano. Aproximaciones desde la psicología de C. G. Jung*, México, Grijalbo, 2000.
- Acuña, René, *Relaciones geográficas del siglo XVI, Tlaxcala*, México, UNAM, 1984.
- Barjau, Luis, *La conquista de la Malinche*, México, Planeta, 2009.
- Catálogo de las Lenguas Indígenas Nacionales: variantes lingüísticas de México con sus autodenominaciones y referencias geoestadísticas*, México, Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (Inali), 2008, en línea [<http://www.inali.gob.mx/clin-inali/>].
- Clavijero, Francisco Javier, *Historia antigua de México*, México, Porrúa, 1991.
- Díaz del Castillo, Bernal, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, México, Porrúa, 1955.
- Gómez Ramírez, Denisse Rebeca, “Discurso e identidad entre los olutecos: la danza de la Malinche”, tesis de licenciatura en antropología lingüística, Xalapa, Universidad Veracruzana, 2011.
- Menéndez, Miguel Ángel, *Malintzin. En un fuste, seis rostros y una sola máscara*, México, La Prensa, 1964.
- Pérez García, Samuel, *Oluta: memoria y recuerdo. Crónica de un pueblo popoluca*, Oluta, Veracruz, Temoayan, 1998.
- Prescott, William H., *Historia de la conquista de México*, México, Porrúa, 1997.
- Ros Romero, María del Consuelo, *Bilingüismo y educación. Un estudio en Michoacán*, México, INI, 1981.
- Sahagún, Bernardino, *Historia general de las cosas de Nueva España*, México, Pedro Robredo, t. I, 1938.

Cerro de Coamiles, Nayarit: un sitio emblemático Aztatlán del septentrión costero mesoamericano

Mauricio Garduño Ambriz*

La franja costera noroccidental de Nayarit constituye una de las regiones del occidente de México con mayor potencial productivo, tanto para la explotación sostenida de recursos silvestres como para el cultivo intensivo de plantas domesticadas. Se encuentra conformada por un complejo mosaico, donde es posible reconocer extensas planicies agrícolas de origen aluvial disectadas por sistemas fluviales de gasto permanente. Estos terrenos bajos de topografía plana se asocian con frecuencia a importantes humedales costeros tropicales, lagunas y ecosistemas estuarinos, caracterizados por su notable biodiversidad y por la disponibilidad de especies residentes y migratorias que fueron aprovechadas por la población costera Aztatlán durante la época prehispánica.

La recurrente acumulación de finos sedimentos aluviales transportados de manera cíclica por los principales ríos da lugar a la formación de sistemas de llanura deltaica, donde se concentra la actividad agrícola más importante (fotografía 1). Por nuestra parte, a partir de recientes observaciones de campo hemos corroborado que los principales núcleos de población prehispánica (por ejemplo, San Felipe Aztatlán, La Presa, La Guásima, Las Animas, Amapa, Coamiles y Sentispac) se localizan en asociación directa con tierra cultivable de alto rendimiento, donde es posible practicar agricultura intensiva de humedad.

Los testimonios históricos plasmados en las crónicas y relatos de la conquista escritos por los soldados que incursionaron en estas provincias durante la primera mitad del siglo XVI dan cuenta de los extensos asentamientos ubicados en las fértiles y húmedas planicies aluviales aledañas a los prin-

cipales cauces fluviales, y señalan además que toda la región costera –referida en esas crónicas como “tierra caliente”– se hallaba densamente poblada (Anguiano, 1992).

En este contexto surgió nuestra inquietud por plantear y desarrollar un proyecto de investigación arqueológica a largo plazo en el sitio de Coamiles, uno de los núcleos de población Aztatlán más importantes de la región costera del occidente de México. Los trabajos de prospección, registro y sondeo preliminares (Duverger y Levine, 1993) demostraron que se trata de un extenso asentamiento cuyo núcleo arquitectónico se emplaza sobre un sistema de plataformas escalonadas en la ladera del cerro de Coamiles, con lo que se modificó la topografía original.

A partir de la revisión de la planta arquitectónica de los principales conjuntos de edificios es posible reconocer una arquitectura formal planificada con un patrón de orientación bien definido. Además, cuenta con un acervo de por lo menos 149 petrograbados y con varias estructuras de piedra en buen estado de conservación, lo que representa una ventaja potencial para la eventual ejecución de trabajos sistemáticos de exploración, liberación y consolidación arquitectónica en el sitio.

Los sondeos estratigráficos preliminares, así como la seriación y correlación cronotipológica de los materiales recuperados, permitieron reconstruir una larga secuencia de ocupación prehispánica a partir del Clásico Temprano (fase Gavilán, 250-500 d.C.), que se prolongó de forma continua por lo menos hasta el Posclásico Medio (fase Ixcuintla, 1100-1350 d.C.).

Las cinco temporadas de sondeo, efectuadas entre 1984 y 1988 –precedidas por una corta temporada de prospección y recolección de materiales, en 1980–, proporcionaron una

* Centro INAH Nayarit.



Fotografía 1 Planicie aluvial de inundación al pie del cerro de Coamiles.

abundante muestra de diversos tipos cerámicos, entre los que se encuentran elaboradas vasijas decoradas con diseños de carácter simbólico, y de las que destaca un cuenco decorado Azatlán con la representación de varios personajes profusamente ataviados, vinculados en el ámbito estilístico con el complejo Mixteca-Puebla del Altiplano Central. También se recuperaron malacates, sellos, pipas, navajillas prismáticas, puntas de proyectil y diversos materiales óseos de origen animal. Destaca una interesante muestra de artefactos de cobre que estaba asociada con niveles de ocupación de la fase Cerritos (900-1100 d.C.) del Posclásico temprano (Duverger y Levine, 1993).

Por nuestra parte, a partir de 2005 retomamos la investigación sistemática en Coamiles con la finalidad de recuperar información relativa a los sistemas constructivos y función de los emplazamientos arquitectónicos ubicados en las plataformas superiores del sitio, para plantear un esquema coherente sobre su desarrollo histórico y arquitectónico en el contexto del complejo cultural Azatlán (850/900-1350 d.C.) del septentrión costero mesoamericano. Dentro de este planteamiento nos interesaba en particular verificar la existencia tanto de etapas constructivas sucesivas como de subestructuras, además de la recuperación y registro de contextos culturales *in situ* asociados con las principales edificaciones para establecer su cronología y filiación cultural.

De manera hipotética, desde un inicio asumimos que el cerro de Coamiles, aparte de ocupar una posición geoestratégica privilegiada dentro de la franja costera, fue seleccionado por la población autóctona para la construcción de su gran centro ceremonial, con base en diversos factores selectivos de carácter simbólico, como su verticalidad, su posición insular rodeada de espejos de agua y

su perfil orográfico distintivo, que simula un águila con las alas desplegadas y cuya cabeza apunta hacia el sureste a la salida del Sol en el solsticio de invierno, silueta que, por cierto, sólo es visible desde el vértice suroeste del ideograma cósmico, es decir, desde el punto extremo del ocaso durante el solsticio de invierno.

En apoyo de lo anterior, y como demostraremos más adelante, en realidad se trata de una montaña sagrada o *coatépetl*, que de seguro representó un referente simbólico significativo a nivel regional, cuya consagración se dedicó al registro del nacimiento del Sol en los equinoccios, fenómeno astronómico que sólo es visible desde la Acrópolis Norte, el emplazamiento arquitectónico más importante del sitio. Además, su topografía original fue remodelada por medio de la construcción de plataformas escalonadas sobre las que se desplantaron las principales construcciones de uso ritual y ceremonial (fotografías 2-4), lo cual refuerza su connotación de templo dedicado al culto solar.

Marco geográfico

La provincia fisiográfica de la llanura costera del Pacífico en el estado de Nayarit es una franja angosta y alargada de más de 100 km de longitud por aproximadamente 50 km de ancho, cubierta en su mayor parte por sedimentos aluviales depositados en extensas planicies de inundación aledañas a los ríos Acaponeta, San Pedro Mezquital y Grande de Santiago, así como por sistemas de lagunas costeras, humedales, estuarios y manglares. Geológicamente, el territorio está formado por serranías bajas y lomeríos de rocas ígneas extrusivas del periodo Terciario, las cuales se encuentran directamente asociadas a llanuras de topografía plana formadas

por la acumulación de sedimentos finos del Cuaternario, que cubren un rango altitudinal comprendido entre el nivel del mar y los 200 m (Jardel, 1994: 18-20).

En Nayarit, el clima que prevalece en la llanura costera es el cálido subhúmedo o de sabana tropical (Aw). La precipitación promedio anual fluctúa entre 800 y 1 400 mm, que se concentra en el verano, entre junio y octubre (SSP, 1981). Desde el punto de vista climático, la vegetación característica de la llanura costera corresponde a la de sabana tropical, con un predominio de especies representativas de la selva baja caducifolia.

El paisaje en las tierras bajas aluviales ha sido transformado sobre todo por la nivelación mecanizada del terreno, por la introducción de infraestructura hidroagrícola (canales de irrigación) y, de manera más reciente, por la construcción y ampliación de granjas acuícolas en la zona de marismas. Esto ha provocado un deterioro progresivo del entorno que ha afecta directamente diversos conjuntos arquitectónicos de los periodos Clásico y Posclásico. Tales obras han modificando de manera irreversible el trazo original de los asentamientos y, por lo tanto, la distribución de sus espacios, áreas de actividad y volúmenes constructivos (Gámez y Garduño, 1997).

Ubicación y descripción del sitio

El sitio de Coamiles se localiza en el municipio de Tuxpan (Nayarit), en las coordenadas UTM 475050 Este y 2422500 Norte, a una distancia aproximada de 60 km al noroeste de Tepic. El cerro de Coamiles, también conocido como del Águila (220 msnm), quedó oficialmente registrado como sitio arqueológico en 1993 en la Dirección de Registro Público de Monumentos y Zonas Arqueológicas del INAH, con la clave F13C1918003. Junto con el cerro Grande de la Peña (400 msnm), forma una pequeña sierra orientada en dirección noroeste-sureste, que de seguro constituyó un referente geográfico, simbólico y cultural importante para la población de esta provincia durante la época prehispánica. Entre ambas elevaciones, en el extremo sur se forma un extenso humedal de carácter estacional durante el verano, conocido en la localidad como Laguna de La Punta, y en ocasiones permanecen cuerpos remanentes de este acuífero hasta el invierno, temporada en la que se observa la llegada de diversas aves migratorias a la zona.

Coamiles ocupa una posición estratégica entre la Sierra Madre Occidental y el litoral del Pacífico, y se asocia directamente con dos de los principales sistemas fluviales de la fran-



Fotografía 2 Cerro de Coamiles desde el suroeste. Se aprecia la nivelación monumental (plataforma 4) en la parte media del cerro.

ja costera noroccidental: el río San Pedro Mezquitlan al norte y el río Grande de Santiago, que corre al sur del sitio. Asimismo domina la extensa planicie aluvial de inundación que conforma la fértil llanura deltaica de ambos ríos, justo donde se encuentran los suelos donde es posible practicar agricultura intensiva de humedad de alto rendimiento. Además, el asentamiento se ubica en un enclave geográfico entre las tierras bajas de la planicie costera y los valles intermontanos de la altiplanicie nayarita, que controla la principal ruta Aztatlan de comunicación y comercio hacia el noroeste.

Se trata, en suma, de un extenso y complejo asentamiento que cubría una superficie estimada de alrededor de 150 ha (Duverger y Levine, 1987: 31), en el que se han contabilizado unas 40 estructuras de forma y tamaño variable, tanto aisladas como agrupadas en torno a plazas. En la actualidad es posible reconocer diversos conjuntos arquitectónicos y de gráfica rupestre distribuidos sobre una serie de plataformas escalonadas dispuestas sobre la ladera suroeste del cerro hasta una altura máxima de 75 m sobre el nivel de la planicie. Estos conjuntos, de carácter público-ceremonial, se encuentran claramente diferenciados de las zonas habitacionales, que se distribuyen principalmente sobre la ladera terraceda al sur del cerro y sobre la planicie aluvial de topografía plana.

Datos etnohistóricos

Las fuentes documentales tempranas de los siglos XVI y XVII aportan valiosos datos sobre las poblaciones costeras asentadas en las tierras bajas. Destacan las relaciones y cróni-



Fotografía 3 En primer plano, la Acrópolis Norte desde la cima del cerro de Coamiles.

cas de los soldados que estuvieron al servicio de Nuño de Guzmán en la conquista de estas provincias. En el momento del contacto existían en la planicie costera noroccidental de Nayarit tres unidades político-territoriales bien diferenciadas: Aztatlán, Centípac (Sentispac) y Tzapotzingo. La cabecera de estas provincias, así como la mayor parte de sus pueblos sujetos, estaban en la costa, aunque al menos para el caso de los señoríos de Aztatlán y Sentispac su demarcación y zona de influencia se extendían hasta el declive de la sierra.

En la costa central de Nayarit, sobre los fértiles terrenos bajos aluviales localizados entre el río Grande de Santiago (en origen designado por Nuño de Guzmán como río del Espíritu Santo) y el río San Pedro Mezquitil, se desarrolló el señorío de Sentispac, que poseía un territorio menor al de Aztatlán y que también estaba ocupado por población totorame. Las fuentes mencionan que dominaba otros pueblos habitados por coras y zayahuecos, los cuales habían sido sometidos, subordinados y sujetos a un régimen tributario. Entre estos pueblos se encontraban Omitlán, Itzcuintla, Cillan y Atecomatlán.

Diversas fuentes se refieren a esta provincia como tierra caliente y llana, muy fértil, cercana al mar, a caudalosos ríos y a ciénegas. Tales relaciones coinciden en señalar que existía una copiosa población –se mencionan alrededor de 40 pueblos–, jerárquicamente subordinada a un asentamiento principal o cabecera. La provisión de alimentos era abundante e incluso se menciona que se obtenían hasta tres cosechas de maíz al año, lo que sugiere que se practicaba agricultura intensiva de humedad. También se refiere el cultivo de frijol y de chile, así como la crianza de guajolotes, la recolección



Fotografía 4 Excavaciones en las plataformas superiores del cerro de Coamiles.

de pescado “de muchos géneros” y la caza de aves. Al parecer, las poblaciones costeras contaban con una organización social compleja de tipo jerárquico y con una economía mixta muy diversificada, que involucraba la explotación de diversos recursos y variados ecosistemas.

En relación con la organización política, los documentos aportan datos sobre la existencia de pueblos sujetos que tributaban oro, plata, miel, pescado y algodón, así como mano de obra para el servicio personal del cacique de esta provincia (cuadros 4 y 7 elaborados por Anguiano, 1992).

El papel que desempeñaron Amapa y Coamiles como centros hegemónicos Aztatlán de primer orden en la costa central de Nayarit durante el Posclásico temprano y medio (900-1350 d.C.), así como la consolidación de Sentispac como asentamiento principal o cabecera de esta provincia durante el Posclásico tardío (1350-ca. 1530 d.C.), son procesos que, con la escasa información arqueológica actual, permanecen históricamente inconexos en términos de su causalidad y de los factores selectivos que favorecieron la preeminencia de Sentispac como capital de esta provincia hasta la primera mitad del siglo XVI, en detrimento de otros sitios subordinados en los ámbitos jerárquico y lo político.

Trabajos de sondeo arqueológico en las plataformas superiores (2005-2010)

Plataforma 5 (Acrópolis Norte)

Los sondeos realizados en la Acrópolis Norte de Coamiles a partir de 2005 sugerían la importancia simbólica y ritual

de este sector del asentamiento en el contexto de la arquitectura ceremonial Aztatlán. Los datos de campo recabados sugieren que el conjunto Plaza Oeste se diseñó en función del tránsito diurno del Sol de Este a Oeste, al privilegiar el recorrido del disco solar por la bóveda celeste entre el mediodía y el ocaso, lo que explicaría el emplazamiento de este conjunto ceremonial hacia el oeste. Al respecto cabe señalar que el horizonte oriental –y por lo tanto la salida del Sol sobre el perfil orográfico de la sierra– no es visible directamente desde la Acrópolis Norte, ya que la cima más inmediata del lado este obstaculiza la observación desde este emplazamiento.

Para resolver el problema, los constructores del centro ceremonial modificaron de manera intencional el afloramiento localizado en esa cima, con el propósito de crear un horizonte artificial para registrar la aparición del disco solar en los equinoccios, de manera que al proyectar la misma línea visual desde el centro del Montículo 1 hacia el este es posible observar el frente de una roca de forma rectangular dispuesta de modo vertical, a manera de estela, que cumplía la función de marcador solar de uso calendárico. En este contexto, la posición del altar central del conjunto Plaza Este, sobre la línea de tránsito solar este-oeste durante los equinoccios, resulta significativa si consideramos que, según informantes locales, en la década de 1940 todavía era posible observar una piedra labrada de forma rectangular que al parecer se conservaba erguida sobre la superficie nivelada superior del altar.

Durante el periodo Posclásico, en la zona nuclear costera Aztatlán, estelas lisas similares solían ser colocadas en altares y templos, a modo de cumplir la función de piedras para el sacrificio ritual, tal como se aprecia en representaciones plásticas como la maqueta de Amapa (Meighan, 1976: 318, lám. 12) y la escena de sacrificio ritual por extracción de corazón representada en una vasija estilo códice recuperada en San Felipe Aztatlán, una pieza excepcional que en la actualidad se encuentra en posesión de un coleccionista local.

Por otro lado, con base en la importante función y connotación cultural atribuida a las ceibas y los pochotes dentro del simbolismo y el ritual mesoamericano –como una alegoría del *axis mundi* y de la bóveda celeste cargada de nubes de lluvia–, proponemos de forma hipotética que la concentración significativa de pochotes en el conjunto Plaza Oeste se explicaría a partir de factores antrópicos de selección y manipulación intencional por parte de la población autóctona residente en Coamiles, y no sólo a



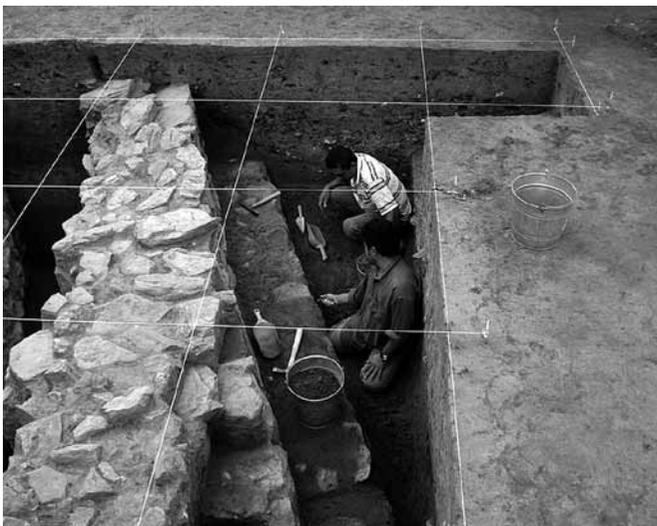
Fotografía 5 Fachadas escalonadas de las dos primeras etapas constructivas del montículo 3 del conjunto Plaza Oeste (plataforma 5).

partir de factores microclimáticos de carácter selectivo en su fitodistribución actual.

La representación simbólica de la banda celeste, materializada por la ubicua presencia de copos blancos de “algodón” en la fronda de los pochotes asociados con la Acrópolis Norte, reforzaría el carácter ceremonial de sus construcciones, al sacralizar el espacio y las actividades celebradas en sus edificios y plazas. De manera análoga, dentro del repertorio iconográfico de carácter simbólico comúnmente asociado a las cenefas decorativas Aztatlán en vasijas de uso ritual, son frecuentes las representaciones de motivos ligados con nubes y agua de origen pluvial (Garduño, 2006: 35).

En apoyo a lo anterior mencionaremos que en fechas recientes fue posible identificar, en una vasija Aztatlán de uso ritual profusamente decorada y recuperada durante la construcción del canal Rosales, en el sur de Culiacán (Toro, 1925), la representación figurativa –*sui generis* dentro de la iconografía Aztatlán– del fruto de un pochote, asociado con cuchillos sacrificiales (*técpatl*) y flujos de sangre rematados por chalchihuites. Por debajo de estos diseños se aprecia un personaje de perfil que emerge de las fauces de una Xiuhcōatl –símbolo solar del cielo diurno–. Además, en el mismo plano se observa la figura de un cráneo emplumado con cuerpo serpentino que muestra un *técpatl* incrustado en el orificio nasal, elementos que desde nuestra perspectiva se relacionan con las ofrendas agrícolas de carácter propiciatorio dedicadas a Xipe Tótec, dios solar del equinoccio de primavera (Garduño, en preparación).

Los datos estratigráficos disponibles y el análisis cronotipológico de los materiales diagnósticos asociados con



Fotografía 6 Liberación del muro de contención de la segunda etapa constructiva de la plataforma 4.

cada unidad cultural de deposición sugieren que la Acrópolis Norte se planificó y edificó en el transcurso de la fase Cerritos (900-1100 d.C.), y que permaneció en uso hasta mediados del siglo XIV, sin que hasta la fecha existan datos que indiquen la existencia de niveles habitacionales de ocupación o contextos de uso ritual anteriores o posteriores al complejo Aztatlán (850/900-1350 d.C.) del Posclásico temprano y medio. Los únicos materiales tipológicamente vinculados con el periodo Clásico aparecieron dentro de los rellenos del núcleo de tres de los montículos del conjunto Plaza Oeste y del altar central del conjunto Plaza Este.

Por otro lado, una cala transversal excavada en 2007 en el montículo 3 del conjunto Plaza Oeste reveló la existencia de por lo menos dos subestructuras que permanecían ocultas por debajo de la última remodelación que experimentó el edificio (tercera etapa constructiva), donde asimismo aparecieron los escalonamientos frontales de la fachada asociados con cada una de las dos primeras etapas (fotografía 5).

Los materiales diagnósticos recuperados en estos contextos indican que la construcción se edificó durante el transcurso del Posclásico temprano, en específico durante la fase Cerritos (900-1100 d.C.) del complejo cultural Aztatlán, no obstante que su funcionamiento se prolongó por lo menos hasta el Posclásico medio (fase Ixcuintla, 1100-1350 d.C.) de la secuencia establecida para la costa central de Nayarit. Precisamente durante esa fase tuvo lugar la última remodelación del montículo 3, de manera que el acceso frontal a la parte superior del edificio se logró por medio de la construcción de un talud de tierra y piedra

que cubrió la fachada –y, por lo tanto, la escalinata– de la segunda etapa constructiva.

La aparición esporádica de tiosos y fragmentos de figurillas diagnósticas del periodo Clásico –fases Gavilán (250-500 d.C.) y Amapa (500-750/800 d.C.)– dentro de la matriz excavada entre las tres etapas constructivas del edificio indica que estos materiales residuales fueron removidos de su contexto original de deposición para ser reutilizados como relleno constructivo entre las sucesivas ampliaciones.

Los datos aquí presentados corroboran nuestras apreciaciones iniciales –referidas en el reporte técnico de la primera temporada de campo, en 2005 (Garduño, 2006)–, en el sentido de que los dos subconjuntos arquitectónicos estudiados –conjuntos Plaza Este y Plaza Oeste– que conforman la Acrópolis Norte de Coamiles se planificaron en función de la interacción dinámica de sus elementos (plataformas, montículos, altares y estelas) dentro de un espacio consagrado al culto solar. Proponemos así que la organización del espacio arquitectónico en la Acrópolis Norte estuvo determinada por la necesidad de contar con un punto de observación, culturalmente sacralizado, del fenómeno astronómico de los equinoccios.

Plataforma 4

Esta plataforma constituye la superficie nivelada de mayores dimensiones dentro del conjunto de terrazas escalonadas monumentales agrupadas dentro de la zona II. Se localiza a una altitud promedio de 72 msnm y abarca una extensión aproximada de 1.5 ha. Su configuración es de planta rectangular, con una longitud de alrededor de 140 m, y se distribuye con un eje de orientación noroeste-sureste sobre la ladera del cerro. En su superficie se desplantan ocho estructuras de forma y tamaño variables, entre las que destaca el montículo 16 –de casi 100 m de longitud–, un edificio escalonado que delimita la plaza hacia el este, y el montículo 15, una estructura alargada que bordea la plataforma 4 en el extremo sur. Al centro y al norte de la explanada se localizan otras estructuras de planta cuadrangular que probablemente funcionaron como altares.

Los trabajos de sondeo realizados entre 2008 y 2010 en la plataforma 4 revelaron la existencia de cuatro muros de contención paralelos correspondientes a etapas constructivas sucesivas dentro del progresivo proceso de ampliación de la misma hacia el oeste. Es interesante señalar que ningún rasgo visible sobre la superficie del terreno –por ejemplo, marcas de suelo, crecimiento diferencial de



vegetación, anomalías topográficas, etcétera— indicaba la presencia de estos elementos en el interior del depósito arqueológico (fotografía 6).

Los datos preliminares de campo sugieren que el proceso gradual de ampliación tuvo lugar durante la fase cultural Cerritos (900-1100 d.C.) del Posclásico temprano, ya que justo por encima de la plataforma nivelada asociada con ambas etapas registramos un notable incremento en la frecuencia de materiales decorados Azatlán representativos de esta fase. Por otro lado, la presencia de una abundante muestra de tiestos diagnósticos representativos del Posclásico medio (fase Ixcuintla, 1100-1350 d.C.), concentrados en la capa suprayacente al depósito del Posclásico temprano, indica la probabilidad de que las últimas remodelaciones de la plataforma 4 tuvieron lugar durante esta fase.

Para formar una idea de la magnitud de esta obra, mencionaremos que durante la segunda temporada de excavación (1985) del Proyecto Arqueológico Coamiles (Duverger y Levine, 1993: 79-84, pozo 12) apareció un muro masivo de contención de 1.3 m de ancho, que corría paralelo al límite de la barranca, de características similares al muro correspondiente a nuestra segunda etapa constructiva, localizado a una distancia aproximada de 75 m hacia el sureste, lo que sugiere que este rasgo arquitectónico tiene continuidad a todo lo largo de la plataforma 4.

Debemos recordar que la coordinación y ejecución de esta monumental obra de remodelación —que modificó en modo significativo la topografía del cerro de Coamiles y que incluso aparece cartografiada en el *Plano de Senticpac e Yscuintla*, documento de la costa central de Nayarit elaborado en la segunda mitad del siglo XVIII (Duverger, 1996)— con seguridad requirió de instituciones políticas centralizadas y mecanismos internos de control ideológico a cargo de los segmentos sociales de elite, colocados en la cúspide de las jerarquías locales y regionales, de la sociedad Azatlán.

Trabajos similares de remodelación del espacio a gran escala fueron documentados en fechas recientes en el sitio arqueológico de Chacalilla, centro rector Azatlán de primer orden contemporáneo a Coamiles, localizado en la región de San Blas, durante los trabajos de campo efectuados en el verano de 2008 (Ohnersorgen, reporte técnico en preparación). Las exploraciones llevadas a cabo en la unidad A, ubicada en la base del montículo 10 del subconjunto Oeste —emplazamiento integrado al núcleo arquitectónico principal del sitio—, revelaron la existencia de contextos habitacionales Azatlán de la fase Cerritos (900-1100 d.C.) en la base del depósito.

Más tarde esta zona residencial fue totalmente modificada, al llevarse a cabo un proyecto de gran magnitud para reacondicionar el espacio por medio de la construcción de terrazas escalonadas de dimensiones monumentales. Sobre estas superficies niveladas se desplantaron los principales edificios públicos y de carácter ceremonial del sitio, incluyendo los basamentos piramidales, las calzadas empedradas y el juego de pelota. Los sondeos en el montículo 10 permitieron registrar un muro de contención —ubicado a una distancia aproximada de 23 m del borde actual de esta plataforma, que correspondería a su última ampliación—, cuya fachada marcaba el límite de la terraza en una etapa Azatlán temprana. Cabe recordar que el muro fue desplantado de manera directa sobre un nivel habitacional de ocupación que proporcionó una abundante muestra de tiestos decorados de la fase Cerritos (900-1100 d.C.) del Posclásico temprano.

Como en el caso de la plataforma 4 de Coamiles, la ampliación progresiva de estas plazas se logró por medio de la construcción de muros de contención paralelos, entre los que se depositaron grandes volúmenes de materiales de relleno. Estas transformaciones físicas no sólo conllevaron cambios significativos en cuanto a la connotación social del uso del espacio, al sacralizar los recintos ceremoniales que fueron planificados y edificados en las capitales de cada provincia costera (por ejemplo, Amapa, Coamiles, San Felipe Aztatán, La Guásima, Las Animas, Chacalilla, etcétera), sino que representan un buen testimonio del nivel de centralización política, especialización económica y organización social alcanzado por la población Azatlán del septentrión costero mesoamericano durante el periodo Posclásico.

Al parecer, este reordenamiento territorial panregional tuvo lugar durante el Posclásico temprano (850/900-1100 d.C.) y el Posclásico medio (1100-1350 d.C.) tanto entre las principales capitales costeras —Ixtapa (Mountjoy, 2000), Amapa (Meighan, 1976), Chacalilla (Ohnersorgen, 2007) y San Felipe Aztatán (Garduño, 2007; Garduño y Gámez, 2005)— como en asentamientos rectores ubicados en los valles intermontanos de Nayarit (Ixtlán del Río) y las cuencas lacustres de Jalisco, en sitios de primer orden como La Peña (Liot *et al.*, 2006). De manera colateral, la marcada estandarización de los patrones iconográficos Azatlán sugiere la existencia de una religión formalizada ligada con un complejo simbólico de uso ritual que era compartido y reproducido por las elites locales, a modo de mecanismo ideológico de control social.

Comentarios finales

Dentro del contexto arqueológico regional, el sitio Coamiles representa una excepcional fuente de información para reconstruir el complejo desarrollo demográfico, económico, político, religioso y social de la población asentada en la zona nuclear costera Aztatlán.

Los sondeos realizados en fechas recientes en la Acrópolis Norte de Coamiles permitieron vislumbrar la importancia simbólica que el sitio desempeñó, en una escala regional, como un espacio ritual sacralizado dentro del contexto de la arquitectura ceremonial Aztatlán. A partir de estos trabajos fue posible corroborar que la planeación arquitectónica de este importante conjunto monumental se diseñó en función de la observación astronómica de los equinoccios, lo que representa un avance significativo para comprender la connotación simbólica de la arquitectura ceremonial Aztatlán del septentrión costero mesoamericano.

Además, en la cima del cerro de Coamiles, y alineada sobre un eje este-oeste con el edificio principal de la Acrópolis Norte, localizamos una piedra lisa dispuesta de modo vertical, a manera de estela que cumplió la función de marcador solar de uso calendárico y que señalaba la aparición del disco solar en los equinoccios. En este contexto, en el transcurso de las siguientes temporadas de campo planeamos desarrollar una línea interdisciplinaria de investigación desde la perspectiva de la arqueoastronomía, con la finalidad de definir fechas específicas del tránsito cenital de cuerpos estelares ligadas con rasgos arquitectónicos, topográficos y orográficos del paisaje, así como su vinculación con el calendario ritual anual.

Para la densa población que se extendía por la planicie hacia el oeste, hasta la línea costera, Coamiles debió de representar un arquetipo mítico dentro del paisaje simbólico regional, un *coatépetl* donde de manera periódica se celebraba el renacimiento y ascenso del Sol por el este. A este respecto mencionaremos que en la iconografía Aztatlán son recurrentes las representaciones de cráneos y huesos entrecruzados decorados con pintura roja y blanca, muy similares a los arreglos de ofrendas representados en las láminas 82 y 84 del *Códice Nuttall*, las cuales eran incineradas en las ceremonias dedicadas a Xipe Tótec, que como se ha referido es la deidad solar de la regeneración vegetal, ligada con el equinoccio de primavera (Aguilera, 2002: 60-62).

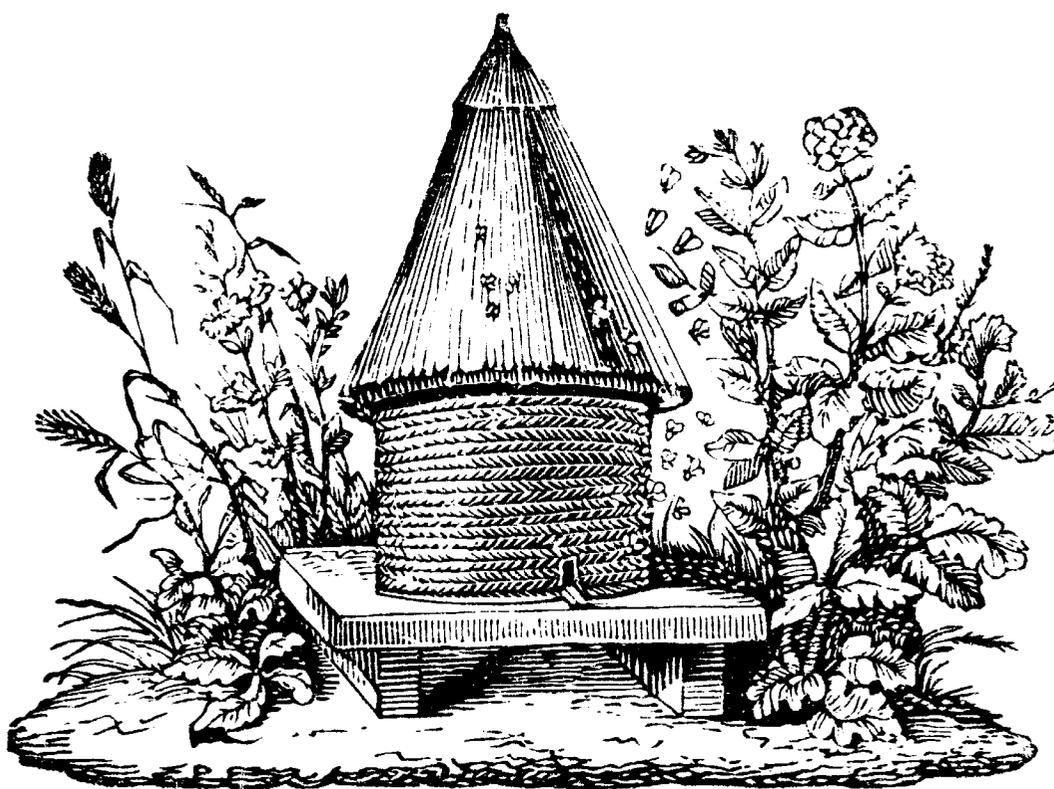
En la actualidad, entre la mayor parte de las comunidades indígenas del Gran Nayar, este equinoccio marca el

inicio de las principales festividades agrícolas (mitotes) de carácter propiciatorio ligadas con el ciclo ritual anual. Cabe recordar que dentro de esta dinámica región cultural el culto solar se encuentra plenamente vigente. Como ejemplo mencionaremos que durante la Semana Santa cora se lleva a cabo una escenificación en que se representa la lucha astral entre las fuerzas diurnas y nocturnas, la cual culmina con la muerte y resurrección simbólica del Padre Sol para reinstaurar el orden cósmico (Neurath, 2001).

Por otra parte, es importante rastrear el uso etnográfico contemporáneo de la fibra de los pochotes silvestres y de su simbolismo dentro de los rituales propiciatorios de petición de lluvias entre estas comunidades. Asimismo, sería de gran utilidad documentar el uso cultural de las ceibas (*Ceiba pentandra*) y los pochotes (*Ceiba aesculifolia*) en el diseño de sus centros ceremoniales, ya que, como ha demostrado Neurath (2002), éstos representan réplicas, en una escala reducida, de los modelos cósmicos arquetípicos que prevalecen dentro de su extensa geografía ritual.

Bibliografía

- Aguilera, Carmen, "Descubriendo a un niño sol", en *Arqueología Mexicana*, vol. X, núm. 55, mayo-junio de 2002, pp. 58-63.
- Anguiano, Marina, *Nayarit. Costa y altiplanicie en el momento del contacto*, México, IIA-UNAM, 1992.
- Bordaz, Jacques, "Pre-Columbian Ceramic Kilns at Peñitas, a Post-Classic Site in Coastal Nayarit, Mexico", tesis de doctorado, Nueva York, Universidad de Columbia, 1964.
- Duverger, Christian, "El plano de Senticpac e Yscuintla (Nueva Galicia), un mapa indígena mexicano del siglo XVIII", en Otto Schöndube y Francisco Valdez (coords.), *Estudios del Hombre*, núm. 3, 1996, pp. 249-273.
- Duverger, Christian y Daniel Levine, "Investigaciones arqueológicas en Coamiles, Nayarit (5ª temporada)", informe provisional sobre los trabajos efectuados durante los meses de noviembre y diciembre, versión mecanografiada, México, Archivo Técnico del Centro INAH Nayarit, 1987.
- , "Informe relativo a la exploración arqueológica del sitio de Coamiles, municipio de Tuxpan, estado de Nayarit", versión mecanografiada, México, Archivo Técnico del Centro INAH Nayarit, 1993.
- Gámez, Lorena y Mauricio Garduño, "La destrucción del patrimonio arqueológico en el sector noroccidental de Nayarit", en *UNIR*, núm. 14, octubre-diciembre de 1997, pp. 10-17.
- Garduño, Mauricio, "Investigaciones arqueológicas en el cerro de Coamiles, Nayarit. Reporte técnico final de la primera temporada de campo (2005)", México, Archivo Técnico del Centro INAH Nayarit, 2006.



_____, "Arqueología de rescate en la cuenca inferior del río Aca-
poneta, Nayarit", en *Diario de Campo*, núm. 92, mayo-junio de
2007, pp. 36-52.

_____, "Indicadores arqueológicos del uso ritual del pochote (*Ceiba
aesculifolia*) entre la población costera Aztatlán", en preparación.

Garduño, Mauricio y Lorena Gámez, "Programa emergente de
rescate arqueológico en San Felipe Aztatlán, municipio de
Tecuala (Nayarit). Informe técnico final/trabajos de sondeo
arqueológico", México, Archivo Técnico del Centro INAH Na-
yarit, 2005.

