



Escuela de Antropología e Historia del Norte de México Año 1, Número 1 Enero-junio de 2021

ISSN 2683-3050



**ESPECIAL DE
ANTROPOLOGÍA SOCIAL**



Directorio

Secretaría de Cultura

Alejandra Frausto Guerrero

Secretaria

Instituto Nacional de Antropología e Historia

Diego Prieto Hernández

Director general

Aída Castilleja González

Secretaria técnica

Rebeca Díaz Colunga

Coordinación Nacional de Difusión

Escuela de Antropología e Historia del Norte de México

María Jesús Cen Montuy

Directora

Jacobo Córdova Jaquez

Secretario académico

Comité Editorial

Responsable de la edición

América Malbrán Porto

Edición y diseño

Frida Salcido Hernández

Diseño de portada

Ana Sofía Rodríguez Quiñonez

Fotografía de portada y contraportada

Anónimo, fotos del seminario permanente Las Regiones Indígenas de México puestas a prueba de la Etnografía.

Fotografías segunda y tercera de forros

Antonio Reyes Valdez

Expedicionario. Revista de estudios en Antropología, año 1, No. 1 enero-junio 2021, es una Publicación semestral editada por el Instituto Nacional de Antropología e Historia, Córdoba 45, colonia Roma, C.P. 06700, alcaldía Cuauhtémoc, Ciudad de México, www.inah.gob.mx, expedicionario_eahnm@inah.gob.mx. Editor responsable: Paulina Renee Mundo Gómez. Reserva de Derechos al Uso Exclusivo No.: 04-2021-060722155600-203, ISSN: 2683-3050, ambos otorgados por el Instituto Nacional de Derechos de Autor. Responsable de la última actualización de este Número, Escuela de Antropología e Historia del Norte de México. Responsable de la actualización Paulina Renee Mundo Gómez. Calle 5 de febrero e Instituto Politécnico Nacional (Calle 28) #301, Col. Guadalupe, C.P. 31410, Chihuahua, Chihuahua, fecha de última modificación 8 de junio de 2021.

Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura del editor de la publicación.

Queda prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de la publicación sin previa autorización del Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Comité Editorial

Mtro. Raúl García Flores (†)
Dra. María Jesús Cen Montuy
Dr. Juan Loera
Dr. Víctor Ortega León
Dra. Elsa Hernández Pons
Dr. Enrique Tovar Esquivel
Dr. Horacio Almanza Alcalde
Mtra. Irma Gabriela Fierro
Mtra. Paulina Mundo
Mtro. Carlos Alberto Torreblanca Padilla
Mtro. Carlos Mandujano Álvarez
Mtra. María de Guadalupe Fernández Ramos
Mtro. Arturo M. Herrera Bautista
Mtra. María del Carmen Lerma Gómez
Mtra. Blanca Lilia Martínez de León Mármol
Arq'lga. Miriam América Martínez Santillán
Arq'lgo. Júpiter Martínez Ramírez
A.F. Martha Samantha Vargas Velasco
A.F. Sara Daniela Somohano Mariscal
Lic. Socorro Pimentel Pereda

EAHNM-INAH
EAHNM -INAH
EAHNM-INAH-CONACYT
Centro INAH Chihuahua
CNMH-INAH
Centro INAH Nuevo León
Centro INAH Chihuahua
EAHNM-INAH
EAHNM-INAH
Centro INAH Zacatecas
Centro INAH Baja California Sur
EAHNM-INAH
EAHNM-INAH
DAF-INAH
DAF-INAH
EAHNM-INAH
Centro INAH Sonora
EAHNM-INAH
EAHNM-INAH
UACH

Antropología Social
Antropología Social
Antropología Social
Arqueología
Arqueología
Historia
Antropología Social
Antropología Social
Antropología Física
Arqueología
Arqueología
Antropología Social
Antropología Social
Antropología Física
Antropología Física
Arqueología
Arqueología
Antropología Física
Antropología Física
Historia



Índice

Editorial	6
Presentación	7
I. ¿El Gran Nayar como región histórica? Selene Yuridia Galindo Cumplido	8
II. El territorio en la frontera sur: espacio apropiado fáctica y simbólicamente Víctor Acevedo Martínez	13
III. ¿El Gran Nayar como región cultural? Selene Yuridia Galindo Cumplido	18
IV. Un <i>jicapextle</i> de identidades María del Carmen Castillo	24
V. La construcción de la región Leopoldo Trejo Barrientos	29
VI. Aproximaciones teórico-metodológicas del estudio “Ser indio en la Frontera Sur: identidad, relaciones interétnicas y guerrilla” Delmar Méndez	34
VII. <i>Xi'oi</i> . Los verdaderos hombres. Atlas etnográfico pames de la Sierra Gorda queretana Luis Enrique Zapata Avendaño	39
VIII. El atlas etnográfico de Chihuahua revisitado Marco Vinicio Morales Muñoz Juan Jaime F. Loera González	44
IX. De las complejidades de la migración a los procesos de expansiones territoriales Javier Gutiérrez Sánchez	50
X. Las fiestas ralámuli, lugar donde los opuestos se juntan Arturo Mario Herrera Bautista María de Guadalupe Fernández Ramos	55
XI. Los grupos indígenas del Gran Noroeste de México frente al determinismo ecológico Andrés Oseguera Montiel	60
XII. Descomponiendo La Sonata Ritual: la región cultural, la etnografía y el concepto de indígenas, desplegados en esa publicación colectiva Rodrigo Megchún Rivera	65
XIII. Conjunto de comparaciones de la ritualidad del Norte de México Ricardo Augusto Schiebeck Villegas	70
XIV. Reseña cruzada: la Sierra Norte de Puebla. Derrapes y traslapes de la etnografía Israel Lazcarro	75
Agenda cultural	83

Editorial

Es muy grato, a pesar de la pandemia, poder presentar el primer número de 2020 de nuestra revista *Expedicionario*, correspondiente al primer semestre del año; mismo, que pasa a ser una publicación electrónica, con lo que esperamos poder darnos a conocer allende los mares.

El presente número, coordinado por Margarita Hope y Antonio Reyes, es un interesante *dossier* de reseñas críticas derivadas del Seminario permanente “Las regiones indígenas de México puestas a prueba de la etnografía”, en el que se analizan algunos de los textos publicados por el Programa Nacional de Etnografía de las Regiones Indígenas de México (PNERIM), sin lugar a dudas uno de los proyectos etnográficos más ambiciosos en la antropología mexicana.

El número consta de 14 reseñas de las publicaciones de dicho proyecto, que van desde la frontera sur de nuestro país a los estados del norte. Estas reseñas no sólo nos acercan a los textos y sus autores, sino que retoman el ejercicio, casi olvidado, de la crítica antropológica. Sumado a éstas tenemos la serie de fotografías etnográficas que ilustran el número, convirtiéndolas en un magnífico álbum, vinculado a los textos.

Sin más preámbulo, dejamos en sus manos nuestro *dossier*, en espera de que lo disfruten.



Presentación

Margarita Hope y Antonio Reyes

En el contexto de la celebración del vigésimo aniversario del Programa Nacional de Etnografía de las Regiones Indígenas de México (PNERIM), se abrió un espacio para reflexionar sobre los límites y alcances de este proyecto que se echó a andar en 1999 desde la Coordinación Nacional de Antropología a cargo de la maestra Gloria Artís, con la intención de determinar las vías que se podrían seguir para dar continuidad al espíritu con el que fue creado, al tiempo que se ajustara a las circunstancias contemporáneas del quehacer antropológico en México.

En sus inicios, este programa (originalmente denominado Proyecto Nacional de Etnografía de las Regiones Indígenas de México en el Nuevo Milenio) buscaba saldar la deuda pendiente que tenía la antropología mexicana con la etnografía de los pueblos indígenas. Los etnógrafos que impulsaron el Proyecto veían la necesidad de establecer un espacio colectivo para el diálogo y la producción de una etnografía que trascendiera lo local: “Después de varias décadas, cuando los estudios de comunidad habían probado ya sus alcances y sus limitaciones, parecía factible iniciar indagaciones de mayor amplitud que examinaran las similitudes y las divergencias culturales en contextos regionales, sin renunciar por ello al detalle y al rigor etnográfico” (Artís, 2003: 12).

Aquella empresa se tradujo en uno de los proyectos etnográficos de mayor envergadura en la antropología mexicana, en el que se congregó y articuló el quehacer de un ciento de investigadores que, a lo largo de dos décadas, han trabajado para describir en su complejidad la alteridad mexicana.

Bajo una línea general de investigación titulada por la Coordinación Nacional de Antropología “Reflexión de las regiones indígenas de México a dos décadas del Programa Nacional Etnografía de las Regiones Indígenas de México en el Nuevo Milenio”, durante el año 2018, seis equipos regionales que participamos en este proyecto nos dimos a la tarea de visitar su producción etnográfica: Equipo Chiapas (coordinado por Marina Alonso); Equipo Centro Norte de México (coordinado por Hugo Cotonierto); Equipo Huasteca Sur y Sierra Norte de Puebla (coordinado por Israel Lazcarro); Equipo Oaxaca (coordinado por María del Carmen Castillo y Leopoldo Trejo); Equipo Sierra Madre Occidental (coordinado por Antonio Reyes); Equipo Tepimano (coordinado por Margarita Hope y Andrés Oseguera).

Con la intención de llevar a cabo una reflexión acerca del tipo de etnografía que se había desarrollado en las “regiones” indígenas a lo largo de casi 20 años, y de advertir las contribuciones del proyecto a la antropología mexicana, planteamos una investigación diseñada a partir de los tres ejes analíticos que se desprenden del nombre de este Programa: las regiones, los pueblos indígenas y la etnografía.

Para llevar a cabo esta tarea, organizamos el seminario permanente Las Regiones Indígenas de México puestas a prueba de la Etnografía. Éste fungió como un espacio de diálogo y discusión horizontal en el que, a partir de la revisión general de los trabajos publicados por el Programa de Etnografía, se analizó la forma en que han sido pensadas, conceptualizadas y trabajadas las regiones indígenas.

Del seminario se desprendió la pertinencia de elaborar distintos productos que se pensaron como ensambles que iban reforzando la construcción de un análisis crítico y reflexivo sobre el devenir del proyecto y su porvenir; uno de estos productos fueron las reseñas analíticas que integran esta publicación.

Las reseñas analíticas que a continuación se presentan, fueron pensadas como revisiones profundas de algunos de los textos publicados por el proyecto, en las que se pone especial énfasis en desentramar la forma en que se presentan o se definen las regiones de estudio, los pueblos estudiados, o el ejercicio y la escritura etnográfica, con el objetivo de hacer, desde una perspectiva de antropología reflexiva y deconstructivista, un ejercicio etnográfico sobre el mismo Proyecto de Etnografía y la labor de sus investigadores.

Se trata entonces de textos que no pretenden presentar las obras que se analizan (como tocaría a una reseña en el sentido convencional del término), sino más bien revisitarlas para advertir sus aportaciones a discusiones más amplias, los aspectos que quedaron pendientes y la luz que arrojan al quehacer etnográfico contemporáneo.

Chihuahua, Chihuahua, octubre de 2019

Referencias bibliográficas

Artís, G., (2003) “Prefacio” en Millán, S. y J. Valle (Coords.), *La comunidad sin límites. Estructura social y comunitaria de los pueblos indígenas de México* [Colección Etnografía de los Pueblos Indígenas de México]. México, INAH.

¿El Gran Nayar como región histórica?¹

Selene Yuridia Galindo Cumplido²

Magriñá, L., (2002) *Los coras entre 1531 y 1722. Indios de Guerra o indios de paz* [Colección Etnografía de los Pueblos Indígenas de México]. México, INAH/Universidad de Guadalajara.

Introducción

Laura Magriñá formó parte del Seminario del Gran Nayar que, posteriormente se convirtió en el equipo regional El Gran Nayar de lo que fue en su momento el Proyecto de Etnografía de las Regiones Indígenas de México. Esta reseña se centra en su libro *Los Coras entre 1531 y 1722. Indios de Guerra o indios de paz* (2002). Dicho documento, además de ser uno de los productos paralelos de los primeros años del Proyecto Nacional de Etnografía de los Pueblos Indígenas en el Nuevo Milenio, problematiza la región de una manera interesante desde la etnohistoria.

En primer lugar, hablaré de la obra; enseguida, retomaré aquellos aspectos que considero necesarios para la discusión del Gran Nayar como región histórica, centrándome en un aspecto que la autora destaca y que me parece de suma importancia: aquello que hoy en día se conoce como el Gran Nayar no sólo es el resultado de un proceso de construcción en términos espaciales, sino sobre todo, en términos conceptuales; finalmente, señalaré algunos de los puntos a debate que han tenido lugar a lo largo de los seminarios llevados a cabo en 2018 dentro del PNERIM.

La obra

Magriñá señala en la introducción que su libro es la primera etapa de “una investigación a largo plazo sobre Los Jesuitas en el Gran Nayar. Aquí se estudian los antecedentes de las

misiones jesuíticas en el territorio nayarita” (Magriñá, 2002: 18). Respecto a la periodización, apunta que, como todas, “es arbitraria, ya que no inició exactamente en 1531 ni concluyó drásticamente en 1722. He tomado dos fechas en calidad de parteaguas: la primera, cuando oficialmente, aparece en escena, nuestra región” (Magriñá, 2002: 18-19). En 1722 se fundó la villa del Espíritu Santo (luego Compostela) y en 1531 “se logra la reducción oficial de los coras, año en que se tomó La Mesa del Tonati” (Magriñá, 2002: 18-19). En otros términos, la autora analiza “el periodo histórico de los coras posterior a la conquista europea de estas tierras, pero previo a su sometimiento a la Corona española y a la evangelización católica directa” (Magriñá, 2002: 43).

La autora hace uso de lo que llama “etnografías coloniales”³ en comparación con las contemporáneas para partir del presente “hacia atrás”,⁴ con el fin de comprender los aspectos étnicos de la región cultural (Magriñá, 2002: 22). Utilizando el simbolismo y el parentesco como “las líneas centrales para conectar el pasado remoto con el presente etnográfico” (Magriñá, 2002: 25).

A mi parecer, el libro muestra de manera exhaustiva, a través del periodo analiza la transformación de lo que se comprende como el Gran Nayar. La autora señala que en el siglo XVIII: “El Gran Nayar comprendía básicamente la región cora, es decir la zona rebelde, insumisa, de la sierra del Nayarit — que también incluía a algunos tecualmes aún no pacificados— y a los huicholes asentados al norte de la provincia de Huaynamota” (Magriñá, 2002: 48). Sin embargo, ella documenta como:

... aquella noción del Gran Nayar como “reducto insumiso” fue cambiando a partir de un mecanismo ideológico que modificó las dimensiones y la configuración de esta región, hasta incluir en ella a una población mayor, con lo que desapareció la necesidad de contar con “indios fronterizos” que, a la postre, perdieron sus prerrogativas (Magriñá, 2002: 48).

¹ Reseña del Equipo Regional Sierra Madre Occidental, coordinado por Antonio Reyes, dentro de la línea de investigación “Las regiones indígenas a prueba de la etnografía” (2018) del Programa Nacional de Etnografía de las Regiones Indígenas de México (PNERIM) del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH).

² PNERIM- INAH. Equipo Gran Nayar. Correo de contacto: silencio.sg@gmail.com.

³ Comillas del texto original.

⁴ De aquí en adelante, las comillas serán de la autora, a menos que se señale lo contrario.

Para finalmente dar como resultado una expansión del Gran Nayar:

... con la unificación hubo un proceso de expansión del Gran Nayar al que, conceptualmente, se fueron anexando otros grupos étnicos. Se puede decir que la región se extendió del área nuclear hacia la periferia, pero también de afuera hacía adentro (*Idem*).

En un análisis detallado de documentos históricos, el referente de las etnografías actuales y sus autores, así como el conocimiento de primera mano de los lugares descritos, le proporcionaron herramientas para escribir un libro con reflexiones muy pertinentes a lo que en el PNERIM actualmente sigue discutiéndose. Uno de estos aspectos es la necesidad de considerar las relaciones que los grupos sociales tienen con otros, es decir, nunca verlos como grupos aislados:



Niño portando ropa tradicional de manta. Santiago Teneraca, abril de 2006.
Autor de la foto: Antonio Reyes.

Desde un principio traté de separar a “mis coras” de los huicholes, pero al analizar las fuentes coloniales resulta muy difícil hacer un corte entre ellos porque, generalmente, o se les engloba sin aclararlo o se les enmarca en una categoría tan amplia como los chichimecas o los serranos o “indios de guerra”. En este proceso de investigación he comprendido la dificultad de mapear, etnografiar y estudiar estas dos etnias aisladamente, pues son muy parecidas y, a la vez, muy diferentes, y hoy, como en el pasado, conviven codo a codo (*Ibid.*: 18).

En ese sentido, la autora proporciona datos concretos que nos explicitan esto, sin necesidad de que ella señale que:

Los coras, al igual que los huicholes, los mexicaneros y los tepehuanos del sur, son indígenas que cohabitan en el Gran Nayar, que comparten la práctica del complejo ritual del mitote y que han refuncionalizado el cristianismo con base en los rituales agrícolas de rai-gambre “mesoamericana” (*Idem*).

A esto agrega que:

Actualmente la base unificadora de los habitantes indígenas del Gran Nayar es el desarrollo del cultivo del maíz con la técnica de roza, tumba y quema, que está vinculado a su cosmovisión, que comparten, fundamentalmente, gracias al mitote o a sus variantes (*Ibid.*: 59).

A mi parecer, estas enunciaciones resultan un poco forzadas o resultan innecesarias, pues no están ancladas a ninguno de sus datos etnográficos, lingüísticos o históricos proporcionados. La información detallada que la autora proporciona nos da una mirada muy completa del entramado de relaciones entre los pueblos indígenas que han habitado el Gran Nayar, lo que va más allá de lo arriba citado. Tampoco hay un anclaje directo a esta definición que ya habíamos visto en otros documentos del Equipo del Gran Nayar dentro del Proyecto de Etnografía.

Otro de los aspectos relevantes del análisis de la autora es mostrar cómo la historia de los coras y su relación con otros grupos sociales fue dinámica: “los coras fueron alternativamente indios de guerra e indios de paz, dependiendo de su interlocutor y de la circunstancia” (*Ibid.*: 19). A lo largo del libro muestra las distintas posiciones y alianzas que establecieron los coras, así como los conflictos de los que tomaron parte. Con su aportación, la autora nos reitera que los coras no eran un bloque social perfectamente conformado, inmóvil, cerrado o estático (*Ibid.*: 195).

Magriñá, al igual que la mayoría de los autores que han escrito dentro de las publicaciones del Proyecto de Etnografía

de las Regiones Indígenas de México (hoy Programa Nacional de Etnografía de las Regiones Indígenas de México), utilizaron el concepto de región de una manera un tanto laxa. La autora usa el término región como sinónimo de territorio. Habla de la “región cora” para hacer referencia a su ubicación y territorio, señalando que ésta es prácticamente la misma de la época colonial. Mientras que, los huicholes, han ido extendiendo su territorio (*Ibid.*: 56-57).

Hacia el final del libro, la autora hace una comparación del sistema terminológico de parentesco cora del siglo XVIII con la terminología parental actual de Chuisetè, conocida como Jesús María del Nayar en español. Señala que este procedimiento fue pertinente por lo menos en tres niveles de la antropología:

Nos ha demostrado rasgos de la cultura cora, como la comprobación de la vigencia de la práctica de la poli-ginia sororal; nos ha permitido analizar el parentesco como fenómeno lingüístico, y nos ha dado acceso al estudio de las características estructurales del sistema terminológico que han permanecido constantes hasta nuestros días (*Ibid.*: 310-311).

La autora documenta un amplio vocabulario de términos de parentesco en la actualidad y lo compara con el de Joseph Ortega de 1732 (*Ibid.*: 265). No obstante, hace conclusiones un tanto prematuras, partiendo solamente del vocabulario. Por ello, y sin restar la relevancia al análisis y a las directrices que apunta dentro del libro, me resulta un tanto superficial en comparación con el resto de los análisis ofrecidos en capítulos anteriores. No obstante, abre la posibilidad para profundizar en este tipo de estudios en el resto de los pueblos que cohabitaban lo denominado el Gran Nayar.

¿A qué nos referimos cuando hablamos del Gran Nayar como región histórica?