Jardel, Enrique, "Diversidad ecológica y transformaciones del paisa-
je en el occidente de México", en Ricardo Ávila Palafox (coord.),
Transformaciones mayores en el occidente de México, Guadajala-
ra, Departamento de Estudios del Hombre-Universidad de Gua-
dalajara, 1994, pp. 13-39.

Liot, Catherine, Susana Ramírez, Javier Reveles y Otto Schöndube,
*Transformaciones socioculturales y tecnológicas en el sitio La Peña,
cuenca de Sayula, Jalisco*, Guadalajara, Centro Universitario de
Ciencias Sociales y Humanidades-Universidad de Guadalajara/
INAH, 2006.

Meighan, Clement, "The Archaeology of Amapa, Nayarit", en *Monu-
menta Archaeologica*, núm. 2, 1976.

Mountjoy, Joseph, "Prehispanic Cultural Development along the
Southern Coast of West Mexico", en Michael Foster y Shirley
Gorenstein (eds.), *Greater Mesoamerica. The Archaeology of West
and Northwest Mexico*, Salt Lake City, The University of Utah
Press, cap. vii, pp. 81-106, 2000.

Neurath, Johannes, "La Semana Santa cora de la mesa del Nayar. Un
ritual solar de tradición prehispánica", en *Arqueología Mexicana*,
vol. IX, núm. 52, noviembre-diciembre de 2001, pp. 72-77.

_____, *Las fiestas de la casa grande. Procesos rituales, cosmovisión y
estructura social en una comunidad huichola*, Guadalajara, INAH/
Universidad de Guadalajara (Etnografía en el nuevo milenio, Es-
tudios monográficos), 2002.

Ohnersorgen, Michael, "La organización socioeconómica y la inte-
racción regional de un centro Aztatlán: investigaciones arqueoló-
gicas en Chacalilla, Nayarit. Informe técnico parcial. Temporada
2005", México, Archivo Técnico del Centro INAH Nayarit, 2007.

Secretaría de Programación y Presupuesto (SPP), *Síntesis geográfica
de Nayarit*, México, Coordinación General de los Servicios Na-
cionales de Estadística, Geografía e Informática-SPP, 1981.

Toro, Alfonso, "Una nueva zona arqueológica en Sinaloa", en *Anales
del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía*, México,
4ª época, t. III, 1925, pp. 57-58.

Auge, estabilidad, cambio y declive en las organizaciones femeninas tejedoras indígenas

Diana Macho Morales*

Entre los grupos indígenas en México, la manufactura de textiles ha sido para uso personal y, desde hace unas décadas, para la venta. Esta actividad es una práctica exclusiva de mujeres, fundamental para la construcción de roles dentro de los grupos sociales indígenas. El proceso de aprendizaje forma parte de la socialización que reciben las niñas para la inserción en su cultura. Posteriormente, de acuerdo con los intereses de cada una, se pasa a la etapa de especialización, que se vincula con una producción para la venta.

Además de manufacturarlos para su comercialización, la producción de textiles se ha transformado, al modificarse algunos diseños y materiales para ajustarse a la lógica de mercado. Asimismo, las formas de organización para la introducción de estos objetos al mercado local, nacional y global han propiciado que los talleres no se restrinjan únicamente a espacios domésticos con una producción limitada. La comercialización de estos objetos ha sustituido y complementado el ingreso familiar proveniente de actividades agrícolas.

Ante la complejidad a que tiende la organización de los talleres para ajustarse a las demandas del mercado y la escasa literatura sobre el tema, surge la necesidad de hacer esta revisión de las investigaciones, con una evidencia empírica cuyo tema sea el asociacionismo femenino en los pueblos indios a partir de un producto de cultura material elaborado por ellos. Me interesa resaltar las formas de aproximación a este tema, la construcción de categorías analíticas, los marcos teóricos empleados y lo que se sabe sobre las organizaciones textiles indígenas. Es decir, se trata de encontrar las formas en que los científicos sociales

han tratado de describir, interpretar y explicar estos fenómenos sociales. Considero importante hacer esta revisión del estado de la cuestión debido a que se desconoce el papel de los actores sociales en esta forma de producción: por qué se reúnen las mujeres, cómo o quién toma las decisiones del funcionamiento de los talleres, cómo se crean y se reproducen las relaciones en el interior de la organización, quién enseña, quién aprende y cómo es la división del trabajo, entre otros aspectos.

La mayoría de los trabajos revisados (listados en la bibliografía al final del texto) son descripciones que muestran, por un lado, el contexto del grupo étnico en cuestión, datos generales de la comunidad para entender el porqué la gente se dedica a esa actividad y no a otra. Además, describen las etapas de la cadena de producción, manufactura, técnicas y materiales, formas de aprendizaje, tipo de iconografía, bordados e historia de la organización, entre otros.

Asimismo señalan la aceptación o rechazo de la comunidad por esta nueva modalidad en la actividad textil en que incursionan las mujeres. En la comunidad y en el interior de la unidad doméstica ha traído consigo cambios en los roles de ser hombre y ser mujer, en el uso de espacio y tiempo social, en la percepción sobre las relaciones de poder y ámbitos de incursión, entre otros. Es por ello que la mayoría de la producción académica se inclina a analizar esta expresión y forma de vida por medio del concepto de género y lo que esto implica.

En esta revisión, además, identifiqué dos categorías analíticas: el textil, su producción y, por lo tanto, su comercialización como un vehículo de difusión del patrimonio cultural de los indígenas, la trasmisión de elementos que

*Subdirección de Etnografía, Museo Nacional de Antropología, INAH.

conforman su identidad mediante la cultura material y la etnocompetitividad. Estos dos conceptos se encuentran imbricados, pero se presentan en diferentes momentos de la cadena productiva. Finalmente se aborda el estudio de las organizaciones textiles, para determinar si la actuación del Estado o de otras instituciones privadas en programas de apoyo han tenido los resultados esperados.

Género

La perspectiva de género ha sido uno de los marcos de análisis para explicar la actividad textil indígena. Ésta se ha interesado en la transformación de roles. Tanto en sociedades occidentales como indígenas la relación hombre o mujer con determinados espacios, públicos y privados corresponde a actividades específicas.

Desde el siglo XVIII, las ciencias sociales construyeron categorías y dicotomías. La mujer fue asociada con la naturaleza y los sentimientos, por lo que su participación en espacios públicos definidos por la política o toma de definiciones fueron excluidas. Por el contrario, a los hombres se les relacionó con el pensamiento, con la razón, por lo que serían capaces de desenvolverse en el ámbito público (Rosales, 2007). Aun cuando las teorías han discutido y transformado estas categorías, en la práctica observamos residuos que dan sustento al pensamiento y los comportamientos. Ésta no es la excepción en el caso de los pueblos indígenas. Las mujeres se dedican a la reproducción social, a la crianza y a la educación de los hijos, a los quehaceres domésticos y a administrar el gasto familiar, mientras que los hombres salen a trabajar, mantienen a su familia y se desarrollan en actividades públicas.

En casi todos los textos revisados se señala la existencia de conflictos debido a esta práctica cuando se adoptan nuevas tareas. En el ámbito familiar y el público no es bien visto ni aceptado que la mujer trabaje y menos aún que colabore en lo económico.

Es decir, uno de los elementos que construyen el rol de hombre es como proveedor de su familia para cubrir las necesidades básicas. Al hacerlo también la mujer, se generan contradicciones y los varones carecen de referentes que les permitan reproducir su masculinidad y permanecer en la estructura de poder. A veces éstos se involucran en el quehacer al apoyar a sus mujeres; en otras ocasiones sobreviene la ruptura y la incorporación de nuevos elementos en la construcción de identidades. Por ejemplo, en Chiapas y Puebla (Ramos, 2004 y Mejía 2001) las mujeres que participan



en organizaciones textiles han decidido no casarse para que no sean limitadas, puedan trabajar y salir del pueblo a comercializar sus productos.

El cambio se presenta también en el uso y apropiación de los espacios. Se han fracturado esquemas al romperse con lo habitual, con las normas. Las mujeres han adaptado sus espacios privados domésticos para establecer los talleres o salen de casa para trabajar en espacios de compañeras que son propios o rentados, donde se apropian y van resignificando sus actividades y roles con otras mujeres que presentan la misma situación. La falta de experiencia en el ámbito público ha dificultado el desarrollo óptimo en la venta y comercialización de los productos, así como hablar exclusivamente la lengua materna.

No se ha reflexionado sobre la relación de las mujeres con otros miembros de la comunidad en cuanto a su incorporación al espacio público o con otras mujeres en el interior de su espacio laboral y cómo esto incide en el desarrollo de su actividad económica. El análisis se ha centrado en lo que sucede en el espacio doméstico, las relaciones que se generan con la familia nuclear y extensa y cómo van readaptando y ajustando las actividades para trabajar. Uno de los pocos casos es el de la lideresa de la organización textil "La flor de Xochislahuaca". La historia de vida de Florencia influyó en el desarrollo de esta organización y de otras instituciones del municipio. Las redes que estableció con personas dedicadas a la política permitió la

consolidación de los circuitos comerciales, tanto en el Fondo Nacional para el Fomento de las Artesanías (Fonart) como en otros espacios. En esta perspectiva se incluye como categoría de análisis el empoderamiento, es decir, el proceso de toma de decisión para alcanzar un fin individual o colectivo.

Programas y políticas públicas

Al considerar la venta de textiles como uno de los principales medios de subsistencia, las mujeres se ven en la necesidad de adquirir nuevos conocimientos para la elaboración y presentación de sus productos. La capacitación y la obtención de fondos por medio de programas están tomando cada vez más un papel fundamental en la dinámica de las organizaciones. Tal es el caso del Programa de Estudios Microeconómicos y Sociales Aplicados (PEMSA) del Grupo Interdisciplinario sobre Mujer, Trabajo y Pobreza, A. C.

Entre los temas a investigar está la naturaleza del trabajo de artesanas pobres y los alcances en su organización productiva; las características del trabajo artesanal femenino, la profesionalización y los ingresos; las técnicas y tecnologías; la vinculación con la economía formal y los circuitos de mercado; los impactos en la estructura familiar y los roles de género, así como los efectos en la organización y los tiempos domésticos, el impacto económico y cultural a nivel local de las actividades artesanales de las mujeres mediante la consideración de su entorno; la identificación de instituciones públicas y privadas, organizaciones de artesanas y asesores que impulsan y fomentan las microempresas de artesanas pobres para evaluar y reconocer su acción.

Ya sea que las propias mujeres se acerquen a buscar este tipo de apoyos o que instituciones como PEMS A o las propias organizaciones los promuevan, uno de los aspectos más importantes a destacar ha sido el de hacer conciencia entre las artesanas sobre el valor de sus productos. En muchas organizaciones el establecimiento de precios se encuentra distante del número de horas de trabajo y costo de la materia prima. Las mujeres indígenas desconocen los criterios para establecer un valor monetario que permita el desarrollo económico y que la actividad textil sea redituable. Asimismo, se crean canales de comercialización que aseguren la venta de las prendas y la sustitución de técnicas y materiales por unos más adecuados para un precio viable.

Patrimonio cultural-etnocompetitividad

En estas investigaciones los textiles son considerados como artesanías y productos que posibilitan transmitir y comunicar elementos de la cultura del grupo étnico en cuestión, pero además, por tener esas particularidades, permiten competir con otro tipo de productos similares, ya que su valor cultural trasciende al del valor monetario (por ejemplo, con los textiles de Ecuador y Guatemala).

Es decir, en estos estudios el patrimonio cultural y la etnocompetitividad le otorga cualidades al objeto que trascienden el número de horas invertido y la calidad o tipo de material empleado para su elaboración. En esa medida se explica esta práctica y su organización para la comercialización del textil.

Asimismo se usan otras estrategias que construyen y reproducen las nociones de “tradicional”, “cultural”, “genuino” y “original” de un grupo social. En el caso de Teotitlán del Valle, algunos talleres han establecido contacto con guías de turistas o agencia de viajes para promover sus productos y, por ende, difundir sus actividades textiles. Se trata de un tipo de turismo alternativo o etnoturismo, en el que las personas llegan a los talleres, se les muestra cómo se manufactura el textil, el material, las técnicas y la maquinaria empleada (Lugo, 2008).

Las tres categorías analíticas empleadas para dar cuenta de manera directa o indirecta sobre las organizaciones textiles son género, políticas públicas y patrimonio cultural-etnocompetitividad. La cadena de producción y la organización que hay detrás para la creación de un textil es de mayor complejidad para que sólo sea analizada o descrita en los términos anteriores. Considero que para definir y entender la organización textil se requiere abordar las relaciones sociales y de poder allí generadas, así como reconocer la manera en que operan en la cotidianidad para dar cuenta de las posibilidades de desarrollo de esta rama productiva.

Bibliografía

- Aguilar Cordero, Wilian de Jesús, Francisco Gurri García, Eduardo Bello Baltazar y Esperanza Tuñón Pablos, “Tejiendo sueños y teniendo fracasos: experiencias de mujeres artesanas en una comunidad maya en Yucatán, México”, en *Estudios Sociales*, vol. XVI, núm. 32, julio-diciembre de 2008, pp. 113-139.
- Aguirre Pérez, Irma Guadalupe, “Participación política y social de mujeres indígenas: el caso de una lideresa tradicional”, en *Cuicuilco*, vol. 10, núm. 27, enero-abril de 2003.

Bonfil, Paloma y Blanca Suárez, *De la tradición al mercado. Microempresas de mujeres artesanas*, México, GIMTRAP, 2001.

Davinson, Guillermo, "Microempresa indígena en el estado de Tlaxcala, México: talleres familiares textiles en un pueblo náhuatl de La Malinche", en *Noticias de Antropología y Arqueología*, disco compacto, Buenos Aires, Equipo Naya, 2003.

Gómez Martínez, Arturo, *Arte textil poblano. Atlas catálogo iconográfico*, Puebla, Instituto de Artes e Industrias Populares del Estado de Puebla, 2009.

Herrera Arenas, Olga Patricia, Manuel Rubio Espinosa y María Eugenia Silva Rivera, "La industria artesanal textil en San Miguel del Valle, Tlaxcala, Oaxaca", en *Naturaleza y Desarrollo*, vol. 5, núm. 2, julio-diciembre de 2007.

Lugo Morin, Diosey Ramón, "Etnocompetitividad del sistema artesanal textil. Mitla, el papel del territorio y la innovación", en *Economía, Sociedad y Territorio*, vol. VIII, núm. 28, 2008, pp. 981-1006.

Ramos Maza, Teresa, "Artesanas y artesanías: indígenas y mestizas de Chiapas construyendo espacios de cambio", en *Liminar. Estudios Sociales y Humanísticos*, vol. 2, núm. 1, enero-junio de 2004, pp. 50-71.

Rodríguez, Verónica y Roberto Quintana, "Paradojas conceptuales del género en procesos de cambio de mujeres indígenas y campesinas en el México rural", en *Cinta de Moebius*, núm. 13, marzo de 2002.

Rosales Ortega, Rocío, "Género. Su indisciplina, múltiples significados y problemas", en Gina Zabudovsky Kuper (coord.), *Sociología y cambio conceptual*, México, UAM-Azcapotzalco/UNAM/Siglo XXI, 2007, pp. 171-207.

Zapata Martelo, Emma y Blanca Suárez San Román, "Las artesanías, sus quehaceres en la organización y el trabajo", en *Ra Ximhai*, El Fuerte, vol. 3, núm. 3, septiembre-diciembre de 2007, pp. 591-620.



Mujeres tejedoras de Zinacantán, Chiapas

María Eugenia Sánchez Santa Ana*

En este artículo me referiré al trabajo que realizan las mujeres tzotziles, las cuales en sus inicios recurrieron a la elaboración de textiles para solucionar el problema del vestido, y en la actualidad la han transformado en un producto para el comercio. Para ejemplificarlo me referiré a Zinacantán, Chiapas, por ser uno de los municipios que se caracteriza por la elaboración de prendas tejidas en telar de cintura. En los últimos años, de acuerdo con el censo, se calcula que 1 050 mujeres se incorporaron al mercado con la elaboración de sus textiles. Esto se ha logrado por medio de los programas de apoyo estatales a los que ellas se inscribieron para obtener microcréditos, con lo que obtuvieron ayuda para comprar materia prima y continuar con la elaboración de sus prendas. En la actualidad este municipio cuenta con diversas organizaciones de mujeres textiles cuya cuantificación es difícil, pues resulta muy variable debido a factores de éxito o fracaso que estimulan el crecimiento, o se aminoran con la desintegración ocasionada por problemas internos.

Área de estudio: municipio de Zinacantán

El municipio de Zinacantán cuenta con una población de 29 mil 754 habitantes (INEGI), de los cuales 48% son hombres y 52%, mujeres. La población económicamente activa (PEA) es de 8 mil 585, de la que 65% se dedica al sector primario (agricultura, ganadería y caza); 17.4% se ocupa en actividades del sector secundario (industria manufacturera, construcción, electricidad) y 17.1% en labores terciarias (comercio, turismo y servicios). La principal actividad desem-

peñada por los hombres en el municipio es eminentemente agrícola. En sus terrenos siembran maíz para autoconsumo y aproximadamente desde hace diez años encontraron en la floricultura una alternativa de trabajo. Respecto a las mujeres, ellas son las encargadas de las labores propias del hogar y la crianza de los hijos, además de que en las últimas décadas se dedican a la elaboración de textiles para su venta en el municipio o en el estado.

Las organizaciones

En el estado de Chiapas existen diversos proyectos para ayudar a las comunidades de las que se sabe que trabajan en alguna actividad “artesanal” y ofrecerles un microcrédito, el cual les permite la compra de materia prima. Para ello deben formar grupos de entre 10 y 20 mujeres de localidades establecidas, de modo que trabajen de manera organizada y se hagan cargo de todo el proceso. Si éste se paga con puntualidad es posible obtener otro crédito, de forma que pueden continuar con la elaboración de sus prendas.

Con la finalidad de solicitar el apoyo económico, las primeras organizaciones se formaron por vecindaje: amigas, conocidas, parientes cercanos o lejanos y compadrazgo. En sus inicios funcionaron bien, pero con el paso del tiempo empezaron a tener problemas con los miembros, ya que no entregaban sus textiles en las fechas establecidas, éstos no estaban bien elaborados o utilizaban material de baja calidad. Cuando se les hacía notar sus errores, se enojaban con la que fungía como responsable, lo que ocasionaba problemas entre ellas.

Para evitar esos inconvenientes en la colonia, comunidad o municipio, las organizaciones recientes prefirieron

* Subdirección de Etnografía, Museo Nacional de Antropología, INAH.



hacerlo por lazos familiares, como afirma una tejedora: “Cuando formamos el grupo, invitamos a participar madre, tías, primas, sobrinas, hijas, abuela. De esta forma trabajamos mejor y más tranquilas”. Mediante tales procedimientos estos grupos han aprendido a comercializar, gestionar recursos para financiar su trabajo, aumentar su capital social, generar redes sociales, adquirir presencia en el mercado y permanecer en él, así como una fuente de trabajo que les permita aumentar el ingreso familiar, sobre todo en este siglo XXI en que se enfrentan a un mundo más competido y globalizado, por lo que para sostenerse deberán ser más eficientes en su trabajo mediante la generación de innovaciones para fortalecer su producción y hacerle frente a la competitividad.¹

Organización “Ramo Textil”

En la actualidad, Ramo Textil se integra por 12 miembros, de las cuales 10 son casadas, con hijos, más dos que fungen como presidentas: Pascuala (divorciada) y Bárbara (soltera). Su punto de venta es la casa de la mamá, ubicada en el centro de Zinacantán, que permite que los visitantes lleguen primero con ellas.² Es decir, la accesibilidad de los clientes a los centros de venta es fundamental, pues el paso constante de turistas hace que tengan éxito en la comercialización de sus textiles.

Esta organización se inició aproximadamente hace 20 años. La primera que empezó fue Juana,³ quien al quedar viuda y sin recursos se vio en la necesidad de buscar la manera de trabajar sin descuidar a sus hijos y que al mismo tiempo le fuera posible obtener ingresos para mantenerlos. Así, en un conocimiento ancestral encontró la solución a su problema. Empezó a ofrecer los textiles que ya tenía elaborados a los zinacantecos que conocía; más tarde los mostró a los visitantes que llegaban al municipio; después realizó otros, ahora sí con la idea de venderlos. Por la cercanía con la ruta turística le compraban a ella antes que a las demás: como sus prendas le gustaron a la gente y se vendían bien,

les enseñó a sus hijas esta actividad para que empezaran a trabajar con ella y obtuvieran mayores ingresos.

Esos aquellos años no existía la competencia como la de ahora. En 1997 una de sus hijas se enteró de los programas de apoyo para comprar materia prima. Cuenta Pascuala: “Si queremos un préstamo, les digo sí, pero tienen que reunirse con... pues 10, 11 personas, hasta 20, lo que tengan” (Pascuala Vázquez, comunicación personal, 2010). Primero empezó con la “familia, pues junté para acompletarlos ya no me acuerdo cuánto: fue 12 o 15, ya no recuerdo. Tuve que avisar a familiares lejanos, no tanto, pero trabajamos bien”. De esta forma se integró Ramo Textil. Con el monto compraron materia prima y empezaron a tejer en el telar de cintura y a bordar las blusas,⁴ *tzekil* o enredo,⁵ *mochebal* o toca⁶ y los *pok'uul* o colera,⁷ los cuales pueden ser elaborados en punto de relleno, en punto de cruz o máquina.

Esta organización se enfrenta a una intensa competencia en el municipio e incluso con la de los países vecinos, que poco a poco se han posesionado de los mercados de la región de Los Altos de Chiapas, con prendas elaboradas a base de materiales de baja calidad, que permite vender a menor costo. De esta forma los turistas las adquieren y se perjudica a los productores estatales.

Pese a esta competencia desleal, los miembros de la organización luchan por mantenerse en el mercado mediante el empleo de materia prima de calidad, así como el respeto a la estructura y la decoración tradicional. Además, sus ventas no se limitan al municipio ni a San Cristóbal de las Casas, sino que las comercializan fuera del estado por medio de invitaciones para mostrar y vender sus textiles, en las que les dan transporte, alimentación, hospedaje y el espacio para exponerlos. Así “fuimos a México, Acapulco, Mérida, Cozumel, Guadalajara”.

Ramo Textil también entrega prendas en una tienda ubicada en San Cristóbal de las Casas llamada Tejiendo el Arcoiris, la cual promueve de manera altruista el trabajo de 19 municipios donde se elaboran textiles, figuras de madera y cestería, y les permite mostrar sus trabajos en ese espacio sin cobrarles comisión.

¹ La competitividad se considera como la capacidad de las empresas para soportar la lucha del mercado y de otras regiones (Lugo Morin, 2008: 984).

² De acuerdo con Dickson, la “cercanía del negocio al mercado, la disponibilidad de acceder a la materia prima y el abastecimiento de mano de obra se debe evaluar para la ubicación de un negocio”. De esta forma aumentaron sus ingresos, así como el cuidado que tienen tanto en la elaboración de las piezas como con los materiales empleados en ellas (1998: 90-91).

³ La señora es mamá de Pascuala y Bárbara, quienes ahora fungen como presidentas de Ramo Textil.

⁴ Anteriormente el soporte estaba formado por tres lienzos de algodón blanco tejidos en telar de cintura y unidos con puntada de randa; ahora ha cambiado por un lienzo rectangular de tela industrial, bordado en punto de cruz, relleno o a máquina.

⁵ Está formado por dos lienzos tejidos en telar de cintura unidos con puntada de randa para formar una pieza tubular, usado por las mujeres.

⁶ Pieza de forma rectangular que las mujeres colocan sobre los hombros.

⁷ Pieza rectangular parecida a un jorongo con una abertura al centro para introducir la cabeza, la cual usan los hombres y ahora se conocen como “ponchos”.

Bárbara y Pascuala tienen contacto con sus clientes por medio del teléfono móvil. Con el deseo de ampliar la comercialización de sus prendas, a Bárbara le interesó aprender computación, de manera que aprovechará esta innovación tecnológica, que es un “mecanismo para la diseminación de información y un medio para la colaboración y la interacción entre los individuos y sus computadoras independientemente de la ubicación geográfica” (Ostrom 2003:19). Por medio de internet se comunicarán con sus clientes y poco a poco, cuando lo dominen, serán capaces de hacer difusión a nivel nacional y posiblemente internacional, además de comunicarse con amigos o compradores y enviar los materiales que tienen. Así, ahora es posible decir que Ramo Textil ha entrado a la era de la globalización.

Conclusión

Hoy, como siempre, las organizaciones buscan sobrevivir mediante la obtención de microcréditos. El problema es que en la actualidad se enfrentan a un ambiente más competitivo y para sostenerse deben realizar textiles que les den ventaja ante sus competidores: mantener la calidad e innovación en las prendas, así como el precio, la distribución y la promoción en otros estados.

El éxito de Ramo Textil se debe a la organización de Pascuala y Bárbara, a la promoción de su trabajo, a que se ubican en la ruta turística, a la calidad de sus tejidos, al capital social y a las redes sociales que han creado con el tiempo. Esto las ha mantenido casi por 20 años en el ramo, que para ellas significa estar integradas en un grupo que resultó una empresa exitosa.

Bibliografía

- Dickson, Franklyn, *El éxito en la administración de las empresas medianas y pequeñas*, México, Diana, 1998.
- Gobierno del Estado de Chiapas, página de internet [www.chiapas.gob.mx], consultada el 14 de agosto de 2010.
- INEGI, página de internet [www.inegi.gob.mx], consultada el 15 de agosto de 2010.
- Lugo Morin, Diosey Ramón, “Etnocompetitividad del sistema artesanal textil. Mitla, el papel del territorio y la innovación”, en *Economía, Sociedad y Territorio*, vol. VIII, núm. 28, 2008, pp. 981-1006.
- Ostrom, Elinor T. K. y Cecilia Olivares, “Una perspectiva del capital social desde las ciencias sociales: capital social y acción colectiva (*a Social Science Perspective on Social Capital: Social Capital and Collective Action*)”, en *Revista de Sociología*, vol. 65, núm. 1, 2003, pp. 155-233.



Cambio y continuidad en la vestimenta zinanteca

Paola Pérez Merino*

A través de la vestimenta las personas reflejan su identidad y su adscripción a un grupo determinado. Así, ésta se considera como “un marcador de filiaciones culturales” (Bartolomé, 1997: 93-95). Los colores, los elementos decorativos, las texturas, los materiales que se han implementado para crear alguna prenda tienen bases históricas muy arraigadas y otras responden a movimientos culturales más actuales y que se han visto influidas conforme la comunidad tiene más contacto con otros grupos. Sin embargo, podemos percibir una constante en la estructura del textil,¹ la cual ha perdurado a través del tiempo y ha incorporado o desechado elementos con el paso de los años y se ha servido de ellos para reinventarse, redefinirse y seguir vigente.

En este trabajo abordaremos esta cuestión: el cambio y la continuidad de los elementos que componen las prendas utilizadas por los zinacantecos en los Altos de Chiapas. Asimismo se busca reflexionar sobre a qué se le llama vestimenta tradicional: ¿A lo antiguo? ¿A lo nuevo? ¿A lo qué se usa? ¿A lo qué se ha dejado de utilizar?

Los zinacantecos se diferencian de otros grupos étnicos por usar ropajes con bordados muy llamativos; aun así podemos identificar tres tipos principales de vestuario: cotidiano, ceremonial o de autoridad. En el ámbito doméstico, las mujeres de esta población usan un enredo² tubular, a veces bordado con diseños de flores o pintado; la faja para sostener el enredo y la blusa, también bordada con imágenes de flores o

animales, con frecuencia se protegen del frío con un suéter o tapado.³ Por lo habitual el hombre usa camisa y pantalón de mestizo, pero las mujeres de su casa les tejen cotones hechos en el telar de cintura y bordados a mano o en máquina de coser, con imágenes de flores o animales selváticos.

En la esfera ceremonial existen muchas celebraciones, como las festividades de san Sebastián y san Lorenzo, las bodas y bautizos, donde la mayoría de las personas confeccionan y usan sus mejores prendas. Si un hombre es autoridad, para cualquier celebración utilizará un algodón completo de lana negra con calzón y camisa blanca elaborados en el telar de cintura, *caites*,⁴ y por último un sombrero de palma adornado con listones largos de colores. Sin embargo, se pueden incluir algunos elementos decorativos en el vestuario de autoridad según el rango que ocupe cada hombre o mujer.

Para celebraciones como las bodas se confeccionan o se manda a hacer trajes especiales. Por ejemplo, para un niño que recibirá el sacramento del bautismo la madre le borda o encarga un ropón que constará de una camisa de manga larga de algodón con imágenes bordadas y brocadas en líneas rojas, grecas, flores o animales. Esta vestimenta se usará para llevar al infante a la iglesia, donde los padrinos lo cambiarán y le pondrán un ropón blanco mestizo.

El huipil de boda zinacanteco es muy elaborado, y la mujer que contraerá nupcias debe tejerlo o mandarlo a hacer. Éste consta de un blusón blanco hecho en el telar de cintura, rectangular, de tres piezas, con bordados brocados

*Subdirección de Etnografía, Museo Nacional de Antropología, INAH.

¹ En este texto se entiende estructura como la base de un textil donde se plasman los elementos decorativos creando así una prenda o una vestimenta tradicional.

² El enredo es elaborado en el telar de cintura con hilo de lana o acrílico, dependiendo de la localidad. Generalmente se hacen dos rectángulos del mismo tamaño y se unen a mano con una randa.

³ Los tapados son hechos en el telar de cintura, asemejan una capa o un reboso para las mujeres y un algodón largo en los hombres; que se usa para protegerse del frío. Dependiendo de la localidad a la que pertenecen pueden ser de lana o hilo industrial, bordados con flores o de colores llamativos.

⁴ Zapatos hechos de suela de madera con correas de cuero.



horizontales en la parte baja e incrustaciones de pluma de gallina a lo largo de las líneas del brocado. En la parte de la pechera tiene bordada una cruz que simula estar arriba de un rectángulo, también bordado y con las mismas plumas.

Marks Green (2004) pone de manifiesto los procesos de cambio y continuidad de la vestimenta zinacanteca, al estudiar la evolución de la creatividad entre los zinacantecos del paraje de Navenchau y la enseñanza entre madres e hijas en 1961 y 1970. Desde 1991 y hasta 2004 regresó a la comunidad para comparar los resultados anteriores y descubrió que, si bien el vestido no había cambiado en estructura, sí que lo habían hecho los elementos que componen la decoración. Cuando llegó en 1969 las blusas eran blancas, de tres lienzos, unidas por randas verticales en color rojo, y el enredo era liso, en color azul marino. Cuando regresó en 1991 se encontró con que las blusas estaban bordadas con flores, en su mayoría de tonalidades rojas, y el enredo comenzaba a ser bordado también. Cuando salió de Navenchau, en 2004, los colores y los elementos decorativos habían variado bastante, sobre todo en las tonalidades, pasando por el morado intenso y oscuro hasta llegar al negro y azul.

Con base en lo anterior, parto de la idea de que este cambio en la inventiva de las mujeres dedicadas a confeccionar las prendas no sólo se debe a la moda o, como ellas misma señalan, al momento que están viviendo, sino que existen elementos que son el motor para la innovación de las prendas, los cuales han resultado en un acelerado mestizaje de la vestimenta pero manteniendo cierta estructura. Tampoco se puede negar que Zinacantán es y ha sido una comunidad apegada a sus tradiciones⁵ y eminentemente agrícola, dedicada a la floricultura, donde las mujeres se han encargado de las labores del hogar y la crianza de los niños. De igual forma ha sido común que los hombres traigan a vivir a su esposa al seno materno, si bien no sucederá lo mismo con las hijas, pues al casarse habitarán con los suegros. En un mismo espacio familiar se encontrarán también las mujeres solteras, divorciadas, separadas o viudas.

Esta organización, como señala Turok (1988: 103-104), tiene su base en la familia extensa, en la que además de compartir un espacio físico desarrollan “formas de ayuda mutua” donde el patio es el lugar “para las actividades comunes y compartidas”, como tejer, hilar o bordar. Esta forma

⁵ Se entiende por tradiciones lo que Eric Hobsbawm señala como tradición inventada que es “un grupo de prácticas normalmente gobernadas por reglas aceptadas abiertamente o tácticamente o de naturaleza simbólica o ritual que busca inculcar determinados valores o normas de comportamiento por medio de su repetición, lo cual implica automáticamente continuidad con el pasado” (2002: 8).

de organización implica una división del trabajo en diferentes jerarquías, al igual que asegura una mayor mano de obra para la familia que recibe a un nuevo miembro.

Así, las mujeres han encontrado en esta organización familiar una opción para contribuir a la economía familiar y alcanzar, en principio, cierta independencia económica. A la par han desarrollado un modelo integral que resulta atractivo para el turismo, el principal consumidor de sus mercancías: los turistas casi siempre llegan a los pueblos altos acompañados por guías que previamente han pactado con algunas familias para llevarlos a sus casas, donde les muestran las mercancías, recorren la casa, observan a las mujeres hilando, bordando o tejiendo en el telar de cintura y visitan la cocina, donde otra mujer echa tortillas y tiene dispuesta una mesa con salsas, queso y *pox*,⁶ para ofrecerles un taco y una bebida de cortesía.

Esta parafernalia ha surgido como una estrategia de venta, para hacer más atractivo el negocio de las prendas textiles, al realzar su elaboración tradicional y valerse de las costumbres para que el negocio sea más remunerado. Este mismo “turismo masivo-dirigido” (Turok, 1988: 144) ha influido en la elaboración de las prendas textiles, pues las mujeres han buscado la manera de hacer atractivas sus mercancías para satisfacer el mercado al diversificarlas y aprender nuevas técnicas de bordado.

Aparte de la modificación en la estrategia de subsistencia económica de las mujeres, el cambio en la agricultura, que pasó del cultivo de maíz al de flores en invernaderos, se ve reflejado en los elementos decorativos, que ahora se plasman en los huipiles zinacantecos y en los cotones de los hombres. Las flores se empezaron a incluir en los bordados de las blusas; con la incorporación de los patrones en hojas de revistas se hicieron más elaborados y se comenzaron a utilizar nuevas técnicas, como el punto de cruz o de canasta. Ahora se incorporan flores de diferentes especies que nada tienen que ver con las cultivadas por los hombres en el invernadero.

Asimismo se usan materiales sintéticos, como telas e hilos acrílicos, que han sustituido a la manta, el algodón y la lana, ya que estas últimas elevaban los precios de las mercancías y su elaboración requiere de mayor tiempo. La inclusión de patrones y modelos de revista también ha contribuido a este proceso de cambio, pues brinda una gama de motivos y dibujos que pueden copiar y reproducir con mayor facilidad, sobre todo en el bordado, además de que les ahorra tiempo.

⁶ El *pox* es un aguardiente hecho a base de caña de azúcar y se vende de manera natural o de sabores.

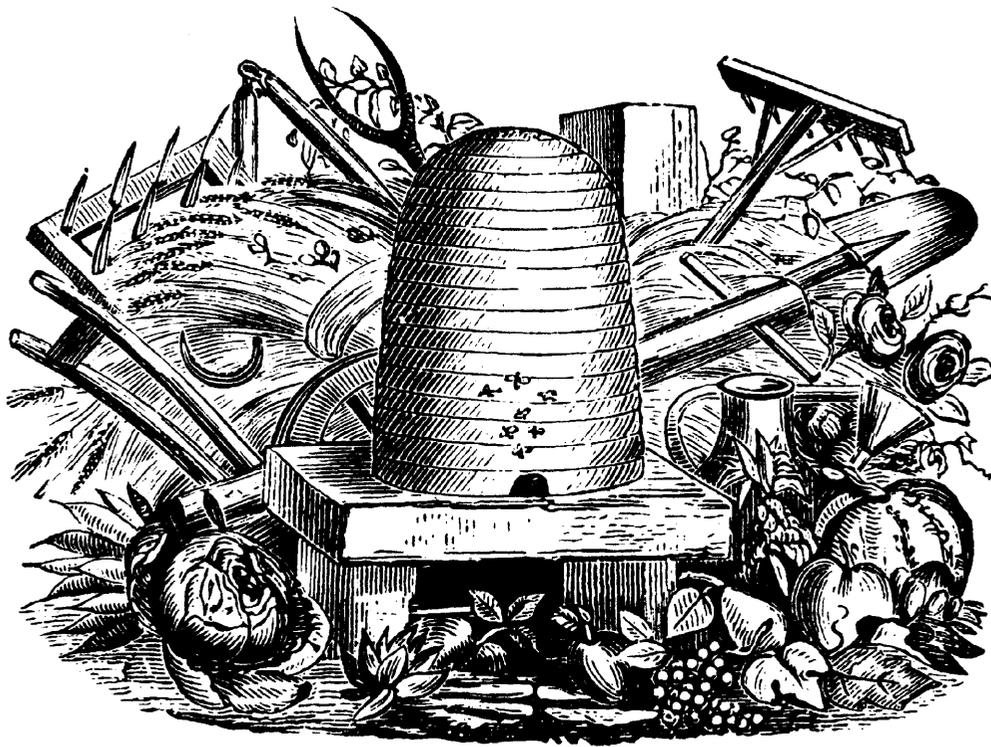
La continuidad de la vestimenta tradicional zinacanteca se ve reflejada en estos mismos elementos, que a su vez han marcado el cambio. Es decir, se teje igual que en la época prehispánica e igual que las abuelas y bisabuelas en el telar de cintura, pero se incluyen nuevos patrones y elementos decorativos. Se viste igual que los antepasados, ya que la estructura textil ha perdurado con el paso del tiempo, pero se incluyen bordados más elaborados y se cambian los materiales y los colores. Entonces, ¿qué es lo tradicional?

En ese sentido, la tradición se ha reinventado con el paso de los años, puesto que no es un elemento estático. Como señala Hobsbawm (2002: 7), es inventada pues “incluye tanto las tradiciones realmente inventadas, construidas y formalmente instituidas, como a aquellas que emergen de un modo difícil de investigar durante un periodo breve y medible, quizá durante unos pocos años y se establecen con gran rapidez”. Podemos decir que la técnica de la utilización del telar de cintura es una tradición formalmente instituida en la comunidad zinacanteca debido a su uso ancestral; pero también lo son las técnicas de bordado, que son más actuales, aparecieron de forma esporádica y fueron adoptadas y asimiladas con gran rapidez por el grupo social. De igual forma, la estructura de la vestimenta de mujer,

por ejemplo, constituida por una blusa, un enredo, una faja y una capa, no ha cambiado mucho con el paso de los años, no así en los elementos decorativos que ahora se incluyen en cada una de ellas y, sin embargo, siguen y seguirán viéndose de modo tradicional porque los elementos decorativos que se han incorporado en un lapso de tiempo corto han sido asimilados como parte de su identidad y les permite diferenciarse de otros grupos.

Bibliografía

- Bartolomé, Miguel Alberto, “Bases culturales de la identidad étnica”, en *Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México*, México, INI/Siglo XXI, 1997, pp. 75-98.
- Greenfield, Patricia Marks, *Tejedoras: generaciones reunidas, evolución de la creatividad entre los mayas de Chiapas*, San Cristóbal de las Casas, Sna jtz'ibajom, Cultura de los Indios Mayas, 2004, pp. 7-21.
- Hobsbawm, Eric, “Introducción. La invención de la tradición”, en E. Hobsbawm y Terence Ranger (eds.), *La invención de la tradición*, Madrid, Crítica, 2002.
- Laughlin, Robert M., “Introducción”, en *Zinacantán: canto y sueño*, Presencias, 1992, pp. 15-38.
- Turok, Marta, *Cómo acercarse a la artesanía*, México, Plaza y Janés, 1988.



La fiesta por la memoria y la cultura

Verónica Ruiz Lagier*

Durante los años en que he trabajado en las comunidades chiapanecas de origen guatemalteco, he percibido que la población refugiada tiene la necesidad de hablar de su dolorosa historia, de contar sus memorias familiares, sus enseñanzas de vida ante la muerte fulminante que la persiguió hasta el territorio mexicano.

La primera vez que realicé un grupo focal con mujeres refugiadas¹ tenía como objetivo reunir información sobre las aldeas de origen en Guatemala y las diferencias que existían, o no, con la nueva comunidad creada en Chiapas. No obstante, este ejercicio de memoria y los recuerdos traídos al presente las llevaron a hablar de otros muchos temas que yo no tenía contemplado nombrar, por tratarse de experiencias políticas de las que no sentía la confianza de mencionar. Estas vivencias se encuentran relacionadas no sólo con lo político, sino también con lo emocional, puesto que las decisiones colectivas o individuales determinaron el destino de las familias y derivaron en la muerte de padres, hermanos y vecinos. Sin embargo, el ejercicio de evocación de la aldea y de la vida en ella concedió permiso a las emociones. Quedé atónita ante el llanto de todas las participantes, al tiempo que me hablaban de manera atropellada de sus aldeas quemadas, de sus familiares descuartizados, de los bienes abandonados al huir hacia la frontera con México y de ese duro camino saturado de orfandad.

La experiencia de trabajo de campo fue reveladora. Entendí que la población refugiada no contó con un espacio donde se contuvieran y sanaran esas emociones, y que la prioridad permanente ha sido la supervivencia. Por otro lado, es raro el espacio público en que se puede hablar de esa historia de guerra y refugio, y sólo se permite externar la melancolía y la tristeza en ocasiones esporádicas; por ejemplo, cuando se realiza una fiesta comunitaria en la que se toca el son de marimba y donde casi siempre se consume alcohol.

La historia colectiva del refugio se encuentra ausente en la mayoría de las comunidades de origen guatemalteco, salvo en algunos casos, como el de la comunidad acateka (o migueleña, como se reconocen allí) La Gloria, en el municipio La Trinitaria, Chiapas, donde aprovechan la fiesta patronal para narrar a las nuevas generaciones su historia como pueblo acateko.²

* Dirección de Etnología y Antropología Social, INAH.

¹ Febrero de 2002, comunidad La Gloria.

² La fiesta de san Miguel se realiza cada año del 26 al 29 de septiembre, y en ella se corona a la “reina indígena migueleña”. El comité de cultura realiza y modifica cada año un guión en el que narran la historia de la diáspora migueleña provocada por la “tierra arrasada”. A la fiesta asiste la población acateka (o migueleña) perteneciente a otras comunidades cercanas, así como de Guatemala e incluso los migrantes migueleños que retornan para la ocasión.

En otras comunidades chujes, q'anjobales y mames no he encontrado algún espacio social en que los adultos y ancianos transmitan de manera colectiva la historia comunitaria a las nuevas generaciones, lo cual no significa que no suceda en el espacio privado, en las charlas de sobremesa, en la comunicación que establecen los abuelos y los nietos. No obstante, la falta de reconocimiento público y colectivo a la cultura propia y a la historia común hace que esas historias adquieran un valor diferente, como si se tratara de historias prohibidas que no es conveniente recordar y que no involucran a los jóvenes y niños nacidos en México.

Por lo regular, las nuevas generaciones de q'anjobales, acatekos, chujes, mames, etcétera, continúan siendo señaladas como "refugiadas" por la población fronteriza alejadas a sus comunidades. Por lo tanto, los jóvenes y niños de estas comunidades reivindican su identidad mexicana y abandonan todos aquellos elementos culturales que los relacionan con lo "guatemalteco", como la lengua y el traje indígena, ya que confunden la identidad cultural con la nacionalidad, la cual les proporciona ciudadanía.

Con frecuencia, en las entrevistas que he realizado a niños q'anjobales y chujes se me explica que el abandono de la lengua materna se debe a que "ahora son mexicanos y hablar lengua es de guatemaltecos".³ En este sentido me resultó muy interesante la experiencia vivida por las primeras acatekas egresadas de la Universidad Intercultural de Chiapas y la Universidad Jacinto Canek, quienes me explicaron que revalorizaron su lengua y su cultura cuando descubrieron que existían en México otros pueblos indígenas y que ellas forman parte de esa diversidad cultural.⁴

El fortalecimiento de la cultura y la identidad indígenas es difícil en un contexto de discriminación. En diferentes ocasiones las mujeres refugiadas me han hecho saber que su decisión de no enseñar a los hijos la lengua materna obedece a su temor a que sean humillados por los "verdaderos mexicanos" que hablan español. Por lo tanto, la discriminación y las diversas formas de contrarrestarla han sido dos temas que he platicado con amplitud con mujeres y hombres refugiados.

En 2011, con motivo de los 30 años del refugio guatemalteco, volví a charlas sobre este tema con diferentes familias refugiadas preocupadas por fortalecer la identidad maya de sus hijos. En agosto del mismo año nos reunimos un grupo

de mujeres de las comunidades Nuevo Porvenir, Los Pinos y San Lorenzo, que coincidimos en la necesidad de fortalecer entre las nuevas generaciones nacidas en México el orgullo por su cultura y lengua indígena, así como su identidad como pueblos mayas mexicanos. Así, decidimos formar el Grupo de Mujeres en Defensa de la Memoria y la Cultura.

En esta reunión también se discutieron temas relevantes, como el contexto social fronterizo y el largo proceso de naturalización que han enfrentado los pueblos refugiados, temas que pocas veces reflexionan las mujeres en el ámbito público o comunitario. Por lo mismo, consideramos que era importante que las mujeres impulsaran la discusión de estos temas en sus comunidades.

Desde la perspectiva de las madres de familia, el difícil proceso de refugio y naturalización aceleró también el cambio cultural entre la población q'anjobal, chuj, mam, acateka y jacalteca. Es pertinente recordar que la indefinición política y migratoria del gobierno mexicano durante los primeros años de la década de 1980⁵ generó acciones violentas contra la población refugiada y causó que ésta intentara pasar inadvertida, por lo que abandonó el mayor número de marcadores culturales que los identificaba como indígenas guatemaltecos (por ejemplo, el *corte* o traje tradicional de la mujer maya, el cual se envuelve alrededor de la cintura) o el uso de la lengua indígena. Por lo tanto, desde la perspectiva de los refugiados, algunas de las políticas del gobierno federal (el cual los aislaba y concentraba en campamentos, con lo que los separaba de la población fronteriza) fomentaron la estigmatización contra ellos y esto derivó en que la población los señalara de manera despectiva como "chapines, refugiados e indios *pañaludos*" (con lo que hacían referencia al *corte*).

Por otro lado, la población mexicana de la región fronteriza no recibió información respecto a lo que estaba sucediendo en los campamentos de refugio. Lo anterior, junto con el hecho de que la población refugiada recibió por años muchos recursos internacionales mediante la Comisión

⁵ En 1974 México elaboró una nueva Ley General de Población (LGP) en la que se estableció una clara distinción legal entre inmigrantes y no inmigrantes, y se reafirmó el tradicional respeto mexicano por el principio de asilo diplomático y territorial, conforme lo expresan las convenciones regionales de asilo de La Habana, Montevideo y Caracas. Hasta antes del refugio guatemalteco, este principio sólo había sido aplicado a disidentes políticos e intelectuales, por lo general con un perfil de elevada escolarización, que huían de sus países debido a una persecución política abierta, y que solicitaban de manera individual el asilo político diplomático. Los guatemaltecos no tenían ese perfil clásico de "asilado político" y los procedimientos individuales no eran aplicables ante la emergencia del momento. La categoría de "refugiado" no fue adoptada hasta 1990 (Castillo, 2004: 461-462).

³ Sobre este tema puede consultarse Ruiz Lagier (2010).

⁴ Entrevistas realizadas a Katia Juan, de 21 años, y María Ambrosio, de 22 años, diciembre de 2010 y noviembre de 2011, en la comunidad La Gloria.

Mexicana de Ayuda a Refugiados (Comar) y la ACNUR, exacerbó entre los mexicanos, muchas veces igual de pobres que los refugiados, una actitud de rechazo contra la población de origen guatemalteco.

Por otro lado no fue hasta 2005, después de la última entrega colectiva de cartas de naturalización hecha por la Comar, cuando las instituciones federales y estatales comenzaron a reconocer a la población en cuestión como parte de la población indígena del país, al tiempo que empezaron a canalizarles recursos municipales y a beneficiarlos con los programas de combate a la pobreza o de apoyo a los pueblos indígenas.

No obstante, la población fronteriza jamás fue informada del proceso migratorio y de naturalización que comenzó a impulsar el gobierno mexicano a finales de la década de 1990,⁶ el mismo que derivaría en la integración definitiva de una parte de la población refugiada. Y no fue hasta 2006 cuando las instituciones de Chiapas registraron y difundieron información alguna sobre el carácter cultural de los pueblos naturalizados, o las coincidencias que existen entre los pueblos mayas de la región fronteriza, que forman parte de una misma región cultural más allá de la frontera política nacional.

En resumen, hasta hace muy pocos años no existió por parte de los gobiernos federal y estatal el reconocimiento cultural hacia los pueblos mayas naturalizados. Junto con la falta de políticas adecuadas de atención social y de comunicación, lo anterior ha dificultado la integración social de la población naturalizada y, desde mi punto de vista, ha propiciado en las nuevas generaciones nacidas en México la desvalorización cultural de estos pueblos frente a la población mexicana fronteriza.

Partiendo de lo anterior, el Grupo de Mujeres en Defensa de la Memoria y la Cultura pensó que la realización de una fiesta sería un espacio propicio para hablar a los jóvenes y niños de la historia del refugio, y que esta conmemoración serviría para fortalecer el sentido de comunidad. Por lo tanto, el objetivo de la Fiesta por la Memoria y la Cultura no sólo fue recordar la historia de refugio como invocación al pasado, sino que también contó con la firme intención de fortalecer el sentido de pertenencia a un colectivo que comparte una

⁶ La Comisión Mexicana de Ayuda a Refugiados (Comar) puso en práctica tres procesos paralelos en la década de 1990: retorno, documentación e integración. Así que mientras coordinaba el retorno colectivo a Guatemala, documentaba a quienes decidían quedarse en México y les otorgaba la forma migratoria FM2 a aquellos que ya contaban con un asentamiento seguro y no amenazarán con invadir tierras de mexicanos. (Ruiz, 2007: cap. v).

experiencia sociopolítica común, puesto que esta identidad colectiva, mayor a la meramente local o comunitaria, les permite organizarse en la búsqueda de sus derechos como ciudadanos mexicanos y como pueblos indígenas. Así se enunció esto en la convocatoria enviada a los medios de comunicación en noviembre de 2011:

El objetivo principal de este encuentro es que las comunidades kanjobales, acatekas, chujes, jacaltecas y mames de los municipios fronterizos del estado de Chiapas rememoren su historia y revaloren su cultura ante los nuevos contextos sociales que les ha tocado enfrentar. Para el Grupo de Mujeres en Defensa de la Memoria y la Cultura es de sumo interés que las nuevas generaciones nacidas en México fortalezcan su identidad como pueblos mayas mexicanos, para que así enfrenten con mayor entereza la discriminación que han sufrido en sus regiones por formar parte de pueblos desplazados por la guerra en Guatemala.

Con base en este objetivo, el grupo organizador de la fiesta decidió trabajar el tema de la memoria. En este sentido ha sido interesante que la iniciativa y la organización del evento haya sido en exclusiva de mujeres, puesto que son ellas quienes tienen un papel relevante en la reproducción cultural y la revaloración de las lenguas indígenas. Además, junto con los ancianos revitalizan en las nuevas generaciones la memoria de los pueblos indígenas.

Otro aspecto que deseo resaltar es que para el grupo organizador fue importante mostrar el empoderamiento que han obtenido las mujeres de origen guatemalteco durante estos 30 años, a pesar de que no se puede pensar en éste como una condición homogénea ni generalizable.

Al respecto, Victorina Lucas, líder de la comunidad San Lorenzo, afirmó lo siguiente en el discurso de inauguración de la Fiesta por la Memoria y la Cultura:

Es importante mostrar que las mujeres hemos cambiado mucho en estos 30 años, y que somos capaces de organizarnos y trabajar en grupo, al igual que lo hacen los hombres. No para sentirnos superiores, sino para mostrar que si las mujeres trabajamos junto con ellos, podemos hacer más cosas por nuestra comunidad.⁷

⁷ Discurso leído por Victorina Lucas, líder mam de la comunidad de San Lorenzo y maestra de ceremonias de la Fiesta por la Cultura y la Memoria, 12 de noviembre 2011.



Para organizar el evento fue necesaria la colaboración de todos los habitantes de la comunidad de San Lorenzo, quienes a petición del Grupo de Mujeres por la Dignificación de la Memoria participaron por medio de diferentes comisiones de trabajo, ya fuera construyendo letrinas, realizando adornos para la fiesta, organizando la compra o la preparación de alimentos, entre otras labores. La convocatoria se extendió a otras comunidades, y la participación se logró mediante reuniones de trabajo con autoridades y líderes comunitarios, a quienes se les explicó que no se trataba de un evento privado ni político, sino de una fiesta comunitaria que se realizaría para ellos y por ellos mismos, en el cual la población refugiada de diferentes comunidades participaría con actividades artísticas o la venta de productos. Esto no fue sencillo, dado que las dinámicas político-electorales del estado han propiciado prácticas clientelares que desarticulan el trabajo colectivo y acostumbran a la población a “vender” su presencia en los eventos públicos a cambio de algún beneficio inmediato, con el consecuente efecto de olvidar la importancia de compartir o trabajar de forma colectiva en torno de un proyecto común.

La Coordinación Nacional de Antropología del INAH se sumó al evento conmemorativo al aportar la impresión de una lotería-memorama multilingüe, producto de un taller de lectoescritura con niños de la comunidad chuj de Nuevo Porvenir,⁸ la cual se regaló a los niños presentes en el evento conmemorativo.

Por su parte, la Dirección de Etnología y Antropología Social del INAH financió la exposición fotográfica *30 años/30 fotos*, realizada por el fotógrafo guatemalteco Ricardo Ramírez Arriola y con testimonios recopilados por la autora en las comunidades de origen guatemalteco de algunos municipios fronterizos de Chiapas.

Desarrollo del evento

Las condiciones ambientales no favorecieron la realización del evento. Una noche antes entró en el sureste del país un frente frío que precipitó intensas lluvias y viento en la región, lo cual amenazó la realización del festejo. Sin embargo, el 12 de noviembre arribaron poco a poco las camionetas con visitantes de las distintas comunidades fronterizas. En seguida la población invitada se solidarizó e involucró

⁸ La lotería-memorama fue diseñada por los niños del taller realizado en 2010 en Nuevo Porvenir, a cargo de la maestra Lorena Córdova del CIESAS y el promotor de la lengua chuj Diego Pérez, miembro de esa comunidad. Está hecha en cuatro idiomas: chuj, q'anjobal, tojolabal y español.

en las tareas que aún faltaba realizar para iniciar la fiesta. De manera intuitiva, y sin necesidad de solicitar su ayuda, los visitantes comenzaron a trabajar de manera organizada en la decoración del salón de eventos, así como en la instalación del equipo de sonido y el montaje de la exposición fotográfica *30 años/30 fotos*. Una vez más resultó evidente la experiencia organizativa que dejó el refugio en la población naturalizada.

El acto fue inaugurado por el sacerdote Javier Ruiz y la hermana Josefina Velásquez, miembros del Comité Cristiano de Solidaridad formado en 1981 por la Diócesis de San Cristóbal de las Casas. Se inició con una narración histórica del refugio y con la entrega a las autoridades comunitarias de una serie de fotografías ampliadas, realizadas en los ex campamentos de refugio a los que la diócesis asistió y auxilió durante más de un decenio.

Al acto inaugural asistieron el señor Hugo Arnoldo Blanco, cónsul de Guatemala en Comitán; la licenciada Valentina Estrada, directora del Centro Coordinador de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) en el municipio Las Margaritas; el licenciado Pablo Ramírez Suárez, coordinador académico en la Universidad Intercultural de Chiapas, y la maestra Carmen Morales, directora de la DEAS-INAH. Asimismo se contó con la presencia de la Reina Indígena Migueleña 2011, elegida en la fiesta patronal de San Miguel en la comunidad de La Gloria, la cual envió un mensaje a los jóvenes presentes acerca de la necesidad de prepararse en el ámbito profesional y de fortalecerse como pueblos indígenas.

De particular relevancia fue la participación que los niños chujes y q'anjobales tuvieron en el evento, ya que ellos fueron el ejemplo de la organización intracomunitaria que se pone en acción cuando existe un interés colectivo, que en este caso fue la presentación de la obra de teatro *Nuestra historia*, realizada con la colaboración de Fabiana Jacinto Ordoñez.⁹ Como parte del grupo organizador convocamos a niños chujes, mames y q'anjobales de tres comunidades distintas (San Lorenzo, Los Pinos y La Esperanza del municipio La Trinitaria). Además, realizamos un taller de historia oral con niños de quinto y sexto de primaria, en el cual los participantes entrevistaron a sus padres y abuelos respecto a su historia familiar de refugio, con lo cual reunieron la información con que ellos mismos construyeron el guión de la obra.

⁹ Fabiana Jacinto es mam, tiene 22 años de edad y forma parte de la comunidad de San Lorenzo. Mi trabajo en el taller es parte de la colaboración que tuve en el evento como parte del grupo organizador de la fiesta.

Aprovechando que la mayoría de los niños son hablantes o todavía entienden la lengua materna, decidimos incorporar en la obra algunos diálogos en mam, q'anjobal y chuj. Para todos los que participamos en ella fue sumamente enriquecedor aprender las similitudes que existen entre estas lenguas, en la manera en que se nombran conceptos como unidad, bienestar, felicidad, vida, alma, etcétera, a pesar de que en los primeros ensayos los niños se negaban a hablar en su lengua delante de los niños de diferente idioma o comunidad.

Otra buena experiencia fue la elaboración del escenario, el cual formó parte de las actividades del taller con los niños y consistió en una pintura de acrílico elaborada sobre 30 metros de plástico, en los cuales integraron tres diferentes paisajes. Este largo escenario se envolvió en dos tubos de cartón, un mecanismo que permitió el cambio de escenario de manera simple pero muy simbólica, puesto que eran los propios espectadores los que giraban el tubo y sostenían el largo paisaje cuando se les daba la indicación. De ese modo, la obra representó en sí misma el trabajo colectivo, debido a que se involucró a toda la población asistente al evento. Fue a través de esta actividad teatral como los niños chujes y kanjobales, que a pesar de ser vecinos no socializaban entre sí antes del evento, interactuaron y reconocieron sus similitudes culturales como pueblos mayas, por ejemplo en los aspectos lingüísticos. Sin duda éste fue uno de los grandes logros de la reunión: congrega y hacer coincidir mediante el trabajo colectivo a quienes comparten una historia sociocultural que ha sido desmembrada por la guerra, la discriminación y la pobreza.

Para las organizadoras también era importante realizar una evaluación del desarrollo que han experimentado las diferentes comunidades en los últimos 30 años, así como los desafíos que enfrentan en la actualidad. Con esa finalidad convoqué a los consejeros y ex consejeros de las lenguas q'anjobal y chuj ante la CDI, así como a líderes de las regiones conocidas como llanos, lagos y selva de Chiapas, a una reunión de trabajo previa a la fiesta. Así, juntos elaboramos un diagnóstico referente a tres temáticas: a) regularización migratoria, b) acceso a la tierra, y c) acceso a la salud y educación. El resultado de esta reunión de trabajo fue leído en el evento conmemorativo y proporcionado a la CDI estatal.¹⁰

¹⁰ El diagnóstico fue realizado por Simón Pedro (consejero q'anjobal CDI, 2011), Juan García (consejero chuj CDI), Adolfo Tadeo (ex consejero chuj CDI), Diego Pérez (promotor de educación y agente municipal de la comunidad Nuevo Porvenir en 2011), Victoria Escalante (líder de gestión de

El diagnóstico realizado por los líderes regionales nos permite saber cuáles son los temas imperativos para la población refugiada desde su propia perspectiva, y también evidencia la preocupación que tienen respecto a la transparencia y el acceso a la información frente a instituciones como la Secretaría de Relaciones Exteriores y la Comar. Hasta el momento, la población refugiada que forma parte de asociaciones civiles o que representan a su comunidad lingüística ante la CDI no ha contado con la información oficial referente al número de refugiados que se naturalizaron, o cuántos comenzaron pero no concluyeron este proceso, así como el número de población refugiada que no está en posesión de ningún documento migratorio debido a que retornó a Guatemala y poco después decidió regresar con su familia a Chiapas.¹¹

Vale la pena decir que la Comar cerró el programa de naturalización en 2005 y realizó el último registro de refugiados en 2009, pero de acuerdo con lo que han observado Miguel Felipe y Adolfo Tadeo (ex consejero q'anjobal y ex consejero chuj, respectivamente, ante la CDI de 2008 a 2011), la institución no registró a toda la población refugiada en la zona de la selva y las cañadas.

Juan Pascual Juan José, miembro de la comunidad chuj San Lorenzo, lo ha expresado de la siguiente manera: "No hay sufrimiento más grande que no existir en ningún lugar. Estar sin documentos es como estar en el limbo, sin derechos".¹²

Fue así que, en el marco de la conmemoración, los líderes comunitarios –autores del diagnóstico– aprovecharon para pedir de manera respetuosa al gobierno federal les permita vivir como ciudadanos mexicanos, por haber trabajado y vivido en este país desde hace tres décadas. A su vez propusieron:

Pedimos a la Comar y a la Secretaría de Relaciones Exteriores que publique un informe que explique cuántas cartas de naturalización se dieron por estado hasta 2005, año en que finalizó el programa de regularización

tierras zona lagos), Juan Pascual y Nicolás Gómez (miembros de la comunidad San Lorenzo), Arturo Diego Marroquín (miembro de la comunidad La Gloria y líder fundador de Resides, A. C.; Mayaonbje A. C., y la Organización Indígena Pluriétnica de Naturalizados en Chiapas (OIPNECH), así como la doctora Verónica Ruiz (investigadora de la DEAS-INAH).

¹¹ Sobre las condiciones del retorno colectivo y los problemas del proceso de naturalización, véase (Ruiz Lagier, 2007: cap. v: "La construcción de ciudadanía entre los refugiados guatemaltecos").

¹² Extracto del diagnóstico leído por Simón Pedro, 12 de noviembre, Fiesta por la Memoria y la Cultura.

migratoria. Que aclare cuántas cartas quedaron en proceso, y que se registre a las personas refugiadas que están sin ningún tipo de documentación.¹³

Por último, Juan Pascual propuso que tanto las constancias de residencia expedidas por las agencias municipales, así como las cartas de nacimiento de los hijos nacidos en México, sean documentos válidos ante la SRE para demostrar la residencia de 30 años en Chiapas, y que con ello se les conceda el derecho de iniciar el proceso de regularización migratoria, que bajo las condiciones actuales les implica un largo trámite de hasta siete años.¹⁴

El círculo vicioso

Para la población refugiada en general, la necesidad más urgente siempre ha sido la tierra, la cual no tienen posibilidad de adquirir mientras no cuenten con cartas de naturalización. Los terrenos que les fueron proporcionados en la época del refugio como campamentos, o que posteriormente compraron de manera colectiva (en particular en la zona de Los Llanos), son pequeños y no cuentan con espacio para el cultivo. Por otro lado, sin cartas de naturalización no pueden gestionar apoyos para el campo.

La prioridad en las zonas de la selva y las cañadas es diferente. Allí la urgencia para la mayoría de las familias es la tierra para uso habitacional, pues quedaron como peones en rancherías mexicanas. Al no contar con documentos ni un terreno propio, tampoco están en posibilidades de solicitar ante las instituciones estatales los recursos para infraestructura comunitaria; es decir, se trata de un círculo vicioso de pobreza, falta de reconocimiento y derechos fundamentales como el acceso a la salud o a la educación.

Esta situación de vulnerabilidad se extiende hacia otras áreas como la laboral, debido a que, al carecer de docu-

¹³ Extracto del diagnóstico leído por Juan Pascual Juan José, miembro de la comunidad de San Lorenzo, quien no cuenta con documentos migratorios a pesar de haber permanecido en territorio chiapaneco desde 1981.

¹⁴ En la actualidad, la Secretaría de Relaciones Exteriores pide a los refugiados guatemaltecos los siguientes documentos guatemaltecos y mexicanos para otorgarles la Forma Migratoria 2 (FM2): constancia de residencia del agente municipal de la comunidad donde vive en Chiapas, constancia del DIF, acta de nacimiento de Guatemala, código de identificación guatemalteco del Registro Nacional de las Personas (Renap), pasaporte de Guatemala y el Documento Público de Identificación guatemalteco (DPI), además de 2 640 pesos al año para cada prórroga. Este proceso puede durar hasta siete años antes de que otorguen la carta de naturalización (información proporcionada por el señor Hugo Arnoldo Blanco, cónsul de Guatemala en Comitán).

mentos, se destina a la población refugiada a ser explotada a cambio de un poco de maíz o un pequeño terreno donde habitar con la familia. Tal es la situación de muchos refugiados ubicados en la zona de Maravillas Tenejapa y Río Blanco, en la zona de Marqués de Comillas, donde los ex consejeros de CDI han identificado a población originaria de Cobán y Quiché, Guatemala, que ingresó desde la década de 1980.

Siguiendo la consigna de proponer y no sólo manifestar inconformidad ante la realidad que enfrentan, el grupo que elaboró el diagnóstico propuso a la licenciada Valentina Estrada, directora del Centro Coordinador de la CDI en el municipio Las Margaritas, una nueva estrategia de trabajo que ayude a la institución a mejorar la comunicación con la población naturalizada, a modo de acceder con mayor facilidad a la información sobre los recursos y programas que los líderes comunitarios gestionan:

Proponemos que los consejeros, que de por sí se reúnen cada dos meses con autoridades comunitarias, realicen cada cuatro meses un informe de lo logrado y de lo pendiente, y que este informe lo presenten ante los líderes de las comunidades en presencia del delegado estatal o del Centro Coordinador de Las Margaritas, para que los consejeros tengan credibilidad ante la población, pues muchas veces los consejeros no son los que incumplen los acuerdos pero las comunidades creen que no están haciendo su trabajo.

Creemos que si trabajamos coordinadamente podemos lograr más. Por eso pedimos a la CDI que si no tiene los recursos para infraestructura y compra de tierras de cultivo, nos ayude a gestionarla ante las instituciones adecuadas para lograrlo.¹⁵

Simón Pedro, consejero q'anjobal ante la CDI, habló también de dos temas prioritarios para las poblaciones naturalizadas: el acceso a la salud y a la educación. Al respecto, señaló la necesidad de solicitar a la Dirección de Educación Bilingüe que los promotores bilingües de educación (formados por la ACNUR y la Comar) participen en el trabajo educativo comunitario, puesto que los maestros que atienden las escuelas no son hablantes de las lenguas de estas poblaciones y los niños no consiguen comprender los contenidos curriculares: "Se trata de que aprendan más y mejor, pero también de que

¹⁵ Extracto del diagnóstico leído por Diego Pérez, agente municipal en 2011 de Nuevo Porvenir, municipio La Trinitaria, y promotor de la lengua chuj.

valoren su propia lengua y el conocimiento de nuestros ancianos. Además, creemos que sería un buen intercambio de experiencias entre el maestro y el promotor”.

El actual consejero q'anjobal de la CDI también mostró preocupación por la falta de infraestructura educativa en la zona de cañadas y selva, donde algunos jóvenes que consiguen iniciar sus estudios de secundaria se ven obligados a caminar hasta 20 kilómetros diarios.

Por último, Simón Pedro señaló que la falta de reconocimiento cultural y de atención en la lengua materna es un problema presente también en el sector salud, puesto que los doctores que visitan las comunidades son ajenos a la realidad rural y muchas veces maltratan a los pacientes por no hablar el español. En ese sentido pidió el apoyo de la jurisdicción de salud del estado, para que se reconozca y remunere el trabajo que realizan en las comunidades las parteras y promotores de salud:

A veces los doctores se desesperan cuando las mujeres y hombres no entienden el español; por fortuna, muchas comunidades tenemos nombradas auxiliares y promotores de salud que trabajan en nuestra propia lengua, pero es importante que reciban un pequeño pago por su trabajo, porque son los que están de tiempo completo auxiliando a la población.¹⁶

El evento concluyó con la participación del grupo de danza de la comunidad La Gloria, que presentó el *Baile del Venado y la Conquista*, acompañado del son de marimba interpretado por la marimba de Mayaonbej A. C. (Somos Mayas), los cuales causaron sorpresa entre los niños chujes, q'anjobales, acatekos y mames que nacieron ya en territorio mexicano, pero también motivaron la melancolía de aquellos que no habían disfrutado de estas danzas desde su exilio en México.

Fue de esta manera como tres diferentes generaciones convivieron y entretejieron recuerdos, música, anécdotas, tristeza y esperanza. Por lo tanto, pienso en esta conmemoración como el inicio de una nueva etapa en la población refugiada, una en la que se reactive la resistencia al olvido y el desmembramiento del tejido social causado por el agresivo contexto sociopolítico generador de pobreza, migración y discriminación en el país.

¹⁶ Simón Pedro fue nombrado en 2011 consejero q'anjobal por la CDI. Es miembro de la comunidad La Unión, municipio La Independencia, Chiapas, así como de la Organización Indígena Pluriétnica de Naturalizados en Chiapas (OIPNECH).

Muchos esperamos que de las nuevas generaciones surjan líderes que se comprometan con sus comunidades y no sólo con el modo de vida que les asigna *de facto* el modelo socioeconómico nacional. Por lo pronto, considero que el ejercicio de reflexión que requirió la elaboración del diagnóstico presentado en el evento será un antecedente en la búsqueda de derechos por parte de la población refugiada. Para que esta población ejerza una ciudadanía plena no sólo se requiere el reconocimiento cultural oficial, sino también la participación activa de los ciudadanos. Por lo tanto, las instituciones federales y estatales tienen la obligación de considerar la diversidad y atenderla con la pertinencia cultural que requiere.

La población refugiada, por medio de sus líderes comunitarios, representantes de proyectos y consejeros de la CDI, tomaron la iniciativa y realizaron un trabajo constructivo al proponer a las instituciones federales y estatales nuevas formas de trabajo, más transparentes y equitativas.

El balón se encuentra ahora en el otro lado de la cancha.

El Instituto Nacional de Antropología e Historia a través de la Coordinación Nacional de Antropología invita a la

FIESTA POR LA MEMORIA Y LA CULTURA

12 DE NOVIEMBRE
2011 / Salón de Actos / 10 hrs.
Comunidad San Lorenzo
Mpo. La Trinitaria
Chiapas

A TREINTA AÑOS DEL REFUGIO GUATEMALTECO

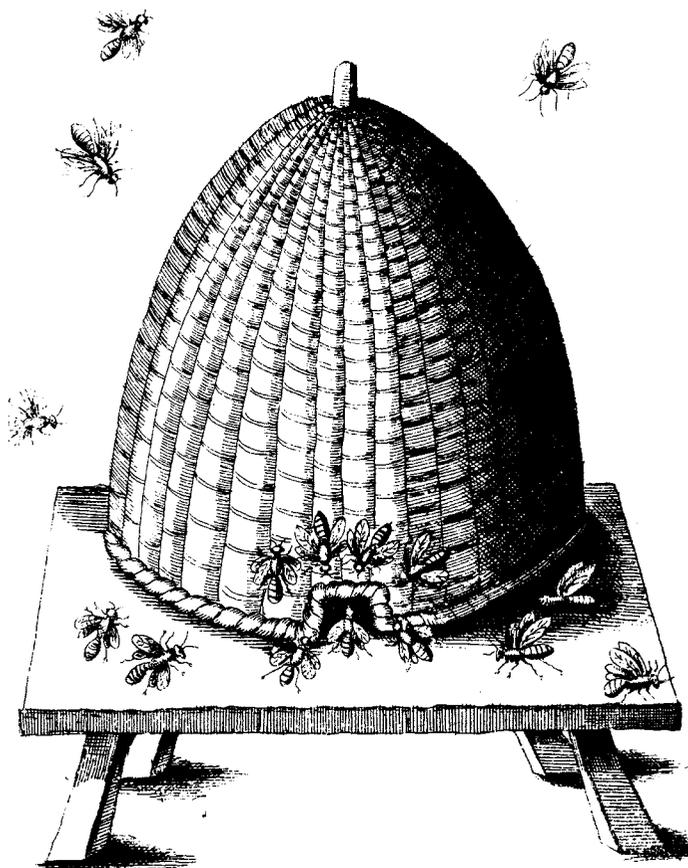
Ven a recordar con nosotros la historia de nuestras comunidades, el valor de nuestras lenguas y de la cultura maya.

Ceremonia Inaugural
Reconocimiento al trabajo de parteras, promotores de salud y promotores de educación.
Presentación Baile del Venado
Baile con marimbas comunitarias
Exposición fotográfica "30 años/30 fotos" de Ricardo Ramírez Arriola

Evento organizado por Grupo de Mujeres por la Memoria. Informes: Victoria Escalante, Rancharía Los Pinos. Victorina Lucas, comunidad San Lorenzo; Verónica Ruiz, veronicalagier@gmail.com

Bibliografía

- ACNUR, "La integración de refugiados guatemaltecos en Chiapas", resumen ejecutivo final en CD, Comitán, 2001.
- Aguayo, Sergio, *El éxodo centroamericano*, México, SEP, 1985.
- Castillo, Manuel Ángel, "La política de Inmigración en México", en M. Castillo, Alfredo Lattes y Jorge Santibáñez (coords.), *Migración y fronteras*, México, El Colegio de México/Plaza y Valdés, 2004.
- Freyermuth Enciso, Graciela et al., *Refugiados guatemaltecos en México. La vida en un continuo estado de emergencia*, México, CIESAS-Instituto Chiapaneco de Cultura, 1993.
- Giménez, Gilberto, *Materiales teóricos para una teoría de las identidades*, México, IIS-UNAM, 2004.
- Guatezona.com, revista en línea [<http://www.guatezona.org/la-danza-de-el-venado-en-guatemala>].
- Hernández Castillo, Rosalva Aída et al., *La experiencia de refugio en Chiapas. Nuevas relaciones en la frontera sur mexicana*, México, Academia Mexicana de Derechos Humanos/CIESAS/OXFAM, 1993.
- _____, "Los pueblos olvidados de la frontera sur chiapaneca: procesos contemporáneos de conformación de identidades indígenas", borrador en disco compacto, México, 2008.
- Limón Aguirre, Fernando, "La ciudadanía del pueblo chuj en México. Una dialéctica negativa de identidades", en *Alteridades*, núm. 18, 2008.
- _____, *Historia chuj a contrapelo: huellas de un pueblo con memoria*, México, ECOSUR, 2009.
- Pérez, Maya Lorena (coord.), *Jóvenes indígenas y globalización en América Latina*, México, INAH, 2008.
- Ruiz Lagier, Verónica, "En busca de la comunidad. El caso de La Gloria, Chiapas", tesis de maestría, México, CIESAS, 2003.
- _____, "Ser mexicano en Chiapas. Identidad y ciudadanía entre los refugiados guatemaltecos en La Trinitaria, Chiapas", tesis de doctorado, México, CIESAS, 2007 (INAH, en prensa).
- _____, "Las nuevas formas en que los miguelenses viven la juventud", en *Comunidades en movimiento. La migración internacional en el norte de Huehuetenango, Guatemala*, Instituto Centroamericano de Estudios Sociales y Desarrollo (Incides)/Centro de Documentación de la Frontera Occidental (Cedfog), 2007.
- _____, "Nuevas comunidades en Chiapas. Identidad y transnacionalismo", en *Cultura y Representaciones Sociales*, año 2, núm. 4, marzo de 2008 [<http://www.culturayrs.org.mx/revista/num4/Ruiz.html>], consultada el 4 de marzo de 2008.
- _____, "Migración y juventud en tres comunidades de refugiados guatemaltecos en México", en *Memoria del Primer Congreso Nacional de Antropología y Etnología*, México, UAM, 2010.
- Vos, Jan de, *Una tierra para sembrar sueños*, México, FCE, 2002.