Para el Equipo Regional Sierra Madre Occidental resultó de suma importancia reseñar este libro porque la principal característica con la que autora define al Gran Nayar —como región histórica— va más allá del periodo analizado. En gran medida, también caracteriza lo que los antropólogos hemos hecho de ella y de otras regiones. Podría decirse que, de la idea de región, en general.

En la Nueva Galicia, en la época colonial —por ende, El Gran Nayar—, había cuatro diferentes criterios de delimitación territorial: el de la Audiencia, el de la Gobernación, el del Obispado y el de las provincias franciscanas (*Ibid.*: 136). Por ello, hablar del Gran Nayar como región histórica es referirse a algo distinto según el periodo, las fuentes y quién es el sujeto enunciador.

Una consecuencia de lo anterior fue la conquista tardía de la zona debido a que:

Las diferentes instancias de la administración colonial se deslindaban de la responsabilidad cuando les convenía y se adjudicaban de la responsabilidad como propios los triunfos y beneficios de la zona. Un territorio sin dueño oficial específico puede usarse como pretexto o justificación de muchas acciones (*Ibid.*: 314).

La autora problematiza que aquello que hoy en día se conoce como el Gran Nayar no sólo es el resultado de un proceso de construcción en términos espaciales, sino también, y, sobre todo, en términos conceptuales, que se basó en estereotipos justificados en la topografía y que dio como resultado la “tríada mítica”: sierra inaccesible, rebeldes y aguerridos coras que, finalmente, dieron la posibilidad de estar “intactos” por su aislamiento (*Ibid.*: 47).

Estas ideas influyeron en la manera en que tanto los misioneros como los españoles los trataron y han sido reproducidas con diferentes fines en distintos momentos históricos. De acuerdo con Jáuregui, estos estereotipos siguieron presentes varios siglos después, e incluso se reafirmaron con el trabajo de Lumholtz:

La deficiencia principal de la obra etnológica de Lumholtz reside en haber sobreenfatizado el aislamiento de los grupos indígenas que estudió y en haber separado arbitrariamente los rasgos que consideraba de prosapia aborigen, minimizando lo que a primera vista se presentaban como influencia europea. Llegó a pensar, así, erróneamente —en un momento de emoción ante la persistencia de elementos autóctonos— que los huicholes estaban “viviendo prácticamente en el mismo estadio cultural que cuando Cortés pisó tierras americanas” (Jáuregui, 2000 [1996]: 13)

En este sentido, resultaría interesante preguntarnos hasta qué punto estos estereotipos prevalecen. Si es así, ¿qué piensan los habitantes del Gran Nayar al respecto? Lo anterior nos lleva a otro cuestionamiento, ¿quiénes son los habitantes del Gran Nayar? No se puede hablar de región sin hablar de frontera. ¿Quién o qué está afuera y adentro de dicha delimitación? Para Magriñá:

El “nacimiento” del Gran Nayar se produjo a partir de la llegada a la sierra de grupos indígenas, poseedores de un sistema estratificado que reprodujeron allí. Posiblemente emigraron de sus lugares de origen para no someterse a los mexicas, o quizá huían de los españoles, pues también durante la Guerra del Mixtón llegaron como refugiados, ya que la orografía



Antonio Reyes, don Trini Morales y su nieto, en la milpa. Santa María de Ocoacán, julio de 2010. Autor de la foto: Antonio Reyes.

accidentada resulta ser una fortificación natural (Magriñá, *op. cit.*: 125).

En este sentido, para la autora la división política de El Gran Nayar no coincide con su configuración cultural porque:

justamente lo que se busca con esa ‘división’ es disgregar a los habitantes de la región, con el objetivo de disolver sus poderes y llegar a controlarlos. Siempre ha habido una tensión en las zonas fronterizas; aún hoy es una constante (*Ibid.*: 53).

En el mismo tenor, señalan al respecto que, en el Gran Nayar hoy en día, “una comunidad indígena se adscribe al municipio donde se ubica la cabecera, pero esto no significa que todo su territorio pertenezca a la misma entidad” Jáuregui *et al.*, 2003: 129). Por consiguiente, trazar el mapa de un “complejo cultural” es una tarea complicada, pues no se trata de algo inamovible o tangible, sino de una expresión misma de la vida cotidiana (Magriñá, *op. cit.*: 54). Bajo este entendido, la autora plantea dos configuraciones del Gran Nayar, enfatizando que es con fronteras flexibles.

La primera comprende el periodo entre el arribo de los españoles al territorio que llamaron la Nueva Galicia y la reducción de los coras, es decir, entre principios del siglo XVI y principios del siglo XVIII [...]. La segunda abarca desde la llegada de los jesuitas a la zona cora hasta la época actual, esto es, de principios del siglo XVIII a la fecha (*Idem*).

De acuerdo con la autora, en “sentido estricto”, el Gran Nayar está ubicado en la parte serrana, al norte del actual es-

tado de Nayarit. Abarca la totalidad del municipio de El Nayar y una pequeña porción de cada municipio que lo circunda: Acajoneta, Rosamorada, Ruiz, Santiago Ixcuintla, Tepic y La Yesca. También incluye porciones del extremo meridional del estado de Durango, el municipio de Valparaíso en Zacatecas y una parte del noreste del estado de Jalisco (*Ibid.*: 55). La autora agrega que, parte de la capital de Nayarit, Tepic, está incluida dentro de esta región, debido a que hay colonias habitadas por coras y huicholes que se “han trasladado ahí con sus tradiciones” (*Ibid.*: 57). Si seguimos esta lógica, la ciudad de Durango, Zacatecas y Jalisco también deberían incluirse. Pues de una u otra manera, los pueblos indígenas mencionados llevan a cabo sus tradiciones en sus distintos asentamientos.

Sin embargo, la autora advierte que el resto de los integrantes del Seminario sobre Antropología e Historia del Gran Nayar “llevan a cabo una minuciosa investigación para definir con precisión las fronteras actuales” (*Ibid.*: 54). Al mismo tiempo:

se desea constatar en qué medida los tepehuanes del sur comparten aún rasgos culturales con los coras, huicholes y mexicaneros o si es necesario modificar las fronteras del norte y noreste del Gran Nayar; por el otro, se estudian los asentamientos de los mexicaneros y movimientos poblacionales —de los huicholes, principalmente— para marcar los límites costeros con mayor exactitud. Pero una cosa es cierta, estas fronteras se han modificado considerablemente con el paso del tiempo (*Idem*).

Pareciera ser que habitar el Gran Nayar desde lo que se considera “su inicio” no es suficiente, aún cuando para la autora esa es una de las coincidencias observadas:

las coincidencias estriban en que en el Gran Nayar se hablaban cuatro lenguas indígenas durante la época colonial, justamente las mismas que se hablan actualmente: el cora, el huichol, el tepehuan y el náhuatl. Las tres primeras lenguas locales y la última la *lingua franca*, llevada desde el centro por los españoles en el proceso de mexicanización del noroeste (*Ibid.*: 133-134).

De mismo modo, cita a Jáuregui y Díaz (1998) para enunciar que actualmente el Gran Nayar acoge a coras, huicholes, mestizos, tepecanos, mexicaneros y tepehuanos del sur y, en algunos casos, cohabitan en los poblados dos o más grupos étnicos (Magriñá, *op. cit.*: 56). Pareciera que, en todo caso, se centran en lo que la autora denomina los nayares: “el Gran Nayar estaba habitado básicamente por coras, huicholes, huaynamotecos y algunos tecualmes” (*Ibid.*: 134). A 20 años del PNERIM, seguramente se encontraron aquellas similitudes ne-

cesarias pues se sigue hablando del pueblo indígena en cuestión como parte del Gran Nayar.

Finalmente, aunque las fronteras marcan quien queda dentro o fuera de una delimitación, el corte no puede ser tajante y de una vez por todas. Por ello la noción de continuidad es igual de importante. Éste es el último aspecto que deseamos explorar en esta reseña.

Para hablar del Gran Nayar como región histórica, tenemos que hacer un rastreo —como hizo la autora— de las continuidades tanto temporales como espaciales. Es así como la relación costa-sierra ocupa un lugar importante en el Gran Nayar en sí y el estudio de éste. Dentro de esta relación, la economía y el parentesco ocupan un lugar central. La autora señala que los coras emigraban temporalmente a distintos lugares en busca de trabajo (*Ibid.*: 231-232). Sin embargo, los fuertes lazos familiares influían para que los coras bautizados regresaran a sus prácticas rituales ancestrales celebradas en sus lugares de origen (*Ibid.*: 236).

Conclusión

Las regiones no sólo son útiles para comparar los datos de distintos grupos poblacionales relacionados, sino también influyen en cómo han sido pensados los “estudios regionales” dentro de las ciencias sociales. El concepto se naturaliza. Las regiones tienen la posibilidad de caracterizar aquello que contienen, que ya lo vimos con los estereotipos desprendidos de la noción del Gran Nayar. Esto sirve para justificar el tipo de relaciones que quien define la región establecemos con los miembros de ésta. En este sentido, es indispensable problematizar las regiones históricas en general y las regiones definidas desde la antropología y para la antropología en particular. En este caso, el libro de Magriñá nos proporciona datos y ejemplos concretos que nos pueden servir como ejemplos en nuestra reflexión.

Valdría la pena cuestionarnos cómo se define el Gran Nayar al interior. Si es que hay una noción de éste o algo similar que conjunte a los habitantes de estos lugares que hemos ubicado dentro de esta región. También tendríamos que indagar sobre la manera en que estos pueblos se piensan entre ellos. ¿Qué piensa un *nayeeri* de un *o'dam*? Sabemos que, dentro del sistema de curación *o'dam*, el *marakame* tienen un papel importante, hacen curaciones que los *mamkagim* no tienen la facultad de llevar a cabo, por ende, son indispensables para estar sanos. ¿Será que los *wixaritari* recurren a los *o'dam* para algo similar? Estos datos nos proporcionan información relevante que nos abre el panorama para pensar a las regiones más allá de su utilidad en la comparación de rasgos, sino que son necesarias para el entendimiento de las interrelaciones entre grupos sociales.

Finalmente, como apunta Magriñá, “en el caso del Gran Nayar, al igual que en cualquier otro lugar del mundo, las cosas han cambiado a causa de la red mundial del narcotráfico”

(*Ibid.*: 118). Éste es un tema que deliberadamente o no, la mayoría de los antropólogos hemos omitido. Sin embargo, es algo que está presente y sus consecuencias son latentes en todo el país. ¿Son válidos los estudios que realicemos hoy en día sin por lo menos pararnos a mirar qué tanto afecta las relaciones y dinámicas que ha generado en nuestros lugares de estudio y con las personas que construimos conocimiento?

Referencias bibliográficas

- Magriñá, L., (2002) *Los coras entre 1531 y 1722. ¿Indios de Guerra o indios de paz?*, [Colección Etnografía de los Pueblos Indígenas de México]. México, INAH/Universidad de Guadalajara.
- Jáuregui, J., (2000) “Lumholtz en México: de explorador a antropólogo” en Vázquez, M. (ed.), *Montañas, duendes, adivinos...* México, INI.
- Jáuregui J. y J. C. Díaz, (1998) “Los guerreros astrales matutinos se unen con los vespertinos: la judea en Rosarito, Nayarit”, [mecanografiado]. México, INAH.



El territorio en la frontera sur: espacio apropiado fáctica y simbólicamente¹

Víctor Acevedo Martínez²

Nolasco, M., M. Alonso, M. Hernández, H. Cuadriello, R. Megchun y A.L. Pacheco, (2003) “El territorio en la frontera sur: espacio apropiado fáctica y simbólicamente” en Barabas, A. (Coord.), *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, Vol. I. [Colección Etnografía de los Pueblos Indígenas de México]. México, INAH, pp. 363-436.

Introducción

Esta reseña se divide en cuatro partes: primero describo el contexto de creación del ensayo y su punto de partida. A mi juicio el argumento se nutre de dos orientaciones, una histórica y otra etnográfica, por lo que en la segunda y tercera parte respectivamente discuto los aportes de cada una de estas directrices. Finalmente planteo un aspecto que está ausente del ensayo y que hubiera sido importante tratar.

El ensayo “El territorio en la frontera sur: espacio apropiado fáctica y simbólicamente” es resultado de la línea de investigación “Territorialidad, santuarios y ciclos de peregrinación”, la segunda desarrollada en el Proyecto de Investigación Nacional Etnografía de las Regiones Indígenas de México en el Nuevo Milenio y fue coordinada por Alicia Barabas. Forma parte del volumen I de la obra: *Diálogos con el Territorio. Simbolización sobre el espacio en las culturas indígenas de México que a su vez es parte de la Colección Etnografía de los Pueblos Indígenas de México*, en la serie Ensayos y fue publicada por el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH). Los autores de esta obra son: Margarita Nolasco, Marina Alonso, Hadlynn Cuadriello, Rodrigo Megchún, Miguel Hernández y Ana Laura Pacheco. Editado en 2003, por lo que seguramente algunos de los problemas abordados se han transformado radicalmente a poco más de quince años de ser investigados.

Los autores de este ensayo se proponen conocer las lógicas culturales de apropiación territorial que ejercen distintos pueblos indígenas en la región que denominan “Frontera Sur”,³ y parten de considerar que la manera de simbolizar el territorio es producto de procesos históricos que a lo largo del tiempo han plasmado su influencia en términos culturales, políticos, económicos o sociales. Proponen además que la apropiación territorial en los distintos municipios indígenas toma al menos dos formas: una “simbólica” constituida por un corpus mítico-ritual que se expresa a través de creencias y ceremonias, y otra que se manifiesta en la apropiación civil y legal del territorio; en la realidad empírica existen combinaciones de estas características territoriales que reflejan la complejidad del fenómeno.

A partir de lo anterior escriben una etnografía que plasman en los apartados que integran el ensayo y que tienen los siguientes títulos: “1. El territorio en los Altos y el Norte”, apartado que incluye un subapartado que lleva por nombre “La creación oficial de nuevos municipios”; “2. Los ejidos y su referente: la finca”; “3. Territorio e identidad en la Selva Lacandona”; “4. Los centros de peregrinación y los rumbos sagrados de las romerías”; “5. El espacio del refugio y su territorio mítico”; y “6. El territorio reclamado por el EZLN”.

En estos apartados encontramos la combinación de dos tendencias distintas para abordar el problema en cuestión, una con perspectiva histórica y otra más claramente etnográfica. A continuación revisaré estos enfoques y la manera en que lo emplean los autores del texto.

La perspectiva histórica

De manera general en el discurso etnográfico que ordena el ensayo subyace una tendencia histórica. Pues a excepción del

¹ Reseña del Equipo Regional “Chiapas”, coordinado por Marina Alonso Bolaños, dentro de la línea de investigación “Las regiones indígenas a prueba de la etnografía” (2018) del Programa Nacional de Etnografía de las Regiones Indígenas de México (PNERIM) del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH).”

² PNERIM-INAH. Equipo Chiapas. Correo de contacto: shikue@yahoo.com.mx

³ Una franja que colinda con los vecinos países de Guatemala y Belice, conformada por sesenta y tres municipios considerados históricamente indígenas, cincuenta y ocho corresponden a Chiapas, dos a Tabasco, dos a Campeche y uno a Quintana Roo. Conviven ahí los diecisiete grupos indígenas siguientes: tzeltal, tzotzil, chol, tojolabal maya, kanjobal, mam, zapoteco, jacalteco, chinanteco, cakchiquel, motocinteco, chontal, lacandón, quiché, ixil y kekchi, citados en orden de importancia numérica (Nolasco *et al.*, 2003: 363).



Tejedora mame guatemalteca, Los Laureles, Quintana Roo, noviembre de 1999. Autora de la foto: Marina Alonso Bolaños.

apartado número cuatro que lleva por título: “Los centros de peregrinación y los rumbos sagrados de las romerías”, las demás secciones del ensayo al parecer fueron ordenados para hacer un recuento histórico, podríamos decir “cronológico”, que va de las concepciones más tradicionales del territorio a la propuesta de autonomía del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). Es decir, se sitúa las influencias prehispánicas y coloniales en el primer apartado. En el segundo se describe a la “finca” (la unidad de producción agrícola más importante en Chiapas desde finales del siglo XIX a mediados del siglo XX) y su influencia cultural en la apropiación territorial que ejerce en los ejidos que nacieron de ella. El análisis del tercer apartado describe los procesos de colonización de la selva en momentos específicos, que van del reparto agrario posrevolucionario a partir de 1930 al levantamiento armado del EZLN en los años noventa. La quinta temática refiere la situación de los refugiados guatemaltecos, proceso que sucedió principalmente en la década de 1980 y aunque esta parte no

trata la situación del refugio desde una perspectiva histórica, fue colocado antes de la última sección que explica la propuesta de autonomía del EZLN.

El ordenamiento cronológico de los ensayos no tiene el propósito de plasmar etapas evolutivas del proceso. Es decir, no plantea que las concepciones ancestrales mesoamericanas sobre el territorio quedaron sepultadas tras la invasión hispana o que la transformación que las fincas sufrieron después de la Revolución cambiaron radicalmente las referencias culturales sobre el territorio en los nuevos ejidos; muy al contrario, es una manera de explicar que la apropiación territorial implica un proceso complejo cuyos componentes tienen una dimensión histórica y que involucran a la par problemáticas contemporáneas de transformación económica, política, religiosa, entre otras, y que aún en los lugares donde existen elementos que devienen procesos culturales de mayor antigüedad como podrían ser las regiones de Los Altos y el Norte de Chiapas, los cambios están presentes.

Ahora bien, estas referencias históricas nos permiten comprender el significado de algunas prácticas culturales en relación con la apropiación territorial y la manera en que las ancestrales concepciones sobre el territorio han tenido continuidad y aparecen imbricadas con otros procesos. Por ejemplo, según los autores, la práctica de nombrar a un santo como patrón de los pueblos tiene carácter fundacional, pues existe la creencia de que los santos son quienes eligieron los lugares donde se originaron los pueblos (en el ensayo aparecen plasmados distintos mitos de origen al respecto). Además, el santo patrón genera una identidad étnica específica, pues a partir de su nombre es que se identifica a los pobladores, es así como se tienen “pableros, pedranos, andreseros, magdalenos, santiagos” (Nolasco *et al.*, 2003: 372). En el caso de los territorios zapatistas, los autores nos informan que la práctica de nombrar a un santo como patrón del municipio, ha sido retomada y permite la creación de un sentido de pertenencia; de esta manera es usado un recurso cultural de probada eficacia en la simbolización territorial adaptándolo a las circunstancias del conflicto, pues se recrean las narrativas en torno a los santos que son elegidos patrones de los municipios autónomos zapatistas, por ejemplo:

Pedro fue un combatiente zapatista caído en la batalla de Las Margaritas; la gente bautizó a su municipio en su memoria, y adoptaron un nuevo santo patrón, san Pedro, al que le rinden culto estas comunidades. En la batalla por los símbolos, la gente reinterpreta el significado del santo, pues ellos resaltan que San Pedro fue una persona que luchó por las causas justas y por los más pobres (*Ibid.*: 408).

Por otra parte, la revisión histórica de los elementos que conforman el problema de la apropiación territorial en la Frontera Sur también nos permite comprender la importancia

que cobran los procesos de apropiación legal en los territorios de reciente formación, como pueden ser los ejidos nacidos de las fincas cafetaleras en las regiones del Norte, Selva y Soconusco de Chiapas. En estos espacios la dinámica de relación con el territorio es distinta, pues según nos advierten los autores del ensayo, estos espacios se poblaron con personas de distinta procedencia étnica, en algunos casos venida del interior del país, que ha tenido como prioridad asegurar la posesión legal del territorio. Algo similar sucede con los campamentos de refugiados guatemaltecos que han implementado estrategias para asegurar la pertenencia de espacios permanentes: “los refugiados tienen problemas primero en tener un territorio propio y después en hacerlo propio a través de su simbolización. Cuando consiguen un espacio, lo primero que hacen es asegurarlo legalmente, y después empiezan a ritualizarlo” (*Ibid*: 424).

Finalmente me parece importante decir que si bien observamos a través de la revisión histórica un diálogo que se establece entre los procesos de cambio estructural y la continuidad cultural, hubiera sido muy interesante dar cuenta de los procesos de creatividad cultural que seguramente ocurren en los espacios en que conviven personas de distinta procedencia étnica, que si bien son esbozados algunos de estos procesos no son descritos a profundidad. En este sentido hubiera sido importante conocer, entre otras temáticas, hasta qué punto las creencias en relación con los cerros o los ojos de agua donde se piensa habitan los “dueños” de los animales y las plantas o seres que controlan la lluvia, descritos en el primer apartado del ensayo y que devienen de una ancestral cosmovisión mesoamericana, son reproducidas o pierden vigencia en los nuevos contextos de los poblados de reciente creación, pues estas creencias no son exclusivas de los pueblos mayenses y se presentan en distintos pueblos indígenas de México y Guatemala, algunos de los cuales han llegado a habitar los nuevos asentamientos descritos.