Las comunidades de retornados, más difícil todavía

Manuela Camus Bergareche*

Las perpetuas “nuevas comunidades” y el movimiento del retorno

Este es un breve recuento de los esfuerzos de la población retornada y sus “nuevas” comunidades, que son parte de los heterogéneos colectivos de víctimas de la violencia y la guerra. A las comunidades de retornados del refugio en México tendemos a comprenderlas como “nuevas” comunidades, producto del esfuerzo de los refugiados guatemaltecos en México. Pero su historia es más larga, y es preciso hacer el recuento de los esfuerzos continuados por más de medio siglo de “hacer comunidad”.

Como definieron Lovell y Lutz, los pueblos mayas son “sobrevivientes en el movimiento” porque históricamente debían moverse entre diferentes pisos ecológicos para subsistir, y en su versión actualizada “los retornados” representan el sostenimiento creativo de comunidades expuestas a las circunstancias más insólitas y el caminar más infatigable. Estas poblaciones provienen de una larga sucesión de movilidades en la búsqueda de recursos que son diferentes pruebas de salidas “sin salida”.

Para no hacerla larga, se puede iniciar esta historia a fines del siglo XIX con la transición de los pueblos de indios de la colonia a los pueblos de mozos con el liberalismo republicano. Entonces se impuso la lógica del municipio como reguladora de las relaciones sociales, identitarias, territoriales, administrativo-políticas... y se dieron los pasos complementarios de la privatización de tierras, la penetración ladina y las políticas de trabajo forzoso. Se instaló el “sistema minifundio-latifundio” funcional a la explotación del café para la exportación, debido al cual los indígenas del altiplano guatemalteco debían bajar a las fincas de la costa y boca-costa de Guatemala y Chiapas de manera cíclica, ya que sus pequeños terrenos de milpa no eran suficientes para su subsistencia. Si algo ha quedado marcado a fuego en la memoria de los ancianos mayas de Huehuetenango es la experiencia en las fincas: las de café y algodón de Guatemala, las de café y cacao en el Soconusco y en Chiapas, así como el trabajo forzado en las obras de infraestructura de Guatemala. El agravio, la discriminación, el maltrato, el racismo, las humillaciones por la extrema dependencia de este recurso complementario a la economía agrícola se han transmitido de manera recurrente y extensa.

Los indígenas mayas del noroccidente buscaron alternativas a la vida comunitaria “tradicional” sometida al minifundismo y a la necesaria migración a la costa guatemalteca. En un intento

* Centro de Estudios de Género, Universidad de Guadalajara.

por salir de este círculo, desde finales de la década de 1950 avanzaron en el arrendamiento y la colonización de tierra caliente. La institucionalización de este esfuerzo se produjo con la misión colonizadora de las tierras del Ixcán en 1964, donde la Iglesia con la orden de los Maryknoll tuvo un importante papel promotor. Esta válvula de escape hacia la frontera agrícola del norte del país suponía un inmenso esfuerzo de invención de comunidades que aspiraban a crear una convivencia en la utopía social de “la tierra prometida”, la cual marcó ese periodo modernizador y desarrollista en el mundo.

Estos proyectos se vieron desbaratados por el Estado guatemalteco y su ejército, y sus impulsores se vieron forzados a huir por la represión militar a principios de la década de 1980. Los departamentos del noroccidente de Guatemala fueron escenarios donde las matanzas y el genocidio se aplicaron con más saña. Sus pobladores debieron sobrevivir en la desbandada por las montañas y buscar la frontera mexicana. En un intento de rehacer su vida en esta línea fronteriza, escaparon de nuevo por las incursiones de los militares guatemaltecos. En su tenacidad de colectivo continuaron reconstruyendo sus comunidades en el refugio de México, donde han pasado por diferentes etapas y asentamientos, y en un momento dado fuertes contingentes se trasladaron a otros estados, como Quintana Roo o Tabasco.

El retorno organizado y las comunidades ordenadas

El 8 de octubre de 1992 se firmaron los acuerdos entre las Comisiones Permanentes (CCPP) y el gobierno de Guatemala por el retorno colectivo y organizado. Este hecho inauguró un periodo de enormes expectativas sobre un regreso a unas tierras de las que fueron desterrados y despojados con violencia y adonde esperaban regresar imaginando una comunidad campesina donde se restituyera su ciudadanía arrebatada. El primer retorno –el más publicitado– se ejecutó en 1993, pero en 1995 ocurrió el grueso de los regresos.

El retorno fue posible por el épico ejercicio de coordinación de las CCPP que, creadas en 1987, representaron el sentido de grupo que les generó el refugio. En éstas entendían que su adaptación a las diferentes realidades y contextos desde una capacidad organizativa ejemplar permitía referirse al “retorno” como un movimiento social e histórico, con un proceso de experimentación política propia y amplia. Con todo, desde el inicio la concertación de poblaciones dispares, con experiencias, liderazgos políticos y ubicaciones geográficas diferenciadas en el refugio de México, tuvo tensiones. Tanto personas como grupos familiares,

los repatriados habían optado por el regreso silencioso a sus lugares de origen. Y en el retorno planificado tuvieron que distinguirse en tres vertientes que soterraban tres estrategias de dirección de las guerrillas faccionalistas. Es importante recordar la politización extrema que implicaba la existencia de los refugiados y sus demandas de retorno organizado y colectivo para los gobiernos guatemalteco y mexicano, el ejército, las organizaciones guerrilleras y las instancias internacionales y nacionales de desarrollo. Los resultados y experimentaciones del asentamiento fueron tan diversos que aquí me referiré en genérico a quienes desempacaron con la vertiente noroccidental en territorios de Huehuetenango, Quiché y Alta Verapaz.

Los distintos colectivos de esa vertiente entraron a sus espacios de pertenencia, aunque las tierras que se les destinaron se hallaban de nuevo en el ojo del huracán. Unos regresaron a las cooperativas de las que fueron expulsados en Ixcán; a otros se les ofrecieron tierras nacionales o financiadas por medio del Fondo para la Reinserción Laboral y Productiva de la Población Repatriada (Forelap) o por el Fondo Nacional de Tierras (Fonatierra) en esta franja norte. Pero la frontera agrícola estaba cubierta y los terratenientes vendieron las tierras menos rentables.

En muchos casos no fueron bien vistos por los vecinos, bien porque sus tierras estaban siendo ocupadas por otros campesinos que se apoderaron de sus propiedades –con la aprobación del ejército, que legitimaba hacerse con los bienes de los desplazados como botín de guerra–, bien por poblaciones también víctimas del desplazamiento, como las comunidades en resistencia, o bien porque eran colonos hostiles de las fincas vendidas o vecinos envenenados por el señalamiento de los retornados como una amenaza.

No era fácil empatar un proyecto en común y las hostilidades podían ser explosivas. El caso más dramático fue la matanza de 11 retornados por una patrulla militar en Xamán, Alta Verapaz, en 1995, cuando se disponían a celebrar el año de su regreso. La reingeniería socioterritorial en el lento proceso de reinserción a la vida nacional de repatriados, desplazados y retornados se ha producido con muchas tensiones.

El impacto de los regresos ha sido muy fuerte. El mapa de la composición poblacional de estos departamentos se ha modificado de forma radical por varias innovaciones. Se constituyeron unas comunidades “de diseño” porque había un ordenamiento previo de los espacios (las viviendas, las calles, el centro, las parcelas), pero esto no se acompañó de un mayor desarrollo urbanístico. Con un composición multiétnica, hasta ahora las comunidades indígenas se ha-



bían caracterizado por la endogamia y una población etnolingüística específica, pero ahora eran heterogéneas, lo que dificultaba la convivencia étnica fluida.

Como sujetos diferentes a los del entorno, la experiencia mexicana los había transformado. La forma de vestir de las mujeres tenía que ver con la adaptación a las tierras calientes y a Chiapas; había una mayor libertad en la indumentaria y la mayoría de las mujeres iban “revueltas” entre el corte y unas faldas largas de telas estampadas frescas, con la extensión del uso de la blusa y la playera. Cargaban morrales que aprendieron a hacer en el refugio y bisutería de chaquiras que también elaboraban ellas mismas.

El paso por el refugio supuso la alfabetización y capacitación de muchos adultos, en especial mujeres. Se puede considerar que los retornados eran un grupo no sólo alfabetizado, sino con un nivel de capacitación formal alto. Manejaban además una identidad nacional frente a los mexicanos que superaba la tradicional referencial del municipio de origen, aunque al mismo tiempo se hubieran “mayanizado”.

Era un poblado rural y se encontraban volcados en el intenso trabajo en las parcelas. Cultivaban maíz, frijol, café, cardamomo; tenían palos de frutas, criaban todo tipo de animales domésticos. Había un mundo de actividades necesarias para la supervivencia cotidiana donde, en un inicio, no había luz, ni líneas telefónicas, ni drenajes; tampoco espacios de ocio ni otros servicios. Apenas unos pocos almacenes con los productos e instrumentos elementales: botas de aguas, baterías, machetes, nailon o pita y cerillos.

Trataban de diversificar los cultivos y combinar la auto-subsistencia y su comercialización, pero alejados de cualquier mercado y con escasas posibilidades de monetizarse, el intercambio se dificultaba, así como el abastecimiento de verduras frescas y carne.

El poder en las cooperativas

Las nuevas formas organizativas establecidas con el retorno colectivo y organizado solían basarse en el establecimiento de cooperativas o asociaciones. En la repartición de la finca comprada se concedieron terrenos básicamente iguales para la vivienda y las parcelas de cada familia. Los hijos quedaron en el terreno del padre, sin derecho a uno propio. Todos ellos enfrentarían problemas con los créditos, proyectos errados, acuerdos incumplidos, deudas, cultivos fracasados. De modo que la escasa vocación agrícola de las tierras y los límites de las reparticiones a futuro en comunidades con un alto nivel de natalidad eran problemas graves.

En términos de participación social, se hacía gala de una organización interna que permitía sobrevivir en el refugio y en el retorno. Todas las personas cumplían con sus responsabilidades comunitarias bajo estrictas normas. Los miembros se repartían distintas funciones: policías auxiliares, miembros del consejo de administración de la cooperativa, promotores de salud y comadronas. De parte de la Iglesia había catequistas y un consejo comunitario. Los maestros comunitarios o los marimbistas eran personas importantes.

Los miembros de las juntas directivas tendían a hacer valer su papel de adultos patriarcales frente a las transformaciones sociales que se vivían en el refugio, donde mujeres y jóvenes reclamaban espacios de participación. En muchos lugares se dieron tensiones respecto a la concepción misma de la comunidad y el acaparamiento del poder en la junta directiva. El asambleísmo que funcionaba en el refugio aquí se transformó en formas de gestionar el poder más conflictivas. La toma de decisiones se centralizó y verticalizó. Las juntas son pequeños Estados dentro del Estado: crean sus propias prisiones, sus reglas y llegan a vender bienes de proyectos comunitarios. Paula Worby señala que se permitieron formas violentas y agresivas contra otras organizaciones comunitarias, y familias enteras fueron expulsadas de la comunidad, algunas por acusaciones de brujería, tráfico de drogas o robos de parte de alguno de sus miembros, a veces por consenso comunal, pero a menudo por la manipulación de acciones colectivas de algunos líderes.

Las mujeres de Mamá Maquín

La experiencia de las mujeres en este refugio fue muy rica. Llegaron con transformaciones radicales gracias a la formación obtenida en términos de alfabetismo, de conocimiento de sus derechos como mujeres, de profesionalización incipiente en salud, de talleres de radio. Eran productoras de tejidos y de artesanías. Sus expectativas pasaban por reclamar la copropiedad como base de relaciones más equitativas con sus contrapartes masculinas. Entre las organizaciones de mujeres refugiadas en México, Mamá Maquín es de las más conocidas. Surgida de un encuentro en Palenque en 1990, para promover la voz de las indígenas y campesinas y en demanda de la igualdad de género, el nombre es un homenaje a Adelina Caal Maquín, lideresa asesinada en la matanza de Panzós de 1978, cuando campesinos *q'eqchi'* reclamaban por los abusos de los finqueros y su derecho a la tierra. En 1993 Mamá Maquín tenía presencia en 85 campamentos de Chiapas, con más de siete mil mujeres.

Desde los inicios de Mamá Maquín fue muy fuerte el recelo de los hombres y de las propias comisiones permanentes hacia estas mujeres organizadas. Tal oposición se destapó con el reinicio de la vida comunitaria en Guatemala, que entretuvo a las mujeres en estas urgencias. Era una situación extrema frente al lodo, las dificultades y la lejanía; había que levantar viviendas, preparar caminos, organizar trabajaderos, hacer y distribuir alimentos, establecer mecanismos para la salud, para el agua potable... Fueron actividades tan absorbentes, que las mujeres abandonaron la aportación organizada propia que desarrollaban desde el refugio, y esto se aprovechó en su contra. Los líderes masculinos consideraron que México había quedado atrás y que el mando quedaba en las juntas de gobierno, restaurando un pasado de orden patriarcal y autoritario que se ensañó contra los sueños de las mujeres, que fueron criminalizadas. Las amenazas de violaciones y de muerte, la quema de sus sedes, el ostracismo y la expulsión de familias opositoras fueron constantes. La regresión y la represión se aliaron y las mujeres volvieron a verse despojadas o minimizadas en su voz y sus demandas de autonomía con la copropiedad de la tierra y la participación en las cooperativas.

María Mateo, lideresa de Mamá Maquín en Nueva Generación Maya, Barillas, lo cuenta:

En México no era así. En México hicimos un papel muy importante. Aquí no nos hicieron caso. En el 99 fue cuando nos iban a linchar a nosotras. Es una asamblea grande de más de 600 hombres y mujeres, era una asamblea obligada para todos. [En la misma quisieron monopolizar la gestión de los proyectos que Mamá Maquín tenía.] Y en la asamblea, cuando miramos, van pasando todos los comités de mujeres: "Señores, si ya van a terminar nuestra organización, aquí termina la tienda, aquí termina el molino, aquí terminan los pollos. Así como termina nuestra organización, así terminamos de trabajar ya. Dando nuestra mano de obra, tenemos hijos, y ustedes nos echan más tarea y nada nos reconocen, no valoran nuestro trabajo. Y ahora ya van a eliminar nuestra organización" [...] Hicieron un acta, nos obligaron a firmar: "Las vamos a linchar. ¿Por qué no traemos gasolina?" No les gustó a ellos que yo reclamara. "Firmamos nosotros los proyectos y ahora se aprovechan, ¡no les da vergüenza de aprovechar! Son proyectos de mujeres, a costa de nuestro sudor y nuestro trabajo." La junta directiva lo que quiere es acaparar con todo el dinero de las compañeras. Entonces dije yo: "Y si los

proyectos son de la cooperativa, ¿por qué chingados nosotras firmamos?, ¿por qué pusimos huellas? Firmamos los proyectos como mujer, es de nosotras los proyectos, no es de la cooperativa, porque las mujeres no somos socias ni tenemos derechos de la tierra".

Los límites del retorno y el contexto que se impone

Para las experiencias de comunidad de refugiados o de retornados, en México o en Guatemala, movilizarse por la necesidad de ampliar recursos ha sido la norma. Las comunidades no son económicamente viables. El intento de combinación de cultivos de subsistencia, de comercialización y de proyectos de ganado no funcionaron por la calidad de las tierras y su falta de vocación agrícola, la presión demográfica, las dificultades de comunicación y de accesos viables, la deforestación, la falta de apoyos sostenidos... Volvieron a un territorio estratégico, pero destinados a continuar como campesinos sin recursos al quedar aislados y no contar con la voluntad política de parte del gobierno de Guatemala. Aun tras haber adquirido niveles de educación formal por encima de los del campesino indígena guatemalteco, fueron quedando abandonados por unos y por otros, con sus problemas más empantanados y burocratizados.

Laura Hurtado critica que el reingreso a México se entiende como reunificación familiar o por el retorno de jóvenes hijos de guatemaltecos, pero mexicanos de nacimiento, obviando las causas políticas del fracaso de los Acuerdos de Paz y su institucionalidad, en especial del "Acuerdo para el reasentamiento de la población desarraigada por el enfrentamiento armado", firmado en junio de 1994. Se compró y accedió a la tierra, pero no se crearon las condiciones para el proyecto productivo. La tenencia de dinero fresco es un agobio diario para la mayoría de las familias. Los trabajos masculinos remunerados consisten en servir de mozos y albañiles en los alrededores. Las mujeres tienen más limitaciones; algunas tejen morrales para un mercado ya saturado o bordan huipiles o blusas para otras mujeres de la comunidad. Algunas son comadronas, otras se dedican a explotar molinos de nixtamal, tiendas o pequeñas pollerías.

Los miembros de las familias se mueven por las fincas de la región, de uno u otro lado de la franja fronteriza, por la misma relación que han desarrollado con México, que para ellos es un espacio enorme de oportunidades donde tienen una significativa extensión de redes parentales. El aprovechamiento laboral se produce tanto de forma temporal dentro de la agricultura-ganadería, como mozos cerca



de la frontera, o de forma más larga en lugares más lejanos en la construcción, hostelería u otros. México es una alternativa de trabajo, estudio, sanidad y hasta de matrimonio y residencia. Salen a Comitán, Cancún, Playa del Carmen y otros puntos de Chiapas en busca de dejar de ser cargas en sus casas. Se retiran de hacer gasto y compran su ropa, su comida y sus gustos. Pero también han ampliado sus territorios hacia Estados Unidos. Esta fuga hacia “el Norte” viene apareciendo desde la estancia en México y se ha ido extendiendo y afianzando como una experiencia más en el dilatado proyecto de asentamiento campesino. Laura Hurtado distingue que la migración a México se vincula con el deseo de acceder a condiciones de vida y de servicios que el país vecino ofrece, y en el caso de la migración a Estados Unidos son motivaciones de orden económico para inversión productiva. La primera es un hecho cotidiano y mantiene un flujo activo todo el año; se conoce y se tienen facilidades, redes y hasta papeles. Se va por “el consumo”. Mientras que la migración a Estados Unidos es de más largo plazo, como una estrategia de inversión productiva en casa, tierras, ganado, tienda, molino. Se va a “ganar”.

Ahora los motores del contradictorio reforzamiento-escape de la comunidad son los jóvenes, porque les resulta difícil aguantar el declive en las condiciones de vida y la ausencia de expectativas. La juventud con niveles educativos superiores a la media campesina guatemalteca se encuentra en fuertes aprietos. El proyecto de vida en un espacio tan difícil facilita que los jóvenes busquen otros lugares. No podemos olvidar el nivel de aislamiento que viven como tales en la comunidad. La organización comunitaria se ve afectada por la salida de tantos jóvenes porque tienen efectos sobre la distribución de los cargos y de los trabajos comunales. La familia tiene que arreglar después el tipo de pago y obligaciones a realizar por la ausencia del migrante.

A todo esto se suma la nueva condición de época impuesta por el capitalismo globalizador. Con la firma de la paz en 1996 y con el gobierno de Arzú, los bloques empresariales son los que gestionan el Ejecutivo. Su eje político es la privatización y se realiza toda una legislación que flexibiliza las concesiones de los recursos naturales dirigidas a un nuevo proyecto de acumulación. El proyecto de carretera de la Franja Transversal del Norte, que atraviesa de este a oeste las tierras donde se localiza una buena parte de las comunidades de reasentados, vuelve a estar en la mira por las inversiones estratégicas de los empresarios. Es la redefinición del modelo capitalista por medio

de los megaproyectos: construcción de hidroeléctricas y supercarreteras, minería a cielo abierto, extracción petrolera, explotación de recursos naturales, control del agua, centros turísticos, plantaciones de palma africana. La frontera sur de México con Guatemala adquiere una centralidad geopolítica al convertirse en una fuente de enriquecimiento y despojo para una nueva clase política, las transnacionales, los gobiernos y las élites económicas y militares, para las que el desarrollo social no es prioritario.

La experiencia de la “patria deseada” tampoco resolvió la estabilidad del grupo. Sus pobladores volvieron a perseverar en la fuga, ahora hacia otra tierra mítica: la del “Norte”, en otro esfuerzo de contribuir a la comunalización. Al mismo tiempo, se han visto involucrados como pueblos indígenas en la lucha por sus territorios frente a la ofensiva del capital. La supervivencia digna se mantiene como centro de su ser comunitario, y con esa dignidad apelan a toda la sociedad.

Bibliografía

- Cabarrús, Carolina, Dorotea Gómez y Ligia González, ... *Y nos saltamos las trancas. Los cambios en la vida de las mujeres retornadas guatemaltecas*, Guatemala, Project Counselling Service/Consejería en Proyectos, 2000.
- Falla, Ricardo, *Juventud de una comunidad maya. Ixcán, Guatemala*, Guatemala, Asociación para el Avance de las Ciencias Sociales, 2006.
- Hurtado Paz y Paz, Laura, “Factores determinantes de migraciones emergentes en comunidades de reasentados en Ixcán, 1997-2000”, tesis de maestría en desarrollo, Guatemala, Facultad de Ciencias Sociales-Universidad del Valle de Guatemala, 2001.
- Mateo, María y Manuela Camus, “Una mujer q’anjob’al de Mamá Maquín”, en M. Camus (ed.), *Comunidades en movimiento. La migración internacional en el norte de Huehuetenango*, Guatemala, Instituto Centroamericano de Estudios Sociales y Desarrollo/Centro de Estudios y Documentación de la Frontera Occidental de Guatemala, 2007.
- Worby, Paula, *Los refugiados retornados guatemaltecos y el acceso a la tierra: resultados, lecciones y perspectivas*, Guatemala, Asociación para el Avance de las Ciencias Sociales (Autores invitados), 2002.
- _____, “Después del retorno de los refugiados guatemaltecos: ¿nuevos caminos o viejos problemas?”, en Clara Arenas (comp.), *En el umbral. Explorando Guatemala en el inicio del siglo XXI*, Guatemala, Asociación para el Avance de las Ciencias Sociales, 2007.

Gente en movimiento, cruzando límites y fronteras. Entre el estar y no poder estar plenamente

Fernando Limón Aguirre*

Para la gente de la frontera entre México y Guatemala, pensando en particular en aquellos que con un vínculo con el país centroamericano por nacimiento o por cultura ahora habitan en territorio mexicano, la vida desde hace muchos años transcurre “con un pie en el estribo”, como dice el dicho, el propio o el de algún familiar. Incluso reconociendo que mis referencias provienen con mucha mayor fuerza de gente del pueblo chuj, la reflexión a la que remito no se circunscribe a su historia particular, sino que es compartida por la gente que, con independencia de su filiación cultural, habita como “campesino” la mencionada frontera.

Vivir en esta frontera es hacerlo en un espacio de posibilidades y restricciones, de imaginarios continuos alimentados por realidades con las que se contacta desde una realidad acotada y específica. Al tiempo que restringe, la frontera ofrece posibilidades, como se verá. Estas posibilidades se alimentan por igual de imaginarios que de experiencias corroboradas y de imágenes que arriban y son descifradas de acuerdo con los intereses, disposiciones y condiciones siempre cambiantes y siempre específicas.

Don Pascual nos relató un acontecimiento de cuando vivía en Guatemala y gestionaban tierra propia para vivir como comunidad:

Y llegamos y ahí estaba el señor [funcionario] sentado solito. “Nosotros somos los que venimos ahí en Las Palmas que estamos peleando el terreno.” “¿Por qué piden audiencia a hablar conmigo?” “[...] nosotros, nuestra pregunta: ¿qué cometimos nosotros aquí en Guatemala? Nos diga qué hicimos para que no nos atiendan y nos corran en la calle. Ahora en este caso, si usted no nos atiende, nosotros vamos a trasladar al territorio mexicano; allá llegamos a trabajar y lo hacemos para que mantengamos nuestra familia y hacemos de su conocimiento que nos vamos a territorio mexicano para regalarnos. Queremos un oficio, que van a mandarnos, una orden que vamos a cruzarnos en México. Ustedes, como autoridad que es usted manda, háganos ese dicho para cruzarnos. ¿Qué cosa cometimos con usted? Por eso con ese oficio vamos a llegar en el territorio mexicano; porque ¿caso matamos una persona o por qué? Por eso vinimos.”

“Espere un momento”, dice. Y en ese momento nos dio tiempo para descansar que él analice un oficio. Y ahí estamos hablando, y él pregunta, que dice: “No, es que el señor está enojado porque se tiene que cruzar en México”. Y él se enojó y se levantó para ir con las

* El Colegio de la Frontera Sur.

secretarías y ver qué documento. Como en 30 minutos regresó y nos dio una Carta de Posesión. “Desde aquí doy esta autorización de que ustedes ya son dueños del terreno y nada más va a llegar la medición.”

La movilización planteada en el relato asustó a la autoridad y con eso lograron una gestión que venían haciendo durante años. Esta posibilidad la alimentaba la experiencia de algunas personas de haber trabajado temporalmente en México “para que mantengamos nuestra familia”. Tal experiencia de movilización no era nueva. Desde años atrás los movimientos se daban hacia las fincas, como lo podemos apreciar en otros relatos.

Cuando yo me fui creciendo –continúa el relato de Antil Pelés– fui en las fincas. Son 19 veces fui a la finca. Ni un dinero que llegaba yo a ganar. Únicamente lo que ganaba era un machete o una mudada de ropa, o una cobija, es el único que llegaba a ganar cada vez que iba; sólo 1.50 paga el patrón si sale nuestra tarea. Era lo que pagaba en las fincas. Ahora en este tiempo el mundo está caro, es difícil. En aquel tiempo sufrí de caminar en las fincas, pero nunca me superé para nada.

Ésta es una imagen de moverse para ganar y caer en las garras de una economía que por la propia movilidad se reproducía como perversa. La gente se movía desde las altas montañas chujes hasta la costa. ¿Por qué? Debido a que la gente de la costa no trabajaría por tan poco, ya que resulta indigno trabajar por poco, pero nunca falta el que llega a realizar el trabajo y cuya remuneración se presenta como atractiva. Al final lo que se gana es difícil destinarlo a “superarse en algo”.

Pascual, *el Chuj*, es otro Pascual que el anterior. Este relato lo transcribió Lenkersdorf (1989), en el que relata su experiencia de trabajo en las fincas de la costa. Enfermarse allá era muy común, por lo que con frecuencia no se podía cumplir con el contrato, lo que implicaba que no se les pagara lo acordado ni lo trabajado, que se endeudaran por las medicinas y los servicios médicos recibidos y que debieran continuar trabajando otros días para cumplir el contrato previo y pagar la deuda contraída. Y eso podía repetirse muchas veces.

Y es por esto que nosotros nunca podíamos estar mejorando o desarrollando nuestra situación, sino que todo el tiempo teníamos que estar en la costa. Por eso

muchos hermanos [paisanos] ya no regresaban a sus comunidades, a sus aldeas, a sus municipios o departamentos, porque se quedaban de una vez (*ibidem*: 12).

Kun Tumax lo experimentó en la ausencia de su padre:

Y esa enfermedad, *k'ik' ya'b'il*, era demasiado fuerte [...] Entonces en un lapso de 15 días se murieron todos de mi familia. Es cierto, ahí vivía mi papá, pero por la necesidad se fue a las fincas y él ya no se acordó de mí, sino que me dejó así nomás, porque se fue [...] Pues tiene seis años de abandono de nuestros padre que se fue a la finca, cuando nos vino a ver todavía.

La migración vivida por estas comunidades es una experiencia nada lejana. Moverse puede ser dentro o fuera del territorio del país de origen. El hecho de una frontera internacional que fragmenta pueblos y territorios indígenas presente en todos los continentes es vivido por los pueblos fronterizos del sureste mexicano.

El acuerdo entre México y Guatemala “fijó” límites, pero no se “fijó” en las relaciones entre las zonas fronterizas. Esta situación es interpretada así por Monteforte (1997: 208): “Obligó a las poblaciones vecinas a vegetar en el abandono y a relacionarse de manera espontánea, fijando sus propias normas para convivir armoniosamente”. Más allá de su idea de “abandono”, el asunto es quién fija las normas de convivencia entre las personas de uno y otro lado.

Las fronteras son porosas; están rebasadas por “puntos de contacto”: la historia, la convivencia cotidiana, las normas establecidas “en el terreno” y, sobre todo, las relaciones culturales que no cesan de alimentarse, que se manifiestan y se reconfiguran de múltiples maneras: “Cada punto de contacto conspira en parte contra las normas generales” (*ibidem*: 209).

En nuestra zona de referencia, esto ocurre entre comunidades mexicanas de origen mam, q’anjobal y chuj, cuyo centro cultural, al quedar ubicado en Guatemala, “conspiran contra la norma general”: “México para los mexicanos”. En estos casos el Estado mexicano ha implementado políticas de control que se traducen en negación, segregación, estigmatización y discriminación.

A partir de la salida urgente de los guatemaltecos, iniciada en 1981 a causa de la fratricida y etnocida responsabilidad sobre todo del general Ríos Montt, miles de personas vivieron durante alrededor de 15 años en calidad de refugiados, intentando hacer y rehacer sus vidas dentro de campamentos y bajo el control de las instancias de gobier-

no mexicano, con políticas de amedrentamiento, pues la población guatemalteca era vista como guerrillera. No fue fácil, pero lo más difícil, incluso prohibido y sancionado, fue hacer su vida cultural en condiciones de libertad y dignidad, ya que se les tenía prohibido.

La vida de los chuj en México, su naturalización y adquisición de ciudadanía, tanto los llegados hace 30 años como los que padecieron la frontera y la consiguiente delimitación de identidad nacional (*cf.* Limón, 2009), ha estado marcada por dinámicas y políticas discriminatorias y proclives a lógicas y pensamientos mercantilistas, utilitaristas y positivistas que no sólo les fueron y les son impuestas, sino que sobre todo les son desfavorables.

Los chuj han vivido una “mexicanización forzada” con el mensaje, en muchos casos expresado de manera explícita por agentes del Estado (incluidos profesores), de que “ser mexicano” es sinónimo de “no ser indígena” (Limón, 2008 y 2011). Los resultados, ciertamente lamentables, por suerte no son devastadores. Así que los chuj reivindicados, sea cual fuere la cantidad de años y generaciones como mexicanos, se afirman como guatemaltecos: “Nosotros somos guatemaltecos”.

Si alargar la condición de guatemalticidad es el requerimiento para traer consigo y devolverse un modo de vivir y la dignidad de ser parte de su pueblo chuj, no se duda en hacerlo ni en afirmarlo así: no por motivos de una demarcación fronteriza internacional ni por supervivencia se dejará de ser parte de un pueblo.

Las consecuencias de las migraciones “voluntarias” a otros países o regiones y por motivos “menos urgentes” implica, *grosso modo*, lo mismo. Me refiero a la migración de los últimos 13 años, sobre todo a Estados Unidos, aunque también a diferentes destinos en México, en su mayoría motivados por la intención de conseguir empleos que les permitan ganar más de lo que se gana en la región. Durante este tiempo se ha repetido casi lo mismo que en los casos relatados:

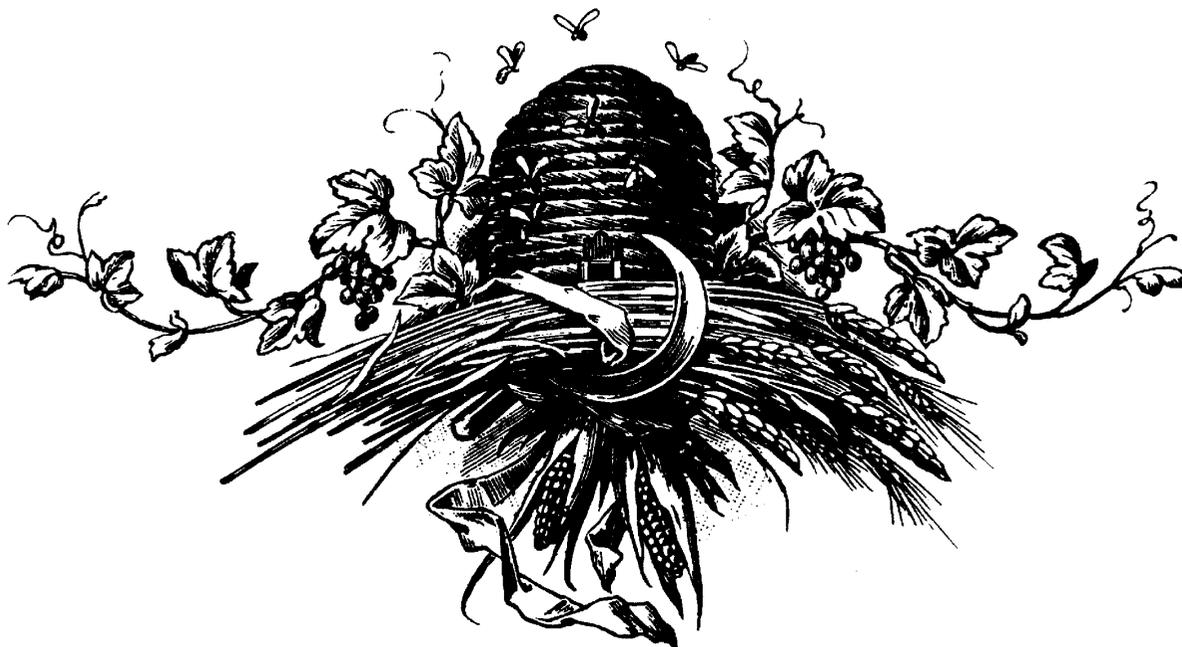
- Me voy a mover de acá porque no atendés a mis demandas.
- Me voy de acá porque acá estoy en peligro de subsistencia con mi familia.
- Me voy de acá y no sé cuándo regrese porque no sé cuándo voy a lograr mínimamente mi objetivo.
- Me voy de acá y no sé si veré crecer a mis hijos y si volveré a ver a mi esposa.
- Me voy sin saber si a mi regreso veré alguna superación en algo.

Antes como ahora, la movilización está marcada por experiencias mortecinas: mucha gente que se movió a las fincas no regresó; mucha gente murió en la migración buscando refugio, así como en el refugio. Antes, como ahora, la migración está acompañada de la contracción de deudas impagables.

Ésta ha sido la experiencia de un pueblo que pervive en muchos sentidos, a pesar de tantas dificultades. No hay comunidad fronteriza que yo conozca que no tenga algún migrante. ¿Cómo entender esta migración? Moverse implica tanto sueños como exigencias. Las movilizaciones humanas están cargadas de contradicciones. Ser exigido a moverse no significa siempre lo mismo, pero las migraciones de los pobres tienen detonadores que son entendidos como exigentes. En muchos sentidos las personas que migran lo hacen porque se ven exigidas a moverse, a asumir el riesgo que esto implica. Pero a la vez tales movimientos no están descargados de sueños reales, humanos, colectivos, familiares e individuales, alimentados, como decíamos por imaginarios, por experiencias propias e interpretaciones de experiencias ajenas.

La gente que migra lo hace porque ya lo ha hecho de manera previa y “saben” que el movimiento es posible y que puede traer resultados positivos. Algunos toman la decisión porque son invitados o animados por otros con ilusión, alimentada recíprocamente y envalentonados por la complicidad. Otros siguen el camino o el ejemplo de alguien a quien conocen y que de alguna manera logra realizar algo que resulta ser también el deseo de los demás. Si no en todos los casos, es cierto que entre la mayoría el movimiento se da como el resultado de múltiples diálogos, planes familiares, meditaciones personales y de pareja, valoraciones y cálculos económicos, sociales, de temporalidades y muchos factores más.

Por tanto, ningún movimiento es ingenuo. Se trata de exigencias y de apuestas. Ésta ha sido una experiencia que es parte ya de la vida cultural de estos pueblos de frontera, como lo es el chuj. El trabajo que realizan no da para mucho y por lo general reproduce un círculo vicioso de la economía injusta: realizarán trabajos que la población local no hace, dado que la paga no ofrece el mínimo para proyectar la vida con dignidad en el lugar. De esta manera no se van para ganar mucho. Por ello la apuesta, en el sentido de alcanzar una vida económica digna para sí mismos y para sus familias y comunidades, hasta ahora la han perdido los migrantes, pues penosamente se sigue teniendo la exigencia colectiva de moverse mientras los sueños se siguen alimentado por imaginarios de dignidad, de vida sana, de una casa sólida, de la consecución de bases mínimas para



proyectar un futuro económico con posibilidades reales de éxito, entre muchos otros más.

Al transcurrir la vida con alguien de la familia y la comunidad “con un pie en el estribo”, dispuesta a cruzar límites, afrontar y asumir retos y dolores, por la valoración de no estar plena y dignamente donde se está y como se está, los chuj y otros pueblos de frontera también tienen el desafío de digerir todo lo que conllevan tales movimientos para reproducir su cultura y hacerla florecer. Los recursos que se tienen al moverse son y serán las enseñanzas vividas en familia y en comunidad, es decir, los conocimientos que ofrecen los valores básicos para vivir en armonía y respeto consigo mismos, con los demás y la naturaleza. Lo aprendido a lo largo de la experiencia del movimiento, en el contacto con otras y otros que son diferentes, con la gente del lugar al que se llega y las exigencias propias de tal lugar, puede ser considerado como alimento para la propia cultura. Todo está en mantener la convicción de que la vida es cultural, que ésta es justo nuestra amalgama con nuestra gente, con nuestra historia, con nuestro territorio, con la madre naturaleza; que es desde nuestra cultura como podremos seguir construyendo los mejores sueños de vida, de armonía, de dignidad y de paz.

Tal vez algún día los motivos de los movimientos entre los chuj y los otros pueblos de la frontera con Guatemala estén más cargados de libertad que de exigencia. Tal vez ya no

esté en riesgo la vida y la apuesta sea más segura. Tal vez los movimientos no pongan la dignidad en juego. Tal vez con tales movimientos la sabiduría de estos pueblos sea compartida con muchos otros, quienes agradecerán en cada ocasión el privilegio de tal encuentro.

Así la humanidad crecerá y así la cultura de los pueblos se alimentará.

Bibliografía

- Lenkersdorf, Carlos, *Guatemala, el clamor del pueblo. Testimonio de Pascual el Chuj de la población desplazada en la montaña*, México, Centro de Estudios Ecueménicos, 1989.
- Limón Aguirre, Fernando, “La ciudadanía del pueblo chuj en México. Una dialéctica negativa de identidades”, en *Alteridades*, vol. XVIII, núm. 35, pp. 85-98.
- _____, *Historia chuj a contrapelo. Huellas de un pueblo con memoria*, Tuxtla Gutiérrez, Consejo de Ciencia y Tecnología del Estado de Chiapas/El Colegio de la Frontera Sur, 2009.
- _____, “Representaciones sociales de la educación escolar entre los chuj mexicanos”, en *Pueblos y Fronteras Digital*, vol. 6, núm. 12, diciembre de 2011-mayo de 2012, en línea [http://www.pueblosyfronteras.unam.mx/a11n12/art_05.html].
- Monteforte Toledo, Mario, *La frontera móvil*, Guatemala, UNAM/ONU/Ministerio de Cultura y Deporte, 1997.

La reconstrucción de la memoria y los significados del refugio guatemalteco en Maya Tecún, Champotón, Campeche

Betsabe Adriana Martínez Manzanero*

Introducción



En 1984, la Comisión Mexicana de Ayuda a Refugiados (Comar) decidió reubicar a aproximadamente 17 mil de los casi 200 mil guatemaltecos, asentados en un principio en Chiapas, hacia los estados de Campeche y Quintana Roo. En el primer destino fueron concentrados en un campamento de refugiados al que se le nombró Maya Tecún. La población que fundó ese lugar pensaba que estaría de manera transitoria y que una vez finalizada la guerra civil volverían a su país. A pesar de los numerosos programas de retorno y de la firma de los Acuerdos de Paz de 1996, muchos decidieron no regresar y, en cambio, tramitaron cartas de naturalización para continuar viviendo en territorio mexicano.

El presente documento constituye una mirada sobre las formas que ha adquirido la memoria en relación con el refugio a 30 años de la presencia guatemalteca en México. Las reflexiones derivan de la investigación que realicé durante la etapa de maestría, con el principal objetivo de analizar la construcción de la memoria ubicada a partir de las narraciones y testimonios de la población que habita Maya Tecún. En este lugar observé que, a pesar de que sus habitantes comparten una trayectoria similar, las formas de recordar son muy variables, por momentos ambiguas y hasta contradictorias.

Lo que a continuación desarrollaré es una aproximación etnográfica en torno a la conformación de Maya Tecún y sugeriré que algunas fiestas, las narraciones y ciertas imágenes son parte de las pequeñas prácticas conmemorativas que mantienen, transmiten y resignifican la memoria.

La conformación de Maya Tecún

A inicios de la década de 1980 el terrorismo de Estado en Guatemala marcó el aumento notable en la movilidad de la población indígena de origen maya. Con los gobiernos de los genera-

* El Colegio de Michoacán.

¹ "Política gubernamental y militar de destrucción física total o parcial de las aldeas y de sus habitantes, sus animales y sus siembras. Estas operaciones de matanzas masivas se efectuaban tanto en las aldeas de origen como en los lugares a donde la población se desplazaba huyendo, creando las condiciones para que la población muriera de hambre, de frío, de sed, de enfermedades e impidiendo su supervivencia. Las acciones de arrasamiento y persecución denotaron y connotaron una intención de destrucción y exterminio de la población" (Deweever-Plana, 2006: 167) .

les Romeo Lucas García (1978-1982) y Efraín Ríos Montt (1982-1983) la política de “tierra arrasada”¹ se centró en la persecución y destrucción de las comunidades indígenas, acusadas de ser el soporte de los grupos guerrilleros (Bastos y Camus, 2003: 22).

En 1999 la Comisión para el Esclarecimiento Histórico (CEH), apoyada por las Naciones Unidas, “estimó que más de 200 mil guatemaltecos perdieron la vida, incluyendo 40 mil víctimas de desaparición forzada” (Drouin, 2011: 34). Los indígenas que sobrevivieron a las masacres y que no fueron confinados en las denominadas “aldeas modelo” emprendieron múltiples trayectorias para huir de la violencia. En México, cifras oficiales señalan el ingreso de 46 mil guatemaltecos² al estado de Chiapas, aunque de manera extraoficial se calcula que fueron hasta 200 mil (Castillo, 2006).

Debido a la magnitud del fenómeno, el gobierno mexicano, presionado por las agencias internacionales, tuvo que tomar cartas en el asunto y pasar de una política de deportación al reconocimiento de la condición de refugio. Aunque se reforzó la frontera sur, las incursiones del ejército guatemalteco continuaron. Así, el 30 de abril de 1984 un campamento llamado El Chupadero fue atacado y seis refugiados murieron asesinados.

Lo anterior detonó la decisión de reubicarlos en los estados vecinos de Campeche y Quintana Roo. De manera oficial se trataba de un programa “voluntario” que en la práctica derivó en fuertes medidas implementadas por las autoridades mexicanas, las cuales forzaron la movilización. Son numerosos los testimonios acerca de la violencia y las precarias condiciones en que este desplazamiento se llevo a cabo. Por ejemplo, Francisca, una mujer K’ekchi, nos relata: “Que se van a Campeche, llegó el aviso. La verdad que me puse a llorar. ¿Dónde estará eso? Peor si nos van a matar al llegar en Campeche, no sabemos nada. Yo no quería venir pero me trajeron por la fuerza. No sabemos en dónde estamos, a dónde vamos”.

Enfrentados a nuevos temores y sin poder decidir sobre sus propios movimientos, los refugiados pasaron temporadas hacinados en bodegas antes de su llegada a Campeche. José y Ana, un matrimonio mam, recuerdan que estaban “como los puerquitos, uno junto otro en la bodega. Fue du-

² Cifra oficial indicada por la Comar, institución creada por decreto presidencial en 1980. Se trata de un órgano administrativo descentralizado de la Secretaría de Gobernación. Para más detalles sobre su historia, funciones y datos sobre el refugio guatemalteco en México, se puede consultar el portal institucional [<http://www.comar.gob.mx/es/COMAR/>].

ro. Hasta nos llenamos de piojos toda la familia”. La vulnerabilidad a la que fueron expuestos deviene de la reducción de la capacidad política de los refugiados.

Cuando al fin llegaron al municipio de Champotón, Campeche, se fundó el campamento de Maya Tecún.³ Originalmente dividido en tres módulos, en cada uno se construyó un área central dedicada a las reuniones y el comercio, así como una clínica, una escuela, la iglesia y la cancha de fútbol.

En este campamento se concentró una población pluriétnica, conformada en la actualidad por K’ekchis, quiches, mames, kanjobales, jacaltecos y chujs, la cual provenía de diversos departamentos de Guatemala (principalmente Huehuetenango, El Quiché y El Petén), con una importante movilidad religiosa (católicos, evangélicos, testigos de Jehová).

En Chiapas los refugiados se organizaron en grupos para facilitar la comunicación con las instituciones, y al llegar a Maya Tecún se retomó ese sistema. Los grupos se establecieron en barrios que nombraron de acuerdo con el lugar de origen de sus miembros o de los campamentos que habitaron en Chiapas. Don Manuel señala:

Antes hubo mucho problema, que otros hablaban de dónde eran, de dónde vienen. Pero ahorita no. Todos dicen que somos de Maya Tecún. Ya no dicen ni de dónde vienen, ni de dónde van. Nada más piensan en lo que son, gente mexicana de Champotón, hasta ahorita.

La repatriación organizada de los refugiados comenzó formalmente en 1993.⁴ Sin embargo, el incumplimiento de las promesas por parte del gobierno que los invitó a volver, la violencia que no mermaba y las fricciones al tratar de reintegrarse a sus comunidades de procedencia, crearon ex retornados.

Para 1996 el gobierno de México puso en marcha un programa con el propósito de “integrar” a los guatemal-

³ Actualmente existen dos módulos, separados por un kilómetro de distancia. Estos asentamientos comparten la misma historia y albergan a la población en iguales condiciones; por tanto, me referiré solamente con el nombre de Maya Tecún. Las localidades se encuentran en el municipio de Champotón, a 70 kilómetros de la capital del estado de Campeche, en México. El reconocimiento legal de las comunidades como centros de población se dio en 1998 y se empezó a hacer vigente a partir de 1999. Con ello se retiraron las autoridades de la Comisión Mexicana de Ayuda a Refugiados (Comar) y del ACNUR, y los asentamientos pasaron a la administración del estado de Campeche.

⁴ Aunque se tienen registros de retornos anteriores a 1993. Para más detalles sobre los retornos masivos se recomienda consultar el trabajo de Nolin y Lowell (2000).

tecos de manera definitiva a la sociedad nacional, lo cual significó para muchos la regularización de su situación migratoria, mas no precisamente una mejora en sus condiciones de vida.

Hasta 1998 Maya Tecún no había sido incorporado a la República mexicana como pueblo. Los guatemaltecos buscaron identificarse con el nuevo contexto y, ante las relaciones asimétricas que afrontaron, decidieron apropiarse de símbolos nacionales y se adaptaron al marco legal mexicano. Antes de su llegada mantenían ciertos imaginarios acerca de la tierra a que serían destinados. Se decía que “era mala para la siembra”, “llena de serpientes y peligrosa”.

Esa idea ha sido resignificada y ahora algunos expresan que “la tierra es difícil por la falta de agua, pero puede dar buenas cosechas”. Aunado a esto se ha generado un cierto apego al territorio, incorporando el discurso nacional. Así, afirman: “Ahora somos mexicanos, aunque seguimos siendo guatemaltecos en el corazón”. Existe un antes “guatemalteco” y un ahora “mexicano”, lo que involucra la ruptura de un esquema pertenencia y la imposición de otro.

Prácticas conmemorativas

El 27 de septiembre de 2009 se realizó, como cada año, la fiesta en honor a san Vicente de Paul, patrono de Maya Tecún. La devoción a esta imagen se debe a la orden católica de las hermanas vicentinas, que la impusieron en los primeros días del campamento.

Como parte de las actividades programadas se celebraron bautizos, primeras comuniones, se organizaron torneos deportivos y un baile por la noche. Dos días después, el arzobispo de Campeche encabezó una procesión por las principales calles, dirigió unas palabras a los asistentes y una mujer le agradeció su presencia con un breve discurso en kanjobal y español. Varias personas pidieron la oportunidad de cargar la imagen hasta llegar a la iglesia, donde se celebró la misa y, al finalizar, una comida.

Las mujeres vistieron sus mejores *cortes* y algunas bailaron al ritmo de la música de marimba. A pesar de que la imagen que se cargó en la procesión fue la de san Vicente de Paul, en realidad se festejaba el día de san Miguel Arcángel, patrono de una comunidad en Guatemala⁵ de la cual es originario un grupo de loas actuales habitantes de Maya Tecún.

⁵ Me refiero a San Miguel Acatán, Huehuetenango, Guatemala.

Ese 29 de septiembre la imagen de san Miguel no ocupó el lugar central en la iglesia, pero se le cantó en kanjobal y se le dedicaron más rezos, flores y veladoras que al santo principal. La fiesta a san Miguel evoca la vida antes del refugio, de ese pasado que se añora. Se trata de un espacio que permite reorganizar la historia, donde se resiste la imposición de tradiciones ajenas al lugar de origen y se exalta un sentido de pertenencia guatemalteco.

Por la tarde, el grupo que organizó los festejos a san Miguel me invitó a una reunión para hablar sobre la fiesta y sus tradiciones. Muy pronto la gente comenzó a narrar las razones de su salida de Guatemala y la llegada a México.

Recupero las afirmaciones del psicólogo social Félix Vásquez (2001: 116), en tanto que:

La memoria propicia el establecimiento de relaciones que favorecen la construcción de narraciones sobre ellas. En nuestras relaciones *hacemos memoria* y construimos el pasado. Por ello, la memoria mediante la cual generamos una versión del pasado no pertenece a nadie, pero es producto de todos y todas los participantes en la relación.

Cada uno de los relatos estuvo lleno de detalles, complementados con afirmaciones y correcciones que los participantes se hicieron entre sí.

Por medio de los testimonios se permite una ruptura del silencio y se ponen en evidencia ciertos sucesos, evitando así que algunos hechos pasen al olvido. En el encuentro surgieron los pormenores sobre las masacres ejecutadas por el ejército guatemalteco, el desplazamiento forzado y el tiempo que estuvieron escondidos “bajo la montaña”.

Rogelio mencionó lo siguiente: “Nos pusieron miedo a nosotros, a su hermano de mi papá lo mataron también. Lo que hizo el ejército fue reunir a toda la gente y lo colgaron así”. Por su parte, Carlos refirió su encuentro con la guerrilla: “Hay que luchar por el país, hay que hacer esto. Pero ¿cómo vamos a luchar si somos campesinos? No sabemos manejar las armas, ni tenemos armas”. Sebastián, en cambio, señaló que se refugiaron en las montañas y “durante tres meses aguantamos hambre”. Las experiencias individuales se relacionaron con las de los otros para elaborar una versión compartida sobre el pasado.

Recupero aquí la propuesta de la argentina Elizabeth Jelin (2002: 22), para quien:

Lo colectivo de la memoria es el entretejido de tradiciones y memorias individuales, en diálogo con otros, en estado de flujo constante, con alguna organización social –algunas veces son más potentes que otras porque cuentan con mayor acceso a recursos y escenarios– y con alguna estructura dada por códigos culturales compartidos.

La memoria colectiva de los habitantes de Maya Tecún revela interpretaciones sobre los primeros años del refugio guatemalteco y puntualiza sobre las restricciones de movimiento, los problemas de salud que causaron la muerte de muchos, las incursiones del ejército guatemalteco y el miedo constante.

Al finalizar la reunión, un par de mujeres colocó diversas ilustraciones en la pared. Se trataba de imágenes que plasmaban algunos de los símbolos más importantes de Guatemala: Tecún Uman, la marimba, la bandera, el quetzal, la ceiba y la monja blanca (una especie de orquídea).

Esto lo menciono porque las versiones acerca del pasado no sólo se encuentran expresadas por medio de las formas narrativas, sino también de materializaciones cargadas de significado, lo que Jelin (2002) ha conceptualizado como los “vehículos de la memoria”. La fuerza comunicativa de estas imágenes recordaba por una parte el lugar de origen, y por otra transmitía algunos sentidos de lo que es “ser guatemalteco”, lo cual intentaban compartir con los más jóvenes, aquellos nacidos en México.

Para esta nueva generación, la nacionalidad mexicana se valora más que la guatemalteca en el sentido que permite acceder a mejores oportunidades de trabajo, así como a la posibilidad de, en un momento dado, seguir la ruta de migración a Estados Unidos. La intención del retorno queda descartada, ya que la vida en Guatemala resulta desconocida e insegura, debido a la noción que tienen acerca de las causas que forzaron a sus abuelos y padres al desplazamiento. Llamen la atención las referencias a las instituciones que ayudaron a los refugiados en el momento de su llegada al país. De esta manera, entre los más jóvenes se enuncian frases como: “Le damos gracias a Dios que abrió el corazón del gobierno de México, que nos brindó la entrada a su país, apoyando con ayuda económicamente en [alimentos enlatados, leche, aceite, etc.]” o “gracias al gobierno de México la gente de Guatemala sobrevivió durante la guerra, aunque las personas sufrieron mucho”, entre otras.

El pasado marcado por experiencias de violencia y sufrimiento de los padres y abuelos se explica al darle sen-

tido en el marco de la adquisición de derechos, seguridad y de una mejora económica al encontrarse en territorio mexicano.

Reflexiones finales

En Maya Tecún, tanto el desplazamiento forzado y el refugio originaron que la población se adaptara a las nuevas condiciones sociales y políticas que ofrecía el país receptor. Lo que ocurrió fue que los entonces refugiados comenzaron a negociar con las autoridades mexicanas y con las distintas organizaciones internacionales que se encontraban en los anteriormente denominados campamentos. Aprendieron a manejarse como mexicanos y a reconstruir su vida social en un país diferente al de origen. Después de tres décadas el refugio ha sido dotado de características positivas relacionadas con la obtención de derechos ciudadanos por medio de las cartas de naturalización mexicanas.

La importancia de la memoria radica en que es una construcción y reconstrucción intersubjetiva que se realiza en conjunto con otros seres humanos, pero también con instituciones que contribuyen a su mantenimiento. Las pequeñas prácticas conmemorativas que presenté en el documento son, en suma, elementos que tienen como intencionalidad transmitir a las generaciones posteriores lo “vivido” y evitar el olvido social.

Bibliografía

- Bastos, Santiago y Manuela Camus, *Once años de lucha por el rescate de la cultura maya y la madre tierra*, Guatemala, Coordinadora Nacional Indígena, 2003.
- Castillo, Miguel Ángel, *Mexico: Caught Between the United States and Central America*, 2006, en línea [<http://www.migrationinformation.org/Feature/display.cfm?ID=389>], consultado el 30 agosto de 2011.
- Deweever-Plana, Miquel, *La verdad bajo la tierra. Guatemala, el genocidio silenciado*, Barcelona, Art Blume, 2006.
- Drouin, Marc, *Acabar hasta con la semilla. Comprendiendo el genocidio guatemalteco de 1982*, Guatemala, Cuadernos del Presente Imperfecto, núm. 10, 2011.
- Jelin, Elizabeth, *Los trabajos de la memoria*, Madrid, Siglo XXI, 2002.
- Nolin Hanlon, Catherine L. y W. George Lovell, “Flight, Exile, Repatriation, and Return: Guatemalan Refugee Scenarios, 1981-1998”, en James Loucky y Marilyn M. Moors (eds.), *The Maya Diaspora. Guatemalan Roots, New American Lives*, Filadelfia, Temple University Press, 2000.
- Vásquez, Félix, *La memoria como acción social. Relaciones, significado e imaginario*, Barcelona, Paidós, 2001.

Refugio guatemalteco; asentamiento definitivo y desarrollo comunitario en Campeche

Marco Antonio J. L. Carvajal Correa*

La población de origen guatemalteco comenzó a llegar al sureste del país en 1981, en busca de refugio ante la situación de inestabilidad provocada por la guerra civil que atravesaba su país. Este movimiento provocó la huida de miles de personas, en su gran mayoría indígenas pertenecientes a las etnias mam, chuj, kanjobal, jacalteca y otras, las cuales buscaron refugio en territorio mexicano, sobre todo en las regiones fronterizas del estado de Chiapas.

En abril de 1984 el gobierno mexicano tomó la determinación de reubicar a los refugiados guatemaltecos para brindarles la atención debida en mejores condiciones y de esta forma garantizar su seguridad al alejarlas de la frontera sur, ante la posibilidad de un conflicto internacional.

A finales de ese año habían sido reubicados en los estados de Campeche y Quintana Roo 17 006 refugiados. Catorce años después, en septiembre de 1996, el presidente de la República, Ernesto Zedillo Ponce de León, anunció una nueva política en torno al refugio para la estabilización migratoria, con lo que abrió la posibilidad de que los refugiados radicaran en definitiva en nuestro país.

Para 1996 la población refugiada en la península contaba con 12 014 personas, de las cuales 9 060 se ubicaban en Campeche, en los asentamientos de Quetzal Edzná, Laureles, Santo Domingo Questé y Maya Tecúm, y 2 954 en Quintana Roo, en los asentamientos de Chumatán, Maya Balam y La Laguna.

Participación de la Unión Europea

Desde el inicio de este proceso la Unión Europea contribuyó a generar condiciones básicas para el asentamiento de los refugiados guatemaltecos que fueron movilizados del estado de Chiapas a los de Campeche y Quintana Roo.

En 1985 apoyó la asistencia de 12 500 refugiados reubicados en Campeche; a partir de 1989 contribuyó, por medio del Plan Multianual, a la autosustentabilidad de la población de los cuatro campamentos creados en Campeche. En enero de 1996 se firmó el Convenio de Financiamiento entre la Comunidad Europea y México, con el objetivo de contribuir a la implementación de una nueva política en materia de refugio anunciada por el gobierno mexicano, por medio del desarrollo del proyecto de Apoyo a la Integración Definitiva de los Refugiados Guatemaltecos en los Estados de Campeche y Quintana Roo (PAID).

* Centro INAH Campeche.



Mujer de la comunidad de Los Laureles, municipio de Campeche, Campeche.
Fotografías tomadas en marzo de 2009.

Una de las características sobresalientes de este convenio consistió en que consideraba, además de las familias guatemaltecas, a los mexicanos residentes en los pueblos vecinos a los asentamientos.

Proyectos del gobierno de México y la Unión Europea

Los proyectos de desarrollo a los que nos referiremos en el presente trabajo responden a un compromiso internacional contraído por el gobierno mexicano ante el Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR) y la Unión Europea.

Ante la firma de los Acuerdos de Paz con los que se canceló el conflicto armado en Guatemala y el inminente retiro del ACNUR, el gobierno de México ofreció la nacionalización a los refugiados que desearan permanecer en el país. Por su parte, la Unión Europea ofreció su apoyo económico en respaldo a la iniciativa de un asentamiento definitivo.

Así, después de 16 años de refugio, en 1997 se inició el Programa de Apoyo a la Integración Definitiva de los Refugiados Guatemaltecos en los Estados de Campeche y Quintana Roo, el mismo que tendría una vigencia de cinco años.

La sede del programa se ubicó en la ciudad de Campeche, donde se conformó una unidad de gestión como instancia autónoma que contaba con el respaldo institucional de la Secretaría de Gobernación por parte del gobierno de

México, así como por la representación de la Unión Europea en nuestro país.

La inversión realizada durante la ejecución del proyecto fue del orden de 150 millones de pesos, con la finalidad de llevar a cabo proyectos que tendieran a fomentar el desarrollo económico de los antiguos asentamientos y de las comunidades mexicanas ubicadas en su entorno. Del recurso antes mencionado, 70% del mismo se destinó a Campeche.

En este caso el modelo organizativo evitó la creación de figuras organizativas paralelas a las existentes en los asentamientos y en los ejidos, donde independientemente de su conformación y estructura la asamblea general era la máxima autoridad en lo que se refiere a las decisiones internas. La interlocución respecto del programa se dio de forma directa entre la unidad de gestión, conformada por funcionarios y técnicos del proyecto, y los representantes de cada grupo de productores solicitantes de apoyo.

Para la autorización de los proyectos se tomaban en cuenta tanto los resultados de los diagnósticos participativos previamente realizados, contando con la participación de los grupos comunitarios interesados, así como con los criterios de carácter técnico aportados por el personal especializado.

La población objetivo del proyecto comprendía en Campeche cuatro asentamientos de origen guatemalteco: Santo Domingo Kesté, Maya Tecún, Quetzal Edzná y Los

Laureles, así como nueve comunidades mexicanas de su entorno. Se planteó llevar a cabo acciones que beneficiaran de manera general a 25 mil personas, que formaban aproximadamente 5 200 familias: 48% de origen guatemalteco y el resto nacionales.

La composición étnica de esta población incluía a mayas peninsulares, mayas provenientes de diversas regiones de Guatemala, como Huehuetenango, Cuchumatán y Alta Verapaz, y asimismo población mestiza local o proveniente de diversos estados de la República mexicana, como Tlaxcala, Michoacán, San Luis Potosí, Chihuahua y Coahuila, entre otros que había llegado a esta región por el Programa de Colonización de la Frontera Sur implementado a principio de la década de 1960.

El objetivo sustantivo del programa pretendía lograr un desarrollo microrregional sostenible con la idea de favorecer la integración social y económica entre la población de la zona y los ex refugiados en proceso de nacionalización, mediante el mejoramiento de la producción agropecuaria y forestal, la creación de un sistema de asistencia técnica, la diversificación de la producción, la creación de empleos e ingresos fuera del sector agrícola, el fortalecimiento organizativo de las comunidades, de los municipios y de las instituciones, así como el mejoramiento de la infraestructura y los servicios básicos.

Se hacía énfasis en el diseño integral de los proyectos, disposición oportuna del financiamiento, asesoría técnica adecuada, actualización de infraestructura y apoyos para la comercialización.

Al finalizar el programa, en 2004, las estadísticas reportaron que durante su implementación se llevaron a cabo 122 proyectos: 66 dirigidos al sector pecuario, 38 al agrícola, 15 al artesanal y tres ubicados en otros rubros.

Mediante un somero análisis de los resultados del programa se observa que durante su ejecución la mayoría de los proyectos operaron con éxito, pero al retirarse el personal técnico del mismo los intereses particulares en el interior de los grupos de trabajo provocaron desacuerdos y poca eficiencia para su continuidad. En cierta medida esta situación se derivó de la política establecida en el sentido de financiar en exclusiva a grupos asociados y no a individuos emprendedores.

Desde el punto de vista financiero se puede definir como un programa exitoso, ya que al cierre del mismo se reportaba una recuperación de 85% de los créditos otorgados, un contraste en verdad significativo respecto de otro tipo de sistemas crediticios destinados al pequeño productor. Sin em-



Mujeres de la comunidad de Los Laureles, municipio de Campeche.

bargo, esta condición desapareció al desintegrarse los grupos de trabajo, organizados de forma artificial y obligatoria.

Respecto de la parte ambiental, el proyecto trató de reducir el uso de fertilizantes y pesticidas, aunque en la mayoría de los casos las restricciones quedaron sin efecto debido a las exigencias del mercado convencional, que inducen al uso de los paquetes tecnológicos para hacer rentable un cultivo.

Otro de los aspectos negativos del programa fue la pérdida del capital humano generado por el proyecto; es decir, la unidad de gestión integrada por el personal técnico capacitado y especializado con experiencia en cultivos y actividades emprendidas no pudo dar continuidad a su trabajo de asesoría, debido a la oposición por parte de las instancias financieras para permitir que al término del programa esos técnicos se convirtieran en socios de los grupos de producción.

En términos organizativos, el modelo de interlocución permitió una relación fundamentalmente de tipo técnico respecto de los productores, al evitar las asambleas generales y la toma de acuerdos con líderes ajenos a los intereses y a las actividades propuestas por los grupos de trabajo conformados. De esta manera se evitó la corporativización de carácter piramidal, así como la "politización" de los grupos de trabajo.



Artesanías locales.

Proyecto piloto de “Identidad Cultural y Desarrollo a Favor de la Población de Origen Guatemalteco y Poblaciones Locales Mexicanas en el Oriente de Campeche”

En este caso las instancias responsables fueron el Instituto Nacional de Antropología e Historia y la representación de la Unión Europea en México. El proyecto estuvo vigente desde 1999 hasta 2001 y para su implementación en el estado de Campeche se destinó un total de 3 millones 212 mil pesos, distribuidos de la siguiente forma: 2 millones 87 mil 800 pesos para trabajos de investigación arqueológica en Edzná y un millón 124 mil 200 pesos para desarrollo comunitario.

El proyecto también fue consecuencia del compromiso internacional del gobierno mexicano al que se hizo referencia.

En lo que respecta a la toma de decisiones en el interior de este proyecto, se retomó el modelo de “interlocución directa” ya mencionado. Una variable interesante en cuanto al diagnóstico comunitario fue la introducción en su metodología del concepto de “actividades eje”, con la finalidad de identificar los proyectos con más factibilidad de éxito en función de contribuir al logro de un objetivo común a nivel microrregional.

Otro aspecto estratégico fue el fomento a la participación de la organización familiar para emprender proyectos, con lo que se eliminó el requisito de asociación obligatoria para recibir el financiamiento, que en este esquema se otorgó a fondo perdido por tratarse de iniciativas para la recuperación de tecnologías tradicionales.

El área de influencia se definió a lo largo de una ruta que comprende tres sitios arqueológicos: Edzná, Hochob y Dzibilnocac, así como 11 comunidades de su entorno. Las acciones estaban dirigidas de manera general a una población de 12 083 personas (2 416 familias), de las cuales 35% eran de origen guatemalteco, con la composición pluriétnica ya mencionada, y el 65% restante estaba compuesto por habitantes de origen nacional.

El objetivo sustantivo consistió en instrumentar y correlacionar un proyecto de investigación arqueológica con un modelo de desarrollo regional mediante el establecimiento de una región cultural generadora de empleo e ingreso, que favoreciera el fortalecimiento de las organizaciones sociales por medio de una mayor integración económica y cultural de los grupos de origen guatemalteco y de la población mexicana, en especial de aquellas actividades vinculadas con la recuperación, conservación y aprovechamiento del patrimonio natural y cultural.

Como resultado del diagnóstico participativo se identificó al turismo como “actividad eje”, por lo que en torno de este tema se formularon 14 proyectos, de los cuales siete correspondieron a aspectos de recuperación cultural y seis fueron de carácter productivo: cabañas ecoturísticas; producción agropecuaria en solares; museo comunitario sobre el refugio guatemalteco; UMA cinegética y criadero de venado cola blanca.

El proyecto dio prioridad en otro de sus componentes a la realización de actividades en las escuelas vinculadas con una reflexión con los estudiantes en torno a las condiciones sociales, económicas y ambientales de la microrregión.

En la evaluación de los resultados se observa que, en su carácter de proyecto piloto, demostró la pertinencia de algunos de sus planteamientos. Sin embargo, al igual que en otros casos, sólo se realizaron a manera de ensayo, sin que tuvieran continuidad.

En cuanto a las actividades productivas emprendidas, aunque en la mayoría de los casos siguieron vigentes de manera precaria a pesar de la falta de asistencia técnica y motivación, éstas no representaron un factor decisivo en lo económico para las familias y grupos participantes, ya que por su naturaleza contribuyeron a mejorar la dieta

alimenticia y generaron escasos excedentes para la venta, salvo en el caso del proyecto de manejo de fauna o UMA cinegética, el cual se convirtió en un factor importante para la economía de uno de los ejidos participantes.

Conclusiones

Al efectuar una evaluación de los proyectos antes descritos, en términos metodológicos podemos observar condiciones de éxito en aquellas iniciativas que contaron con una asistencia técnica de calidad, un paquete tecnológico de índole comercial, el apoyo integral para la comercialización, una infraestructura productiva y la entrega oportuna de estos factores, con lo que se garantizaba la alta rentabilidad de los mismos. Sin embargo, la tendencia del productor asociado por "normatividad" consistió en desintegrar esas sociedades para trabajar de forma individual una vez que el financiamiento o "capital semilla" dejó de coaccionarlos en el ámbito organizativo.

Otro error conceptual que contribuyó al fracaso de las iniciativas presentadas consistió en pensar en abstracto respecto a la comunidad indígena, al imaginarla como un cuerpo social homogéneo sin iniciativas individuales y en la cual se idealizó la existencia de grupos con un alto sentido de colaboración entre sí, como si fueran ajenos a la idea de la propiedad privada, de la rentabilidad, del consumismo y de conductas normales en la naturaleza humana y en la sociedad mestiza subdesarrollada.

En nuestros planteamientos de atención se les obliga por norma a recibir créditos y apoyos en grupo, es decir, a trabajar de manera colectiva una vez cancelado todo tipo de promoción hacia el éxito individual o de apoyo a la iniciativa privada.

En cuanto a las formas organizativas se refiere, se ha utilizado como cartabón la suma piramidal de grupos y voluntades. Con este modelo se ha propiciado que se altere el papel de los líderes naturales, al transformarlos en nuevos caciques que actúan al amparo de un asambleísmo rudimentario que intenta convertirse en democracia pura, donde la manipulación, la amistad o el desconocimiento de los asuntos tratados llevan a los grupos amplios o de asamblea general a tomar decisiones erróneas o ajenas a sus propios intereses.

A manera de resumen, al realizar un análisis de este tipo de estrategias estamos en la posibilidad de observar actitudes desconcertantes y errores en la planeación del desarrollo comunitario. También es posible deslindarnos con facilidad y transferir la responsabilidad a las políticas esta-

tales o a la indiferencia de los sujetos considerados como beneficiarios, pero éste no es el caso.

Resulta de suma importancia que la práctica antropológica asuma su responsabilidad y que establezca una crítica sistemática hacia el papel que juega como instrumentador u operador de muchos de los proyectos referidos.

En lo referente a la asimilación de la población guatemalteca a la realidad nacional, en términos políticos, económicos y culturales no se trata de un proceso para el cual hayan sido preparados, no obstante que durante más de dos décadas contaron con la asistencia del ACNUR y de la Unión Europea, lo cual les permitió ensayar con formas organizativas y con el reforzamiento de su tradición cultural, así como fomentar actividades de carácter económico. No obstante, como se ha comentado, esto no fue suficiente para considerarlos como un modelo de éxito económico y social.

En la actualidad, la población de origen guatemalteco, al igual que los habitantes de origen nacional asentados en territorio campechano, se enfrentan a un medio rural que adolece de una definición de rumbos y de estrategias congruentes, en especial en lo referente a la comercialización, lo cual deja sin alternativa a miles de pequeños agricultores indígenas y mestizos.

Es en este escenario como los programas de apoyo a la producción dirigidos a ejidatarios y productores indígenas son sólo maneras de transferir ayudas de carácter asistencialista, donde no existe la intención real de hacer producir al campo.

Las consecuencias más grave del proceso referido de asimilación han sido la generación de condiciones de pobreza, la desintegración familiar y cultural frente a un auge de la migración de los jóvenes en busca de mejores oportunidades de trabajo, así como pasar a formar parte del clientelismo político del voto agrario mediante la transferencia de ayudas gubernamentales.

En términos generales, la integración de la población de origen guatemalteco en el estado de Campeche forma parte de un contexto complejo de grupos de diferente origen asentados en un ámbito regional común. Sin embargo, este proceso ha sido poco estudiado, por lo que es necesario emprender trabajos que nos permitan comprender la dinámica actual, así como sus consecuencias a mediano y largo plazo.

Bibliografía

Carvajal, Marco, "Antropología social e indigenismo aplicado en Campeche", en *XVII Encuentro Internacional de la Cultura Maya en Campeche*, Campeche, Universidad Autónoma de Campeche, 2007.

Reencuentro por la memoria histórica de las Comunidades de Población en Resistencia del Ixcán, una necesidad de mostrarse desde “¡la vida es lucha y se lucha siempre!”

Práxedes Muñoz Sánchez*

En este espacio es mi interés reflexionar sobre lo que mueve a las personas que constituyeron y participan en el proyecto comunitario que las Comunidades de Población en Resistencia conformaron en las CPR del Ixcán –actualmente en la comunidad Primavera del Ixcán, en el norte del Quiché, Guatemala–, junto con otras muchas personas que estuvieron cerca, al otro lado de la frontera, con un pie en México y otro en Guatemala, sin dejar de lado una relación familiar, política y en defensa de la justicia social, desde un proyecto colectivo o de un modo instintivo de apoyar a quien sufre injusticia, y en este caso un genocidio (IGE, 1989) y etnocidio (CEH, 1999) planificado desde estructuras gubernamentales durante el conflicto armado interno (1960-1996). El interés propio de conocer de cerca a las CPR del Ixcán siempre fue para comprender y entender cómo tenían tanto poder organizativo. También estaba abstraída en una idealización de lo que en sí era una comunidad en América Latina, pero muy consciente de que su organización abarcaba más allá de su proyecto comunitario, hacia un cambio de sistema social, político y económico. Esto me llevó a que durante muchos años examinara a las CPR del Ixcán desde una mirada con lupa al trabajo de campo que hice desde 1999 hasta 2001, un contacto que volví a realizar en 2010.

Durante este tiempo mi proceso personal también cambió: fui madre de gemelas, que me permitió una percepción diferente a la obtenida en mis primeros contactos, inspirada en un “socialismo utópico” que fui profundizando en los proyectos de vida individuales y colectivos, cuyo característica común fue y sigue siendo una “resistencia utópica”, no quimera, denominada desde “¡la vida es lucha y se lucha siempre!” y “¡resistir para vivir!” Cuando me marché de Ixcán en 2001, la emoción de no saber cuándo volvería a encontrarme con los protagonistas de la historia de las CPR me creó un nudo en el estómago que me ha acompañado durante todo mi viaje realizando la etnografía sobre la identidad comunitaria de las CPR del Ixcán. Algo que tenía que solventar en una devolución de este esfuerzo, del cual me siento responsable y a la vez participe de una construcción de su memoria histórica desde el punto de vista antropológico, con el sentir de que no ha sido una labor colaboracionista sino desde mi prisma, lo cual se aleja de un proyecto ideal realizado desde quienes protagonizaron la vida de las CPR, por lo que modestamente necesito reconocer estas limitaciones al sesgo e historicismo que puedo trasladar sin querer molestar a nadie.¹

* Investigadora invitada MAEC-AECID en ECOSUR.

¹ Como postura de la etnografía, en esta investigación es la constante reflexión que Dietz (1999: 85; 2003: 141) explica como el “que-hacer cotidiano y meta-cotidiano del investigador”. Como término medio, no buscamos una etnografía posmoderna que sólo valora la visión del antropólogo ni una etnografía militante, ya que se intenta generar nuevos actores sociales. En cambio, sí es más cercano interactuar con una “doble hermenéutica” que permita “evitar dichas falacias reduccionistas”.



Victoria, maestra cuando estaban organizados en clandestinidad, y Efraína, que destacó por su labor en el Comité de Vigilancia y ahora es líder en la Organización de Mujeres en Resistencia, julio de 2010, Primavera del Ixcán.

Al llegar a Cantabal en 2010, cabecera municipal de Ixcán, se podía percibir que el tiempo no había pasado. Estaba más poblada, pero más caótica, entre barro (lodo), calles sin asfaltar y violencia, heredada de la militarización gubernamental desde el conflicto interno, y aún se conserva. Pero en las afueras estaba la central de autobuses. Allí pude reencontrarme con un pequeño oasis, el autobús de Primavera. Estaba Efraín, que fue alumno mío de la Escuela de Adultos. En seguida sentí una confianza, un referente a la identidad propia de las CPR del Ixcán.

El camino desde la cabecera municipal estaba igual: los problemas para el paso siguen existiendo en la estación de lluvia, pero todos los usuarios apoyan al chofer a pasar los “hoyos” del camino. Al llegar observo que se mantiene en el paso principal a la comunidad una barrera que no simboliza la propiedad privada, sino un proyecto comunitario que todavía requiere de un control sobre quienes llegan, y con la

prohibición del paso al ejército gubernamental, cuestiones decididas en asambleas y consejos consultivos.

En este encuentro me acompañaban mis hijas y una amiga mexicana que se reasentó en una comunidad de desplazados en Comitán, Victoria. Ella aprovechó para reencontrarse con viejos amigos y familiares. Ir con mis hijas me permitió otro acercamiento y comprensión entre las mujeres y amigas de la comunidad. Ahora me unía a ellas algo más: ser madre y entender el cuidado de la maternidad, que ellas fueron capaces de mantener durante el conflicto armado interno. Victoria se encontró con su reconocimiento como maestra: fue del equipo de educación en sus orígenes. Eran miradas, sonrisas, un “¿desde cuándo?”, “¿cómo te llamaban?”, en referencia al seudónimo. Una memoria que cobraba vida.