La etnografía

En términos etnográficos, el ensayo presenta características muy peculiares: fue firmado de manera colectiva por el equipo que llevó a cabo la investigación y aunque se notan distintos estilos de redacción y distinta calidad en la presentación de los datos etnográficos, lo cual nos lleva a pensar que tienen diferente autoría, esto no es mencionado en el ensayo. Tampoco hay información sobre la metodología con que se organizó el trabajo de gabinete y el trabajo de campo; no obstante, se puede inferir que las temáticas fueron divididas entre los miembros del equipo y que en base a su experiencia se desarrolló y escribió en los apartados.

Las etnografías en cada apartado dejan ver tanto la experiencia de trabajo de campo como el conocimiento de los temas que son tratados. En algunos casos me parece que los datos aportados son producto del conocimiento previo, más

que de la investigación llevada a cabo para la elaboración del ensayo. Lo anterior no es impedimento para que de manera general haya coherencia en la línea argumentativa.

Ahora bien, debido a que cada uno de los apartados trata una temática distinta e inferimos una distinta autoría, comentaremos cada uno de los apartados por separado.

El primer apartado, “El territorio en los Altos y el Norte”, es por mucho el más amplio del ensayo, producto de una vasta experiencia y conocimiento del tema y la región, que aporta una cantidad importante de información detallada respecto a la manera en que se da la simbolización del territorio entre los tzotziles, tzeltales y choles. Entre otros aportes ubica al municipio como la forma histórica de territorialidad, y la relación que éste guarda con las entidades sagradas que demarcan el territorio, santos, “dueños”, cruces, ceibas, entre otros, y trata ampliamente sus implicaciones en términos sociales y cosmológicos. La abundancia de datos contrasta sin embargo con la ausencia de testimonios por parte de los informantes o interlocutores, que permitieran cotejar la interpretación que los autores hacen de los símbolos territoriales.

El segundo apartado, “Los ejidos y su referente: la finca”, es un ejercicio etnográfico cuya guía es una revisión histórica que explica la creación de los ejidos que se da a partir del desmembramiento de las fincas cafetaleras de las regiones del Norte, la Selva y el Soconusco en Chiapas, ocurrido, según los autores, principalmente a mediados del siglo veinte, y que permitió a choles, tzeltales, tojolabales, mames, jacaltecos, motocintlecos, cambiar su condición laboral y sus referentes territoriales, pues en estas poblaciones, explica el texto, se da la formación de ejidos y se inicia así una forma distinta de apropiación territorial que es diferente a la del municipio mencionado en el primer apartado. Si bien se destaca que la finca tuvo una influencia identitaria y cultural en los ejidos que nacieron de ella, pues de alguna manera se reproduce la relación económica y de poder que se daba entre los trabajadores y el dueño de la finca, no se revisan casos específicos que muestren ejemplos de ello, tampoco encontramos testimonios de primera mano en que los miembros de los ejidos hablen de este proceso.

El tercer caso, “Territorio e identidad en la Selva Lacandona”, al igual que en el apartado anterior, los autores realizan una revisión histórica para describir las etapas por las que ha pasado la colonización de la selva, en el proceso destacan tres momentos: una primera fase es ubicada entre 1930 y 1972, un segundo periodo identificado como el conflicto de “la brecha” inicia en los años 1970 y culmina en 1994 con el levantamiento zapatista, y el último momento corresponde a la formación del territorio zapatista.

Los investigadores nos informan que si bien las etapas descritas no son lineales, sí marcan momentos con problemáticas específicas que ellos caracterizan detalladamente para ilustrar este proceso histórico de colonización de la Selva, donde surgieron nuevas formas de apropiación territorial, como “El ejido”, que es interpretado como un espacio en el

que se combinan tanto prácticas culturales que devienen de una tradición mesoamericana mayanese, como nuevas formas de apropiación que surgen a partir del involucramiento de los pobladores de la selva en movimientos políticos o religiosos.

Otro ejemplo de este proceso lo constituyen la formación de municipios autónomos zapatistas, donde como se mencionó anteriormente, son retomados recursos culturales arraigados en la simbolización del territorio, para generar un sentido de pertenencia. Si bien en este ensayo tampoco se cuenta con testimonios de los actores de los territorios de la Selva, sí aparecen datos que acercan al lector con la realidad descrita.

El cuarto y el quinto apartado al parecer fueron etnografías resultado del trabajo en la línea de investigación, aunque con muy distinta temática destacan la relación territorial con el vecino país de Guatemala, como a continuación lo describiremos.

“Los centros de peregrinación y los rumbos sagrados de las romerías” es el nombre que lleva el cuarto apartado, en él se describe una “romería”, o como le llamaríamos en el centro del país, peregrinación que va del municipio de La Trinitaria, Chiapas a San Mateo Ixtatán, Guatemala.

En esta etnografía los autores centran su atención en la organización de la romería, describen con detalle a los grupos asistentes, sus lugares de procedencia, los niveles de jerarquía que existe entre ellos, también describen los motivos por los que se lleva a cabo la romería, que resultan ser la petición de lluvias, así como obtener buenas cosechas, buena crianza de los animales y ser bendecidos de manera individual a través de buena salud y que haya una buena relación entre las comunidades. Los autores narran la travesía de la romería, los lugares que visitan y las ceremonias que se realizan en ellos.

Si bien en esta etnografía se alcanza a vislumbrar algunos detalles importantes de la relación comercial, muy probablemente ancestral, que subyace en la romería y que como los autores afirman pudo tener que ver con el comercio de la sal (*Ibid.*: 419), pero se omiten otros detalles importantes en la etnografía de la romería, que hubiera sido muy interesante conocer, por ejemplo, lo referente a la historicidad que implica el camino por el que transita la romería, que a su vez podría dar cuenta de una geografía sagrada que es rememorada cíclicamente. Otro elemento completamente ausente de las descripciones es la orientación geográfica de las ceremonias; por ejemplo, se menciona el encendido de velas en algunos lugares específicos, pero no se describe si éstas se pusieron con una orientación específica, detalle que podría ser o no relevante, pero necesario de documentar en una etnografía que trata sobre la simbolización del territorio.

“El espacio del refugio y su territorio mítico” es el nombre del quinto apartado, en esta etnografía se describe el reto que para los refugiados guatemaltecos constituye la adaptación a sus nuevas condiciones de vida, lo que entre otras cosas implica no olvidar sus lugares de origen.

Los autores del apartado describen que los territorios chiapanecos resultaron más familiares a los desplazados que los territorios de Campeche y Quintana Roo, donde también se fundaron campamentos, la familiaridad que es resultado del continuo contacto histórico de distinto tipo que se ha dado entre Chiapas y Guatemala. El apartado describe algunas de las estrategias que han seguido estas poblaciones en su apropiación del territorio, como la compra de tierras para formar ranchos que ponen a nombre de sus hijos nacidos en México, y las delimitaciones simbólicas de los territorios que los refugiados conocen, pero no pueden emplear con total cabalidad, pues su espacio está en construcción.

Asimismo se mencionan las prácticas culturales que les han permitido adaptarse a las nuevas circunstancias a partir de sus propios referentes, como rezar siguiendo su calendario ritual llamado *tzol kin*, para pedir lluvia o para sembrar. Algo que me parece sobresaliente del texto es que describe el espacio habitacional y las dinámicas de lo que ocurre ahí adentro, lo que permite conocer algunas formas de interacción social muy importantes en personas que han tenido que abandonar sus lugares de origen y en el que la familia se convierte en una importante forma de organización social. Esta etnografía resulta ilustrativa de los procesos de apropiación simbólica que suceden en los campamentos de refugiados y da cuenta de las similitudes y diferencias que operan en estos territorios y entre grupos de un mismo tronco lingüístico.

El último apartado, lleva por nombre “El territorio reclamado por el EZLN”, texto que más que una etnografía es una explicación que hace el equipo de investigación sobre las implicaciones de autonomía territorial del EZLN, la cual está estrechamente relacionada con la instauración de un territorio propio, pero no con su separación de México. La autonomía territorial propuesta por los zapatistas representa el derecho de los pueblos indígenas a ser reconocidos como tales, con derechos colectivos sobre el territorio y formas de gobierno propias. En el apartado se argumenta que la negación a cumplir los Acuerdos de San Andrés radica en la óptica del Estado mexicano que se sustenta en la unidad y no en la diversidad, en el individuo no en la colectividad y, sobre todo, en una política económica que privilegia la privatización de los recursos naturales.

La región

De manera general el ensayo da una visión amplia sobre los procesos de simbolización territorial en la frontera sur, distintos actores y escenarios son tomados en cuenta y se describe un interesante diálogo entre procesos de transformación y continuidad cultural; sin embargo, existe un aspecto que no fue tratado y que hubiera sido importante discutir como parte de la temática trabajada. Dado que el ensayo refiere una problemática territorial, hubiera sido necesario precisar ¿hasta dónde llega la frontera? o ¿qué implica la frontera sur?, pues



Margarita Nolasco. Autor Rodrigo Megchún.

a diferencia de otros ensayos producto de la línea de investigación “Territorialidad, santuarios y ciclos de peregrinación”, donde la discusión puede tratar sobre elementos culturales que traspasan límites municipales o estatales; en este caso, nos encontramos con un límite territorial que demarca un espacio de mayor dimensión, una frontera entre dos países, con problemáticas, conflictos y elementos culturales que traspasan estos linderos.

Sin embargo, los autores del ensayo no son claros en mencionar cuál es el criterio que define los territorios indígenas que son analizados en el área de estudio, aunque nos permite inferir algunas posibilidades que a continuación enunciaré.

Hay una referencia geográfica donde se menciona que la “Frontera Sur” toca cuatro estados de México: Chiapas, Tabasco, Quintana Roo y Campeche, aunque los casos descritos no solo incluyen a los municipios que colindan con la frontera de Guatemala o con Belice, sino también a pueblos que se ubican a buena distancia de estas fronteras, como los documentados en la región de los Altos de Chiapas, zona que se encuentra casi en centro de aquel estado.

Por otra parte, se podría pensar que el criterio que define los territorios estudiados es la relación de diversa índole que

vincula a algunos pueblos indígenas de Chiapas con Guatemala, en cuyo caso quedarían excluidos los zoques del noroeste de Chiapas, quienes también suelen referir al vecino país del sur en algunos relatos míticos, como el que narra “que ‘el dueño’ del cerro que vivía en una montaña en Tapalapa y que permitió la producción de cochinilla grana, se fue enojado a habitar una montaña en Guatemala”.

Podríamos pensar que la región de estudio se definió solamente a partir de los grupos de origen maya que habitan la frontera, aunque en este caso estaría ausente la etnografía de los mayas macehuales de Quintana Roo, que si bien son mencionados esporádicamente, no hay más información sobre la manera en que este pueblo simbolizó su territorio, un espacio que en su momento fue un nuevo territorio producto, al igual que los municipios autónomos zapatistas, de un conflicto armado, claro que en contexto y proporción distinta.

Finalmente podemos cerrar esta reseña concluyendo que el reto de dar un panorama general sobre los distintos procesos de apropiación territorial fue cumplido, abordando además el difícil tema de la manera en que las prácticas culturales de añeja tradición tienen continuidad en un lugar como el estado de Chiapas, marcado desde hace décadas por disputas por la tenencia de la tierra, desplazados, refugiados o nuevos colonos, elementos que definitivamente complejizan el contexto. Me parece, además, que las etnografías permiten observar una concepción de “indígena” como heterogéneo y complejo, sujetos sociales con la posibilidad de elegir del abanico de opciones a su alcance, para concretar proyectos de su interés, como podría ser dar continuidad a algunas prácticas rituales o abandonarlas en búsqueda de un nuevo modelo religioso, o explorar opciones políticas y en su momento radicalizar su postura política como sucede con las bases del EZLN, personas que se adaptan a nuevas circunstancias de habitación o conedores de territorios y geografías ancestrales.

Referencias bibliográficas

Nolasco, M., M. Alonso, M. Hernández, H. Cuadriello, R. Megchún y A.L. Pacheco, (2003) “El territorio en la frontera sur: espacio apropiado fáctica y simbólicamente” en Barabas, A. (Coord.), *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, Vol. I. [Colección Etnografía de los Pueblos Indígenas de México]. México, INAH. Pp. 363-436.

¿El Gran Nayar como región cultural?¹

Selene Yuridia Galindo Cumplido²

Jáuregui, Jesús *et al.*, (2003) “La autoridad de los antepasados: ¿un sistema de organización social de tradición aborígen entre los coras y huicholes?” en Millán S. y J. Valle (Coords.), *La comunidad sin límites: La estructura social y comunitaria de los pueblos indígenas de México*, Vol. III, pp. 113-216. México, INAH.

Introducción

Esta reseña analítica examina de cerca la manera en que el Gran Nayar fue delimitado por el equipo regional homónimo como una región cultural, al inicio del Proyecto de Etnografía de las Regiones Indígenas del Nuevo Milenio (PERINM), hoy Programa Nacional de Etnografía de las Regiones Indígenas de México (PNERIM). El texto central que ponemos bajo la lupa es el ensayo etnográfico colectivo “La autoridad de los antepasados: ¿un sistema de organización social de tradición aborígen entre los coras y huicholes?” (Jáuregui *et al.*, 2003), coordinado por Jesús Jáuregui y escrito en coautoría con Paulina Alcocer, Philip E. Coyle, Adriana Guzmán, Arturo Gutiérrez, Johannes Neurath, Laura Magriñá y Margarita Valdovinos. Dicho ensayo fue incluido en el tercer volumen de *La comunidad sin límites: estructura social y organización comunitaria en las regiones indígenas de México* (Millán y Valle, 2003), que es uno de los productos principales de la primera línea de investigación del proyecto titulada “Estructura social y organización comunitaria” y coordinada por Saúl Millán y Julieta Valle.

Como parte de la reseña, contrastamos los argumentos de Jáuregui *et al.* (2003) con lo planteado por el mismo Jesús Jáuregui en el artículo “La región cultural del Gran Nayar como ‘campo de estudio etnológico’” (Jáuregui, 2008) y por Johan-

nes Neurath y Paulina Alcocer en el manuscrito no publicado “La condensación ritual: Violencia, austeridad, depredación y alianza entre los huicholes” (Neurath y Alcocer, s/f), redactado aproximadamente al mismo tiempo que este último artículo. De hecho, nos parece de suma importancia mostrar cómo estos autores llegaron a conclusiones distintas desde un punto de partida compartido: mientras que Jáuregui (2008) opta por el concepto de “campo de estudio etnológico” para entender las relaciones culturales dentro del Gran Nayar, Neurath y Alcocer (s/f) enfatizan las limitaciones de la etnografía que el enfoque regional conlleva. Por último, en las conclusiones rescatamos aquellos elementos de los tres textos que nos parecen pertinentes a la luz del 20 aniversario del PNERIM y de la situación actual de los pueblos indígenas del Gran Nayar.



Hombre sembrando el *coamil*. Santiago Teneraca, julio de 2010. Autor de la foto: Antonio Reyes.

¹ Reseña del Equipo Regional Sierra Madre Occidental, coordinado por Antonio Reyes, dentro de la línea de investigación “Las regiones indígenas a prueba de la etnografía” (2018) del Programa Nacional de Etnografía de las Regiones Indígenas de México (PNERIM) del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH).

² PNERIM-INAH. Equipo Sierra Madre Occidental. Correo de contacto: silencio.sg@gmail.com

La apuesta: ¿el Gran Nayar como región cultural?

En “La autoridad de los antepasados: ¿un sistema de organización social de tradición aborigen entre los coras y huicholes?”, los autores enfatizan que la “definición del Gran Nayar como región se basa principalmente en tres aspectos: la delimitación ecológica, la reconstrucción etnohistórica y el análisis estructural de la organización social y los ciclos festivos” (Jáuregui *et al.*, 2003: 124). Hacen hincapié en que una región no puede definirse sólo a partir del entorno natural:

aunque los grupos étnicos [*sic*] del Gran Nayar comparten un mismo entorno natural —el sur de la Sierra Madre Occidental—, la geografía y la ecología no son criterios suficientes para definir la región, sobre todo si no tomamos en cuenta las zonas circunvecinas, especialmente la franja costera. Los límites de la región coinciden, casi en todos los puntos, con marcadas fronteras ecológicas (Jáuregui *et al.*, 2003: 124-125).

Además, explicitan que la “provincia geográfico-cultural” del Gran Nayar fue constituida a partir de varios procesos culturales compartidos: “Aún no es posible determinar con exactitud su aparición, pero se remonta mínimamente a finales del siglo XVI, época en que los territorios circunvecinos (la costa, el altiplano de los actuales estados de Jalisco y Nayarit y la meseta central) ya estaban bajo el control de la corona española” (Jáuregui *et al.*, 2003: 125).

Por otra parte, es importante enfatizar que los autores no conciben al Gran Nayar como una región aislada que opera solamente según una lógica interna. Para ellos, el Gran Nayar es una región de escala intermedia, que está dividida en subregiones y que forma parte de una macrorregión:

Definir una región no significa negar la importancia de micro o macrorregiones, pues así como se puede interpretar mejor una comunidad si se ubica dentro del sistema regional de transformaciones, la comprensión de una región puede ser mayor si se estudia dentro de un contexto de unidades más amplias. Es útil, por tanto, plantear una macro-área cultural del Noreste de México (Jáuregui *et al.*, 2003: 125-126).

Otro de los elementos que los autores enfatizan es que hablar del Gran Nayar como una región no implica suponer que es homogénea. Siguiendo a Johannes Neurath (2002: 54-55), Jáuregui *et al.* (2003: 127-128) delimitan nueve subregiones, especificando los principales grupo poblacionales que habitan en ellas: 1) el cañón del río Bolaños y la Sierra de Tepeque (mestizos, anteriormente tepecanos); 2) el corredor Huejuquilla el Alto-Tenzompan (mestizos, anteriormente huicholes); 3) los huicholes orientales (mayoritariamente huicholes, minoría mestiza); 4) los huicholes occidentales (mayoritariamente

huicholes, minoría mestiza); 5) la Cora alta (mayoritariamente coras, minorías mestiza y huichola); 6) la región de los *kuare* (coras, minorías tepehuana y mestiza); 7) la Cora baja (coras y mestizos, minorías huichola, tepehuana y mexicana); 8) el cañón del río Santiago y del río Huaynamota (huicholes y mestizos, anteriormente coras, tecualmes y huaynamotecos); 9) la región del Mezquital y Huazamota (zona tepehuana, también mexicanos, huicholes y mestizos).

Respecto a los fenómenos migratorios, que revelan la fluidez de la región y la permeabilidad de sus límites, especifican lo siguiente:

En la actualidad existe un flujo migratorio constante desde los centros nucleares serranos hacia la zona del cañón del río Santiago, los alrededores de Tepic, el pie de sierra y la costa de Nayarit, lo que significa que la población indígena del estado de Nayarit aumenta, mientras que se mantiene demográficamente estable en Jalisco. Al menos la mitad de los huicholes vive fuera de los territorios de las cinco comunidades serranas “clásicas” del cañón del [río] Chapalanga [...] Los asentamientos huicholes de fundación reciente, aunque carecen de algunas de las instituciones tradicionales que encontramos en las comunidades serranas, no han dejado de desarrollar patrones culturales y organizativos *sui generis* [...] Las poblaciones indígenas nayaes ya no se limitan a la zona serrana del Gran Nayar propiamente dicha; podría decirse que la sierra nayarita se expande en términos culturales (Jáuregui *et al.*, 2003: 128).