En el espacio que confiere, en este caso a mí como antropóloga, creo de utilidad la búsqueda del sentido al participar como devolución a la memoria histórica, y a la vez me considero partícipe de muchas otras personas, académicos y no, que han sido testigos de la historia, de las consecuencias y de los procesos que se han vivido y se están viviendo, necesarios de renombrar para la legitimación y visibilización de sus historias, así como de los resultados, de las proyecciones que crean para ser partícipes de un mundo mejor.

Estos alicientes en el encuentro de identidades desde la memoria histórica se pueden convertir en el saber. Muchas provienen de experiencias, sensaciones que Sabine Masson (2008: 20 y ss.) denomina “democráticas” al crear espacios de diálogo que surgen de forma natural en cuanto a la “postura reflexiva”: la investigación es una construcción social del conocimiento vinculada con posiciones y relaciones sociales; no se produce ningún objeto separado de un sujeto, sino que lo descrito es fruto de “un encuentro, un intercambio social”.

Al encontrarme en una etnografía reflexiva y dar en la investigación espacio a las emociones y particularidades de las identidades encontradas, rescato la perspectiva que hace Masson (*idem*) al intervenir subjetividad y emociones, o cuando un trabajo militante inspira hacia una antropología comprometida.

Desde mis particularidades observo que sólo desde una toma de conciencia de la formación y deformación que tenemos, así como de las historias personales que nos conducen a crear un conocimiento crítico y más cercano a la realidad y desde las experiencias de todos los protagonistas de la investigación, se pueden indagar las episte-

mologías como más certeras desde prácticas de colaborar, inspirados por Xochitl Leyva² (2008) y otros autores que apuestan por la descolonización y la colaboración en la búsqueda de una antropología que realmente puede llegar a transformar la realidad, así como de Ricardo Falla (1993, 1992), que me enseñó a la necesidad de mostrar de lo que ha sido testigo.

Recordando la historia, nuevos paradigmas identitarios

Desde el encuentro con la comunidad Primavera del Ixcán, así como con otras personas que estuvieron relacionadas con el surgimiento de las CPR del Ixcán (Iglesia Guatemalteca en el Exilio –IGE–, Ejército Guerrillero de los Pobres –EGP–, Comité de Unidad Campesina –CUC– y otros), el foco de atención fue la organización comunitaria desde sus orígenes hasta el momento actual. Para esto se necesitaba ir a la historia de la población desde las principales acciones colectivas, como fue la colonización en el Ixcán desde finales de la década de 1960, la guerra de guerrillas formalizada en 1981-1982, la población organizada en clandestinidad como CPR, la “salida al claro”³ previo a los Acuerdos de Paz (1996) y su reasentamiento en la comunidad Primavera del Ixcán.

Es necesario analizar el contexto guatemalteco para entender de dónde surgió la guerra guatemalteca. En resumen, fue el clímax creado desde la Guerra Fría, el estallido de la Revolución en Cuba y el movimiento agrario de Jacobo Árbenz⁴ en Guatemala en la década de 1940 y la participación y dirección de Estados Unidos en una lucha contra cualquier indicio de políticas socialistas. Una guerra que duró 36 años, de los cuales 14 son recordados por las CPR como de resistencia, llamados población retenida o población base de la guerrilla (Stoll, 1998; entrevista con el militar Otto Noack, 2001), y desde donde se fue forjando

² Cito a Xóchitl Leyva como la principal porque me abrió este conocimiento. Con ella trabaja un equipo muy interesante y que está en continuo movimiento, a veces muy inusual en el campo académico, como Rosalva Hernández, Mercedes Oliveira, Sabine Masson y clásicos como Charles Hale, Sharon Speed, Aníbal Quijano y Ricardo Falla, entre otros.

³ “Salida al claro” se refiere cuando la población decide dejar la clandestinidad para legitimar su organización y declararse que fueron y son una población civil organizada, sin armas y que estaba sufriendo violaciones a los derechos humanos por parte del ejército gubernamental. Salieron al claro en primer lugar las CPR de la Sierra, en 1990, y posteriormente las CPR del Ixcán. Ambas tuvieron el apoyo de la sociedad civil y de la Iglesia católica, así como de múltiples organizaciones pro derechos humanos (Comisión multipartita, 1991).

⁴ Presidente de Guatemala en 1950 y 1954, sufrió la oposición del gobierno estadounidense con políticas contra la reforma agraria que Arbenz apoyó.

una etnogénesis basada en la identidad de resistencia eterna a sistemas de gobierno opresores contra los derechos humanos.

Memoria histórica de las Comunidades de Población en Resistencia del Ixcán

Las CPR del Ixcán surgieron a causa de la violencia estatal contra la población indígena localizada cerca del lugar donde decidió sentar su bases el EGP, en un territorio de difícil acceso en la selva del Ixcán, cerca de la frontera con México. La estrategia del Estado consistió en masacrar a la población que podía apoyar a la guerrilla, desde cuestiones logísticas como en milicias, a partir de campañas militares.

La primera operación se llamó “Campaña de Pacificación”, que tenía como objetivo apartar a la población civil de la insurgencia y rescatarla hacia la vida guatemalteca, pero la consecuencia fue que provocaron tierra arrasada (Muñoz, 2009). Estas estrategias crearon la muerte de mucha población indígena y la huida primero a sus parcelas; después ésta se organizó para refugiarse en México o aguantar el estado de sitio organizados clandestinamente, para volver a la comunidad cuando se normalizara la situación.

Tal estado se fue alargando con el tiempo y se organizaron clandestinamente como CPR (1982-1996). Esa realidad se repitió en distintos frentes de Guatemala, con las CPR del Quiché y las CPR del Petén.

En Ixcán tuvieron mejores posibilidades debido a que mantenían una relación tanto con habitantes refugiados en México (en la otra orilla de la frontera, muchos con familias en el refugio) como con población en CPR, ambas bajo una organización dirigida y apoyada por el EGP y por la propia población, la cual poco a poco iba cobrando autonomía. Asimismo contaban con el apoyo de otras organizaciones sociales, nacionales e internacionales, y de la Iglesia en el exilio. Estas poblaciones crearon campamentos móviles y organizaron su autodefensa, ya que el ejército del gobierno los perseguía en su identificación como base social de la guerrilla.

En la actualidad reconocen que su proyecto de resistencia continúa a pesar de que no hay conflicto armado. Esta resistencia cobra importancia en la creación de justicia para su pueblo, para los indígenas, y del proyecto comunitario a uno nacional y mundial (entrevista con Marcos Ramírez, julio de 2010).

A nosotros nadie nos va a engañar con su política para hacernos creer que lo que está pasando en nuestro país es justo, es venido por Dios. Entendemos que la situación que pasamos a nivel del país continental es un sistema capitalista que viene a dominar a nosotros los indígenas; es un poder que predomina y explota a la mayoría de la humanidad y que nos tiene dominado por su poder económico y que lo económico que ellos tienen lo utilizan para bombardear [...] hacer sus planes que ellos quieren para exterminar a las comunidades les sirve para dominar (testimonio de Juan Pedro, Primavera del Ixcán).

La violencia estatal no cesa, pero su autonomía se encuentra muy firme. Son reconocidos en todo el municipio, y aunque continúan siendo identificados como guerrilleros y de la izquierda, no abandonan su autonomía desde la vía de la asamblea.

Durante su resistencia y organización han aprendido a hacer proyectos y a tocar puertas en otros países, debido a que en general el territorio se encuentra muy empobrecido.

Sin estigmatizarlo como población del partido político de origen guerrillero, la Unión Revolucionaria Nacional de Guatemala (URNG), sigue siendo la comunidad deslegitimizada por los gobiernos actuales.

El concepto de "estrategia identitaria" es utilizado por Giménez (2000: 57), mediante el cual se convierte la identidad en un medio para conseguir un fin: "Los actores sociales disponen de un margen de maniobra, y en función de su apreciación de la situación utilizan de una manera estratégica sus recursos identitarios".

Desde esta perspectiva se tiende hacia un análisis situacional que, según Camus (2002: 37), se apoya en una "identidad local [...] carácter instrumental" para la progresión y adaptación a las normas de la modernidad, y así se pueden crear identidades sociales que no siempre derivan de la etnicidad, pero que responden a una interrelación de identidades en un proyecto común y colectivo, las CPR del Ixcán.

Por su parte, Adams y Bastos (2003: 380) consideran que la identidad indígena es uno de los obstáculos del "llamado marxista clásico a la unidad de clase", el cual es una convocatoria a construir una nueva identidad. "La desigualdad compartida ha sido el fundamento de la organización social guatemalteca durante siglos" tanto de campesinos como ladinos e indígenas.⁵

⁵ En Guatemala la clasificación local es el ladino criollo o ladino mestizo. "Un ladino algo 'coladito', 'revuelto entre indio y ladino', para decirlo con sus propias palabras. Es decir, descendiente de aquellos ladinos que ya

Fue y es evidente que existe una necesidad de contar sus historias para contribuir a su propia existencia, recobrando su sentido de identidad, el cual se dañó por la violencia. Al construir la "memoria" identitaria nos encontramos con unas experiencias muy dolorosas que no pueden ser integradas en sus categorías culturales o códigos propios, que tras y junto a la violencia buscan su vencimiento con la "esperanza y la resistencia" conseguida por "la organización" (Zur, 2001: 134).

Desde estos espacios ha resurgido la identidad de "resistencia", donde confluyen distintos factores en su propio proceso e historia: la colonización de Ixcán fue un encuentro de diversas etnias de Guatemala, y los menos eran mestizos. Fue muy apoyada por misioneros y sacerdotes de la orden del Sagrado Corazón y de los Mariknoll, pero el desarrollo que fueron adoptando estos lugares de la selva tan inhóspitos los fueron convirtiendo en posibles amenazas socialistas para el gobierno, el cual actuaba con políticas sustentadas por intervenciones gubernamentales de Estados Unidos.

La creación de cooperativas, de gobiernos comunitarios en cierta manera autónomos y cercanos a ideologías de izquierdas, se convertía en la amenaza contra un sistema de economía capitalista. El testimonio de la historia de vida del sacerdote Luis Gurriagán (entrevistado en 2001) pone en evidencia la amenaza que significaba la educación y salud en comunidades indígenas, lo cual recuerda el miedo al poder indígena, a la independencia gubernamental y a la autonomía.

Al colonizar Ixcán, a mediados de 1960, se crearon proyectos de cooperativas para sobrevivir a las hostilidades del medio, con tierra pero de mala calidad. Toda esta organización fue intimidando un proyecto comunitario donde el Ejército Guerrillero de los Pobres, sin saberlo, pudo adentrarse e ir aumentando sus filas en defensa de la población.

Las ideas revolucionarias y socialistas cayeron bien a la población del Ixcán, que estaba en un proceso de organización alimentado por ideologías de la teología de la liberación que se practicaba en muchas diócesis a partir de la celebración del Concilio del Vaticano II. En este caso

no existen, que desaparecieron con el mestizaje" (Adams y Bastos, 2003: 295). En el oriente de Guatemala es utilizado para designar al mestizo. Wilson (1999: 175) recoge un comentario muy ilustrativo sobre las consecuencias en las comunidades que se componen en el norte del Quiché: *Laa' o chanchazo chirmol anaqwan* ("Ahora estamos como huevos revueltos"). Esto se debe a los cambios sufridos durante la guerra y después con la población retornada.



Equipo de maestros en la muestra de la etnografía sobre la identidad de CPR del Ixcán, julio de 2001.

fue protagonista la diócesis del Quiché, pero las violencias perpetradas por el gobierno y su ejército fue aniquiladora de cualquier indicio de organización, al acusar y matar a cientos de catequistas, sacerdotes y seglares en las década de 1970 y 1980, cuando comenzó el aniquilamiento de toda persona, incluso de pueblos enteros de los que se sospechaba de algún tipo de relación con alguna guerrilla. Tras arrasarse a poblaciones enteras, en 1981-1982 comenzó la huida a México o a esconderse en la selva.

Para las CPR del Ixcán, la guerrilla y la iglesia han sido identificadas como apoyos a las ideologías de movimiento social pro derechos humanos. La necesidad espiritual ha sido una invención mía al creer que todo grupo requiere alimentar la espiritualidad en común para conservar los ideales vivos, pero en este caso se encuentran intrínsecos.

Los maestros, los promotores de salud, los directivos, el equipo de trabajo pastoral, los mecánicos, el comité de transporte, entre tantos otros, se mantienen, se respetan, se toleran, continúan, y para que esto no parezca una valoración de cómo son, sólo puedo decir que su organización comunitaria los mantiene en resistencia: salva las dificultades de la emigración, de la economía; se hacen consultas, se discuten las apelaciones por separaciones de parejas, funciona la asamblea y perdura el ideal de resistencia.

Como diría Halbwachs (2004: 344):

[...] el pensamiento social es básicamente una memoria, y que todo su contenido está hecho de recuerdos colectivos, pero sólo permanecen presentes en la sociedad esos recuerdos que la sociedad, trabajando sobre sus marcos actuales, puede reconstruir.

También podemos citar la idea de sujeto en la que se inspira Touraine (2005: 130), cuando “son las de resistentes y combatientes por la libertad”. Esta ideología política ha sido clave en el activismo actual que tiene diversos frentes: el educativo y la participación política de ciudadanía en el municipio (Muñoz, 2009).

Reencuentros con Primavera del Ixcán

El objetivo de este encuentro *a posteriori* fue crear una colaboración entre algunas personas de las CPR del Ixcán que quisieran compartir la etnografía. Tal reencuentro surgió por la necesidad imperiosa de compartir lo hallado y tener o no su aceptación. Fue indudable el miedo personal a defraudar a la comunidad, pero son ensayos necesarios a nivel personal y académico que, opino, enriquecen la visión en este caso de la antropóloga, que alejada de esta realidad intenta visualizarla lo mejor que sabe. Pero esto avivaba más el interés por

contrastar, crear una nueva imagen de observación, nuevos símbolos actualizados a una realidad más envuelta en un sistema capitalista, donde la vida ha se ido desenvolviendo hacia una modernización impuesta, pero mediante instrumentos de organización comunitaria.

Esto se puede observar en una infinidad de actividades que realizan los habitantes de Primavera del Ixcán donde, ocupados y ocupadas, siempre hay que pedir cita, a veces tardísimo en la noche, e incluso con lluvia nunca faltan al encuentro.

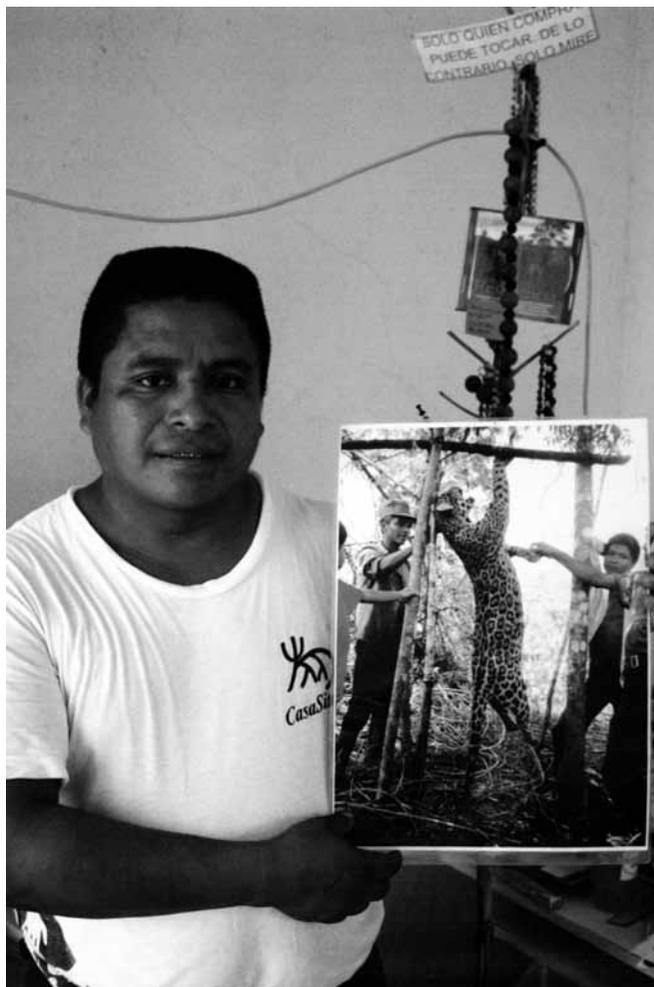
Las actividades son diversas, fundamentalmente de educación y salud, a la vez que de producción. Desarrollan un sinfín de tareas comunitarias que los hacen ser propios de su historia y su futuro. La influencia en el municipio perdura, así como el servicio de salud que conserva y sigue fortaleciendo la comunidad. Vienen jóvenes a estudiar a Primavera y existe un bachillerato que continúa siendo el esfuerzo no sólo de jóvenes, sino también de madres que han decidido seguir estudiando (entrevista con Efraína Camposeco).

Y aunque la televisión está en la mayoría de las casas, cuando antes era inexistente, así como internet en las oficinas de los comités y alcaldías, todavía perdura el objetivo de resistencia comunitaria en su sistema de vida. Esta proyección tiene su repercusión en una necesidad de pertenencia y regreso a Primavera, desde una población que decidió irse a otras ciudades de Guatemala como la que emigra a México y Estados Unidos. Muchos vuelven para reencontrarse con sus familias y con un proyecto comunitario imposible de vivir en Estados Unidos.

Algunos testimonios recientes explican la situación actual:

Yo creo que, como todo pueblo, he tratado de ver que ha bajado en volumen la organización en sí. No podemos comparar al tiempo pasado. Influyen otras cosas, “ver qué hago con mi familia”, a resolver lo propio. La idea de lucha y organización cuesta un poquito, pero no se ha ido. Pero siempre es una comunidad no tan ejemplar, pero sus asuntos los tratan, analizan. Hay asamblea, se busca solución a las situaciones (entrevista con Sebastián Matías, julio de 2010, Primavera del Ixcán).

Hay una gestión de parte del municipio de que Ixcán sea un departamento de Guatemala, y nosotros lucharíamos por ser municipio (entrevista con Sebastián Matías, julio de 2010, Primavera del Ixcán).



Maestro en Primavera del Ixcán. Muestra una foto cuando estaba de base en la guerrilla (en la imagen él se encuentra en el extremo derecho).

La televisión no es todavía un medio para evitar la organización. Hay una escuela de capacitación con el tema de liderazgo para mujeres y 50 son de Primavera (entrevista con Efraína).

La resistencia de nosotros se ha vuelto como una lucha a nivel municipal, porque a nivel del municipio se ha organizado una red de mujeres que incluyen muchas organizaciones de mujeres y formamos una red de trabajo de resistencia hacia los megaproyectos⁶ que vienen como amenaza al municipio [...] hicimos una consulta comunitaria en buena fe: 99% dijo no a los megaproyectos, “un machete que se ha armado a nivel

⁶ Los megaproyectos son las operaciones del gobierno en obras de gran envergadura, tales como presas y la explotación de petróleo y otras fuentes. Efraína recuerda “la represa de Xalalá, represa del río Xalbal, represa en el Peyán (abajito de la comunidad), plantación de palma africana en la microrregión 5 y minería en la microrregión 4”.

municipal” (entrevista con Efraína Camposeco, OMR, julio de 2010, Primavera del Ixcán).

Una vez más pude comprobar que la identidad de resistencia se mantiene viva y la hace móvil en sus proyectos cotidianos y políticos, con fiabilidad en la participación comunitaria.

En las CPR del Ixcán las ideologías no se diluyen en tendencias progresistas; mantienen su resistencia, que en este momento de la historia “tenemos que mostrar a los nietos cómo fue nuestra historia, que a mí casi se me está olvidando” (Juana Jiménez, dirigente del colectivo de familias emigrantes). El testimonio de Juana ocurrió tras recordarle que me había mostrado poemas y canciones sobre las Mujeres en Resistencia, además de la forma en que ella se aventuró a asistir y participar en las asambleas de las CPR y que una vez casi fue descubierta por los soldados del ejército. Le pregunté si le importaba que su nombre apareciera en la historia de las CPR, y en ese momento dijo que era necesario que sus nietos supieran la historia de su comunidad, de su familia. Esto me devolvió la confianza en esta devolución histórica,⁷ así como el proyecto de exhumaciones de guerrilleros y de población civil, enterrados en fosas comunes, en caminos recordados por algún tipo de símbolo, como “palo de ceiba” o “peñón”.

Juan Pedro tiene la función de recordarlas y sabe que es necesario este hallazgo: “A nosotros nadie nos va a engañar con su política para hacernos creer que lo que pasó y lo que está pasando en nuestro país es justo, es venido por Dios” (entrevista en julio 2010). En este ir y

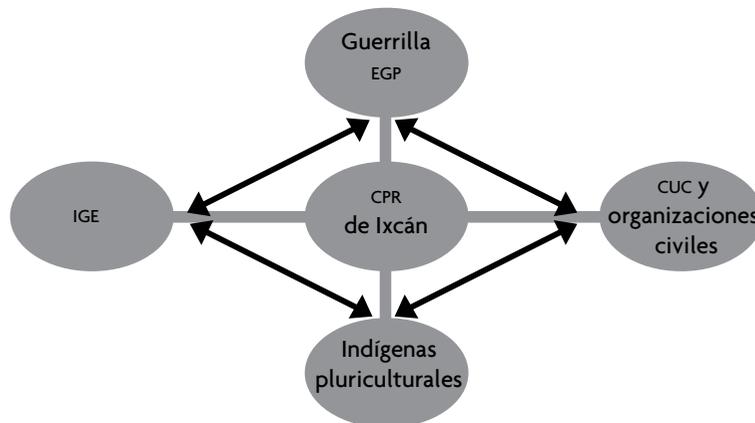
venir testimonios, de recordatorios sobre historia, el compañero Juan Pedro y su esposa, en su velada, tenían el tiempo marcado por la historia. Ahora apoyan a la diócesis y a la Fundación Guillermo Toriello en la búsqueda de cementerios clandestinos; en aquel momento sobre todo guerrilleros muertos en combate o cerca del frente en Ixcán: “Estamos haciendo exhumaciones en el área de las cooperativas de Ixcán, cuando 10 compañeros cayeron en combate y se trasladaron cinco aquí y cinco se fueron con sus familias. Son 200 exhumaciones que se van a hacer, son compañeros de combate”.

Su misión ha cobrado pasión en recuperar la historia, sus compañeros, la necesidad de volver a encontrar sentido a la resistencia y al enfrentamiento en la guerra de guerrillas. Todo su espacio vital sigue rodeado de símbolos del Che Guevara, que siguen siendo los de la resistencia de abuelos, padres, hijos y nietos de las CPR del Ixcán.

Entre la población indígena y la guerrilla

Nosotros hacia el EGP no éramos algo diferente, muchos de los hijos de CPR fuimos al EGP, somos lo mismo, CPR somos hijos del EGP, los niños de CPR para nosotros eran los que llamaríamos la vanguardia de la lucha (entrevista con Juan Pedro, julio de 2010).

En el cuadro-símbolo de abajo⁸ se observa cómo convergen y surgen identidades en Primavera del Ixcán, desde un trabajo colaboracionista con Ramírez Pedro sobre la convergencia de factores que inciden en el ser de CPR Ixcán.



⁷ “El culto a los muertos ofrecía a la familia la oportunidad de estrechar lazos, de comulgar periódicamente en el recuerdo de los parientes desaparecidos, y de tomar conciencia más fuerte de su unidad y su continuidad” (Halbwachs, 2004: 188).

⁸ Adaptación de la identidad comunitaria de CPR del Ixcán, elaborado en julio 2010 entre Pedro Ramírez y Práxedes Muñoz

Todas mantienen aspectos mayoritariamente ideológicos, como señala Rostica (2003: 32) en el caso de la identidad campesina o proletaria (organizaciones sociales cuc), identidad de clase (guerrilla), identidad católica del pobre (teología de la liberación) e identidad como nación maya, pluricultural. Esta reflexión me ha llevado a entender que la investigadora no siempre observa la identidad en el momento del estudio, porque en ese espacio tiempo no era destacable; sólo el somos “revueltos” que trabajó el antropólogo Mario Sosa (2001) como una pregunta clave en su trabajo.

En mi estudio destacué lo político e ideológico de las CPR, guerrilla, IGE y organizaciones sociales, que me alejó de connotaciones indígenas cuando era algo inherente, inseparable, en la identidad de las CPR. Por tanto, sólo observaba esto: “El carácter étnico no es considerado imprescindible en las CPR del Ixcán; ellos se consideran ‘revueltos’ o ‘mezclados’; su identidad como CPR prevalece sobre lo étnico; a partir de su historia se le confiere una etnogénesis de resistencia” (Muñoz, 2008: 604).

La cosmovisión maya puede comenzar entendiéndola pero no está tan visible. Juan Pedro (Primavera del Ixcán, 2010) recordaba algunas características identitarias. Él es quiché: “El ser indígena tiene su forma de creer, de mantener la naturaleza; es convivir con la naturaleza no como algo fuera de sí, sino de la naturaleza. El indígena protege a esa naturaleza, es una cultura que vive de la madre tierra, tiene el amor a la producción”.

Él actúa siempre en pro del medio ambiente; ha sido promotor en Primavera y otras comunidades de la región sobre agricultura ecológica. Es cuidador y por ello solidario con quienes se encuentra, ahora en la localización de fosas comunes debido a su alta sensibilidad en el conocimiento del territorio.

La educación bilingüe ha sido un motor de estudio en la comunidad educativa y se practica tanto en las escuelas como en las homilias del culto católico en los tres idiomas mayoritarios: kanjobal, mam y castellano.

Sin embargo, no es sólo la potencialidad en conservar sus idiomas lo que me interesó destacar, sino también los valores que la población trajo consigo, propios, aprendidos de sus familias, que son la solidaridad con aquellos que lo necesitan, la lucha por la justicia, una herencia acaso de la teología de la liberación y de los cientos de años en resistencia, donde estos valores han sido la cuna para continuar en un proyecto con estrategias de identidad, que en un sistema de asambleas se le sumaron

políticas de la guerrilla comunes a ellos, adaptadas a las identidades de la población:

La resistencia sabemos que no es el primer pueblo que lucha y resiste; nuestros antepasados mayas siempre han venido resistiendo, más de 500 años, y esa resistencia es fruto de ello. Nos sentimos orgullosos de ser mayas, creemos que viene de ahí, y si nos damos cuenta actualmente cuando se quiere luchar y se quiere hacer algún cambio tiene que ser en base a la lucha, los del poder nunca lo van a hacer, si hay lucha se va a hacer (entrevista con Pedro Ramírez, Primavera del Ixcán, 2010).

Reflexiones

La esperanza que trajeron las CPR del Ixcán en un conflicto bélico es rescatada por Falla (1993: 74) en “el amor al pobre que no se había caído con el socialismo y que nos seguía hermanando a todos los que luchábamos por la justicia, el amor a la dignidad y a la autonomía de la sociedad civil”. Por esto y mucho más, Primavera del Ixcán sigue siendo un oasis para muchos humanistas de todo el mundo, y para la antropología militante donde puede cobrar vida y sentido práctico, para dar el aliento de que “otro mundo es posible”.

Esta investigación y encuentro están llenos de valores. No es una antropología que busque cambios, sino que se incorpore a una colaboración, en la que añado que la experiencia es parte del conocimiento si analizamos las causas y consecuencias.

La memoria histórica permite que evolucionen epistemologías y sentimientos, por lo que en la nostalgia de un proyecto comunitario se consigue cambiar un alrededor próximo, alimentando pasiones de los protagonistas en un clímax desde el compromiso por un mundo mejor, que se mantiene desde sus propias identidades porque están interiorizados en su cotidianidad: “En resumen, las creencias sociales, cualesquiera que sea su origen, tienen una doble condición: son unas tradiciones o unos recuerdos colectivos pero también son unas ideas o unas convenciones que resultan del conocimiento del presente” (Halbwachs, 2004: 342).

En el poema transcrito a continuación, de Genaro Fabián, nos queda un testimonio de resistencia y lucha continua para el desarrollo comunitario, desde la historia hacia el futuro a partir de sus propias identidades:



Los futuros



Son los hermanos pequeños,
los hijos de mi hermano-compañero,
los queridos hijos míos.

Mis hermanos les llaman cipotes y
havalos

pero pa' que quede claro y no haya
pierde:

son los niños,

Que les enseña la A y explica la
autodefensa.

Que cuando enseña la B habla de balas
y explica que las hay libertarias y
asesinas;

Que cuando enseña la C
les habla de lo que es ser compañero,

les cuenta de combates

sólo que aquí en mi tierra

y en medio de la guerra,

han tomado un nuevo nombre:

los Futuros.

Así los llama el compañero
que bajo la sombra de un árbol
o bajo un pedazo de nailon,

les enseña los secretos de las letras
y las ciencias.

y explica del trabajo colectivo.

Los Futuros y el compa alfabetizador

son parte de este Pueblo

que con A-B-C-%,

armas populares,

balas libertarias

y combates victoriosos;

construye su futuro.



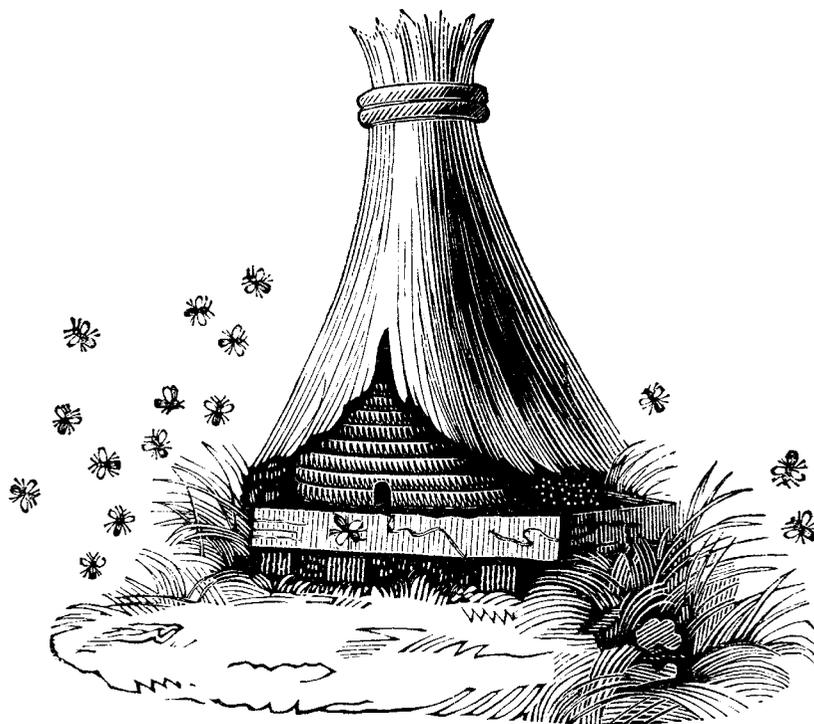
GENARO FABIÁN

Montañas de Guatemala

CPR del Ixcán, noviembre de 1984

Bibliografía

- Adams, Richard y Santiago Bastos, *Las relaciones étnicas en Guatemala, 1944-2000*, 2 tt., Guatemala, CIRMA, 2003.
- Camus, Manuela, *Ser indígena en ciudad de Guatemala*, Guatemala, FLACSO, 2002.
- CEH, *Guatemala. Memoria del silencio*, Guatemala, Comisión para el Esclarecimiento Histórico, 1999.
- Comisión Multipartita, "Informe de la Comisión Multipartita acerca de la visita realizada a las Comunidades de Población en Resistencia -CPR- del Ixcán los días 10 y 11 de agosto 1991", Guatemala, 1991.
- Dietz, Gunther, *La comunidad purhépecha es nuestra fuerza. Etnicidad, cultura y religión en un movimiento indígena en México*, Quito, ABYA YALA, 1999.
- _____, *Multiculturalismo, interculturalidad y educación: Una aproximación antropológica*, Granada, Universidad de Granada/CIESAS, 2003.
- Falla, Ricardo, *Esa muerte que nos hace vivir. Estudio de la religión popular*, El Salvador, UCA, 1993.
- _____, *Masacres en la selva*, Guatemala, Universitaria, 1992.
- Giménez, Gilberto, "Identidades étnicas: estado de la cuestión", en L. Reyna (coord.), *Los retos de la etnicidad en los Estados-nación del siglo XXI*, México, CIESAS/INI/Porrúa, 2000, pp. 45-70.
- Halbwachs, Maurice, *Los marcos sociales de la memoria*, México, Anthropos, 2004.
- Iglesia Guatemalteca en el Exilio, *Guatemala: seguridad, desarrollo y democracia*, México, IGE, 1989.
- Masson, Sabine, *Tzome Ixuk: una historia de mujeres tojolabales en lucha. Etnografía de una cooperativa en el contexto de los movimientos sociales de Chiapas*, México, Plaza y Valdés, 2008.
- Muñoz, Práxedes, "Las Comunidades de Población en Resistencia -CPR- del Ixcán. El surgimiento de una nueva identidad comunitaria", tesis de doctorado, Murcia, Universidad de Murcia, 2008.
- _____, "De la violencia surge una cultura política de resistencia -las CPR del Ixcán- que deriva en una participación estratégica de las municipalidades", en *Revista Pueblos y Fronteras Digital*, vol. 5, núm. 8, diciembre de 2009-mayo de 2010, pp. 196-236.
- Rostica, J. C., "Surgimiento del movimiento maya en los años noventa: una aproximación comparativa a Guatemala y México", en *e-I@tina. Revista Electrónica de Estudios Latinoamericanos*, vol. 5, núm. 2, 2003, pp. 31-50, en línea [<http://www.catedras.fsoc.uba.ar/udisha/>], consultada el 7 de junio de 2006.
- Sosa, Mario, "Comunidad y sistema de clasificación étnica", tesis de maestría, Guatemala, Universidad de San Carlos de Guatemala/Universidad de Oslo, 2001.
- Stoll, David, *Between Two Armies in the Ixil Towns of Guatemala*, Nueva York, Columbia University Press, 1993.
- Touraine, Alain, *Un nuevo paradigma para comprender el mundo de hoy*, Barcelona, Paidós, 2005.
- Wilson, Richard, *Resurgimiento maya en Guatemala (experiencias q'eqchi'es)*, Guatemala, CIRMA, 1999.
- Zur, Judith, "Memorias de la violencia. El recuerdo de las viudas de guerra", en *Desacatos*, núm. 8, 2001, pp. 129-146.



La mirada fotográfica¹

Ricardo Ramírez Arriola

Como en un estudio cualitativo y cuantitativo que da respuestas, me podría preguntar cuánto me dice una fotografía. La cantidad se puede medir en imágenes, en número de fotografías, pero la profundidad depende del tiempo y del espacio seleccionados y representados. Lo cuantitativo se refiere al número de la selección que, conforme crece, modifica su calidad discursiva. Lo cualitativo se refiere al fragmento seleccionado, a la fragmentación en función del todo y de lo contiguo. La fotografía por sí misma guarda una sustancia antropológica: por su carácter inherente, siempre nos obliga a preguntarnos. A la vez que construye, afirma y genera dudas e interrogantes.

La fotografía se puede expresar en profundidad, pero no lo dice todo. Al final de cuentas es un relato incompleto cuando llegamos al perímetro de las imágenes, a las orillas de las ideas, a la periferia de la representación, a los márgenes de la fotografía.

Si la imagen representada pertenece a nuestra realidad, detona identidades, recuerdos, pertenencias, deseos, frustraciones y satisfacciones; pero si esa realidad extraída nos es ajena, la experiencia se intelectualiza, pega más en el blanco de la razón, de la identificación y las incógnitas.

¿Percibes al niño que ves? Es decir, al niño que está en la foto, o al niño que ve a la cámara, o al fotógrafo que mira al niño a través del ocular. ¿Cuántos niños hay en esta foto que son los mismos pero no iguales? La foto es objetiva fuera del sujeto que la mira; el sujeto es quien la construye cuando observa.

Pero el tiempo y el espacio representados en la fotografía son la expresión del fotógrafo y de la fotografía como forma de ver, como gramática y tecnología.

Entonces, el acento y la relevancia se construyen desde la mirada, desde la selección, desde el encuadre, desde el punto de vista y en el instante que se decide obturar.

¹ El autor de este *Portafolio* capturó las fotografías en diversas comunidades de refugiados guatemaltecos en Chiapas. Aunque él no las tituló, elegimos colocar como pie los nombres de las comunidades de donde provienen para aportar alguna información adicional, además de que reflejan una voluntad de dejar la guerra atrás y la esperanza de una vida forjada por otros valores.

La foto se hace con pose, con luz, con definición, con creatividad, con inteligencia, con improvisación, con resolución, con tacto, con pericia, con intuición, pero a la vez con conocimiento profundo, con franqueza y transparencia, con destreza y habilidad, con calidad y claridad, con habitualidad de impronta.

En las fotografías que observamos, la calidad de la imagen conforma una secuencia que muestra el clásico ejemplo donde vemos primero la fotografía y después identificamos a personajes e individuos, descubrimos lugares, reconocemos circunstancias.

Nos muestran a los personajes con una visión distinta a las clásicas, más serena y apacible, en un ambiente en que no se destaca la miseria ni la marginación; más bien nos muestra elementos de armonía e integración sin falsas poses, sin forzar la óptica ni la perspectiva para mostrar algo distinto a lo que es.

Fragmentos de una realidad fugaz, fugitiva de las trilladas denuncias de dolencias centenarias, a veces de realidad cruda que, finalmente, ocultan esas otras realidades cándidas y verdaderamente integradas a la sociedad, al grupo y al ambiente, como lo vemos en estas 11 fotografías de Ricardo Ramírez Arriola,² las cuales nos muestran lo antropológico: rostros que destacan lo humano y el entorno que configura su cultura.