Ahora bien, teniendo presente los tres criterios que los autores adoptan para la delimitación del Gran Nayar como una región —la ecología, la historia y la cultura—, cabe resaltar que se enfocan principalmente en el tercero. Como señalan Jáuregui *et al.* (2003: 125), la regionalización adquiere sobre todo importancia desde la perspectiva del método comparativo, que el etnólogo berlinés Konrad Theodor Preuss (1869-1938) propuso utilizar para abordar los ciclos de fiestas agrícolas del tipo “mitote” de los distintos grupos indígenas de la región. De hecho, agregan, “el eje temático de este ensayo es la estructura social y ceremonial compartida por todas las etnias indígenas del Gran Nayar, entendiendo ésta como el resultado de una dinámica histórica y cultural también compartida, la cual se convierte en el tercer criterio importante para la delimitación regional” (Jáuregui *et al.*, 2003: 125). Para ello, plasman la siguiente hipótesis:

Este ensayo parte del postulado de que en todos los grupos indígenas del Gran Nayar existen tres ciclos festivos distintos, pero relacionados, y de que hay, por tanto, tres subsistemas de cargos: el culto “católico” comunal, los mitotes comunales y los mitotes

parentales. Aunque el primero también remite al ciclo agrícola, los dos últimos están orgánicamente y temporalmente vinculados con la dimensión simbólica del cultivo del maíz. Estos tres niveles son la clave para comprender la estructura social y la organización comunitaria (*Ibid.*: 124).

Según los autores, en la actualidad hay cinco llamados “grupos etnolingüísticos” en el Gran Nayar: “coras (*nayarri*), huicholes (*wixaritari*), tepehuanes del sur (*oòdam*) [sic], mexicaneros (hablantes del náhuatl) y mestizos (cuya lengua materna es el castellano)” (*Ibid.*: 129). Sin embargo, respecto a las llamadas “identidades étnicas”, apuntan acertadamente que, aun cuando la lengua cumple un papel importante, los habitantes del Gran Nayar con frecuencia comparten dicha afinidad en términos comunales:

Entre los serranos nayaritas, las identidades étnicas compartidas se limitan con frecuencia a los niveles de las comunidades, aunque también existen sentimientos de fraternidad entre los hablantes de un mismo idioma, que eventualmente se traducen en actitudes de colaboración. Hay que señalar que la homogeneidad étnica de ninguna manera es regla en las comunidades del Gran Nayar. Al contrario, no son nada raros los pueblos donde conviven miembros de tres o cuatro grupos etnolingüísticos distintos (*Ibid.*: 131).

Además, en lo que se refiere específicamente al tercer criterio de regionalización, los autores enfatizan la intrínseca relación entre los mitotes, tanto comunal como parental, y el ciclo festivo católico comunal. Para empezar, mencionan que este último se encuentra arraigado en todas las comunidades, pero que está marcado por la tradición del mitote; asimismo, destacan la gran variación que cada uno de estos ciclos puede tener entre una comunidad y otra (*Ibid.*: 143). Por último, al ser estos ciclos los articuladores de la organización social, sostienen que “más que la impartición de justicia [...] la función más importante y manifiesta de los cargos tradicionales es la realización del ciclo ceremonial, esto es, el cumplimiento de ‘el costumbre’” (*Ibid.*: 148).

El refinamiento: ¿la región cultural como campo de estudio etnológico?

En el artículo “La región cultural del Gran Nayar como ‘campo de estudio etnológico’”, Jáuregui (2008) profundiza los planteamientos de Preuss a partir del concepto de “campo de estudio etnológico” (*ethnologisch studieveld*) del antropólogo estructuralista holandés J. P. B. de Josselin de Jong (1886-1964). De hecho, ambos resaltaron la necesidad de plantear regiones culturales que van más allá de las delimitaciones geográficas.

Respecto al primero, que recorrió el Gran Nayar durante la primera década del siglo xx, Jáuregui aduce lo siguiente:

Más allá de una delimitación espacial, ante una proximidad geográfico-ecológica y una vinculación histórica y lingüística evidentes [de los grupos indígenas del Gran Nayar], Preuss planteaba cierta pertinencia analítica de la comparación entre los procesos religiosos [...] a partir de las ceremonias que se realizaban en los templos comunales de tradición aborigen, conectados estacionalmente con el cultivo del maíz de temporal (en sus fases de semilla, elote y mazorca) (*Ibid.*: 124).

Por otra parte, de J. P. B. de Josselin de Jong, quien se especializó sobre todo en la etnografía de los indígenas indonesios, retoma la definición del concepto de “campo de estudio etnológico”, formulado originalmente en 1935:

Se entiende por campo de estudio etnológico, aquellas regiones de la tierra con una población cuya cultura es suficientemente homogénea como para formar un objeto de estudio etnológico particular, y, al mismo tiempo, revela suficiente diversidad en su interior como para que su investigación comparativa sea fructífera (Josselin de Jong, 1977: 167-168).

Según Jáuregui, establecer una región en términos culturales implica transitar de una perspectiva empírica hacia una más teórica, como expresa:

Los criterios para el establecimiento de una región cultural y luego del campo de estudio etnológico que le corresponde pasan desde una perspectiva principalmente empírica hacia un enfoque predominantemente teórico. Pero un campo de estudio etnológico, en principio, está asociado sistémicamente con una determinada región cultural (Jáuregui, 2008: 129).

Asimismo, enfatiza que existe una relación dinámica entre ambas entidades, ya que “la primera varía en sus límites geográficos, en términos histórico-temporales, y la segunda presenta variaciones en enfoques, matices y métodos, desde el punto de vista teórico” (*Idem*).

Con base en lo anterior, formula cuatro criterios a partir de los cuales el Gran Nayar de principios del siglo xxi puede definirse como una región cultural. En primer lugar, “los cuatro grupos etnolingüísticos ‘nayaritas’ están vinculados, debido a la proximidad geográfica, que queda manifiesta en el mapa interétnico de la Prelatura del Nayar” (*Ibid.*: 130). En segundo lugar, “son hablantes de lenguas nativas americanas

de la misma familia yutoazteca” (*Idem*). En tercer lugar, “han compartido en buena medida procesos históricos desde hace varias centurias” (*Ibid.*: 131). Y, en cuarto lugar,

presentan una herencia compartida de fórmulas culturales a partir de una ‘elasticidad’ notable ante los elementos culturales foráneos, de tal manera que no los rechazan ni los adoptan simplemente, sino que los integran a la matriz cultural nativa. Este punto ya ha sido demostrado, en especial sobre la problemática del denominado ‘sistema de cargos’ (*Idem*).

Respecto a este último punto, que Jáuregui *et al.* (2003) también abordaron en extenso, Jáuregui recurre a un lenguaje conceptual más preciso para resaltar los dos elementos que, según él, conforman el “nódulo estructural de este campo de estudio etnológico [y que] constituyen una totalidad integrada, esto es, un sistema” (*Ibid.*: 132). En primer lugar, se trata de:

una cosmovisión fincada en el dualismo jerarquizado [que], en el nivel de las expresiones del cosmograma, se desplaza principalmente hacia el triadismo, la



Mujer bordando textil, Santa María de Ocotán, julio de 2010. Autor de la foto: Antonio Reyes.

cuatripartición y el quince [En segundo lugar, se trata de] una organización social relacionada con la agricultura del maíz de temporal y basada en tres niveles: el adoratorio del grupo parental, el templo comunal de tradición aborigen y la cabecera comunal de origen colonial (*Idem*).

Ahora bien, a nuestro parecer, uno de los aspectos destacables que se plantearon desde el ensayo “La autoridad de los antepasados: ¿un sistema de organización social de tradición aborigen entre los coras y huicholes?” (Jáuregui *et al.*, 2003) consiste en tratar de mantener las fronteras lo más difusas posible. En las palabras del propio Jáuregui,

de ninguna manera debemos pensar en un área con fronteras fijas y zonas de influencia claramente perfiladas; más bien se trata de una región poco definida donde se presentan ciertas relaciones culturales concretas que siempre tienen algo que ver con los anti-guos mexicanos (Jáuregui, *op. cit.*: 127).

Por otra parte, siguiendo a J. P. B. de Josselin de Jong, planteó la importancia de acercarse a las culturas del Gran Nayar en conjunto como un “campo de estudio etnológico”, lo que posibilita la comparación controlada —más no global— para interpretar elementos de culturas particulares que no son comprensibles de manera aislada (*Ibid.*: 127, 129).

La crítica: el giro pragmático en el estudio del complejo ritual regional

Mientras que el artículo “La región cultural del Gran Nayar como ‘campo de estudio etnológico’” (Jáuregui: 2008) es una continuación de los planteamientos establecidos en “La autoridad de los antepasados: ¿Un sistema de organización social de tradición aborigen entre los coras y huicholes?” (Jáuregui *et al.*, 2003), el manuscrito no publicado “La condensación ritual: violencia, austeridad, depredación y alianza entre los huicholes” de Neurath y Alcocer (s.f) pretende exponer las limitaciones de abordar el Gran Nayar como región cultural:

expresaremos algunas dudas sobre la forma de estudiar el ritualismo del Gran Nayar tal como fue practicada por los miembros del seminario [de] Antropología e Historia del Gran Nayar durante los últimos quince años. Cuestionamos los enfoques de los autores que estudiaron el ritual a nivel regional [con] base en el análisis estructural de las variaciones del simbolismo ritual interpretado como mitología implícita [...] con la finalidad de definir la región cultural a partir de la cosmovisión [...] En términos generales, no nos interesa tanto refutar los resultados

planteados, sino introducir un giro pragmático que las reorganice (*Idem*).

Al considerar que los integrantes del Seminario de Antropología e Historia del Gran Nayar, que fue impulsado a partir de 1994 por Jáuregui y el propio Neurath dentro del INAH y desde el que surgió en 1999 el equipo regional del Gran Nayar del PERI/PNERIM, realizaron sobre todo análisis estructurales cargados hacia las variaciones del simbolismo, Neurath y Alcocer proponen retomar el concepto de “condensación ritual”, propuesto por Michael Houseman y Carlo Severi, para “no sobreenfatizar la importancia de las concepciones y de los simbolismos; no descuidar la descripción etnográfica de las prácticas, ni limitar su alcance a la obtención de significados” (*Idem*).

Sea como fuere, según los autores, los logros de las investigaciones coordinadas básica, aunque no exclusivamente, por Jáuregui, no son menores:

se confirmaron las ideas de Preuss en torno al carácter regional del complejo ritual del Gran Nayar, pero su abordaje etnográfico tuvo que ser replanteado bajo las premisas de un estudio de organización social determinada por el ritual [...] En todas las comunidades estudiadas se encontraron tres niveles de organización social que se expresan en los rituales asociados a los patios ceremoniales parentales y comunales y a las iglesias y casas de gobierno de las cabeceras (*Idem*).

Sin embargo, respecto a estos estudios en general, Neurath y Alcocer insisten en que cabe “discutir la vigencia de los enfoques deductivos donde el estudio del ritual, concebido como mitología implícita o ‘metalenguaje narrativo’, queda subordinado al estudio de la cosmovisión” (*Idem*). De hecho, según los autores, “con tal hincapié en la cosmovisión, toda la cultura de coras y huicholes parece estar ‘sobredeterminada’ por el dualismo entre lo de arriba [...] y lo de abajo” (*Idem*). De esta forma, agregan, no es posible “pensar la simultaneidad de relaciones antagónicas sobre la que se construye la condensación ritual. En este caso, [por ejemplo,] la simultaneidad de sacrificio y autosacrificio puede ser más significativa que el simbolismo derivado de su complementariedad analítica” (*Idem*).

Paralelamente, Neurath y Alcocer revelan su apuesta por la contradicción, algo que ejemplifican a través de la alianza matrimonial entre el hombre y el maíz, que le da al primero la condición de una persona auténtica: “nuevamente encontramos una contradicción: celebrando la alianza que hace posible la humanidad, lo que se reproduce es, únicamente, la organi-

zación parental, es decir, una institución que se encuentra en una contradicción estructural con la organización comunal” (*Idem*). En suma, concluyen, las “condiciones de la reproducción de la sociedad son contradictorias. El ritual expresa la imposibilidad de resolver estas contradicciones” (*Idem*).

Reflexiones finales

Como Neurath y Alcocer (s.f.) apuntan acertadamente, el abordaje del Gran Nayar como región cultural, explicitado por Jáuregui *et al.* (2003) y refinado por Jáuregui (2008), es más bien una sistematización del complejo ritual a nivel regional, que, además, permite estudiar la organización social en tres niveles: el culto “católico” comunal, el mitote comunal y el mitote parental. Al respecto, nos parece acertado que en el ensayo “La autoridad de los antepasados: ¿un sistema de organización social de tradición aborígen entre los coras y huicholes?” (Jáuregui *et al.*, *op. cit.*: 144) se señala explícitamente que no se puede afirmar que el culto más antiguo, “el de los dioses de la subsistencia”, sea más auténtico que el culto “católico” de los santos. Además, como queda puesto al descubierto, la lógica de uno suele utilizarse para explicar al otro.

No obstante, consideramos que, aunque los autores de este último ensayo ponen énfasis en las variaciones que pueden existir entre una comunidad y otra, hay una tendencia a homogeneizar a los cuatro grupos indígenas del Gran Nayar a través del análisis de los huicholes y los coras. De hecho, aun cuando los estudios posteriores sobre los mexicaneros y los tepehuanes del sur aportan datos interesantes, pareciera que sólo sirven para confirmar o, en el mejor de los casos, modificar el esquema ya formulado a partir de los huicholes y los coras. Por otra parte, sorprende que los mestizos no ocupan un lugar relevante en ninguno de los análisis, aunque están presentes en gran número de las comunidades del Gran Nayar, incluso en algunos casos son mayoría poblacional.

En suma, la idea del Gran Nayar como una región cultural (*Idem*), que luego se reconceptualiza como un campo de estudio etnológico (*Idem*), permite profundizar en el estudio del ritual a nivel regional, sobre todo desde una perspectiva estructuralista, pero también deja de contemplar otros elementos, como los mestizos, la migración y la economía, que suelen mencionarse en los textos, pero que muy pronto desaparecen de la vista. Por último, respecto a sus fronteras, se menciona que éstas no deben pensarse como límites, sino que son maleables; sin embargo, el énfasis parece estar en el “centro”, en donde se describen los rituales que posteriormente se utilizan para el desarrollo de un modelo proyectado sobre la “periferia” del Gran Nayar.

Referencias bibliográficas

Jáuregui, J., (2008) “La región cultural del Gran Nayar como ‘campo de estudio etnológico’ en *Antropología*, 82, pp. 124-150.

- Jáuregui, J. *et al.*, (2003) “La autoridad de los antepasados: ¿un sistema de organización social de tradición aborigen entre los coras y huicholes?” en Millán S. y J. Valle (Coords.), *La comunidad sin límites: la estructura social y comunitaria de los pueblos indígenas de México*, Vol. III. Pp. 113-219. México, INAH.
- Josselin de Jong, J., (1977) “The Malay Archipelago as a Field of Ethnological Study” en Josselin de Jong, P. (Ed.), *Structural Anthropology in the Netherlands: A Reader*, The Hague, The Hague-Martinus Nijhoff, Koninklijk Instituut Voor Taal-, Land- En Volkenkunde.
- Millán, S. y J. Valle, (Coords.) (2003) *La comunidad sin límites: La estructura social y comunitaria de los pueblos indígenas de México*. México, INAH.
- Neurath, J., (2002) *Las fiestas de la Casa Grande: procesos rituales, cosmovisión y estructura social en una comunidad huichola*, México, INAH/Universidad de Guadalajara.
- Neurath, J. y P. Alcocer, (s.f.) “La condensación ritual: violencia, austeridad, depredación y alianza entre los huicholes” [manuscrito no publicado] en *Preuss-Usener-Warburg*. Recuperado de: <https://sites.google.com/site/preussusenerwarburg/home/an-evaluation-of-preussmorphology>.



Un jicapextle de identidades¹

María del Carmen Castillo²

Millán, S. A. Oseguera y L. Trejo, (2005) “Identidades vecinas. Relaciones interétnicas en el Istmo de Tehuantepec” en Bartolomé M. (Ed.), *Visiones de la diversidad. Relaciones interétnicas e identidades indígenas en el México actual*, Vol. II. Pp. 141-170. México, INAH.

Cuando se pisa por primera vez el Istmo de Tehuantepec, es la vista el sentido que queda impregnado de instantáneas donde estalla el color. Sin embargo, fue mi oído, lo que quedó tocado aquel febrero de 2002 cuando por primera vez visité la zona. El viento de las tardes juchitecas remolineaba en mi cerebro mientras, un pitido imaginario, de lo que pudo haber sido el toque del paso del tren de las bayunqueras,³ rebotaba en las cuatro paredes de mi habitación en Matías Romero. Aquella noche cuestionaría la supervivencia de un pueblo que se había quedado sordo ante el sonido que lo fundara. Pero, la pregunta que desde entonces sigo escuchando a quince años de lo sucedido es: ¿cuántas Oaxacas hay en Oaxaca?

No sé si existió aquel Macondo de García Márquez, pero muy probablemente los ventosos parajes istmeños sirvieron de inspiración para construir el paisaje de aquella longeva novela tan delirante, como es el paso de la lluvia entre los resquicios de las calles de Tehuantepec.

El estado de Oaxaca, indudablemente plural en todos los sentidos, cede una interesante particularidad al Istmo. No solamente porque geográficamente es aquel pedazo de territorio nacional donde el país se angosta entre Pacífico y Golfo, sino también, por un conjunto poblacional que amalgama diversas configuraciones étnicas que han terminado por englobarse en



Una de las ermitas que cruzan los caminos en Santa María Tlahuitoltepec. Santa María Tlahuitoltepec, 3 de abril de 2006. Autora de la foto: María del Carmen Castillo.

lo que se denomina “istmeño”. Para mí, los festivos y tradicionales *jicapextles*⁴ pintados con coloridas flores, que en su interior resguardan diversas frutas pinchadas con banderitas de papel picado, son la mejor metáfora de ello. El Istmo es un *jicapextle* contenedor de variadas culturas con banderas propias, que, sin importar cuán distintas sean entre sí, o si a veces una misma fruta comparte bandera, coexisten en un mismo entorno culturalmente cambiante.

Identidades vecinas. Relaciones interétnicas en el Istmo de Tehuantepec busca, etnográficamente, dar prueba de ello a través de un ensayo conformado por una introducción y tres textos que hablan del idilio interétnico que se vive en dicho territorio, donde “lo zapoteco” hace las veces de etnia “alfa” frente a sus vecinos, mixes, zoques, huaves y chontales, sin descartar la presencia de población mestiza mexicana y la procedente de diferentes partes de Europa, Medio Oriente y Asia.

Mientras el horizonte bucólico heredado de Covarrubias se desdibuja tornasol sobre un territorio que interseca vientos étnicos, Millán desde las primeras líneas introductorias, cate-

¹ Reseña del Equipo Regional Oaxaca, coordinado por María del Carmen Castillo y Leopoldo Trejo. Dentro de la línea de investigación “Las regiones indígenas a prueba de la etnografía” (2018) del Programa Nacional de Etnografía de las Regiones Indígenas de México (PNERIM) del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH).

² Profesora investigadora del Centro INAH-Oaxaca, correo de contacto: carmen_castillo@inah.gob.mx

³ Las bayunqueras eran las mujeres istmeñas comerciantes que viajaban en el ferrocarril ofreciendo distintos tipos de mercancía a los pasajeros.

⁴ Jícara que se obtiene del fruto de un árbol y es pintada a mano con flores. Generalmente se usa como contenedor de fruta.

goriza la zona de estudio (el Istmo de Tehuantepec) como una “región”, tomando como referencia el concepto de “región de refugio” que en 1967 publicara por vez primera Gonzalo Aguirre Beltrán. Con ello, pone de manifiesto su postura teórica para abordar el Istmo como una región de confluencias étnicas ubicada en el suroeste del estado de Oaxaca, que empata con el proceso dominical trabajado por Aguirre Beltrán.

La región del istmo oaxaqueño que se extiende sobre los distritos de Juchitán y Tehuantepec no es ajena a los atributos que Aguirre Beltrán concediera a esos sistemas orbitales llamados regiones de refugio. Como éstas, en efecto, la región istmeña se caracteriza por un sistema de relaciones interétnicas que no sólo pone en movimiento a diversos grupos etnolingüísticos, sino también obliga a que cada uno de ellos se vincule con el resto a través de un centro rector, cuyas dimensiones permiten que asuma una forma de metrópoli (Millán *et al.*, 2005: 143).

Con esa nota el autor afirma que, el Istmo, constituye una *región de refugio* que cumple con las características que otrora se sujetaran como base privilegiada de la acción integradora (indigenista) oficial para la creación de los centros coordinadores del Instituto Nacional Indigenista (INI).