Octavio Hernández Espejo³

² Fotógrafo independiente, el autor ha cubierto sucesos de la realidad política, social y cultural de Centroamérica, México, Venezuela, Bosnia-Herzegovina, el Sahara Occidental, Vietnam y Sudáfrica. Ha colaborado con diversas instituciones públicas, agencias internacionales y organizaciones no gubernamentales dedicadas a los refugiados, los migrantes, los pueblos indígenas, la niñez y la equidad de género, así como a la defensa y promoción de los derechos humanos. Sus fotografías han sido premiadas en Croacia y México. Los reconocimientos más recientes han sido el premio único en el Primer Concurso Los Ojos del Tiempo 2010 y mención especial en el Premio Alemán de Periodismo Walter Reuter 2010. Ha publicado siete libros, uno en Guatemala y seis en México, de los cuales tres han sido seleccionados por la Secretaría de Educación Pública para formar parte de los programas Biblioteca de Aula y Biblioteca Escolar.

³ Escuela Nacional de Antropología e Historia-INAH.



Familia kanjobal, comunidad El Colorado-Nueva Libertad, municipio La Trinitaria, Chiapas.



Niño kanjobal, comunidad El Colorado-Nueva Libertad, municipio La Trinitaria, Chiapas.



Niños al lado de canales de riego, comunidad El Colorado-Nueva Libertad.



Niños chujes, comunidad La Unión, municipio Independencia, Chiapas.



Joven acateco, comunidad La Gloria.



Pareja mam en la ranchería Los Pinos.



Primer joven chuj que ingresa a la universidad, comunidad Nuevo Porvenir.



Panadería de la comunidad La Unión.



Grupo musical de la iglesia, comunidad Nuevo Porvenir.



Promotor de educación chuj, comunidad Nuevo Porvenir.



Joven chuj de la comunidad de San Lorenzo. Su camisa nos habla de que regresó de trabajar en el Norte.

El paisaje mexicanista

Hugo Brehme

Hugo Brehme (1882-1954) figura entre el importante grupo de fotógrafos viajeros que desde finales del siglo XIX y las primeras décadas del XX contribuyó a enriquecer el panorama de la cultura visual de nuestro país a través de sus imágenes, en las que no sólo se refleja una marcada capacidad profesional, sino también una notable sensibilidad para captar aquellos elementos del entorno natural y social que más tarde darían sustento al discurso visual mexicanista. Su atracción particular hacia el paisaje se remonta a la tradición romántica heredada de su natal Alemania, y su presencia en México seguramente se debió al acercamiento inicial que tuvo con el libro de Osw Schroeder *Mexiko, Eine Reise durch das Land der Azteken* (Lepzig, 1905).

Arribó al puerto de Veracruz en 1906, y desde su viaje hacia el centro del país fue atraído visualmente hacia la cadena montañosa conformada por el Pico de Orizaba, La Malinche, el Popocatepetl y el Iztaccihuatl. En el Altiplano Central lo sedujo el paisaje circundante de la ciudad capital, como los canales de Xochimilco y de La Viga, llenos de trajineras, lo mismo que el extenso lago de Texcoco, que se comunicaba con el de Chalco, por donde más adelante se llegaba a Amecameca, donde los excursionistas planeaban sus ascensos a los volcanes en dirección hacia Tlamacas y de allí a la cumbre del Popocatepetl. Realizar fotografías en la montaña no sólo requería de talento y experiencia técnica, sino también una buena condición física, disciplina y paciencia que permitieran realizar un análisis cuidadoso de la composición y de la exposición de las tomas. Por las características del pesado equipo fotográfico de entonces, se trataba de sesiones de trabajo agotadoras pero finalmente gratificantes, según lo reconocía Brehme: “Lo más sublime que puede ofrecer este país tan rico en hermosos paisajes, son sus montañas cubiertas de nieve eterna [...] el que nunca ha experimentado no comprende las dificultades que hay que vencer para obtener buenas vistas”.

Si se observan con detenimiento sus paisajes de Xochimilco, Mil Cumbres, la Cañada de Contreras, Los Remedios y Amecameca, además de los numerosos sobre los volcanes, nos percataremos de la relevancia que concedía a los vastos horizontes de la naturaleza, por encima de la presencia humana, a la que a veces le concedía una importancia secundaria o como referente en sus composiciones de campo abierto. De esta forma –como lo hicieron los pintores románticos Carus y Friedrich– destaca lo inconmensurable sublime del paisaje, eterno e indestructible, sobre la presencia de los sujetos, a la postre pasajera. Si algo distinguió a Brehme de sus colegas fue precisamente esa concepción pictorialista de su propuesta visual, en tanto iba más allá de la reproducción fotográfica como un “espejo de lo real”. Los avances técnicos en las cámaras

propiciaron por esos años el fotoperiodismo, estimulado también por la irrupción revolucionaria maderista que sorprendió a nuestro fotógrafo, quien desde entonces evolucionó en su condición de esteta. Su inclinación hacia el *paisaje natural* como eje central de su obra daba ahora un giro hacia el *paisaje cultural*, que incorporaba ya al sujeto como protagonista del mismo y no sólo como referente de la magnanimidad de la naturaleza.

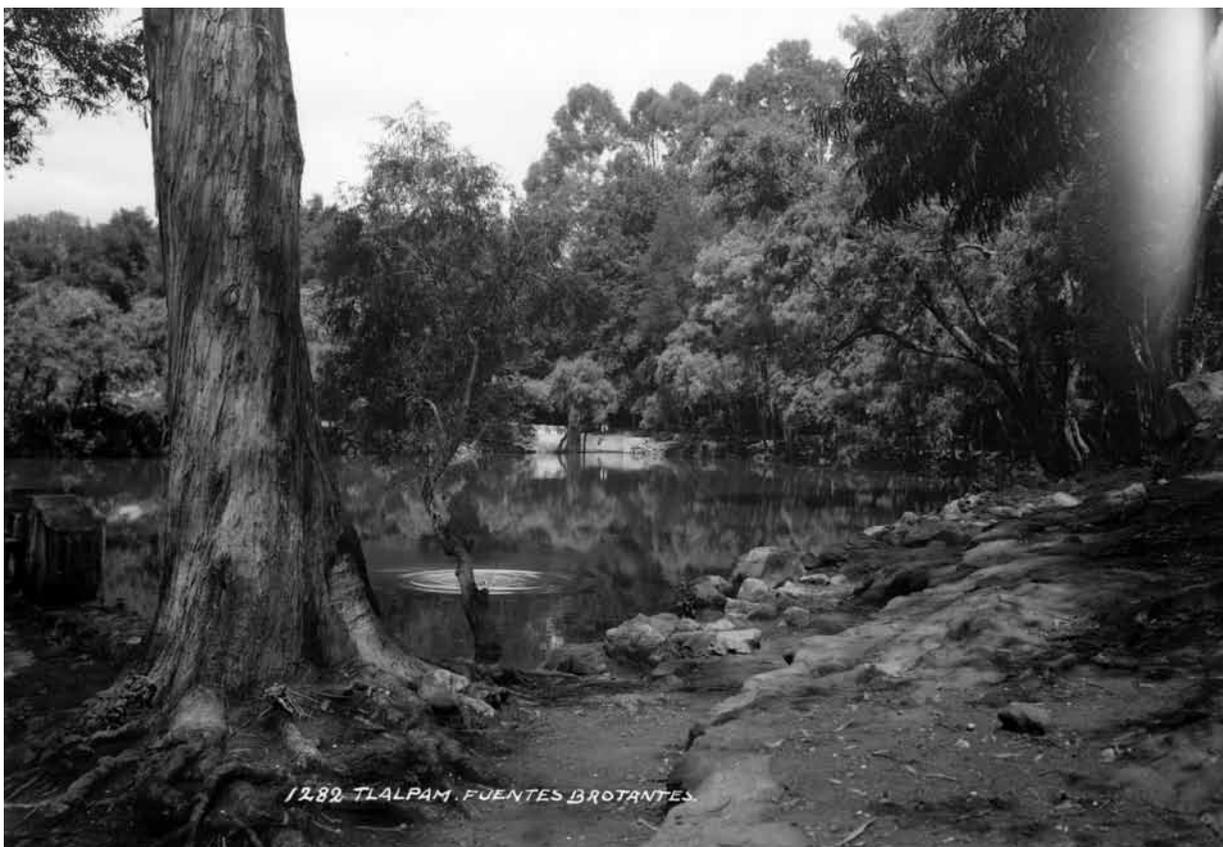
Durante la década de 1920 la obra paisajística de Brehme tuvo una inusitada demanda por medio de tarjetas postales, pequeños formatos que atraían la curiosidad de las clases medias y altas, lo cual influyó para que nuestro fotógrafo fraguara la idea de reunir lo mejor de su repertorio en el álbum *México Pintoresco*, publicado en Berlín por Ernst Wasmuth en 1923. Con la edición de *México Pintoresco*, más tarde traducido al alemán y al francés, Hugo Brehme difundió con amplitud sus imágenes de paisajes campiranos y urbanos, lo mismo que de tipos mexicanos. Popularizó tanto la fotografía y su nombre en el país y allende las fronteras, que la crítica actual lo reconoce como figura central del pictorialismo mexicano, de significativa influencia para la cultura nacionalista y posrevolucionaria, auspiciada desde la Secretaría de Educación Pública vasconcelista. Brehme representa a la última generación de viajeros, litógrafos y fotógrafos extranjeros que recorrieron la geografía del país, animados por el espíritu romántico de conocer y registrar el paisaje y al “otro” en sus múltiples expresiones culturales. Pero también representa un referente de primer orden en la transición de la fotografía decimonónica a la modernidad del siglo xx, donde la práctica fotográfica vio modificados sus sistemas de acción y de representación.

Benigno Casas*

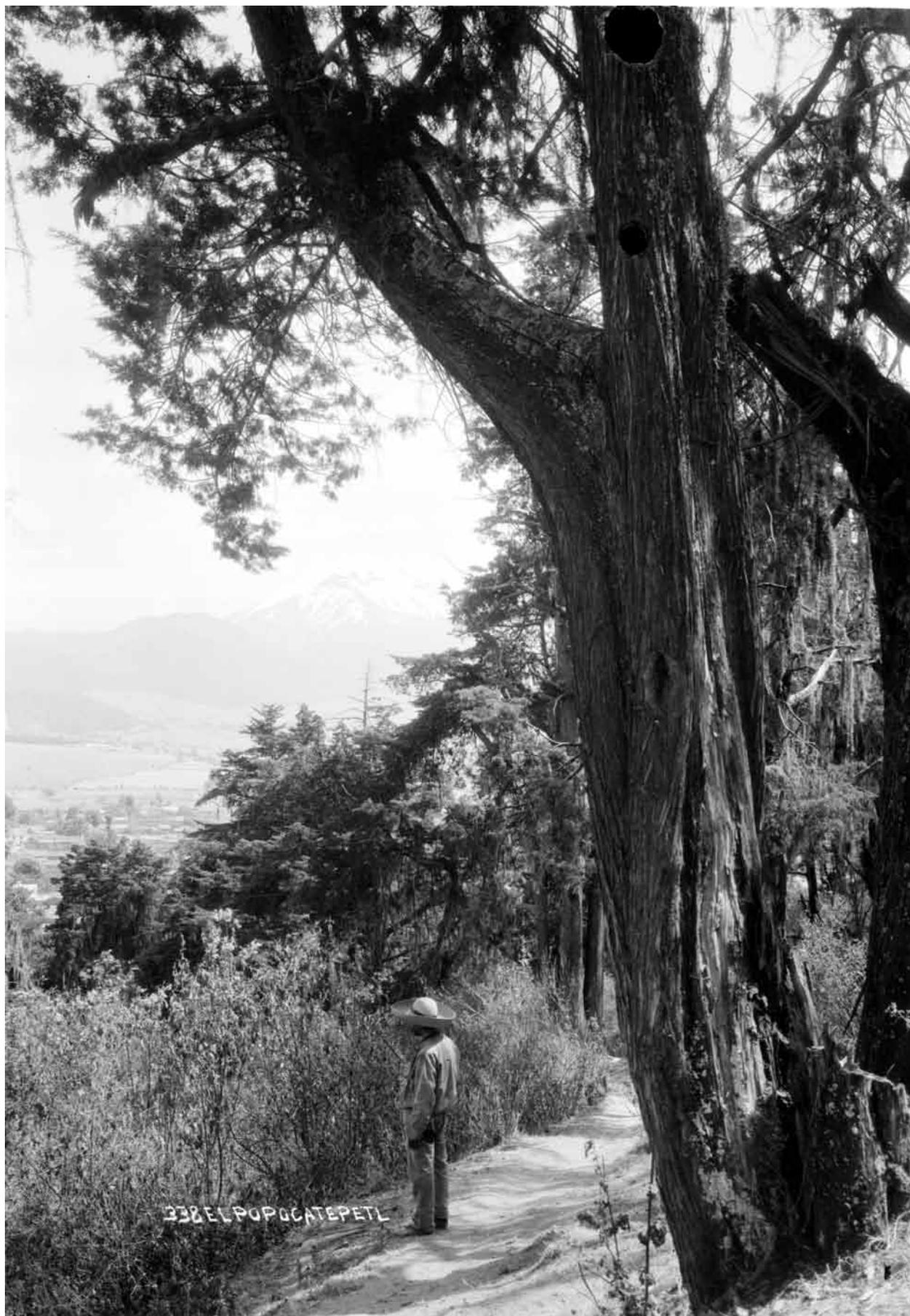
* Maestrante en artes visuales por la UNAM, es subdirector de Publicaciones Periódicas del INAH. Agradezco el apoyo de Gabriela Núñez y Marcelo Silva, del Módulo de Consulta del Sinafo-INAH.



Indígenas junto a su vivienda en el Desierto de los Leones, ca. 1910, Sinafo-INAH, inv. 372057.



Fuentes Brotantes en Tlalpam, ciudad de México, ca. 1925, Sinafo-INAH, inv. 372192.



Popocatépetl y caserío de Amecameca, ca. 1925, Sinafo-INAH, inv. 372682.



Acueducto de los Remedios, vista general, ca. 1925, Sinafo-INAH, inv. 372208.



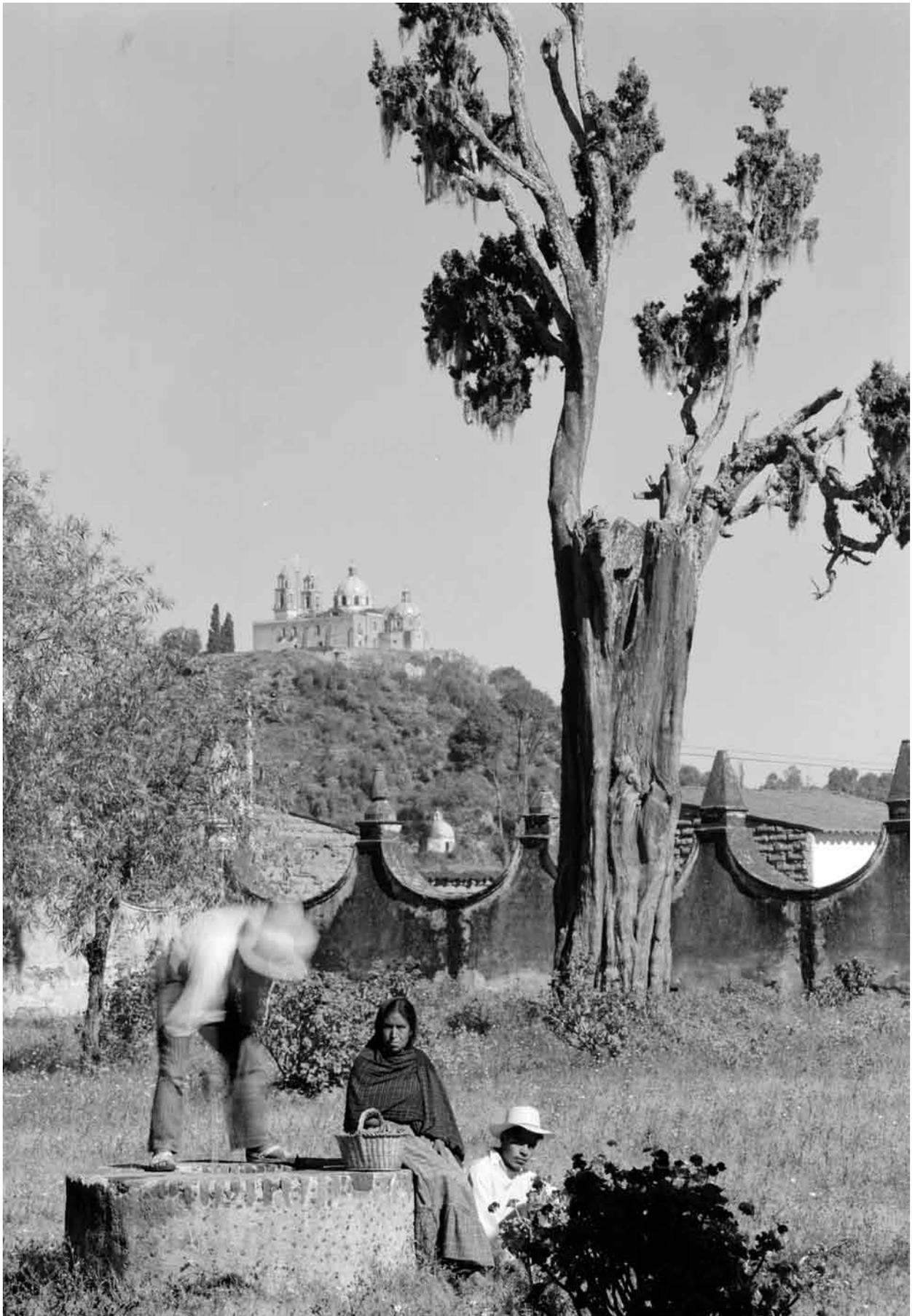
Bosque de Chapultepec, ciudad de México, ca. 1935, Sinafo-INAH, inv. 372249.



Hombres sentados frente a una laguna, Estado de México, ca. 1940, Sinafo-INAH, inv. 372732.



Alpinista observa el Iztaccíhuatl desde la cima del Popocatepetl, ca. 1925, Sinafo-INAH, inv. 372741.



Cholula, Puebla, ca. 1935, Sinafo-INAH, inv. 373377.



Hombres y niños en paraje de Amecameca, ca. 1925, Sinafo-INAH, inv. 372742.



Hombres observan el Iztaccíhuatl, ca. 1925, Sinafo-INAH, inv. 372814.



Vista de la Pirámide del Sol, ca. 1925, Sinafo-INAH, inv. 835358.



El Popocatepetl desde Cholula, Puebla, ca. 1925, Sinafo-INAH, inv. 373367.



Mil cumbres, Michoacán, panorámica, ca. 1930, Sinafo-INAH, inv. 372851.



Indígenas en el exterior del edificio de las columnas, Mitla, Oaxaca, ca. 1935, Sinafo-INAH, inv. 373269.



Mujer vestida de china poblana, Puebla, ca. 1925, Sinafo-INAH, inv. 373299.



Charro y china poblana en un paraje o Coloquio amoroso, ca. 1926, Sinafo-INAH, inv. 372802.

Migración guatemalteca: el punto de vista de Ricardo Falla Sánchez

Alma Olguín Vázquez*

Con más de 30 años de trabajo por y con comunidades guatemaltecas de ambos lados de la frontera, Ricardo Falla Sánchez es una autoridad fundamental para comprender la persecución y el acoso sufrido por los indígenas guatemaltecos. Entre junio y julio elaboramos una serie de preguntas que el doctor Falla respondió con amabilidad. Con esa entrevista y la consulta en línea del artículo “Ricardo Falla Sánchez: un viaje de toda la vida” (Sandoval, 2011: 357-381), materiales que se enriquecen y ayudan a ofrecer un contexto más amplio, se elaboró el escrito que mostramos a continuación.

Sacerdote jesuita y antropólogo guatemalteco que durante el conflicto armado en su país proporcionó acompañamiento pastoral a las Comunidades de Población en Resistencia (CPR), Ricardo Falla ha documentado y analizado el genocidio indígena por medio de un conjunto de trabajos antropológicos, testimoniales y personales sobre los mayas guatemaltecos desde la segunda mitad del siglo xx y hasta nuestros días.

Su convivencia con los sobrevivientes de las matanzas escondidos en las montañas, así como con los refugiados de etnias mayas que huyeron a México para salvarse de los ataques del ejército, lo llevaron a escribir sobre los años más represivos de los gobiernos militares en Guatemala.

Algunos de sus publicaciones son *Quiché rebelde; Masacres de la finca San Francisco, Huehuetenango; Esa muerte que nos hace vivir; Guatemala Masacres de la selva. Ixcán; Historia de un gran amor: recuperación autobiográfica de la experiencia con las Comunidades de Población en Resistencia; Juventud de una comunidad maya. Ixcán, Guatemala; Ali-*

cia. Explorando la identidad de una joven maya; Migración transnacional retornada: Juventud indígena de Zacualpa, Guatemala; Negreaba de Zopilotes; Masacre y sobrevivencia: finca San Francisco, Nentón, Guatemala (1871 a 2010).

Acusado de guerrillero por el gobierno de Guatemala, el padre Falla vivió entre las comunidades, a las que acompañaba con una pequeña iglesia móvil en sus constantes desplazamientos durante su huida de los bombardeos. Falla documentaba los métodos de organización y producción de los pobladores, en el caso de los refugiados, producto de una amalgama cultural, social y política.

Destacaba su organización producto de sus raíces indígenas, pero también la relación con el movimiento revolucionario clandestino y el contraste con los mexicanos. Muchos allí aprendieron a ser guatemaltecos. También se educaron mejor y luego se fueron liberando del tutelaje revolucionario y empezaron las divisiones. Sin embargo, no hubo contacto con el zapatismo, porque se cuidaron mucho.

Nieto e hijo de abogados, ex rectores de las universidades de San Carlos y Rafael Landívar, respectivamente, Falla nació en el seno de una familia de clase alta guatemalteca. Su padre nunca le fomentó la idea de dedicarse a la abogacía, pues sabía que su hijo tenía un gusto preferente por la agricultura, la tierra y la montaña, y pensó que lo mejor sería que se encargara de las fincas familiares. Por eso le causó un gran desconcierto enterarse de que su hijo había decidido ingresar a la Compañía de Jesús.

Hasta entonces lector de libros de vidas de santos y novelas de Emilio Salgari, Ricardo Falla asume que ingresó a

* Coordinación Nacional de Antropología, INAH.

la Compañía de Jesús sin conciencia social, si bien cuando se formaba en teología otro jesuita lo influyó al contarle sobre los sacerdotes obreros en Innsbruck, Austria. Esto lo llevó a dejar el esqui e irse a trabajar con los migrantes gallegos que llegaban a construir carreteras, los cuales recibían cigarrillos de los turistas que pasaban por allí.

Falla obtuvo la licenciatura en humanidades clásicas y filosofía en la Universidad Católica de Quito y luego realizó estudios de teología en Innsbruck; a los 35 años de edad inició sus estudios sociales y se doctoró en antropología por la Universidad de Texas; es profesor en las universidades jesuitas de Guatemala, Nicaragua, El Salvador y de la Estatal de Guatemala.

Como científico social, alguna vez refirió:

En antropología no he trabajado para hacer avanzar la ciencia con alguna teoría, sino que mi vida como antropólogo ha sido el trabajo de campo y, después de tenerlo, preguntarme qué teoría me sirve para darle explicación y coherencia. Así es como yo he trabajado. Claro, la teoría pueda no estar bien cimentada. Mucho depende de la primera intuición al ir al campo, digamos la preteoría.

En septiembre de 1982 el sacerdote vino a nuestro país y estableció contacto en Chiapas con la diócesis de San Cristóbal para realizar un recorrido a lo largo de la frontera, donde se encontraban los campamentos de refugiados que acababan de salir ante la persecución del ejército, aunque recuerda que desde antes algunos guatemaltecos habían migrado a nuestro país por otras razones.

Antes de la represión militar también había migración hacia México, pero era temporal, para el café, en el Soconusco y los municipios al norte de Huehuetenango. Fueron precisamente esos lazos los que facilitaron la migración de los refugiados, pero también hubo migración indígena estable que conformó pueblos o parte de ellos, como el caso de Tziscaco, en el municipio de La Trinitaria.

Durante el recorrido por territorio mexicano, algunos refugiados le contaron de una gran matanza ocurrida del lado de Guatemala, en la finca de San Francisco, por lo que se dio a la tarea de buscar sobrevivientes que se hubieran desplazado al lado mexicano. Al llegar al ejido La Gloria se encontró con éstos, que le contaron lo ocurrido aquel 17 de julio. Esos testimonios quedaron registrados en su libro *Masacres de la finca San Francisco*.

Falla recuerda que, mientras estaba en Chiapas, al mismo tiempo que los periódicos hablaban sobre matanzas sucedidas en Palestina dos o tres días atrás, el genocidio perpetrado en Guatemala parecía encontrarse silenciado. A finales de 1982, durante una reunión de la Asociación de Antropología de Estados Unidos, el jesuita expuso la difícil situación guatemalteca. En respuesta le dijeron que era muy difícil hablar de genocidio y probar la intención de destruir a un grupo étnico, a pesar de que habían arrasado con comunidades casi completas, incluidas mujeres y niños.

Los abogados *gringos*, dice Falla, hablaban de masacre y no de genocidio. Y si bien él trató de probar que se trataba de una destrucción de pueblos indígenas, aun cuando no ésa no fuera la única intención, el argumento que le dieron fue que el ejército no quería matar a “todos los indios” de Guatemala. Para el sacerdote, sin embargo, se trató de una postura racista, en la cual prevalecía la idea de que “el indio no vale nada y al que se le puede matar como una mosca con tal de salvar la civilización occidental y cristiana contra el comunismo”, una mentalidad que, en su opinión, continúa vigente, aunque de manera distinta.

Tal es el caso de la situación actual de los indígenas guatemaltecos que decidieron repatriarse luego de la firma de los acuerdos entre las Comisiones Permanentes y el Gobierno de Guatemala, de los que el padre Falla comenta:

Aunque es difícil generalizar, lo que yo conozco es que se encuentran en mucha pobreza y añoran México, pero prefieren estar en su patria no por un sentimiento patriótico, sino porque lograron tierra, aunque siempre en medios de pleitos internos y, como siempre, olvidados del gobierno. Yo llamo a eso el genocidio de baja intensidad.

El regreso tampoco les representó muchos beneficios y de alguna manera continúan siendo un pueblo en resistencia y de difícil convivencia:

El enemigo ante el que resistieron ya se esfumó, pero ahora existen otros que tienen muchas cabezas. Hay algunas comunidades muy divididas ideológicamente. Así vinieron ya de México. Al llegar a Guatemala se empalmó esa división con las comunidades que estaban naciendo entre los de la resistencia. Aunque en general los pueblos de las CPR son más críticos, por ejemplo, de los megaproyectos y de los tentáculos del ejército. Por otro lado, ahora el narcotráfico también ha penetrado y se vincula con gente de México y Honduras.

Mientras tanto, quienes decidieron quedarse en México, con una frontera política de por medio, intentan mantener los mismos valores socioculturales que sus compatriotas:

Sobre todo los que ahora son adultos. Hablan la lengua indígena. Tienen comunicación con las comunidades guatemaltecas, aunque no frecuentemente debido a la pobreza en que viven. Los jóvenes, aunque mantienen culturalmente la etnia de sus padres, ya se educan en ambiente mexicano, lo que hará que posiblemente sus hijos se acuerden muy poco de Guatemala. Por otro lado contrastan las comunidades indígenas que llegaron como refugiados contra las comunidades de origen Guatemalteco anteriores al movimiento del refugio, como el caso de los *chujes*.

El impacto del retorno fue difícil tanto para los que llegaron como para quienes ya estaban, lo que incluso ha provocando duros enfrentamientos:

Muchos de los que eran jóvenes y regresaron a Guatemala lo hicieron a la fuerza, porque sus padres los obligaron. Durante algunos años hubo muchas diferencias entre las comunidades de los que habían sido refugiados y las que habían resistido en la montaña o incluso las que habían venido de otras partes. Hubo encontronazos muy fuertes por la tierra. Ahora eso se ha ido resolviendo. Los jóvenes se van acostumbrando. Más ahora que se ha abierto mucho la posibilidad de migrar a los Estados Unidos.

Mientras que cada vez resulta más difícil migrar a los Estados Unidos, explica Falla, muchos de los que están allá han decidido regresar de manera voluntaria:

Desde 2008 ha habido mucha migración retornada voluntariamente, aunque también hay deportados, pero en menos proporción, aunque las remesas de Estados Unidos han comenzado a subir, señal, me parece, de que la gente se está regresando a ese país y lo hacen a través de "coyotes", quienes tienen relación con los *Zetas*, a los que les pagan por cabeza migrante, lo que ha encarecido enormemente el viaje.

Pero también está convencido de que, aunque de manera tradicional se sabe que quienes emigran a Estados Unidos desean obtener un mejor ingreso, quienes deciden irse no

son los más necesitados, lo que ha convertido esta práctica en una costumbre más bien cultural:

Sí hay una necesidad económica. Todos dicen que se van al norte porque sufren de pobreza, pero el viaje es caro y no lo pueden pagar sino los que tienen un mejor nivel económicamente. No son los más pobres los que emigran. Eso está muy comprobado aquí. Tienen que cruzar México y eso cuesta dinero, por lo que yo sí creo que se ha convertido en una conducta cultural, a pesar de que la gente sabe bien las dificultades que enfrenta para irse y para devolverse. Podemos considerar ciegos e ignorantes a los que se van por primera vez, pero luego adquieren ya mucha conciencia y tienen los contactos necesarios para estar más o menos informados y hacerlo.

Hoy, los que estuvieron en el refugio, los que se quedaron en México, los que se repatriaron y los que resistieron en las montañas han sido alcanzados por la globalización, de la cual, a decir del padre Falla, es difícil distinguir entre sus efectos positivos y negativos, pues ambos van de la mano:

La globalización llega hasta los últimos rincones, de una forma u otra. No por la computadora, pero sí por el celular y las torres que se levantan por todos lados para pescar el excedente de la gente. Además, penetra a través de los movimientos religiosos. El movimiento del Espíritu es, me parece, el símbolo del poder horizontal. También la migración a los Estados Unidos, que supone la organización en red, funciona desde las aldeas fronterizas hasta el norte. Curiosamente, me parece que también el fortalecimiento de las identidades étnicas, aunque cambien y erosionen las culturas, creo que es efecto de la globalización que promueve las identidades que son globales, pero también las locales. Un ejemplo característico es el desarrollo del fútbol y el uso del uniforme del *Barça*, que impulsa a hacer canchitas en las laderas de las montañas, canchitas de fútbol que son "de nosotros", de grupos de jóvenes que allí se encuentran en las tardes.

Bibliografía

Sandoval García, Carlos, "Ricardo Falla Sánchez: un viaje de toda la vida", en *Anuario de Estudios Centroamericanos*, San José, Universidad de Costa Rica, 2011, pp. 357-381.

Nicanor Rebolledo, *Escolarización interrumpida. Un caso de migración y bilingüismo indígena en la ciudad de México*, México, Universidad Pedagógica Nacional (Más textos, 26), 2007

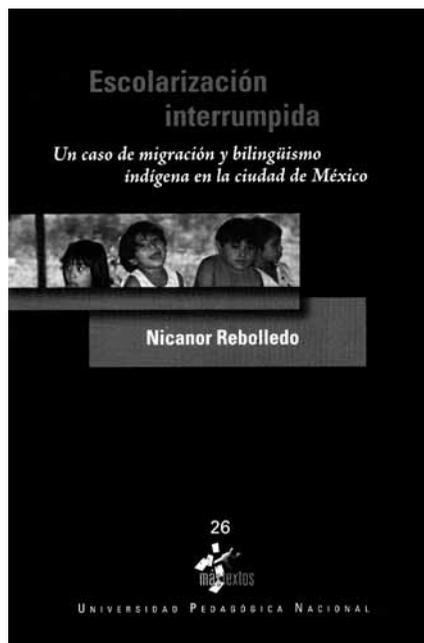
Marta Romer*

En 2003, en la Escuela Primaria Alberto Correa de la colonia Roma, se puso en marcha el Programa de Educación Intercultural Bilingüe (PREB), como parte del Programa de Atención Educativa de la Población Indígena en el Distrito Federal promovido por la SEP, en el cual participaron investigadores de la Universidad Pedagógica Nacional. Los objetivos del mismo fueron impulsar un enfoque educativo intercultural para todas las escuelas públicas del sistema de educación básica en el Distrito Federal y atender con calidad, pertinencia y equidad a los niños y niñas indígenas que asisten a escuelas públicas en esta ciudad.

En el libro se exponen algunos de los resultados de la investigación realizada durante dos ciclos escolares (2003-2005) por medio de un proyecto denominado "Bilingüismo, lectocomprensión y comunicación intercultural", cuyos enfoques principales han sido el estudio de la problemática de la adaptación de los niños inmigrantes indígenas en las escuelas urbanas del DF, el bilingüismo y la enseñanza bilingüe, así como la endoculturación y la interculturalidad. Los sujetos del estudio son los infantes otomíes inmigrantes y bilingües, originarios de Santiago Mezquitlán, municipio de Amealco, Querétaro, en particular los que habitan en varias vecindades o "predios" de la colonia Roma (donde hubo viviendas destruidas por los sismos de 1985), y que estudian en el turno vespertino de la mencionada escuela.

Al estudiar problemas de escolarización de los menores se toman en cuenta las variables de pobreza, identidad y bilin-

güismo, sin las cuales, en la opinión del autor, es imposible entender su problemática. Por ello se presenta de manera bastante completa la información acerca de la migración del grupo a la ciudad, sus características socioeconómicas y culturales, y las condiciones de vida en la urbe, así como la problemática de los niños, algunos inmigrantes y otros nacidos ya en esta ciudad, la misma que incide en su escolarización.



El autor subraya que los efectos de la migración indígena en la escolarización de los niños y las secuelas que deja en aquéllos bilingües han sido poco estudiados. Hasta ahora el sistema educativo no ha considerado de manera seria el problema de multiculturalismo y multilingüismo, menos aún la presencia indígena en las escuelas. Esto se refleja en las bajas tasas de eficiencia terminal y retención, en la alta deserción y reprobación, pero sobre todo en la violencia provocada por la formación de un foco discriminatorio.

En este contexto, el punto de partida del programa fue la búsqueda de soluciones a un conjunto de problemáticas educa-

tivas de los menores indígenas inmigrantes para plantear alternativas con miras a una escolarización distinta a la habitual, que tome en cuenta su particularidad cultural y lingüística.

Se esperaba que la implantación del programa diera respuesta a una serie de preguntas acerca de las tareas a realizar en el plano educativo ante la presencia indígena en las escuelas primarias públicas, el nuevo papel de los profesores en las mismas y el tipo de formación requerido para hacer frente al bilingüismo y el interculturalismo, así como en relación a los materiales educativos necesarios. Para cumplir con estos propósitos la investigación se enfocó a conocer de manera amplia y específica cada una de las problemáticas que afectaban de manera directa la escolarización, como la inmigración y la adaptación al ambiente escolar, la alfabetización y adquisición del español, las competencias lingüísticas en español y otomí, los usos y funciones de ambas lenguas, las condiciones laborales de la mayoría de los niños, el ausentismo y la deserción.

Se constató que los inmigrantes indígenas sufren la amenaza de asimilación cultural y, en consecuencia, padecen los efectos de la discriminación y la exclusión; el ajuste a la cultura dominante es sumamente lastimoso, en especial para los infantes indígenas, a quienes les resulta traumática su adaptación al nuevo entorno. También el bajo estatus es una condición sumamente fuerte que dificulta la adaptación de los inmigrantes al medio escolar. Por ello, a la hora de evaluar su aprendizaje, se tiene en cuenta el hecho que se trata de indígenas, bilingües y pobres, condiciones que no deben separarse.

Entre los factores que repercuten de manera más directa en el desempeño escolar es el trabajo infantil. La mayoría de los niños y niñas trabajan en el comercio informal de las calles y cruceros del centro

* Dirección de Etnología y Antropología Social, INAH.

de la ciudad elaboran y venden artesanías, dulces y chicles y limpian parabrisas. La jornada es de varias horas por las mañanas o por las noches, de manera que lleguen cansados a la escuela o en ocasiones no asisten. Tampoco les deja tiempo para la realización de tareas escolares. La vida en las calles los orilla a las drogas; de hecho, la drogadicción afecta a 20% de niños de origen otomí inscritos en esta escuela; además, varios han abandonado los estudios por esta razón.

El desarrollo del programa, las actividades y la evaluación de los resultados constituyen la parte medular del texto. El plan de trabajo, elaborado por el equipo de la UPN junto con los profesores del plantel, consistía en dos áreas: la de “actividades interculturales”, que comprendía un curso de otomí a las profesoras de plantel, el apoyo para la inclusión de esa cultura y su lengua en los eventos cívicos y recreativos, y el apoyo en el mejoramiento de la comprensión lectora del español a estudiantes otomíes de quinto y sexto grados. La otra estaba formada por la Propuesta de Enseñanza Bilingüe (PEB), consistente en la elaboración de una metodología al respecto con el apoyo de las profesoras titulares y de monitores hablantes nativos del otomí, y comprendía la introducción del mismo como lengua de alfabetización e instrucción para el primero y segundo grados.

El programa se basaba en un amplio análisis teórico del bilingüismo indígena y la educación bilingüe, por lo que se acude de manera continua a las relacionadas, especialmente complejas en el caso indígena. La dificultad es que el otomí es una lengua ágrafa, y ello dificulta seriamente la educación en las dos lenguas. A pesar de ello, el objetivo final era transformar el programa oficial monolingüe de la escuela para llegar a la realidad bilingüe de los estudiantes otomíes y establecer innovaciones que permitieran algún tipo de educación bilingüe.

En la evaluación de los resultados, que varían según el curso y el tipo de actividad desarrollada, destacó el clima de racismo y discriminación manifiestos del cuerpo docente contra los alumnos indígenas, actitudes que frenaban el desarrollo del programa.