A lo largo de las páginas introductorias elaboradas por Millán se profundiza en la propuesta de análisis de lo que serán las identidades vecinas (huaves, mixes y zoques) dentro de una región de refugio que legitima entonces el uso de un enfoque regional, asumiendo que, la zona de estudio que mostrará (el Istmo), comprende de manera sucinta una unidad integrada por un número de comunidades indígenas heterogéneas organizadas en torno a las ciudades señoriales de Juchitán y Tehuantepec.

Llegados aquí, antes de continuar, me parece pertinente resaltar que, mientras Millán se adhiere a dicha categoría para abordar el tema de identidades y relaciones interétnicas en el Istmo de Tehuantepec, el otro ensayo que habla de Oaxaca, elaborado por Miguel Bartolomé (2005), para el mismo volumen, deja ver un enfoque que pareciera justamente rechazar la categoría de “región”, optando por la de “ámbito”, en el entendido de que la regionalización responde a criterios tan subjetivos y diversos como se quieran construir, y que, desde una visión panorámica como la que él proporciona, no podría mantenerse inalterada al dar cuenta de bastas relaciones interétnicas presentes en el estado. Mención aparte es que el trabajo de campo realizado para ambos ensayos dota, en cada caso, del contexto etnográfico pertinente para sustentar cada propuesta de abordaje antropológico.

Volviendo a la reseña crítica que me compete, lo que vemos en el ensayo del Istmo es puntualmente una compilación de tres textos que corresponden a estudios de comunidad (San Mateo del Mar, San Juan Guichicovi y San Miguel Chimala-

pa) que dejan ver particularidades históricas e identitarias de cada una de las configuraciones étnicas implicadas en la regionalización del Istmo. Con ello se ponen sobre la mesa manifestaciones culturales de cada etnia en un contexto que cotidianamente toca o es tocado por “lo zapoteco” como cultura dominante.

Dice Rodríguez (2009: 17) que, si bien el istmo es un área geográfica clave para comprender el desarrollo regional de nuestro país, se debe en parte a que constituye un espacio social de estratégica importancia que va desde su valor geoeconómico que le confiere el hecho de unir dos grandes océanos, hasta su carácter de reservorio de valiosos recursos naturales que han sido materia de frecuentes disputas; donde, cabría agregar, el carácter fundamentalmente indígena y pluricultural de sus pobladores.

Pensar el Istmo como región ha sido una constante no solo en términos económicos, sino sociales, políticos, y culturales, que se fortaleció con la tarea posrevolucionaria de construir un México como unidad nacional, pero compuesto de singularidades (regionales) que poco a poco se fueron perfilando como estereotipos reproducibles. A saber, “regionalismos” como lo “istmeño”, pronto dotaron de una carga histórica relevante que sirvió tanto para la edificación de discursos, incidencias políticas o como inspiración cinematográfica.



Día de plaza en Santa María Tlahuitoltepec. Santa María Tlahuitoltepec, 13 de diciembre de 2006. Autora de la foto: María del Carmen Castillo.



Honores a la bandera *ayuujk* en Rancho Tejas. Rancho Tejas, 21 de abril de 2011. Autora de la foto: María del Carmen Castillo.

Esta conformación de “lo istmeño” recae para Millán en la gestión que se hace de “lo zapoteco” como fuerte lacre étnico del que también habla Leticia Reina (1995) en la zapotekización de los extranjeros en el Istmo de Tehuantepec. Dicho proceso lo hace empatar con la noción de “región de refugio” donde lo zapoteco ejerce dominio sobre otras culturas minoritarias (su *hinterland*). De ahí que es posible para el autor, hablar de una zapotekización dada por el dinamismo sociocultural presente en la región estudiada en la práctica.

Si este proceso produjo una “zapotekización de los extranjeros en el Istmo”, como Reina lo llama, también dio lugar a una reformulación sustancial de los mecanismos identitarios, que por esta vía convirtieron a la identidad zapoteca en un objeto de valor sumamente apreciado por locales y extraños. De ahí que la “zapotekización” sea un proceso que no sólo habría de afectar a la población inmigrante, sino también a una población indígena que empieza a experimentar una nueva forma de contraste frente a usos y valores que provienen de más de veinte nacionalidades asentadas en su región (Millán *et al.*, *op. cit.*: 145).

De esa población indígena, que empieza a experimentar formas de contraste y adaptaciones, es de donde los autores van a echar mano atendiendo al problema de las minorías étnicas que contempla “su región” y analizar lo que sucede con dichas etnias satélites de lo zapoteco.

Decía Aguirre Beltrán (2009: 77) que el problema de las minorías étnicas se ubicaba a nivel regional y que sólo en ese nivel se debían analizar para evitar graves errores en la conceptualización. Además, si un grupo minoritario era inherentemente distinto y no perteneciente a la sociedad regional, por tal motivo era excluido consciente o incons-

cientemente de la participación plena en la vida de la cultura, ya que el grupo étnico, así separado, era objeto de un tráfico diferente y desigual.

Pienso que éste es el punto que a Millán le interesa introducir para referir el Istmo como una región singular que al mismo tiempo es, y no es, parte de un estilo nacional, pero que se nutre de lo zapoteco para edificarse sirviéndose de minorías étnicas que coadyuvan a lograr sus intereses y por tanto a una visibilidad nacional.

El Istmo de Tehuantepec se propone como una región culturalmente definida que se aparta del estilo nacional, pero sólo en la medida en que el estilo zapoteco logra acentuar esa distancia. Si el primer factor en este proceso responde a una temprana prosperidad en la región —iniciada por el comercio y prolongada más tarde por la introducción del ferrocarril—, los factores adicionales responden a las ideas nacionalistas del progreso que se ponen en marcha durante la primera mitad del siglo XIX. Por diversas razones, que van desde el dominio político hasta la superioridad demográfica, el estilo zapoteco se concibe como el representante de la identidad regional y se convierte por lo tanto en el beneficiario de las políticas nacionales (Millán *et al.*, *op. cit.*: 151).

Lo que este ensayo pondera es la urgente necesidad de dar cuenta de dichas minorías étnicas que rodean “lo zapoteco” y que son constructoras culturales de la región. Sin embargo, no olvidemos que si para Aguirre Beltrán la región estaba dada por las relaciones sociales entre los grupos indígenas, los ladinos y la sociedad mayor, esa misma relación fundamentó su construcción como región esencialmente sociopolítica con un propósito encaminado a modificar el futuro del país. Ya que, como bien menciona Viqueira (2001: 163), la región de refugio constituía en cierto modo una región plan.

La introducción de Millán, donde, intencionalmente, se habla más de lo zapoteco como telón de fondo para el ejercicio antropológico que a continuación hace cada uno de los autores centrado en las “otras identidades”, se pierde, no sin algunas menciones que si bien logran ejemplificar las relaciones interétnicas dadas (tema del volumen), no dan suficientes claves para hablar de una región “zapotecamente” atada, si fuera el caso.

Es interesante ver como en el texto correspondiente a los huaves, Millán también hace uso del término “región” para referir al territorio lagunar compartido por la etnia de los *ikoots*. Cuestión que no se ve en el texto de Oseguera referente a lo *ayuujk* o el de Trejo con los *chimas*. Para Millán la “región huave” constituye ejemplo de un proceso inverso al de otras regiones interétnicas del país donde, para él, la proximidad espacial entre centros rectores y pueblos periféricos se traduce en procesos de aculturación o hibridación más acentuados. Aquí cabe observar que, a diferencia de Millán, que trata lo huave

como región en sí, Oseguera y Trejo abordan lo mixe y lo zoque desde dos comunidades específicas, donde, si bien la etnia de la que habla cada uno está presente, representa una fracción dentro de una posible región mixe o zoque. Pienso que esto no se evidencia metodológicamente y podría responder a que, *estricto sensu* de hacerlo, hubiera sido necesario recurrir a subcategorías de región (sub, micro) u otras conceptualizaciones que dificultaban la articulación de región (Istmo) de refugio. Tener esas subcategorías daría una conformación de diversidades étnicas (de diferente escala) que no permiten el mecanismo dominical como constructo de región.

La caudalosa cantidad de datos etnográficos que incluye el ensayo pudiera detonar en una reseña enumerativa de los mismos. Más allá de eso me gustaría ir cerrando con un par de citas sobre las que me parece pertinente ahondar. En la página 172, Oseguera hace una importante afirmación en cuanto a la etnicidad mixe, diciendo que esta, ha devenido en una edificación de diferenciación como instrumento político y cultural agregando que, “cuando la identidad de un grupo étnico se configura orgánicamente como expresión de un proyecto social, cultural y/o político que supone la afirmación de lo propio en clara confrontación con lo alterno, nos encontraríamos en presencia de la etnicidad” (Bartolomé, 1997: 62). Al mismo tiempo que su texto presenta datos históricos muy valiosos sobre Guichicovi y alrededores, este párrafo deja ver para mí una cosa importante. Si bien, San Juan Guichicovi es un municipio en su mayoría habitado por mixes, representa solamente uno de tantos asentamientos del complejo territorio de los mixes. A pesar de que el total de comunidades mixes se conformaron como un distrito rentístico en 1938, único por adscripción étnica, justamente San Juan Guichicovi junto con San Juan Juquila son los dos municipios que quedan fuera del mismo. Por tanto, hablar de lo mixe desde Guichicovi representa un caso bastante peculiar que puede resultar ambiguo, en términos relacionales, precisamente por su cercanía con lo zapoteco del Istmo y no lo zapoteco de la Sierra, como resulta para la mayoría de los otros municipios mixes.

Dicho lo anterior, podríamos estar frente a una concepción y manifestación de lo mixe muy diferenciada del resto, de lo que podría conformar la también heterogénea pero más estable nación mixe de la zona alta. Con esto quiero sentar que, en términos relacionales, vale la pena repensar el carácter regional de lo istmeño en el sentido de una forma particular de ser mixe “en transición”.

Respecto al texto elaborado por Leopoldo Trejo, vale la pena resaltar que lo zoque encierra otra interesante particularidad que responde a su fragmentación en dos configuraciones estatales distintas: Chiapas y Oaxaca. Los zoques estudiados por Trejo corresponden a los “chimas” de Oaxaca donde, él mismo señala, que “ser chima” sólo puede entenderse en el marco de una eterna lucha que los comuneros zoques libran por la defensa de su territorio, a los que, dicho sea de paso, ahora se agregan tzotziles migrantes (minoría dentro de otra

minoría regional en dado caso) radicados allí. Situación muy diferente a lo que probablemente viven los zoques de Chiapas en términos de identidad.

La lectura general de este ensayo permite advertir una vez más la complejidad relacional de los distintos contextos étnicos del país y la dificultad que supone el uso de categorizaciones que de pronto pueden resultar incomparables. Desde mi opinión, cada una de las identidades vecinas responde a distintos procesos que pertenecen a escalas culturales distintas, que la categoría “región de refugio” no puede abarcar.

Si bien, “la influencia de la cultura zapoteca convierte a ésta en un punto de referencia obligado por medio del cual interactúan el resto de los grupos indígenas de la región” (Millán *et al.*, *op cit.*: 155) lo que cabe es cuestionar si en realidad, la tendencia a insistir en una regionalización particular como la istmeña, problematiza y da cuenta de la cuestión étnica contemporánea o, más bien, si su enfoque sigue siendo parte de una inercia que replica ejercicios del pasado (no necesariamente etnológicos) y que evidentemente buscan responder a otros fines. Dicho de otro modo, el origen de las divisiones regionales proviene de un proyecto de construcción de nación



Vela en Juchitán. Juchitán, 24 de mayo de 2019. Autora de la foto: María del Carmen Castillo.

para el cual los indígenas representaban un problema a resolver (integrar) y no un eje ordenador (si así pudiera llamarse) de la sociedad contemporánea.

En este sentido, merece la pena reflexionar antropológicamente sí aquel *modus operandi*, como reminiscencia del papel de Estado que desempeñaba la antropología mexicana de mitad del siglo xx, nos ha conducido a confundir y fragmentar distintas manifestaciones territoriales, económicas, sociales, religiosas y políticas del país, teniendo como resultado confusas configuraciones de lo regional que poco tienen que ver con sus protagonistas.

Sin duda, el ensayo es un gran aporte en términos históricos y etnográficos que permiten conocer de primera mano a mixes, zoques y huaves pertenecientes a comunidades específicas. Queda ver qué criterios construidos desde una interetnicidad en la *praxis*, que hoy día va más allá de lo que en los años sesenta incluía la llamada región de refugio, permitirían en el caso del Istmo, hablar de una realidad sociocultural estructurada desde las múltiples y disímiles presencias y relaciones indígenas que actualmente comparten un mismo espacio social, político y cultural, que atrás dejaron un mecanismo dominical, si es que una vez existió en esta zona. Y sobre todo cuestionar, si continúa siendo la regionalización el camino para dar cuenta antropológicamente de las incontables Oaxacas dentro de Oaxaca o por extensión, de los muchos Méxicos dentro de México tomando en cuenta las múltiples asimetrías de sus distintos momentos históricos.

Referencias bibliográficas

- Aguirre, G., (2009) *Regiones de refugio. El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en Mestizoamérica*. México, Universidad Veracruzana.
- Bartolomé, M., (1997) *Gente de costumbre y gente de razón las identidades étnicas en México*. México, Siglo XXI/INI.
- (2005) "La tierra de la diversidad: relaciones interétnicas y procesos identitarios en Oaxaca" en Bartolomé, M. (Ed.), *Visiones de la diversidad. Relaciones interétnicas e identidades indígenas en el México actual*, Vol. II. México, INAH.
- Reina, L., (1995) "La zapotequización de los extranjeros en Istmo de Tehuantepec" en *Eslabones*, número 10, pp. 73-91.
- Rodríguez, H., (2009) "Presentación" en Velázquez, E., et al. (Coords.), *El Istmo mexicano: una región inasequible. Estado, poderes locales y dinámicas espaciales (siglos XVI a XXI)*. México, CIESAS/Institut de Recherche pour le Développement.
- Viqueira, C., (2001) *El enfoque regional en antropología*. México, Universidad Iberoamericana.



La construcción de la región¹

Leopoldo Trejo Barrientos²

Bartolomé, M., (2005) “La tierra de la diversidad: relaciones interétnicas y procesos identitarios en Oaxaca” en Bartolomé, M. (Ed.), *Visiones de la diversidad. Relaciones interétnicas e identidades indígenas en el México actual*, Vol. II, pp. 59-140. México, INAH.

El Programa Nacional de Etnografía de las Regiones Indígenas de México (PNERIM) lleva en el nombre la penitencia. Etnografía, región e indígena son conceptos cuya diversidad de usos invita a la evasión antes que al debate. ¿Qué etnografía, qué tipos de regiones y de qué indígenas hemos intentado dar cuenta? Tras veinte años de trabajo y una diversidad de productos, la o las respuestas no se alcanzarán revisando el conjunto de la obra colectiva como si fuera una unidad, sino analizando la manera en que autores específicos respondieron, explícita o tácitamente, a algunas de estas interrogantes en determinadas circunstancias.

En el *Atlas etnográfico. Los pueblos indígenas de Oaxaca*, por ejemplo, Alicia Barabas, Miguel Bartolomé y Benjamín Maldonado afirman que “El estado de Oaxaca es una de las regiones de mayor diversidad en lo ecológico y en lo cultural (Barabas, Bartolomé y Maldonado, 2003: 11)”.³ Dos años después, Miguel Bartolomé, coordinador de la obra colectiva *Visiones de la diversidad. Relaciones interétnicas e identidades indígenas en el México actual*, en su introducción comenta: “Este segundo volumen de la serie se refiere a los pueblos indígenas del sur y sureste de México, sin pretender definirla como un área geográfica o cultural, pero sí a partir del reconocimiento de que se trata de una región donde se registra la mayor densidad demográfica de las poblaciones étnicas nativas” (Bartolomé 2005a: 22).⁴

Pasamos de Oaxaca-región al Sursureste-región (Guerrero, Oaxaca, Chiapas, Yucatán, Campeche, Quintana Roo, Tabasco y quizá el sur de Veracruz y Morelos). No hace falta hacer una revisión bibliográfica para caer en cuenta de que lo mismo en antropología que en cualquier otra disciplina, una vez que abandonamos los lugares, las comunidades o las localidades, prácticamente cualquier recorte geográfico puede ser considerado como una región.

En este contexto de uso, la región no es un concepto, sino una noción cuya función es ubicar en el espacio un área a partir de diferentes criterios de delimitación. Si el principio de definición es la concentración de diversidad étnica indígena, por ejemplo, tanto Oaxaca como el Sursureste mexicano califican como regiones (en ambos casos las fronteras políticas juegan un rol central).⁵ Sería ocioso limitarnos a describir la flexibilidad de la noción, sobre todo porque la mayoría de nosotros la adaptamos al problema que abordamos; en mi caso, por ejemplo, he hablado lo mismo de la región del Istmo de Tehuantepec que de los Chimalapas.

Sin embargo, tan pronto como intentamos poner en armonía a esta noción con los conceptos de etnografía e indígena, la región exige un uso conceptual y un ancla escalar. En el ensayo que reseño, Miguel Bartolomé inicia así: “Es muy común destacar que Oaxaca es sinónimo de pluralidad cultural, pero mucho menos común es tratar de entender cómo ha funcionado y funciona dicha pluralidad en un ámbito signado por la asimetría de las relaciones interétnicas” (Bartolomé 2005b: 61).⁶

Miguel Bartolomé se caracteriza por la atención en la formulación, acotación y uso de los conceptos. Por ello, cuando caracteriza al estado de Oaxaca como ámbito es pertinente detenernos a imaginar qué hay detrás. En el *Atlas etnográfico*, la entidad política es descrita como región (noción) porque

¹ Reseña del Equipo Regional Oaxaca coordinado por María del Carmen Castillo y Leopoldo Trejo dentro de la línea de investigación “Las regiones indígenas a prueba de la etnografía” (2018) del Programa Nacional de Etnografía de las Regiones Indígenas de México (PNERIM) del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH).

² Profesor investigador del Museo Nacional de Antropología (MNA). Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH). Correo de contacto: leopoldo_trejo@inah.gob.mx

³ Negritas del autor.

⁴ Negritas del autor.

⁵ En los breves extractos que Carmen Viqueira recupera de Pablo Vidal de la Blanche, fundador de la geografía humana en Francia, podemos constatar que la región se aplica lo mismo a Francia que a otros segmentos de ella sin aparente contradicción (cfr. Viqueira, 2001: 22-25).

⁶ Negritas del autor.



Santa Margarita Huitepec. Santa Margarita Huitepec, Oaxaca, 18 de diciembre de 2006. Autora de la foto: María del Carmen Castillo.

lo que se busca es contrastarla con el resto de las entidades federativas —regiones— de la República Mexicana. No hay que perder de vista, sin embargo, que la *región* es un término relacional que convoca a otras unidades espaciales (el sureste mexicano supone al noroeste y viceversa).

Cómo ámbito —espacio físico o ideal delimitado—, Oaxaca es igualmente resultado de diferentes circunstancias históricas producto de un sinnúmero de configuraciones locales, regionales, interestatales y nacionales, cuya interacción se ve plasmada en el trazo irregular y caprichoso que sobre el territorio nacional siguen sus fronteras políticas. No obstante, a diferencia de la noción de *región*, que supone un criterio base para su definición (histórica, geográfica, económica, fisiográfica, política, etc.), la generalidad y apertura del ámbito tienen la virtud de dejar a un lado el problema de los límites. Por otro lado, al no ser un término de relación, el ámbito autoriza a prescindir de cualquier referencia, explícita o implícita, a otras unidades territoriales homólogas o mayores. En síntesis, el ámbito postula un universo autocontenido con criterios de delimitación ambiguos.

Usada para caracterizar a Oaxaca, el ámbito abraza a las fronteras políticas sin convertirlas en un factor determinante, permitiendo poner en el mismo plano de importancia a procesos nacidos de las políticas estatales —el reconocimiento constitucional de las formas de gobierno indígena, por ejemplo— con aquellos de larga duración histórica relativamente ajenos a las coyunturas políticas —el ritual, la cosmovisión, etcétera—. Gracias a su ambigüedad, el ámbito oaxaqueño es menos problemático que la región de Oaxaca, pero, sobre todo, tiene la virtud de permitir anclar a la región en una escala susceptible de estudio etnográfico.

La pluralidad lingüística, cultural, geográfica y ecológica del ámbito oaxaqueño amenazan con desbordarlo. Como

unidad de análisis es una entidad no susceptible de estudiarse etnográficamente, pero sí antropológicamente. Esto explica la reducción del trabajo etnográfico a su mínima expresión, por un lado; y el recurso al variopinto universo monográfico producido en la entidad y al “inasible presente etnográfico” (*Ibid.*: 63), por el otro. Si concedemos que la diferencia entre etnografía y antropología —que a decir de Dan Sperber es radical (1991)— puede ser pensada a partir del principio del filósofo neoplatónico Porfirio de Tiro —“a mayor comprensión menor extensión y viceversa”—, el postulado del ámbito oaxaqueño aspira a una “visión panorámica” y generalizante que, inevitablemente, reducirá la diversidad a tipos y sistemas.⁷

De ahí la pertinencia de revisar cómo construyó Miguel Bartolomé su ensayo y cuáles fueron algunas de las soluciones que puso en marcha para intentar conciliar su lectura antropológica de Oaxaca con el quehacer etnográfico *strictu sensu*. El ensayo consta de cinco apartados con una clara secuencia escalár. Los dos primeros tienen como objetivo caracterizar a los actores principales de los contextos interétnicos en Oaxaca: el indio en el espacio de la comunidad, por un lado; y el no indio residente en las metrópolis regionales, por el otro.

En ambos casos la estrategia consistió en formular prototipos de diferentes escalas a partir de diversas fuentes etnográficas, desarrollando específicas problemáticas para cada uno de ellos. La diferencia de escala entre los actores forzó estrategias distintas que, en lo general, podemos pensar como la abstracción de los índices étnicos de la comunidad, por un lado; y la puesta en contexto de una relación interétnica constante propia de los sistemas regionales, por el otro.

Frente a las miles de comunidades indígenas que dan cuerpo a los 15 grupos etnolingüísticos oaxaqueños, Bartolomé tomó una ruta similar a la de Vladimir Propp (1999) para el cuento maravilloso ruso, haciendo a un lado a los personajes —las identidades étnicas y etnolingüísticas— para en su lugar reducir el conjunto de variantes locales a diez funciones constantes (del tipo: “relación con un territorio históricamente asumido como propio”) que caracterizan a la comunidad indígena oaxaqueña.⁸ Este prototipo de comunidad supone un sujeto o personaje de identidad “indígena” abstracta; es importante señalar que esta categoría únicamente cobra sentido

⁷ “Intentando entonces partir de una visión panorámica se puede proponer que, más allá de sus cambiantes circunstancias históricas y contextuales, las relaciones interétnicas en un ámbito como Oaxaca pueden ser consideradas como relaciones sistémicas estructurales, en la medida en que se configuran como resultado de una prolongada interacción entre diferentes grupos étnicos” (Bartolomé, 2005b: 62).

⁸ Consciente de las discusiones que esta lista puede generar, el autor comenta: “Estas características podrían aumentar o disminuir de acuerdo con un

cuando entra en contraste con un sujeto-identidad del mismo nivel de abstracción: el “no indígena”.

Esta relación contrastiva y general es el común denominador, o eje relacional, sobre el cual se sostienen las sociedades regionales —recordemos que la región es un término de relación,—⁹ las cuales, aunque numerosas, no representan un problema estadístico como las comunidades; todo lo contrario, como la relación es el prototipo, las diferentes regiones dependen de contextos históricos específicos y sociales y, por lo tanto, reclaman la reincorporación de los personajes o sujetos étnicos así como del ejercicio etnográfico. Es en esta escala que la región pasa de noción a concepto.

Como podemos apreciar, en la construcción de los prototipos que dan forma a los dos primeros apartados, el autor echa a andar estrategias inversas: la primera, de escala local-comunal, se caracteriza por un ejercicio de reducción de variables a través de la supresión de identidades; la segunda, regional, parte de una relación interétnica constante y “vacía”, que reclama la reincorporación de las identidades étnicas regionales. Por ello, en lugar de abstraer constantes como hizo con la comunidad, en el segundo apartado Bartolomé pasa revista de varias configuraciones interétnicas según las distintas regiones ecológicas del estado.¹⁰

Una vez establecidos los prototipos y la escala de la relación, el tercer apartado tiene como meta describir y analizar la dialéctica histórica y contemporánea entre ellos.¹¹ Miguel Bartolomé hará hincapié en que los sistemas interétnicos regionales son realidades dinámicas y cambiantes cuya variación es resultado de los intereses y expectativas de los personajes o protagonistas (*cfr.* Bartolomé, 2005b: 81). El énfasis en la dialéctica entre el carácter constante del sistema y su variabilidad

interminable listado de casos concretos, pero quisiera destacar que, si bien las comunidades presentan características compartidas, también manifiestan diferencias sustanciales. Y es que la misma noción generalizante, y un tanto injusta de ‘comunidades indígenas’ nos puede hacer perder de vista el hecho de que cada una de ellas pertenece a un grupo etnocultural específico” (Bartolomé, 2005a: 66).

⁹ Si Miguel Bartolomé hubiera retomado la caracterización de Oaxaca como región, hubiera tenido que echar mano de prefijos de fracción como “sub-” o “micro-”.

¹⁰ El autor proporciona ejemplos para las siguientes regiones ecológicas: Valles Centrales, Mixteca, Costa, Istmo, Cañada, Sierra Norte, Sierra Sur y Mixe. Desafortunadamente no proporciona ninguna referencia sobre los criterios ecológicos usados para dicha subdivisión o sus fuentes.

¹¹ “[...] destacando el carácter instrumental de la discriminación entre distintos tipos de relaciones (económicas o políticas), puesto que las relaciones no se establecen linealmente por categorías específicas, [...] ya que se intersectan entre sí en cada contexto social y cultural específico y la articulación simbólica se manifiesta en todos los campos” (Bartolomé, 2005b: 80).



Paisaje de la Mixe baja. Oaxaca, 20 de diciembre de 2006. Autora de la foto: María del Carmen Castillo.

regional puede leerse como una crítica implícita al modelo de relaciones interétnicas indígenas desarrollado por Gonzalo Aguirre Beltrán, mejor conocido como regiones de refugio (1991[1967]).

A pesar de que no la menciona, la conceptualización de los sistemas interétnicos localizados —de escala regional¹²— evoca la estructura dominical desarrollada por Aguirre Beltrán, en donde un sector no indígena o ladino establecido en una metrópoli urbana o semiurbana (por lo general prestadora de servicios e intermediaria comercial y política con las es-

¹² Para entender la escala de los sistemas interétnicos locales o localizados es necesario contrastarlos con los sistemas interétnicos generalizados. En palabras de Miguel Bartolomé: “... en Oaxaca, al igual que en otros ámbitos indígenas campesinos, se registra tanto un sistema interétnico localizado donde predominan este tipo de relaciones definidas por la proximidad residencial como lo que hemos denominado sistemas interétnicos generalizados (Bartolomé y Barabas, 1977), donde la presencia externa se manifiesta más por

calas estatal y nacional) fuerza relaciones de subordinación y dominio con un conjunto de comunidades indígenas ubicadas en su *hinterland*. Tanto las regiones de refugio del antropólogo mexicano como los sistemas interétnicos locales de Miguel Bartolomé, describen procesos de articulación asimétricos y jerarquizados que tienen como resultado la consolidación de las fronteras interétnicas genéricas (indio-no indio), lo mismo que de la dinámica regional general (comunidades-metrópoli).¹² Más allá de esta escala —la propiamente regional en la tradición antropológica mexicana—, la región deja de ser un concepto para convertirse en noción.¹³

Como podemos ver, la dinámica indio-no indio, pero sobre todo su polo no indígena representado espacialmente por las metrópolis, cumplen un doble cometido en la construcción del ensayo. Por un lado, saca a la luz los contornos del sistema interétnico oaxaqueño (comunidad indígena-metrópoli no indígena), y por el otro, sirve de puente para desarrollar un tema crucial para el análisis de las relaciones interétnicas en la siguiente escala: los contextos urbanos. La asociación automática y unívoca de lo indígena con la comunidad campesina es insostenible; además de las ciudades indígenas, hoy en día es prácticamente imposible imaginar un contexto urbano oaxaqueño (e incluso nacional) sin la huella viva de los diferentes grupos etnoculturales. El cuarto apartado está dedicado precisamente a las relaciones interétnicas urbanas, las cuales, como veremos a continuación, exigieron una nueva estrategia metodológica.

Lo urbano cubre un amplio espectro que va de los pueblos urbanizados a la ciudad capital del estado, pasando por las ciudades o metrópolis regionales.¹⁴ Una vez más el problema escalar impone abordajes distintos. En la primera mitad del apartado Bartolomé analiza a la ciudad capital y su zona conurbada¹⁵ —en el “ámbito” oaxaqueño sólo existe una ciudad:

medio de la acción de instituciones y los medios de comunicación que por la convivencia” (Bartolomé, 2005b: 81).

¹² Es probable que la ausencia de Aguirre Beltrán y sus regiones de refugio responda al uso que la política indigenista hizo de ella, convirtiéndola en una herramienta de integración y aculturación.

¹³ Es importante reparar en esto porque un programa de investigación etnográfica de las regiones indígenas debe tener claridad sobre las escalas que evoca; si nos limitamos al uso conceptual de la región, es probable que el Programa de Etnografía de las Regiones Indígenas de México trate sobre todo de pueblos indígenas o grupos etnolingüísticos y no de regiones.

¹⁴ A diferencia de la comunidad que supone una enorme variabilidad en la misma escala, lo urbano, aunque reduce estadísticamente la diversidad, implica el cambio escalar. De ahí que no pueda procederse de manera análoga en ambos casos.

¹⁵ Ciudad Oaxaca y los municipios de Santa Cruz Xoxocotlán, Santa Lucía del Camino y San Antonio de la Cal.



Asistentes a la SEVILEM en Santa Margarita Huitepec. Oaxaca , 19 de diciembre de 2006. Autora María del Carmen Castillo.

Oaxaca—, mientras que la segunda mitad está dedicada a los 18 universos urbanos de escala regional y microrregional que nuestro autor califica de “pueblerinos”.¹⁶ La distinción entre la ciudad y los centros pueblerinos evidencia los problemas de clasificación a partir de grados de urbanidad, dificultad evidente en el tránsito de la escala regional a la estatal, pero inoportunidad cuando se pasa de la comunidad a la región.¹⁷

Para dar cuenta de las relaciones interétnicas en la gran urbe,¹⁸ nuestro autor toma los casos zapoteco, mixteco, mixe

¹⁶ Pochutla, Pinotepa Nacional, Huajuapán, Tlaxiaco, Nochixtlán, Juchitán, Putla, Teposcolula, Mitla, Tlacolula, Miahuatlán, Cuicatlán, Tuxtpec, Santiago Zacatepec, Jalapa de Díaz, Huautla, Juchitán y Matías Romero.

¹⁷ Detrás de estas dificultades conceptuales está la tentación de invocar continuos del tipo rural-urbano y campo-ciudad; opción que nuestro autor sin lugar a duda logra evitar.

¹⁸ Miguel Bartolomé advierte que Oaxaca no es una ciudad como cualquier otra en la República Mexicana, sino de una capital cuya configuración histórica ha permitido que las presencias étnicas que han migrado a ella no se descaractericen étnicamente, sino que mantengan fuertes lazos identitarios (Bartolomé, 2005b).

y triqui, que son los de mayor migración o visibilidad en la ciudad. Como la escala impone límites al estudio etnográfico clásico de lo indígena, Bartolomé reconoce y reconstruye diferentes comunidades-caso, pero ahora en el contexto urbano. Por ello, aunque afirma y señala las transformaciones propias de la mudanza espacial, el discurso tiende a destacar las continuidades entre la comunidad en la región y la comunidad en la ciudad (en la urbe el *hinterland* desaparece) a través de información monográfica por grupo étnico. La yuxtaposición de las dinámicas diferenciales de estos cuatro casos nos dará una idea de las relaciones interétnicas urbanas (el recurso al prototipo es impropio).

Cuando en la segunda mitad Bartolomé aborda el análisis de las 18 metrópolis pueblerinas, el retorno a la escala regional significa la presentación de la etnografía que sus colaboradoras llevaron a cabo en ellas.¹⁹ Temáticamente esta segunda mitad es el complemento del apartado segundo del ensayo. Si en aquél Miguel Bartolomé abstraigo la relaciones jerárquicas y asimétricas que padece la comunidad frente a la metrópoli privilegiando el punto de vista indígena, ahora nos describe cómo funcionan las relaciones de discriminación cuando los indígenas tienen como hogar a las metrópolis pueblerinas, mostrándonos los discursos de rechazo y discriminación que la población no indígena dirige al indígena urbano, pero aún regional.

En el quinto y último apartados, Miguel Bartolomé toma al ámbito oaxaqueño como pretexto de una reflexión antropológica general y, por lo tanto, pertinente al conjunto de los pueblos indígenas mexicanos. Vale la pena leer y contrastar este apartado con la introducción general que el autor hace al volumen *Visiones de la diversidad. Relaciones interétnicas e identidades indígenas en el México actual* (Bartolomé, 2005b).

Asimismo, para aquéllos interesados en comparar diferentes maneras de enfrentar la diversidad cultural de Oaxaca, la lectura y contraste de este ensayo con el redactado por Saúl Millán *et al.* (2005) (“Identidades vecinas. Relaciones interétnicas en el Istmo de Tehuantepec”) será de provecho. Entre la visión “panorámica” que nos regala Bartolomé, y la mirada monográfica de una región histórica desarrollada por Millán, *et al.* (2005), se juegan estrategias de uso y generación de fuentes, lo mismo que de formulación y adopción de marcos de análisis. Oaxaca, independientemente de su caracterización y límites, es un universo etnográfico en constante expansión que reclama la crítica y actualización sistemática de las miradas.

Referencias bibliográficas

- Aguirre Beltrán, G., (1991) *Obra antropológica. Regiones de refugio. El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en mestizoamérica*, T. IX. México, Universidad Veracruzana/INI/Gobierno del Estado de Veracruz/FCE.
- Barabas, A., (2004) “Introducción” en Barabas, M. et al., *Atlas etnográfico. Los pueblos indígenas de Oaxaca*. México, INAH/Secretaría de Asuntos Indígenas del Gobierno de Oaxaca/FCE.
- Bartolomé, M., (2005b) “La tierra de la diversidad: relaciones interétnicas y procesos identitarios en Oaxaca” en Bartolomé, M. (Ed.), *Visiones de la diversidad. Relaciones interétnicas e identidades indígenas en el México actual*, Vol. II. México, INAH.
- _____(2005a) “Introducción” en Bartolomé, M. (Ed.), *Visiones de la diversidad. Relaciones interétnicas e identidades indígenas en el México actual*. Vol. II, México, INAH.
- Millán, S., (2005) “Identidades vecinas. Relaciones interétnicas en el Istmo de Tehuantepec” en Bartolomé, M. (Ed.), *Visiones de la diversidad. Relaciones interétnicas e identidades indígenas en el México actual*, Vol. II. Pp. 141-170. México, INAH.
- Propp, V., (1999) *Morfología del cuento*. México, Editorial Colofón.
- Sperber, D., (1991) “Etnografía interpretativa y antropología teórica”, *Alteridades*, 1, pp. 111-128.
- Viqueira, C., (2001) *El enfoque regional en antropología*. México, Universidad Iberoamericana.

¹⁹ Debo señalar que los 18 centros semiurbanos fueron objeto, pero sobre todo marcan el límite, de la investigación etnográfica de primera mano que alimenta al ensayo. A ellos se abocaron las asistentes de investigación, mientras que el resto de la información proviene de diversas fuentes bibliográficas.



Aproximaciones teórico-metodológicas del estudio “Ser indio en la Frontera Sur: identidad, relaciones interétnicas y guerrilla”¹

Delmar Méndez²

Nolasco, M., M. Alonso, M. Hernández, H. Cuadriello, R. Megchún, A.L. Pacheco y L. Arturo Barrientos, (2005) “Ser indio en la frontera sur: identidad, relaciones interétnicas y guerrilla”, en Bartolomé, M. (Coord.), *Visiones de la diversidad. Relaciones interétnicas e identidades indígenas en el México actual*. México, INAH. Pp. 215-281.

En este ensayo los investigadores ofrecen una amplia descripción de los procesos históricos, políticos, económicos y socioculturales que se manifiestan por medio de las relaciones que establecen las distintas comunidades y los actores que habitan en las regiones que conforman la Frontera Sur de México. Los autores recuperan varios de los acontecimientos vividos en las últimas décadas del siglo xx y en los primeros años del siglo xxi, a partir de un trabajo etnográfico y de un recorrido por las regiones.

Son tres los objetivos centrales que pretendo reflexionar. El primer punto es pensar cómo los investigadores desarrollan y construyen el concepto de *región* y cuáles son las características que lo componen; el segundo, describir el trabajo etnográfico realizado en las regiones trabajadas y los hallazgos expuestos en el estudio, y el tercero, analizar el modo en que los autores conciben lo “indígena”, es decir, las relaciones, las rupturas, las dinámicas y los encuentros interétnicos que se establecen con los ladinos y mestizos, que son concebidos de manera interrelacional.

La investigación se sitúa en cuatro estados de la República: Chiapas, Tabasco, Campeche y Quintana Roo. Dada la amplitud espacial de ésta, algunos procesos sociales, políticos y económicos que se expresan en las regiones se describen de manera mínima. No obstante, logran articular aquellos que comprenden a Chiapas —aun cuando no se explique el por qué, deduzco que se debe a que es el estado en donde los in-

vestigadores han desarrollado un trabajo etnográfico con mayor amplitud— que se regionaliza en cuatro zonas: Los Altos, La Selva, El Soconusco y El Norte. Cada una de éstas tiene características particulares que son expuestas en un apartado introductorio.

Los Altos es visto como una región territorial “que pasó de ser una cerrada región de refugio a constituir el escenario de una pequeña metrópoli capitalista” (Nolasco *et al.*, 2005: 215) poblada, mayoritariamente, por tseltales y tsotsiles quienes conviven con comunidades ladinas y mestizas situadas en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, considerada uno de los principales corredores económicos de Chiapas. La Selva es vista como “una región multiétnica y multilingüe” (*Idem*) en la que residen inmigrantes tseltales, tojolabales, chóles y zoques, quienes llegaron por diversos factores: desplazamientos religiosos, desplazamientos a causa de fenómenos naturales, por la búsqueda de tierras, entre otros. También es considerada una zona de refugio para las familias de Guatemala que arribaron en la década de los ochenta. Asimismo, es una región en la que surge uno de los movimientos políticos-sociales más importantes de la última década del siglo xx, es decir, el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). El Soconusco es una región donde se localizan diferentes grupos indígenas como los mames, mochós, tojolabales, kanjobales, chuj y otros. En ésta “se ubican desde las pequeñas y medianas fincas cafetaleras y las haciendas ganaderas” (*Ibid.*: 216) de constante lucha por la tierra, que fueron constituidas en ejidos, en donde los pueblos han tratado de reconstruir su cultura, sus mitos y sus ritos. Y el Norte es una región donde los chóles han defendido su territorio ante la presencia de grupos paramilitares, quienes han ocasionado diversos enfrentamientos y desplazamientos forzados. Es también, para los autores, “una zona de paso para los que salen de Los Altos y La Selva al peonaje enganchado a Tabasco” (*Ibid.*: 217). Finalmente, está la región fronteriza de Campeche y Quintana Roo, donde se sitúan los refugiados guatemaltecos.

En cada una de las regiones los investigadores describen varios acontecimientos que se problematizan, tales como la identidad étnica, las relaciones interétnicas, los procesos de migración, las zonas de refugiados, los movimientos indígenas, la formación de organizaciones campesinas, las nuevas conciencias político-religiosas, las nuevas prácticas religiosas no católicas, las formas de dominación, la presencia de los partidos políticos, la militarización, el movimiento armado y

¹ Reseña del Equipo Regional Chiapas, coordinado por Marina Alonso, dentro de la línea de investigación “Las regiones indígenas a prueba de la etnografía” (2018) del Programa Nacional de Etnografía de las Regiones Indígenas de México (PNERIM) del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH).

² PNERIM-INAH. Equipo Regional Chiapas. Correo de contacto: delmarmego@gmail.com

el paramilitarismo. Para hilar las reflexiones, los autores desarrollan el escrito en cuatro campos principales: 1) el contexto: los actores de la complejidad en la Frontera Sur; 2) relaciones interétnicas; 3) los movimientos etnopolíticos: el EZLN; y 4) las identidades indígenas en la Frontera Sur. Se logra percibir el amplio trabajo de campo que realizaron en las regiones, aunque, a mí parecer, hizo falta la integración de un número mayor de testimonios, de tal modo que se articularan las vicisitudes de quienes son los actores de estudio.