Bajo la fachada de respeto a los usos y costumbres indígenas y otras carencias de los alumnos, el racismo institucional detenía su proceso de aprendizaje y se reflejaba en su reprobación y una baja eficiencia terminal. Hubo, sin embargo, buenos resultados en la comprensión y lectura de los textos en español con la ayuda del otomí, lo que confirmó la ventaja del bilingüismo sobre el monolingüismo en el proceso educativo en general.

La conclusión más general del trabajo es que para revitalizar la lengua indígena es necesario fortalecer la cultura y la lengua por medio de la escuela, tarea difícil de realizar o lograr en un clima discriminatorio que prevalece en las aulas.

• • •

María Esther Acevedo Valdés, *Benito Juárez Maza, 1852-1912. Por ser hijo del Benemérito. Una historia fragmentada*, México, INAH, 2011

Este libro, salido a la luz a finales del año pasado, es el resultado de la feliz coincidencia de una historiadora con amplia experiencia en el siglo XIX y el archivo personal y de trabajo del único hijo barón de Benito Juárez García. La autora, investigadora adscrita a la Dirección de Estudios Históricos del INAH, nos muestra a lo largo de 224 páginas y 250 fotografías (varias de ellas coloreadas) cartas personales, boletas de calificaciones, documentos que dan testimonio de su actividad masónica, otras cartas, periódicos y papeles que nos permiten imaginar su regreso al país en el ocaso del porfiriato y el levantamiento de la Revolu-

ción. Todo ello para adentrarnos en la vida personal del hijo de Benito Juárez García.

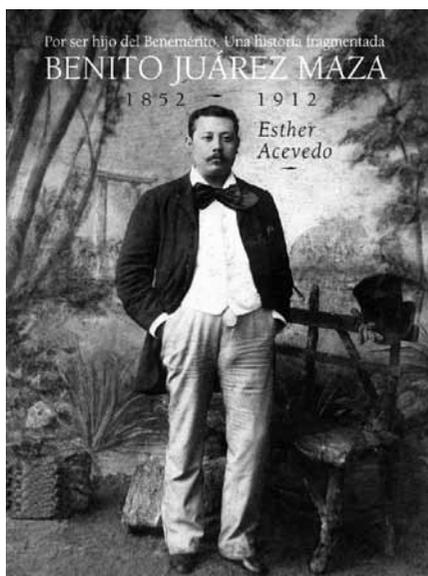
Esther Acevedo divide el libro en seis capítulos que nos llevan desde la infancia de Benito Juárez Maza en Nueva York y su regreso a la ciudad de México hasta su papel como gobernador de Oaxaca en 1911, meses antes de su muerte.

La publicación nos mantiene interesados a partir de tres líneas discursivas. Una que nos adentra en los entretelones del manejo del poder durante el porfiriato con un Díaz que mantiene lejos del país al hijo del benemérito, posiblemente para que no “le hiciera sombra”. Las divisiones en el poder y la necesidad de modernizar a la nación, las alianzas y la competencia entre las diferentes logias masónicas, las redes de reciprocidades e influencias a partir de estas sociedades secretas, así como la incursión de Benito hijo en el mundo de los negocios, que da cuenta de la importancia de las relaciones con el poder.

Una segunda línea discursiva nos habla de los usos y costumbres, de elementos de la vida cotidiana durante el porfiriato; la importancia del honor o el papel que juegan los varones de la familia como los administradores y representantes legales de los bienes. En otro pasaje del libro la autora asegura: “Guardar el honor de su familia en el círculo interior, como en el exterior, fue una tarea que se impuso este joven que quedó huérfano antes de cumplir 20 años” (p. 27). Tales palabras anteceden a una serie de cartas públicas escritas a *El Monitor Republicano* y al periódico *El Federalista* para aclarar lo que Benito Juárez hijo consideró calumnias sobre su padre, retando a duelo al autor de los artículos.

El texto asimismo nos adentra en el uso social del retrato a fines del siglo XIX, ya sea como tarjetas de visita, al óleo y la selección cuidadosa de las posturas, la ropa y los rasgos, acentuados para “inmortalizar” detalles del carácter. Los ele-

mentos de prestigio, como las colecciones de armas ostentadas por personas de clases acomodadas, hasta la distribución de las ahora viejas casas de San Cosme o la colonia Cuauhtémoc, con los muebles que las decoraban a modo de testigos de un uso del tiempo y dinero claramente diferenciado del siglo XXI.



No menos importante es la oportunidad de ver otra de las facetas en la vida de los héroes nacionales o grandes personajes públicos. ¿Qué repercusiones tuvo para la familia Juárez la lucha por la consolidación de la República? ¿Cómo vivió Juárez las noticias de la muerte de dos de sus hijos? ¿Cómo fue ser hijo de un héroe nacional, de una figura ensalzada y al mismo tiempo denostada?

Esther Acevedo comenta, en referencia a Benito Juárez Maza: “En un pequeño cuaderno que se conserva en el archivo se compilan recortes de diversos periódicos con las noticias de la muerte de su padre, donde se rescatan pensamientos de presidentes de América Latina, Estados Unidos y España. Que *Beno* los haya encuadrado denota un cuidado y una veneración a la figura de su

padre, lo que se constata en la correspondencia entre hermanos” (p. 25).

Finalmente, a falta de espacio para describir con mayor detalle el contenido de este libro, enunció los nombres de los capítulos, pues dan una idea clara de los fragmentos de la vida de este personaje que podemos encontrar: “Dos países, hacia una educación laica”, “El destierro diplomático”, “La masonería en tiempos de dispersión”, “Reencuentro con la tierra”, “En búsqueda de un modelo transitorio de gobernar” y “La gubernatura: revolucionaria o porfirista”.

• • •

Octavio Augusto Montes Vega, *Héroes pioneros, padres y patronos. Construcción de la cultura política en los pueblos del Medio Balsas (Tierra Caliente de Michoacán y Guerrero)*, México, El Colegio de Michoacán/INAH-Conaculta, 2011

Juan José Atilano Flores*

Los estudios de antropología e historia sobre la región de Tierra Caliente, extensa región acotada por la depresión de los ríos Balsas y Tepalcatepec, se cuentan con los dedos de la mano. Quienes nos hemos interesado en los temas demográficos, económicos, históricos y culturales de esta área del occidente mexicano enfrentamos con frecuencia una escasa literatura científica, que contrasta con la riqueza etnográfica de una zona cuya población mestiza es heredera de un acervo cultural configurado por las raíces indígena, negra, criolla e incluso libanesa. Esta obra, escrita por Octavio Augusto Montes Vega, se suma a una pequeña lista de cuatro libros –aunque existen más– que considero fundamentales para comprender la singularidad de la cultura calentana.

* Coordinación Nacional de Antropología, INAH.

En la década de 1940 Hendrich publicó su obra etnológica, en dos volúmenes, sobre el curso medio del Balsas, en la que describió un conjunto de rasgos lingüísticos, arqueológicos y etnológicos de la población cuitlateca. A pesar del tiempo, *Por tierras ignotas* es una obra que acerca al lector al pasado arqueológico y etnográfico de la Tierra Caliente. Cincuenta años después, Eric Leonar publicó su trabajo sobre la tradición ganadera y el éxodo migratorio campesino. Su libro, *Una historia de vacas y golondrinas*, tiene como eje analítico el proceso de transformaciones en la vocación económica de la región y la descripción histórica de la tradición ganadera calentana. Una tercera referencia la constituyen los distintos trabajos de Jorge Amós Martínez, entre los que destaca, sin duda, *¡Guache cocho! La construcción social del prejuicio social sobre los terracalientanos del Balsas*, publicado en 2008 y donde se ocupa de describir y analizar el proceso histórico a partir del cual se configura la mirada negativa del “otro” sobre la gente de Tierra Caliente. El prejuicio asociado con las conductas violentas, la borrachera, el vocabulario altisonante y una sexualidad exacerbada tienen como antecedente un pasado colonial marcado por los prejuicios raciales, en una sociedad estructurada en castas.

En este breve estado de la cuestión la obra de Morales Vega recupera la importancia de la burguesía comercial calentana –antes referida por Leonar–, con el objetivo de reconstruir su papel histórico en la conformación de una clase política regional, estructurada sobre relaciones de parentesco y de alianza cuya legitimidad emana de una especie de aristocracia calentana que opera su identidad de manera instrumental. Tales relaciones son el motor de las transformaciones históricas de la cultura política en la Tierra Caliente de Guerrero y Michoacán.

En *Héroes pioneros, padres y patronos* el lector descubre el valor metodológico de la antropología del parentesco, a partir de la

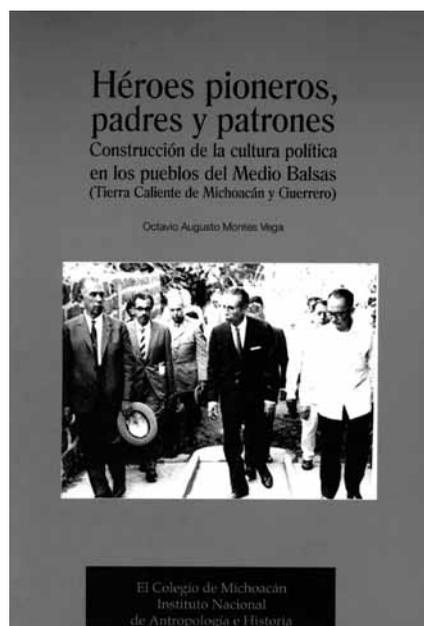
cual el autor traza el espectro de las relaciones consanguíneas o matrimoniales y su utilidad política como instrumentos de vinculación regional y hacia el exterior con los grupos de poder del Estado mexicano. Este entramado de relaciones, con una profundidad histórica que se traslada a la época colonial y transita por los periodos independiente y posrevolucionario, va definiendo enclaves territoriales del poder regional.

La importancia administrativa y política de Ajuchitlán durante el siglo *xvi* decayó con la llegada de los grupos liberales y paulatinamente se trasladó a Huetamo y San Lucas, en Michoacán, donde las familias Jaimes, Sánchez Pineda, Reyna, Ugarte, Luvianos, entre otras, todas ellas de comerciantes y ganaderos prominentes, establecerían relaciones de alianza con los Santamaría, Rabiela, Castillo, Cervantes y Arias, nativos de Ciudad Altamirano, o con los Chávez, Pérez y Montes de Oca de Coyuca de Catalán, municipio que adquiriría relevancia en el periodo cardenista con la instalación de los distritos de riego y la Comisión del Balsas.

Las familias de la clase política del curso medio del río Balsas lograron permanecer en la escena regional gracias a su intermediación con las instancias del gobierno federal. Al ocupar puestos administrativos y cargos en las alcaldías, controlaron los recursos y beneficios derivados de los proyectos de desarrollo, asociados con la agricultura intensiva del ajonjolí y el melón o la mejora genética del ganado. Durante el periodo liberal los abuelos se constituyeron en “héroes pioneros” de la nación y lucharon por los ideales de una República independiente al lado de caudillos como Vicente Guerrero, y durante el posrevolucionario los descendientes de estas mismas familias se erigieron como los “padres” del nacionalismo cardenista. Esta burguesía agraria, que logró sortear en mayor o menor medida los efectos del reparto agrario, se consolidó co-

mo una pieza clave del ejercicio político y administrativo en la región y como fiel de la balanza en los momentos en que el gobierno federal tomaba decisiones políticas.

Las relaciones políticas caracterizadas por los vínculos parentales y por un sesgo paternalista de los líderes regionales hacia los sectores campesinos generó una suerte de equilibrio. El sentido de pertenencia o apego a la región y a las tradiciones calen-



tanías (familia patriarcal jerarquizada, gusto por la comida y la música tradicional y las fiestas) otorgaron una fuerte dosis de legitimidad a las familias de la clase política. Estos equilibrios habrían de romperse con la crisis del proyecto nacionalista, cuyo parateaguas, según señala Montes, fue la muerte del general Lázaro Cárdenas –principal promotor de la Comisión del Balsas– y de otros líderes regionales como don Rufino Castillo, productor y comerciante de ajonjolí. Con la salida de la escena de estos líderes reconocidos como “padres”, el modelo nacionalista, basado en el corporativismo y los liderazgos familiares, comenzó a mostrar las contradicciones estructurales que

lo acompañaron durante más de 60 años, entre las cuales destacan, por ejemplo, la fuerte diferenciación social entre una burguesía agraria que ejerció el poder en su beneficio y un sector campesino que a pesar de las dotaciones agrarias y la reconversión productiva hacia la producción de ajonjolí no mejoró sus condiciones de vida.

La década de 1970 fue un periodo de crisis y convulsión en la región, marcado por la caída en los precios del ajonjolí, los movimientos guerrilleros de Lucio Cabañas y Genaro Vázquez, así como el surgimiento de nuevos grupos políticos que competían por el poder regional, integrados en lo fundamental por maestros y profesionistas que buscaban conseguir los puestos municipales. La presencia del ejército en la zona y la represión, asociada con la falta de oportunidades laborales y la crisis en la producción de alimentos como el maíz, constituyeron los factores que generaron el inicio de un éxodo migratorio en Tierra Caliente. Los hijos de campesinos pauperizados salieron de la región en busca de mejores oportunidades hacia Estados Unidos de América y la ciudad de México.

Aunque la clase política de Tierra Caliente mantiene presencia en la región y se beneficia de las reformas al artículo 115 constitucional, con las que se otorgan más recursos federales a los municipios y se concede mayor libertad en el ejercicio de los mismos, las transformaciones en los objetivos del “modelo de desarrollo por cuenca” generaron una nueva correlación de fuerzas en los grupos de poder regional. De manera radical, la infraestructura de riego regional y los organismos que operaban el desarrollo en la región viraron de la producción de ajonjolí hacia la promoción del desarrollo industrial y de servicios para el turismo, para lo cual se hizo una mayor inversión en comunicaciones.

La nueva infraestructura carretera colocó en una posición privilegiada a Ciudad

Altamirano y Arcelia, enclaves regionales que se convertirían en los centros de la industria y el comercio calentanos, al desplazar a ciudades como Huetamo y Coyuca de Catalán. Hasta 1975 la oligarquía calentana, representada por figuras como Rufino Castillo o Salvador Patiño, de Huetamo; Jacinto Zavaleta y los Rabiela, de Altamirano, o Rufino Salgado y los Bahena, de Argelia, monopolizó la producción y comercialización del maíz y el ajonjolí, además de impulsar las industrias del jabón, la curtiduría, la fabricación del huarache y el sombrero. Pero el ingreso de nuevos actores políticos y empresariales no tardaría en llegar, con la agroindustria del melón como el nuevo capítulo en el modelo de desarrollo regional, hacia mediados de la década de 1980.

El proyecto neoliberal, iniciado con la administración presidencial de Miguel de la Madrid (1982-1988) y extendido hasta los gobiernos panistas de la década de 2000, promovió el desarrollo de la agroindustria. En el caso de Tierra Caliente y sus empresarios meloneros, éstos captaron los recursos de riego y establecieron un monopolio sobre los mismos. Pero la “modernización productiva”, basada en la atracción de inversión internacional, el uso de mano de obra flexible y barata y la implementación de tecnologías de punta (fertilizantes y riego por goteo), ha propiciado la agudización de las diferencias sociales y un daño ecológico en las tierras de cultivo. Un nuevo sector de poder se consolidó en el Consejo Estatal del Melón, con figuras como los empresarios Salvador Sánchez Magallón, nativo de Altamirano y dueño de dos empresas meloneras; Gerzaín González Martínez, administrador de la empresa Legumbres San Luis, y Abelardo Monroy, representante de la empresa Alta Providencia.

La presencia de las agroindustrias ha configurado un nuevo orden social y económico. En la cumbre de la estructura se encuentran los empresarios, seguidos de los administradores; los antiguos campe-

sinos de Tierra Caliente han decidido migrar o arrendar sus tierras para el cultivo del melón, cumpliendo con funciones de capataces en sus propios campos. Los siguen los enganchadores de mano de obra y transportistas, y hasta el final de la escala se colocan los *chilapos*: indígenas jornaleros de la montaña que realizan el trabajo más precario de la cadena productiva.

El último capítulo en el desarrollo regional y en los cambios de la cultura política en el medio Balsas se encuentra, sin duda, vinculado con las actividades del narcotráfico y el ambiente de violencia regional. El autor de *Héroes pioneros, padres y patrones...* muestra cautela en el tratamiento del tema sin perder agudeza analítica; lejos de seguir una sola vía de causas que explique el cultivo, procesamiento, tráfico y comercialización de la marihuana y la heroína, Montes se inclina por dar cuenta de la compleja estructura del fenómeno vinculado tanto con la declaración de Estados Unidos de América (1981-1984), en la que se considera la producción, tráfico y venta de estupefacientes un delito, como a la re-

configuración de la clase política regional, que implicó la construcción de nuevas redes de relación.

Estas redes dieron lugar a la conformación de “grupos discretos” que, ante los bajos precios del ajonjolí y el maíz, sumados a la pérdida de la capacidad de competencia del crédito agiotista por la presencia financiera bancaria, definieron una estrategia en que aquellos préstamos se destinaron a la compra de armas y se ofreció trabajo a los campesinos pauperizados en la siembra de marihuana, “con la promesa de que generaría el doble o el triple de sus ingresos habituales.” A esta estructura se incorporaron los pequeños comerciantes y desempleados, que se dedicaron a la venta del producto e incrementaron con ello su nivel de vida, pero pagado con un alto costo en términos de violencia, que se incrementó con la guerra declarada por el Estado mexicano a estos grupos y sus actividades.

Posdata: gracias, doctor Montes, por su contribución al conocimiento de esas tierras ignotas...



La revista *Vorágine Versión Etnohistórica* es una publicación independiente y sin fines de lucro, de los estudiantes de la licenciatura en Etnohistoria de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH). El principal objetivo es la difusión de la investigación etnohistórica y antropológica de los estudiantes, académicos, miembros de la licenciatura e integrantes de otras instituciones afines. Cuenta actualmente con siete números publicados, cuyas temáticas competen a las actuales líneas de investigación en las disciplinas antropológicas e históricas desde la perspectiva etnohistórica.

La revista fue fundada en 2006 por un grupo de estudiantes de la Licenciatura en Etnohistoria, interesados en crear un espacio de discusión y análisis para el estudiantado. Desde entonces, han transcurrido dos coordinaciones que, conjuntamente con la comunidad estudiantil de la licenciatura, trabajan en la conformación, difusión y venta de la misma.

Vorágine Versión Etnohistórica, se ha caracterizado por su constante participación en eventos académicos, tales como el 53 Congreso Internacional de Americanistas (ICA) y el Congreso Diálogos con la Etnohistoria, sólo por mencionar algunos. También organizó el Primer Encuentro Latinoamericano de Revistas de Estudiantes de Ciencias Sociales, en el marco de las XIII Jornadas de Etnohistoria.

LOS NAIPES DE LIZARDI

Denise Hellion*

Hagamos una excursión al primer piso del edificio del Museo Nacional de Antropología, donde se encuentra la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia (BNAH). Allí se custodia un vasto acervo con más de un centenar de años de antigüedad.

Desde hace algunos meses se han incorporado al catálogo más de 10 mil entradas: se trata de la biblioteca que perteneció a Luis González Obregón y que en 1937 adquirió y enriqueció Luis Álvarez y Álvarez de la Cadena. El INAH compró a su viuda este acervo, que podemos consultar en la base de datos digital.

En la BNAH se le conoce como Fondo LGO, por las iniciales del bibliófilo nacido en Guanajuato en 1865, pero que estudió y vivió en esta ciudad de México, donde falleció en el año de 1938.

Explorar en el LGO produce asombro por la variedad de materias representadas.



* Biblioteca Nacional de Antropología e Historia, INAH.

Me atrevería a destacar, en una primera inmersión, que es notoria la riqueza de títulos en torno a la lengua, literatura y, como cronista reconocido, la historia. Tres fueron sus inquietudes juveniles: la jurisprudencia por influjo de su padre abogado; la lengua y la literatura por la comunicación correcta y el placer de la lectura, y la historia por sus maestros.

En 1885 un grupo de jóvenes estudiantes pidió a Ignacio M. Altamirano que les impartiera un curso de historia. Éste fue el origen del Liceo Mexicano, asociación que imprimió la revista del mismo nombre y que en sus inicios sesionó en casa de González Obregón. En aquellas páginas publicó su primer texto sobre José Joaquín Fernández de Lizardi, por quien mantuvo toda su vida tal interés que su primer libro le fue dedicado y el último, editado el año de su muerte, fue una continuación de aquél. El primero se tituló *Don José Joaquín Fernández de Lizardi, el Pensador Mexicano: apuntes biográficos y bibliográficos*, que salió de las prensas de la Oficina Tipográfica de la Secretaría de Fomento en 1888. En aquella edición revisó los textos biográficos sobre el autor, además de ordenar su vasta obra en una bibliografía que incluía tanto las diversas ediciones de libros como los escritos dispersos en folletos.

A lo largo de medio siglo el listado de obras se enriqueció y el escritor adquirió cuanto material redactado por *el Pensador Mexicano* llegó a sus manos. Su labor de organización en el Archivo General de la Nación le permitió ubicar entre los legajos inquisitoriales el expediente que se le siguió: a solicitud de su padre, fue investigado por unas curiosas tarjetas que tenía en su poder. El texto fue transcrito con minuciosidad por González Obregón en la edición de 1938 titulada *Novelistas mexicanos: don José Joaquín Fernández de Lizardi: el Pensador Mexicano*, con el sello de Botas. En esta obra el cronista complementó



Luis González Obregón

su bibliografía y proporcionó datos sobre la vida de Lizardi, además del documento inquisitorial donde se concentran elementos que dan cuenta de significados sociales más amplios hacia el final del siglo XVIII.

En 1794 el padre de Lizardi, médico del Real Colegio de Tepotzotlán, encontró pernicioso la lectura de aquellas tarjetas: un vecino de Cuautitlán le había mostrado el juego de naipes al joven Lizardi. Estos naipes eran de dos tipos: preguntas y respuestas que, por su redacción, estaban diseñadas como un juego amoroso y provocador, más que una suerte adivinatoria susceptible de despertar la sospecha de hechicería. El dueño de los naipes pidió a Lizardi que copiara los textos. La solicitud permitió conocer un juego de palabras difundido mediante la multiplicación manuscrita. Como sospecha inquisitorial, la adivinación era el motivo de la zozobra paterna, pero el regocijo con las palabras es lo que desde el siglo XXI interesa también a quien quiera hacer su propia excursión en el libro. Para despertar la curiosidad dejó aquí algunos de los textos contenidos en aquellas tarjetas copiadas por el joven Lizardi:



Preguntas

Se encelará Vmd: si estoy con otra?
 Le quadra a Vmd beber?
 Podré poseer a Vmd?
 Dormirá Vmd: con compañero?
 Se casará Vmd: conmigo?
 Me dará Vmd: motivo de celos?
 Me hará Vmd: un favor?
 Gustará Vmd: que yo guste de otra amante?
 Disimulará Vmd: si se la pego?

Respuestas

Tal qual
 Sin la menor duda
 Nunca negrito
 Eso quisiera Vmd.
 Haora mismo
 A media noche
 Las ocasiones lo dirán
 Siempre que pueda
 Si, y aún haora tengo ganas



SIMPOSIO CULTURA Y ALIMENTACIÓN EN MÉXICO

El pasado mes de mayo, en la sala 1 de la CNAN, se llevó a cabo el Simposio Cultura y Alimentación en México, evento que forma parte de las actividades académicas del Seminario Cultura y Alimentación en México, organizado por la DEAS, que reúne a etnólogos, historiadores, promotores culturales, estudiantes de cocina, biólogos e investigadores en general de diversas instituciones.



El tema de este primer simposio fue “La construcción histórica de la comida mexicana, las comidas campesinas e indígenas, biodiversidad y alimentación”. Participaron especialistas del Instituto de Biología de la UNAM, el Centro INAH Veracruz, la Universidad Autónoma de la Ciudad de México, la Academia Mexicana de Ciencias Antropológicas, la Universidad Autónoma de Tamaulipas y el Instituto de investigaciones Antropológicas de la UNAM. Comentamos aquí algunos de los trabajos presentados.

El historiador Guy Rozat aseguró que la mayoría de los estudios sobre la comida en México carecen de dimensión histórica y que la alimentación es una decisión cultural. Las personas eligen según valores organizados y codificados por los mapas de apropiación de la biodiversidad. Es importante que los investigadores combatan el mito occidental de que el ser humano está condenado a trabajar, dominar y destrozarse la naturaleza.

Por su parte, los académicos Robert Bye Boettler y María Edelmira Linares Mazari presentaron una ponencia sobre los quelites en las fuentes históricas mexicanas. Destacaron el papel nutritivo que jugaron más de 80 tipos de quelites, término que no estaba asociado con una sola especie, sino que se utilizaba para referirse a diferentes tipos de brotes, flores y tallos de diversas especies relacionadas con la milpa. Señalaron que existen diferentes prejuicios respecto a los quelites como suelta comida para sirvientes y animales. Sin embargo, el movimiento internacional del *slowfood* reivindica este alimento como nutritivo, delicado y sabroso.

María Luisa Velazco, investigadora de la DEAS, presentó la ponencia “Los *a’tlaca* y lo que el agua produce: el periplo de la comida lacustre en la cuenca de México”. Por espacio de 20 minutos los asistentes nos familiarizamos con el sistema lacustre prehispánico, los oficios que generó, la descripción de la biodiversidad del medio lacustre y los variados productos alimenticios que formaban parte de un sistema alimentario complejo, que incluía varios tipos de peces, ajolotes, renacuajos, algas, insectos y otros alimentos, y el cual no ha desaparecido en su totalidad, a pesar de la desecación de los lagos. Aún hoy contamos con vestigios de alimentos ceremoniales que hablan de ese pasado y forman parte de la identidad de los pueblos originarios de la ciudad de México.

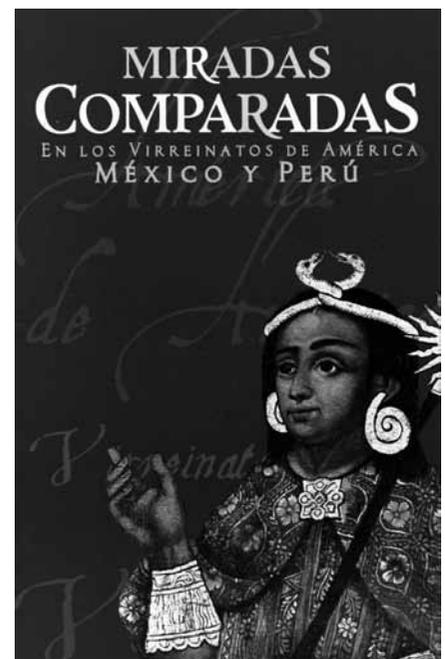
Por último, a más de un año de la presentación ante la UNESCO del expediente “La cocina tradicional mexicana, cultura comunitaria, ancestral y viva. El paradigma de Michoacán”, que obtuvo la declaratoria como patrimonio intangible de la humanidad, los investigadores analizaron los pros y contras de la misma. Se reconoció que ésta ha tenido el efecto positivo de dar mayor visibilidad al fenómeno de las culturas alimenticias en nuestro país, y ha sensibilizado a la pobla-

ción y a los prestadores de servicios alimentarios y promotores culturales respecto al valor positivo de las culturas culinarias mexicanas. Así, concluyeron que falta mucho trabajo por hacer respecto a la valoración y el respeto a los derechos de los portadores de las culturas culinarias.

•••

EXPOSICIÓN MIRADAS COMPARADAS EN LOS VIRREINATOS DE AMÉRICA. MÉXICO Y PERÚ

El 12 de julio, a las 7 de la noche, se inauguró la exposición temporal *Miradas comparadas en los virreinos de América. México y Perú*. El Museo Nacional de Historia (MNH) recibió a los asistentes con unas palabras de su director, el doctor Salvador Rueda Smithers. Asistieron la embajadora de Perú en México, Elizabeth Astate, el director del INAH, Alfonso de María y Campos, y la curadora de la muestra, Ilona Katzew, del Museo de Arte del Condado de Los Ángeles, California (LACMA, por sus siglas en inglés).



Con más de 170 piezas, en su mayoría del periodo colonial y algunas prehispánicas, provenientes de diferentes museos de México y el extranjero, el público puede apreciar pinturas, esculturas, códices, manuscritos, queros (vasos ceremoniales) y objetos de arte plumaria, entre otros de los que integran esta rica exposición, organizada por el INAH y el LACMA. El objetivo es que el visitante compare piezas representativas de los mayores imperios del continente americano en la época prehispánica: el mexica y el inca, que tras la Conquista se convirtieron en los principales virreinos de la Corona española. Se aprecian los queros o vasos ceremoniales peruanos con cabeza de jaguar y representaciones de animales, préstamo del Museo Nacional del Indio Americano, del Instituto Smithsonian.

Katzew dividió la exposición en seis temas, que comienzan con antecedentes prehispánicos de Tenochtitlán y Cuzco, donde se ofrece una introducción a la estructura política e ideológica de ambos centros de poder. De acuerdo con la investigadora, entre las piezas destacadas hay un cuenco ceremonial bimetálico y dos vasos sonajeros de oro y plata de la cultura chimú, cuya forma doble remite a la concepción inca de la dualidad, complementaria como orden del cosmos. De la cultura mexica hay un fragmento de vasija en forma de águila, *cuauhxicalli*, que contenía la sangre de los sacrificios, así como esculturas de guerreros.

Se trata de una buena oportunidad para apreciar obras de arte plumario de ambas regiones, exhibidas en la unidad temática "Estilos antiguos en la nueva era". La muestra finaliza con "Memoria, genealogía y tierra", donde se detalla cómo las poblaciones nativas apelaban al reconocimiento de su linaje noble para evitar la usurpación de tierras donde habían habitado por siempre, y en varias ocasiones inventaban las genealogías para conser-

varlas. También hay una serie de óleos de 14 reyes incas –préstamos del Museo de Brooklyn–, un biombo con la genealogía de los incas del Cuzco Cicle –colección de la familia Pastor– y un escudo de armas de Xicotécatl con su genealogía. La exposición se presentó meses atrás en Los Án-

geles, con más de 60 mil visitantes, y fue elegida entre las diez mejores del año por *Los Angeles Times*, así como una de las cinco mejores muestras temáticas de Norteamérica según la Asociación de Curadores de Museos de Arte. En el MNH permanecerá hasta el 7 de octubre.

XXIV FERIA DEL LIBRO DE ANTRPOLOGÍA E HISTORIA

V ENCUENTRO de LENGUAS en PELIGRO

ENTRADA LIBRE
MUSEO NACIONAL DE ANTRPOLOGÍA
JUEVES 27 DE SEPTIEMBRE, 2012, 13:00 Y 17:00 HS.

Fomentando la cultura sembramos la semilla de un México próspero para ti y tu familia

Vivir Mejor

www.feriadellibro.inah.gob.mx www.inah.gob.mx www.conaculta.gob.mx

GOBIERNO FEDERAL
LA CONACULTA



EL PULQUE Y SUS BIENQUERIENTES

EXPOSICIÓN TEMPORAL, OCTUBRE-NOVIEMBRE DE 2012
MUSEO NACIONAL DE AGRICULTURA DE LA
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA CHAPINGO

Fomentando la cultura sembramos la semilla de un México próspero para ti y tu familia



www.inah.gov.mx

*Este programa es público, ajeno a cualquier partido político.
Queda prohibido el uso para fines distintos a los establecidos en el programa.*

**GOBIERNO
FEDERAL**

CONACULTA



NORMAS EDITORIALES PARA COLABORAR EN *DIARIO DE CAMPO*, NUEVA ÉPOCA
Publicación trimestral de la Coordinación Nacional de Antropología-INAH

Toda colaboración enviada para su publicación deberá ser inédita, con una extensión no mayor de 9 cuartillas (una cuartilla es igual a 1800 caracteres, en tanto 9 cuartillas equivalen a 16 200 caracteres), incluyendo bibliografía, y observará las siguientes normas:

1. El texto se presentará en archivo Word, justificado a lo ancho y con interlineado de espacio y medio, sin formatos especiales o plantillas.
2. La fuente será Arial de 11 puntos, con título en altas y bajas, en negritas. El nombre del autor incluirá una llamada al pie, con asterisco, en la que se indique su adscripción o institución académica de procedencia, junto con correo electrónico.
3. Las citas textuales que excedan los cinco renglones se incluirán a bando (sangradas) y en tipo menor, sin comillas, con su respectiva referencia consignada al final y entre paréntesis (Jakobson, 1990 [1949]: 296-297).
4. Las notas a pie de página serán solamente aclaratorias y en caso de aparecer una sola se usará asterisco. Si su número es mayor se utilizará numeración arábica progresiva.
5. Las referencias o bibliografía consultada se citará al final del escrito en orden alfabético de acuerdo con los apellidos de sus autores. Se observará el siguiente formato:
 - a) Para artículos:
Apellidos, Nombre del autor, "Título del artículo", en *Nombre de la publicación*, ciudad, Editorial o Institución editora, vol., número, periodo que abarca, año, páginas consultadas.
 - b) Para libro:
Apellidos, Nombre del autor, *Título de la obra*, ciudad, Editorial (Nombre de la colección, número), año, páginas consultadas.

- c) Para capítulos de libro:
Apellido, Nombre del autor, "Título del capítulo", en *Nombre de la obra*, ciudad, Editorial, años, páginas consultadas.
 - d) Para las tesis:
Apellido, Nombre del autor, "Título de la tesis", grado y especialidad obtenida, ciudad, Institución académica, año, páginas consultadas.
 - e) Cuando se trate de un código, otros documentos u obras sin autor, el nombre de éstos ocupará el lugar del autor y se resaltarán mediante cursivas. Ejemplo: *Código de Dresde*.
6. Las reseñas podrán ser sobre libros, documentales o discos, de reciente aparición y vinculados a nuestra disciplina, con una extensión no mayor de 3 cuartillas.
 7. Las notas sobre coloquios, congresos y otras actividades académicas no excederán las 3 cuartillas.
 8. Las imágenes incluidas en los textos deberán ir acompañadas con sus respectivos pies, los créditos correspondientes de autoría, año y procedencia. Los trámites de permiso de su uso recaerán en los colaboradores que las utilicen.
 9. Además de observar los permisos de uso, las fotografías y otras imágenes incluidas deberán ser entregadas en blanco y negro, en formato tif o jpg, en resolución de 300 dpi, en tamaño media carta.
 10. Toda colaboración deberá entregarse impresa en papel bond carta, acompañada de su respectivo respaldo en CD, en formato Word.
 11. Los trabajos que no acaten estas normas editoriales no podrán publicarse en *Diario de Campo*.

Las colaboraciones podrán enviarse o entregarse en la Subdirección de Vinculación y Extensión Académica de la Coordinación Nacional de Antropología-INAH, localizada en Av. San Jerónimo núm. 880, col. San Jerónimo Lídice, C.P. 10200, México, D.F., teléfono: 4040-5400, ext. 4203; fax ext. 4204 y 4205.

Correos electrónicos:

cnanvinculacion@gmail.com

diario57@gmail.com

Dirección en la web: <http://www.antropologia.inah.gob.mx>

QUE HACERES

Sucesión, herencia y conflicto en el linaje Istolinque, caciques de la nobleza indígena colonial de Coyoacán Segunda parte 4
Gilda Cubillo Moreno

La producción científica del INAH. La obra de la doctora Yólotl González Torres 14
Lina Odena Güemes H.

Malintzin: el personaje 20
Denisse Rebeca Gómez Ramírez

Cerro de Coamiles, Nayarit: un sitio emblemático Aztlán del septentrión costero mesoamericano 24
Mauricio Garduño Ambriz

Auge, estabilidad, cambio y declive en las organizaciones femeninas tejedoras indígenas 33
Diana Macho Morales

Mujeres tejedoras de Zinacantán, Chiapas 37
María Eugenia Sánchez Santa Ana

Cambio y continuidad en la vestimenta zinanteca 40
Paola Pérez Merino

EXPEDIENTE

Treinta años de refugio guatemalteco en México La fiesta por la memoria y la cultura 43
Verónica Ruiz Lagier

Las comunidades de retornados, más difícil todavía 51
Manuela Camus Bergareche

Gente en movimiento, cruzando límites y fronteras. Entre el estar y no poder estar plenamente 56
Fernando Limón Aguirre

La reconstrucción de la memoria y los significados del refugio guatemalteco en Maya Tecún, Champotón, Campeche 60
Betsabe Adriana Martínez Manzanero

Refugio guatemalteco; asentamiento definitivo y desarrollo comunitario en Campeche 64
Marco Antonio J. L. Carvajal Correa

Reencuentro por la memoria histórica de las Comunidades de Población en Resistencia del Ixcán, una necesidad de mostrarse desde “¡la vida es lucha y se lucha siempre!” 69
Práxedes Muñoz Sánchez

PORTAFOLIO

La mirada fotográfica Ricardo Ramírez Arriola 79
Octavio Hernández Espejo

El paisaje mexicanista Hugo Brehme 88
Benigno Casas

CARA A CARA

Migración guatemalteca: el punto de vista de Ricardo Falla Sánchez 100
Alma Olguín Vázquez

INCURSIONES

Nicanor Rebolledo, *Escolarización interrumpida. Un caso de migración y bilingüismo indígena en la ciudad de México*, México, Universidad Pedagógica Nacional (Más textos, 26), 2007 103
Marta Romer

María Esther Acevedo Valdés, *Benito Juárez Maza 1852-1912. Por ser hijo del benemérito. Una historia fragmentada*, México, INAH, 2011 104

Octavio Augusto Montes Vega, *Héroes pioneros, padres y patronos. Construcción de la cultura política en los pueblos del Medio Balsas (Tierra Caliente de Michoacán y Guerrero)*, México, El Colegio de Michoacán/INAH-Conaculta, 2011 105
José Atilano Flores

EXCURSIONES

LOS NAIPES DE LIZARDI 108
Denise Hellion

COSTUMBRE

SIMPOSIO CULTURA Y ALIMENTACIÓN EN MÉXICO 110

EXPOSICIÓN MIRADAS COMPARADAS EN LOS VIRREINATOS DE AMÉRICA. MÉXICO Y PERÚ 110