En el primer campo temático, “el contexto: los actores de la complejidad en la Frontera Sur”, los autores nos sitúan en los estados y sus regiones. Sin embargo, en ningún momento explican —quizá intencionadamente— cómo conciben la Frontera Sur y las regiones, y cómo, metodológicamente, establecen las relaciones entre éstas. Ello nos lleva a un primer reto: comprender el concepto de *región* a partir de los elementos que nos proporcionan. En primera instancia no hay una definición de lo que se entiende por “región”, más bien, se da por hecho que se trata de un espacio territorial en el que viven y conviven distintos grupos étnicos con sus propias dinámicas, marcos culturales y lingüísticos; con sus formas específicas de organización y participación social, en donde se manifiesta un fuerte flujo de migración de indígenas y campesinos auspiciado por la falta de tierras en sus lugares de origen, por la violencia religiosa, por los desastres naturales y por la presencia de grupos paramilitares.

En segunda instancia, la segmentación de las regiones se desarrolla a partir de la regionalización socioeconómica de Chiapas, establecida por el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI). En el 2005 eran nueve: Centro, Altos, Fronteriza, Frailesca, Norte, Selva, Sierra, Soconusco e Istmo-costero. Las cuatro regiones al parecer fueron elegidas de manera pragmática, a partir de su cercanía con Guatemala y por las relaciones que se establecen con los migrantes y refugiados de dicho país.

Y en tercera instancia, en la división regional de México, el Sur-Sureste contempla los estados de Chiapas, Tabasco, Campeche y Quintana Roo, que también son retomados para su análisis. En este sentido, se puede interpretar que el término de “región” —aun cuando no se problematice como concepto— ocurre en dos escalas: por un lado, como un espacio geográfico territorial donde conviven distintas culturas y, por el otro, como un espacio sociopolítico donde se manifiestan distintas tensiones y dinámicas políticas, religiosas, económicas intra y extracomunitarias.

A partir de dicha segmentación, en el texto se ofrecen datos cuantitativos del 2000 y 2001 que permiten comprender los cambios y procesos sociopolíticos y culturales: en primer lugar, se plantea que en la Frontera Sur se hablan entre 60 y 65 lenguas indígenas originarias de los cuatro estados, además de las lenguas que han llegado de otras partes del país, contando asimismo a las ocho lenguas que trajeron los refugiados guatemaltecos. Lo que podemos ver es que en esta región se

manifiesta una amplia diversidad lingüística. La lengua, consideran los actores sociales, tiene un significado profundo para los pueblos indígenas, “tanto que muchos de ellos consideran que si olvidan o no aprenden la lengua, dejan de ser indios” (*Ibid.*: 221). A partir de ello, se ofrece una estadística hecha por los investigadores sobre las lenguas originarias que se hablan en los municipios de los estados, y la reconfiguración de las lenguas a partir de cinco décadas que van de 1960 al 2000, en el que se nota el aumento del número de hablantes de ciertas lenguas como el tseltal y el tsotsil, y las que registran menos hablantes como los chöles.

En el segundo campo temático, los investigadores identifican que hay un aumento de la población indígena en la región Selva, especialmente en Ocosingo y Las Margaritas, y en Los Altos, específicamente en San Cristóbal de las Casas, que “de ser una ciudad mestiza, *coleta*, como ellos se autonombran, pasó a ser mixta” (*Ibid.*: 223). Asimismo, dan cuenta de que en Tenosique, Tabasco, entre los años 1980 y 2000 llegaron varios indígenas de Chiapas a trabajar. Sin embargo, de los estados de Campeche y Quintana Roo no se ofrece una información extensa sobre el crecimiento de la población indígena.

En el tercer campo temático se plantea que la Frontera Sur es una de las regiones de mayor diversidad religiosa. En el 2005, los autores señalan que el catolicismo seguía siendo la religión hegemónica, por encima de las otras no católicas, dato que actualmente podría ponerse en duda, pues de acuerdo con el estudio realizado por Rivera *et al.* (2011), en las regiones de estudio (Altos, La Selva, El Soconusco y El Norte) hay una creciente conversión religiosa protestante, evangélica y bíblica no evangélica. Esto se vincula con lo que los autores de la investigación habían identificado: “la diversidad religiosa es considerablemente mayor en las zonas indígenas que entre la población no indígena fronteriza” (Nolasco *et al.*, *op. cit.*: 228). Aunado a lo anterior, ofrecen también un recuento del trabajo de Tatik Samuel Ruiz, quien construyó un sistema de catequistas indígenas, diáconos y prediáconos para fortalecer el catolicismo y frenar la expansión de los protestantes, evangélicos y bíblicos no evangélicos. Sin embargo, sucedió lo contrario puesto que los diferentes credos religiosos no católicos se extendieron por las regiones de Chiapas, suscitando una serie de expulsiones y desplazamientos forzados de familias, reconfigurando las relaciones entre pueblos y los nuevos espacios que fueron apropiados por los exiliados.

En el cuarto campo temático, los autores plantean que no sólo hay una diversidad lingüística y religiosa en la Frontera Sur, sino política. En los municipios fronterizos de Tabasco, Campeche y Quintana Roo, el Partido Revolucionario Institucional (PRI) era el partido hegemónico (1930-2000). Señalan que este partido tenía el control de algunas instituciones del gobierno, como el Instituto Nacional Indigenista y la jefatura de Asuntos Indígenas; integrados por un número considerable de maestros bilingües que iniciaron su carrera política con cargos en las presidencias municipales, manteniendo cierto

control sobre las comunidades indígenas. Los mayores conflictos por diferencias políticas se registraron en Chiapas, en donde el PRI perdió las elecciones para gobernador en el 2000 ante la coalición conformada por el Partido de la Revolución Democrática (PRD), el Partido del Trabajo (PT), el Partido Acción Nacional (PAN), el Partido Verde Ecologista de México (PVEM) y un partido local llamado Partido Democrático de Chiapas (PDCH). Los investigadores afirman —sin decir cuáles— que en los municipios fronterizos de Tabasco, Campeche y Quintana Roo, donde gobierna el PRI, es donde se presentan los menores índices de violencia por diferencias políticas. Finalmente, en este apartado también se expone, a modo de síntesis, la militarización de la frontera Chiapas-Guatemala debido a la formación del EZLN en la Selva y la creación de grupos paramilitares, los que provocaron distintos ataques y nuevos desplazamientos en las regiones estudiadas.

Con los cuatro puntos generales: diversidad lingüística, aumento de la población indígena en regiones específicas, la creciente diversidad religiosa, el control político-partidario y la presencia militar en la Frontera Sur, los investigadores, a partir de la aplicación de un trabajo etnográfico, realizan una caracterización de los actores que interactúan y son parte de los acontecimientos que configuran las regiones —los ciudadanos, los finqueros y ganaderos, que cohabitan en los municipios y las comunidades indígenas— a partir de constantes y particularidades sobre acciones que son condicionadas por las asimetrías económicas y sociales entre éstos.

Los investigadores señalan que los ciudadanos son quienes capitalizan “el poder oficial” que es amplio y regional pero no local. Controlan la vida económica, la política y electoral, la agraria y religiosa. Los ciudadanos habitan en las ciudades medias de la Frontera Sur. No conforman un grupo social homogéneo, ya que está compuesto por la alta burocracia, caciques, comerciantes al mayoreo, profesionistas y artesanos. Tienen una cultura urbana, pero provinciana, por lo que ejercen el poder marcando las distancias sociales. Los finqueros y ganaderos —generalmente blancos y mestizos— junto con los comerciantes ciudadanos y pueblerinos, manejan la economía regional. Éstos, como lo indica en su nombre, son dueños y administran las fincas, la producción agrícola y el rancho ganadero. Durante décadas se adueñaron de grandes extensiones de tierras, invadieron y despojaron los territorios indígenas, y éstos trabajaban para ellos en condiciones deplorables. Tras el levantamiento del EZLN varias fincas de la Selva fueron tomadas, y luego disputadas entre indígenas y contra campesinos ladinos pobres.

Los autores agrupan algunos rasgos sociales y económicos que, a su parecer, identifican a los pueblos ladinos, reconocidos como “pueblerinos”, tienen la característica de ser “mestizos y algunos pocos blancos” (*Ibid.*: 234). Destacan que el comercio de los ladinos se desarrolla en mercados locales. Generalmente, el comercio, la producción agrícola y el control político se centraliza en las cabeceras municipales, pero no va

más allá de su localidad o localidades que controlan. Según los investigadores, hay una distancia social marcada, visible entre los indígenas y no indígenas, con antecedentes históricos en Chiapas y Campeche, mientras que en Tabasco hay una cercanía y relación entre ambos. Los pueblos indígenas conforman una tercera parte de la población de la Frontera Sur, “ocupan las regiones rurales más marginales, producen para el autoconsumo y algo para la venta, y son la mano de obra barata, y fácilmente desechables para las fincas y ranchos” (*Ibid.*: 235). Existe un flujo migratorio hacia las ciudades donde los hombres llegan a trabajar, como en Cancún y Playa del Carmen, Quintana Roo; en Tapachula y Tuxtla Gutiérrez, Chiapas. Ello da cuenta de las constantes que se manifiestan sobre los destinos de trabajo que eligen los hombres, puesto que, anteriormente, los indígenas, sobre todo de Los Altos, preferían ir a las fincas cafetaleras. Sin embargo, debido a las condiciones adversas y los malos tratos dejaron de ir. Esto se revela a partir de los testimonios de vida, sobre todo de hombres indígenas que acompañan el texto. Ante la falta de trabajadores, los refugiados guatemaltecos fueron quienes se quedaron como acasillados.

Asimismo, los investigadores identifican que se presenta una fuerte emigración indígena interna hacia la Selva y externa hacia los polos de desarrollo: “los tseltales, los tsotsiles y tojolabales hacia la Selva y el sur de Tabasco; los mayas de Campeche hacia Ciudad del Carmen, y los de Quintana Roo hacia Cancún” (*Idem*). Con la llegada de familias indígenas a la Selva se crearon nuevas comunidades que trataron de reproducir la organización comunitaria que tenían en sus localidades de origen, se formalizaron los ejidos y las colonias agrícolas.

Algunas de las comunidades, influidos por la lucha del EZLN —cabe destacar que para los autores, el levantamiento zapatista se da en respuesta a los siglos de explotación y marginación que se replicó hasta 1994, año en que se dan giros en el pensamiento—, buscaron “el reconocimiento oficial para su sistema tradicional de gobierno y de justicia, ejercido sobre un ámbito espacial propio: su territorio, lo que implica autodeterminación” (*Ibid.*: 237), y que está relacionado con lo que los autores denominan “el poder indígena”, el cual se ejerce a nivel local y a partir de su forma de gobierno tradicional. A mi parecer, el poder, como es concebido por los autores, tiene una condición étnica —que parece diferenciarse del “poder ladino” o “poder mestizo”, aun cuando no se describan las características de éstos—, y que se expresa de distintas maneras como con el control de los ayuntamientos y cargos de elección popular, el comercio local, el manejo de los transportes públicos, entre otros. Asimismo, dicho poder se ejerce para coaccionar y establecer conflictos entre los pueblos y municipios.

Curiosamente, los autores retoman la palabra “indio” para referirse a los pueblos originarios, en un contexto histórico y político en el que su uso ya había sido ampliamente cuestionado. Si bien justifican que hablan de indios “para [referirse] a los hablantes de lengua vernácula y con una cultura de origen

indocolonial” (*Ibid.*: 233), hay una especie de desfase con el discurso de la lucha del EZLN y los movimientos campesinos los que, a partir de una nueva subjetividad y agenciamiento político, exigían el reconocimiento de sus derechos como pueblos indígenas, y no se reconocían como “indios”.

Bonfil Batalla ya había escrito 30 años antes de la publicación de este libro, que “indio es una categoría supraétnica que aborda indiscriminadamente a una serie de contingentes de diversas filiaciones históricas cuya única referencia común es la de estar destinado a ocupar la posición subordinada que corresponde al colonizado” (Bonfil, 1972: 119). Pese a la justificación que hacen los autores sobre la manera en que entienden dicha palabra, supone una debilidad argumentativa no en términos teóricos, sino políticos, considerando que en el 2001 la comandanta Esther ya había dicho en el Palacio Legislativo de San Lázaro: “queremos ser indígenas y mexicanos”. En el discurso se expresaba una forma distinta de reconocerse y enunciarse, en un contexto en el que la palabra “indio”, usada en la antropología tradicional, comenzaba a desplazarse.

En el segundo apartado, los autores ofrecen su perspectiva sobre las *relaciones interétnicas* en las regiones, entendida como la interacción e intercambio que establecen dos o más grupos, en los que se expresan relaciones de poder visibles entre las mismas comunidades indígenas, y entre los pueblos ladinos y mestizos “se usa la diferencia de lengua y cultura como un mecanismo para marcar la pertenencia a uno u otro grupo” (Nolasco *et al.*, *op. cit.*: 241). El poder, de acuerdo con los autores, se ejerce de distintas formas, una de ellas se da en una situación de dominación-dependencia de tipo económico, “en el que un grupo étnico se han impuesto sobre otro, al que domina o interioriza, y a la vez establece normas económicas que le permite apoderarse de la riqueza de los dominados” (*Ibid.*: 242). Este posicionamiento de los investigadores manifiesta su afinidad con las teorías marxistas, en el que se reconoce la superioridad de un grupo que coacciona e impone su voluntad sobre el grupo que consideran inferior.

La dominación se logra con el establecimiento de una hegemonía económica, que incide en la conformación de diferentes tipos de ideología en la mentalidad del dominante y el dominado. Esta afirmación supone un cierto determinismo, y más cuando los investigadores afirman que “la estructura social en la Frontera Sur, y tal vez en todo México, tiene colocados a los indios en la posición de dominados, así que aun cuando salgan del dominio económico, de todas formas, son indios y por ende inferiores y sujetos a dominación [...]. Ser indio conlleva un estigma, mientras que ser mestizo conlleva un prestigio” (*Idem*). Los autores identifican los discursos racistas y los actos de discriminación hacia los pueblos indígenas que dan cuenta de la falta de respeto a la diversidad cultural en México. Asimismo, identifican una serie de rupturas en las comunidades indígenas sobre las formas de pensar y relacionarse. Esos cambios sucedieron cuando el EZLN se rebeló contra el gobierno. Las relaciones entre campesinos, finqueros y gana-

deros tuvieron cambios sustanciales. Se dieron transformaciones históricas y también desencadenaron nuevos conflictos.

Eso nos lleva al tercer apartado general, “Los movimientos etnopolíticos: el Ejército Zapatista de Liberación Nacional”, en el que se expone cómo los pueblos indígenas de Chiapas se han sublevado en diferentes momentos históricos contra quienes los oprimen y coaccionan, luchas que fueron desarticuladas con el uso de la violencia y la muerte. Los investigadores ofrecen un recuento de los primeros diez años del movimiento armado del EZLN. Se exponen las demandas que exigían al Estado mexicano. Por un lado, se manifestaron contra la explotación, la esclavitud y el abandono. Y por el otro, por la reivindicación de sus derechos a la vida, la educación, la tierra, el territorio, por la búsqueda de autonomía y justicia.

Los autores mantienen una línea de la antropología política al considerar que el movimiento zapatista es, ante todo, político y étnico. Ciertamente lo es, puesto que la mayoría de los que estaban en la lucha, por no decir todos, se autoadscribían como parte de un pueblo originario. La lucha zapatista generó distintos discursos, empatías y rechazos que son expuestos en el texto, y se articulan las distintas voces de los actores que conformaron el escenario político; se presentan las acciones y los acuerdos que intentaron establecer el gobierno mexicano y los zapatistas, pero que no trascendieron debido a los cambios que el congreso realizó sobre los Acuerdos de San Andrés, en el que excluyeron el reconocimiento político de los indígenas como pueblos y a su autonomía política.

Sin embargo, los investigadores señalan que pese a la ruptura del EZLN con el gobierno, su irrupción provocó cambios no sólo en las comunidades zapatistas, sino en las comunidades indígenas de Chiapas, que se traduce en la constitución de un nuevo ser político indígena con capacidad de agencia y consciente de sus derechos, “valoran su propia situación y revaloran su ser indio y [...] se politizan en el sentido de conocer su propia realidad y tomar una posición ideológica frente a ella e iniciar la búsqueda de caminos para [...] mejorar su situación. Esta toma de conciencia cambia la actitud india” (*Ibid.*: 262). Aseveran que los pueblos indígenas son distintos después de 1994.

En el cuarto apartado, “Las identidades indígenas en la Frontera Sur”, los investigadores afirman que en las regiones estudiadas se manifiesta una profunda diversidad de pueblos pero que comparten una matriz cultural: la tradición cultural mayense. Sin embargo, ello genera una duda: ¿qué pasa con las comunidades zoques que han migrado a las regiones de la Frontera Sur? Puesto que en varios estudios se ha señalado que su matriz cultural es la mixe-zoque. Dicha generalización invisibiliza las identidades zoques y su relación con los pueblos indígenas mayenses. No obstante, en este apartado, a diferencia de los anteriores, se ofrece un estado de la cuestión sobre tres conceptos que son transversales en el estudio: identidad, comunidad y relaciones interétnicas.

Para reflexionar sobre la identidad, recuperan los planteamientos de Fredrick Barth y su trabajo sobre los grupos étnicos y sus fronteras. A Max Weber para pensar la comunidad, y la diferencia que hay entre grupo etnolingüístico y grupo étnico. Por ejemplo, los tseltales son un grupo etnolingüístico, pero los de Oxchuc y los de Chanal, cada uno, sería un grupo étnico que se localiza en la misma región que, en palabras de los investigadores, son reconocidos como “indios”. Esto último, es la discusión central del apartado, puesto que, en las relaciones interétnicas entre indígenas y ladinos, se manifiestan relaciones de poder que se dinamizan en el encuentro, y marcan distancias visibles que, aun cuando convivan en un mismo espacio, se reconocen distintos.

De acuerdo con el antropólogo Pedro Pitarch, citado por los investigadores, esto se da porque cada uno se reconoce “por un proceso de adscripción y autoadscripción que ha permitido la construcción de estereotipos para guardar la distancia social entre ambos” (*Ibid.*: 271). Esta afirmación supone uno de los principios fundamentales de la constitución de la identidad, concepto polisémico que está relacionado con varios elementos: mitos, ritos, parentesco, tradición, historia, memoria, herencia, gastronomía, lengua, territorio, entre otros. “La identidad sirve para distinguir lo propio —lo que uno es— de lo otro —lo que uno no es—. Es una autoafirmación de ser, pero requiere del reconocimiento social” (*Ibid.*: 273). Pero la identidad no es estática, puesto que ésta es posible mediante la interacción entre unos con otros, es parte de un proceso histórico incluso de confrontación entre culturas europeas y mexicanas que constituyen la diversidad de identidades existentes en los pueblos originarios no sólo de la Frontera Sur, sino en México.

No obstante, los autores identifican, a partir de los testimonios recuperados en campo, que la identidad se ve reducida a la lengua y cultura como los únicos indicadores: “si habla tseltal es indígena, si habla castellano es mestizo [...] Por supuesto, lengua, cultura y localidad no hacen la identidad, pero sí son con gran frecuencia considerados sus indicadores, tanto por propios como por extraños” (*Ibid.*: 274). Admiten que estudiar las relaciones interétnicas, culturales y de identidad resultan complejas para su análisis, “por una parte, a la gran diversidad que presenta la región y, por la otra, a los problemas metodológicos y epistemológicos para acercarnos a [los] concepto[s] y aplicarlo[s] a la realidad” (*Ibid.*: 271).

Los autores finalizan con dos preguntas provocadoras: la primera, “¿cómo hacemos para definir y delimitar pueblo?” (*Ibid.*: 281), interrogante que parece irresoluble no sólo por las limitaciones metodológicas y teóricas, sino por posiciones políticas y de reconocimiento por quienes realizan los estudios y sobre los actores sociales que lo conforman. Esto, además, se puede poner en discusión con la noción de región, es decir, con criterios de continuidad y discontinuidad a partir de los referentes identitarios de quienes habitan en las regiones, siempre dinámicos y cambiantes. La segunda, “¿se podrá algún día llegar a una identidad indígena?” (*Ibid.*: 279) pregunta que

es transversal en todo el estudio, que a mí parecer tiene un doble riesgo: por un lado, que puede responderse de tal modo que se homogenice la diversidad identitaria de los pueblos indígenas; y por el otro, anular la diversidad étnica dentro un contexto amplio.

En resumen, el ensayo, y el libro en general, es un valioso esfuerzo por reflexionar y comprender sobre la complejidad que emana de las relaciones interétnicas, de la reconfiguración de las regiones y las identidades en la Frontera Sur de México, a partir de los distintos acontecimientos sociales, políticos e históricos que se dieron entre la década de los ochenta del siglo pasado y en los primeros años del presente milenio, que son descritos e interpretados por los investigadores quienes, además, demuestran el amplio trabajo etnográfico realizado. Sin embargo, uno de los grandes pendientes del ensayo refiere a la poca presencia de las voces de los actores con quienes trabajaron y que, a mí parecer, está vinculado con los lineamientos de una etnografía tradicional en la que el investigador habla por sus interlocutores. Pese a ello, el texto se hace necesario para quienes tienen interés en comprender los cambios, las rupturas y continuidades en las regiones estudiadas.

Referencias bibliográficas

- Bonfil, G., (1972) “El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial” en *Anales de antropología*, Vol. 9, pp. 107-124.
- Nolasco, M. et al., (2005) “Ser indio en la frontera sur: identidad, relaciones interétnicas y guerrilla”, en Bartolomé, M. (Coord.), *Visiones de la diversidad. Relaciones interétnicas e identidades indígenas en el México actual*. México, INAH.
- Rivera, C. M.C. García, M. Lisbona, I. Sánchez y S. Meza, (2011) *Diversidad religiosa y conflicto en Chiapas. Intereses, utopías y realidades*. México, UNAM.
- Subcomandanta Esther, (28 de marzo de 2001) “Queremos ser indígenas y mexicanos. Mensaje central del Ejército Zapatista de Liberación Nacional” en *La Jornada*. [En línea]. México, Recuperado de: <<http://www.jornada.com.mx/2001/03/29/per-indigena.html>>, consultada el 13 de agosto de 2018.



Xi'oi. Los verdaderos hombres. Atlas etnográfico pames de la Sierra Gorda queretana¹

Luis Enrique Zapata Avendaño²

Vázquez, A. (Coord.), (2010) *Xi'oi*. Los verdaderos hombres. Atlas etnográfico pames de la Sierra Gorda queretana. México, Universidad Autónoma de Querétaro.

Introducción

El *Atlas etnográfico pames de la Sierra Gorda queretana* (2010) forma parte de los resultados de investigación del equipo regional de Querétaro, coordinado en un primer momento por Diego Prieto y Beatriz Utrilla, adscrito al Programa Nacional Etnografía de las Regiones Indígenas de México del INAH. Dada la importancia y extensión de esta labor y la capacidad formativa de dicho Programa, el equipo de investigación se nutrió de cinco estudiantes de la licenciatura en antropología de la Universidad Autónoma de Querétaro, en colaboración con investigadores de otras disciplinas, logrando consolidar esta obra.

El texto se conforma por cinco ensayos que pretenden dar cuenta de la cultura pame o *xi'oi* de la Sierra Gorda, cuatro de ellos corresponden a temas que surgieron a partir de las etnografías en las comunidades (que a su vez se relacionan con líneas temáticas del Programa) y el último hace referencia, desde la biología, a la riqueza ecológica que conforma la pamería queretana. En este tenor, los temas abordados son: organización social, identidad, migración, territorio sagrado y biodiversidad. De manera simultánea, a lo largo de la obra se pueden encontrar “recuadros etnográficos” que integran el conocimiento local indígena sobre la herbolaria y la medicina tradicional, la tradición oral, la gastronomía, la lengua, la cosmovisión, las festividades y las especies de flora y fauna locales.

El *Atlas etnográfico* se nutre de diversos mapas temáticos que permiten esbozar la distribución espacial de los distintos elementos culturales característicos de los *xi'oi*; por ejemplo,

las artesanías y la música, los espacios sagrados, la migración, el clima y las principales actividades de aprovechamiento del entorno. Finalmente, se integran dos apartados más llamados *Tópicos selectos* y *Anécdotas*, que versan sobre otros temas relacionados a los *xi'oi* y sobre experiencias de investigadores en algunas comunidades pames de la región.

La Pamería de Querétaro: “La tierra del chamal y del venado”³

La Pamería, de acuerdo con Heidi Chemin, se conforma por cuatro regiones o núcleos pames: 1) región de Santa María Acapulco, 2) región de La Palma, 3) región de Alaquines y 4) región de Ciudad del Maíz (Chemin, 1984: 19),⁴ que corresponden en su mayoría al estado de San Luis Potosí. Para el caso queretano, los grupos pames provienen de la región de Santa María Acapulco y sus alrededores, que, durante diversas oleadas migratorias en busca de mejores condiciones de vida, lograron asentarse en Tancoyol y otros poblados cercanos, así como cerca de Tansosob, municipio de Aquismón, S.L.P. (*Idem*).



Ofrenda de Xantolo. Huasteca potosina, 2012. Autor de la foto: Hugo Cotonieto.

¹ Reseña del Equipo Regional Centro Noreste de México, coordinado por Hugo Cotonieto Santeliz, dentro de la línea de investigación “Las regiones indígenas a prueba de la etnografía” (2018) del Programa Nacional de Etnografía de las Regiones Indígenas de México (PNERIM) del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH).

² PNERIM-INAH. Equipo Regional Centro Noreste de México CINAHS-LP. Correo de contacto: azel811@hotmail.com

³ Título empleado por Diego Prieto en la presentación escrita del Atlas.

⁴ Para más información, véase reseña de Imelda Aguirre-Equipo regional Centro Norte/CINAHS-LP.

Este *Atlas etnográfico* cubre, en varios aspectos, un vacío que existía de los “muy poco conocidos” pames septentrionales de Querétaro (*Ibid.*: 217).⁵ Algunas de las poblaciones que Heidi Chemin menciona como pames son presentadas en este texto,⁶ pero además, da cuenta de aquéllos ubicados en el municipio de Arroyo Seco, un sector pame, hasta ahora, poco estudiado. Para contextualizar la regionalización propuesta para la pamería queretana en el *Atlas etnográfico*, es necesario remitirnos al antecedente sobre la consolidación de la actual ley indígena del estado de Querétaro.

Durante la elaboración del *Atlas etnográfico*, en el 2008, la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) presentó una solicitud al Centro INAH Querétaro para realizar la consulta dirigida a conformar el Padrón de Comunidades Indígenas, asignando dicha labor al equipo de etnografía coordinado, en ese momento, por Alejandro Vázquez. En este sentido, el trabajo etnográfico daría sustento para consolidar la Ley de Derechos y Cultura de los Pueblos y Comunidades Indígenas del Estado de Querétaro, promulgada en julio del 2009 (Vázquez y Prieto, 2014: 15).

Para divulgar los resultados y el proceso de investigación en torno al Padrón de Comunidades Indígenas, surge el compendio monográfico *Los pueblos indígenas del estado de Querétaro* (Vázquez y Prieto, 2014). En esta obra se propuso dividir el estado en tres regiones: Región Sur, Región Semidesierto y Región Sierra Gorda, que a su vez son contenedoras de quince micro regiones de acuerdo con criterios de “orden etnográfico, sociopolítico y operacional” (Vázquez, 2010: 17) y que, hasta 2014, incorporó a “281 localidades de 15 municipios del estado” (*Ibid.*: 15).

Con este preámbulo, el *Atlas etnográfico* da cuenta de la región de la Sierra Gorda y sus tres microrregiones: Tancoyol y Valle Verde localizadas en el municipio de Jalpan de Serra, y Purísima de Arista, en el municipio de Arroyo Seco, y lo que implica ser *xi’oi* o pame en un contexto en el que paulatina-

mente se les han reconocido y otorgado derechos a la población indígena al grado de reindigenizar a las localidades, como lo muestra el siguiente extracto que refiere al testimonio de un habitante de Zoyapilca, una comunidad que se autoadscribe como indígena:

somos indígenas por las costumbres y tradiciones aunque no hablemos el dialecto, porque somos descendientes de mexicanos y todos los mexicanos nos consideramos indígenas por qué nuestros descendientes [*sic*] eran de raza Pame de Piedras Negras, porque descendemos de la raza de Santa María Acapulco de una comunidad mutuamente indígena, por el tipo de alimento de los tamales, cuchichees, chiveles, pulque, por su vestimenta y sus zapatos o huaraches, se usan las faldillas que es el traje original de la cultura Pame, usan rebozo de millca, sombrero de palma, por eso nos consideramos indígenas (*Ibid.*: 21).

Sin embargo, este reconocimiento de lo indígena en sectores no indígenas forma parte de la apropiación de elementos culturales por la interacción de diversos grupos en la frontera septentrional de la Sierra Gorda queretana, lo que no representa la reducción del estigma que se tiene hacia lo indio y que hace de las comunidades escenarios de constantes tensiones y esfuerzos por alejarse de lo indígena.

Qué es ser pame en la Sierra Gorda queretana: identidad, etnicidad y territorio

Una de las principales cuestiones que se pueden observar en esta obra corresponde al ser *xi’oi* o pame en la Sierra Gorda

⁵ Otro de los textos que integra estudios sobre los pames de Querétaro es la obra *Los pueblos indígenas de la Huasteca y el semidesierto queretano: Atlas etnográfico* (2012) con los artículos de Chemin Bässler (2012) y Mayorga Martínez (2012) (Véase reseña de Fernando Olvera-Equipo regional Centro Norte/CINAHSLP).

⁶ “Tancoyol, Devisadero, El Llano, La Puerta, Arados, El Carrizal de los Durán, Piedras Negras, El Rodeo, San Antonio de las Flores, Las Flores. Según nuestros informantes, también se encuentran pames en las comunidades de La Esperanza, La Parada y San Juan de los Duranes. Excepción hecha de tres o cuatro aglomeraciones (La Puerta, El Llano, Arados...), la mayoría de aquellas comunidades con población pame son predominantemente mestizas. Además, generalmente, las casas indígenas se encuentran en las orillas de los poblados” (Chemin, 1994: 217).



Ofrenda a la milpa. Santa María Acapulco, San Luis Potosí, 2005. Autor de la foto: Hugo Cotonierto.

queretana. De acuerdo con Mauricio Guzmán (2010) en la presentación del *Atlas etnográfico*, por un lado, “la obra forma parte de un renovado y fresco interés por lo pame”, y por otro, “los lectores tenemos pocos elementos para suponer la redefinición del ser *xi’òì*” (*Ibid.*: 14). En este sentido, esta obra incita a la reflexión de tres aspectos importantes e inacabados: la identidad, la etnicidad y el territorio *xi’òì*.

La particularidad de las comunidades pames de la Sierra Gorda que se describen, aunque se reconocieron de manera constitucional como comunidades indígenas, están integradas por no indígenas o también llamados “los de razón”. Resulta importante acotar que los vínculos entre las comunidades están fundamentadas en relaciones de parentesco y en procesos de migración, asimilación y reacomodo. En este sentido, es importante rescatar lo que los autores escriben sobre la comunidad:

Entre los pames queretanos, el concepto de comunidad se modifica continuamente, pero no por ello deja de existir. Si bien, existen comunidades perfectamente constituidas y con una tradición ancestral que los lleva a organizarse desde el nivel de la casa hasta el de la región, teniendo a las autoridades locales como máximos órganos de poder, existen otras donde los factores históricos, las migraciones y los reacomodos han propiciado una organización muy diversa (Vázquez y Prieto, *op. cit.*: 44).

En este contexto, el acercamiento a la cuestión identitaria resultó ser un campo de análisis complejo, ya que al interior de las comunidades existen múltiples identidades o, mejor dicho, “más que encontrarnos con una identidad, vislumbrábamos la existencia y la convivencia de varias identificaciones colectivas” (*Ibid.*: 73). Finalmente, resolvieron esta encrucijada a través de “rasgos o elementos culturales que comparten las tres microrregiones pames de la Sierra Gorda queretana, las cuales, los hacen *comunes entre ellos* y los hacen *diferentes a los demás*” (*Idem*); estos elementos fueron: la lengua, el origen, la relación con el medio ambiente y su cosmovisión.

En forma sintética, los autores consideran que la lengua ya no es un elemento central en la definición étnica y debe entenderse dentro un proceso de pérdida voluntaria debido al contexto de conflicto y asimilación en el que viven los *xi’òì*, aunque, por otra parte, quienes saben la lengua la conservan con cierta intimidad. En la cotidianidad, el origen de los pames queretanos constantemente remite a la leyendaria localidad de Santa María Acapulco y a la necesidad que tuvieron de desprenderse de ella en busca de mejores condiciones de vida.

La relación de los *xi’òì* con su entorno se vincula a un pasado chichimeca y nómada, de resistencias y de sobrevivencias, que se sustenta en una tríada simbólica que les ha permitido superar diversas crisis: la palma, el chamal y la guapilla; elementos que los han salvado de enfermedades, librado de ham-

bre y los ha protegido de las inclemencias del tiempo (*Ibid.*: 91). Finalmente, los elementos antes mencionados forman parte de la cosmovisión de los *xi’òì*, además de otros espacios y entidades como el monte, los cuerpos de agua, los truenos, el venado, los eclipses y las diversas plantas y animales.

La organización de las comunidades con presencia *xi’òì* obedece a una cuestión político-administrativa gubernamental, es decir, son ordenadas por subdelegaciones que conforman delegaciones municipales. En este sentido, la máxima autoridad son los delegados, seguidos por los subdelegados y los suplentes. Aunque carecen de sistemas de cargos tradicionales, para la realización de las actividades religiosas o de otra índole, las comunidades suelen conformar comités que les permiten llevar a cabo dichos procesos.

La tenencia de la tierra en la mayoría de las comunidades es de tipo privada, pero los casos particulares son el Rincón y las Nuevas Flores, las cuales se asentaron en lo que se conoce como “tierras de sociedad”. Dichas tierras tienen un carácter comunal y son empleadas para trabajo agrícola, ganadero y la construcción de viviendas para aquellos que no tienen propiedades. Las tensiones por las tierras y los recursos no son menores, lo que plantea un contexto en donde las relaciones interétnicas entre los *xi’òì*, los no indígenas y los *teenek* son diferenciadas, por ejemplo, mientras que con los mestizos en su mayoría prevalecen cuestiones de racismo y discriminación, con los *teenek* mantienen vínculos afectivos, de temor y respeto, por atribuirles la capacidad de transformarse en nahuales.⁷

En su mayoría, las comunidades pames cuentan con precarios servicios básicos a excepción de las cabeceras municipales: Tancoyol y Valle Verde. La educación para los indígenas se encuentra atravesada por un ambiente de discriminación constante. El servicio de salud es deficiente ya que los médicos no suelen estar de base en los centros de salud, por lo que la medicina doméstica tradicional sigue siendo el medio más empleado para curar sus males. De suma importancia es el servicio de agua entubada, con el que todas las comunidades cuentan, además de tener otros medios de suministro como los jagüeyes⁸ y el río Santa María.

Actualmente, entre los pames queretanos no existe una vestimenta tradicional ni ceremonial particular, pero hay cierta similitud respecto a la forma de vestir con la gente de Santa María Acapulco. Las mujeres suelen vestir con faldas largas, floreadas y de colores llamativos; y los hombres suelen portar pantalones de mezclilla, camisa, botas y sombrero. Entre las actividades a las que se dedican los pames están la agricultura y la ganadería, en su mayoría, como trabajadores no indígenas.

⁷ Véase el mito documentado por Aguirre Mendoza en el *Atlas etnográfico* (Vázquez y Prieto, 2014).

⁸ Los jagüeyes son ollas de agua.



En los manatales sagrados de San Juan del Tuzal. San Juan del Tuzal, San Luis Potosí, 2017. Autor de foto: Hugo Cotonieto.

El tejido de palma se sigue practicando para la elaboración de artesanías, lo que les permite tener un ingreso económico extra. En algún tiempo se dedicaron a trabajar el barro, pero fue abandonado por la escasa remuneración económica que obtenían.

Entre los *xì'ò'i*, la movilidad aparece como una característica intrínseca al grupo por formar parte de aquellos chichimecas que poseían un estilo de vida nómada y trashumante, por lo que se asume como una dinámica social propia de los pames. Se identifican tres destinos tras su salida de Santa María Acapulco: Tancoyol, a donde llegaron alrededor de 1920; Valle Verde, en donde se agruparon con pames de Aquismón, y Purísima de Arista, a donde arribaron entre 1900 y 1920. No obstante, es importante mencionar que antes de asentarse en estos lugares, hicieron diversas estancias en otros puntos de su travesía.

En este proceso de movilización se han emparentado con no indígenas, lo que ha impactado de manera importante en su organización social, su noción de comunidad y en su identidad indígena, como se mencionó anteriormente. Por un lado, tras emparentarse, las fronteras culturales entre ambos grupos se diluyeron al grado de, en algunos casos, poder argumentar su desindianización. Por otra parte, los *xì'ò'i* también aparecen en estas comunidades como “arrimados”, por lo que la migración les otorga la posibilidad de, entre muchos otros aspectos, salir de la pobreza, acercarse a la modernidad, cambiar su forma de vida, aproximarse a ser “gente de razón” y reconfigurar su patrimonio e identidad étnica.

El territorio pame está comprendido por múltiples significados con base a tradiciones, rituales, representaciones, por mencionar algunas, que manifiestan un profundo vínculo emocional al espacio que habitan (Aguirre *et al.*, 2010). En este sentido, los mitos y las narrativas se presentan como formas de legitimar y reproducir la territorialidad *xì'ò'i*, que al mismo tiempo, dan orden a la vida social. Más aún, en el territorio se entreteje lo individual y lo colectivo, lo que va a permitir

construir una noción de pertenencia y de identidad étnica “estrechamente vinculadas con el medio ambiente modelado por la cultura” (Barabas, 2003, citado en *Ibid*: 181).

En las comunidades pames existen diversos espacios particulares en donde se reproduce el proceso de territorialización. Los autores reconocen una diferenciación entre espacios construidos, en donde se incluyen el doméstico y el comunitario. En el primero se ubican lugares como el fogón, el altar y el solar, mientras que en el segundo se encuentran la capilla, el panteón, los jagüeyes y las parcelas. Hay otro espacio llamado “evocativo”, que hace referencia a las añoranzas y los recuerdos, por ejemplo, a los ancestros o el lugar de donde provienen muchos de los *xì'ò'i*: Piedras Negras.

En el territorio *xì'ò'i* existen tres dimensiones importantes: la dimensión sagrada, en donde se ubica Dios, Cristo, los santos y los ángeles; la dimensión “infraterrenal”, la cual es la morada de los muertos y que se asocia al infierno en donde habita el diablo. Y finalmente, la dimensión terrenal, en cuyo lugar el humano es el principal morador, pero está en constante interacción con seres de las dimensiones antes mencionadas.

Como espacios centrales de la simbolización y reproducción del territorio *xì'ò'i* está el monte y el río. El monte es considerado proveedor de recursos como el chamal,⁹ de animales, entidades sobrenaturales como las brujas y el diablo, y donde se encuentran las cuevas, como la Cueva del Agua (ubicada en El Pocito), referentes importantes para la fertilidad y donde algún tiempo llegaron a realizar rituales. Asimismo, la figura del “Padre monte”, que combina la representación del sacerdote y la del monte, es un referente ya que es este lugar el testigo de una práctica recurrente premarital entre los novios antes de consolidarse como matrimonio.

Por su parte, el río Santa María, que es frontera natural entre los estados de San Luis Potosí y Querétaro, ha jugado un papel importante en la sobrevivencia de los *xì'ò'i* en tiempos de escasez. A ese río también se le atribuyen características de una persona, sobre todo, por sus estados de ánimo: a veces está tranquilo, otras enojado, también suele pasar gritando, por lo que hay que tenerle respeto. En el caso de los arroyos, es importante porque en sus alrededores pueden recolectar diversas plantas, sin embargo, también se les vincula con la presencia de duendes y chaneques, los primeros considerados seres malignos y los segundos caracterizados por ser traviesos.

Finalmente, los pozos sólo se ubican en la comunidad del Pocito, de donde proviene su nombre. Existe un culto al que los autores llaman “agua que brota, corre y cae”, ya que los pozos y los escurrimientos permiten alimentar las fosas natura-

⁹ Planta prehistórica cuya semilla sigue una preparación similar a la nixtamalización. Para más información véase Zapata Avendaño (2018).

les. En torno a los pozos existe una serie de prácticas rituales que consisten en rezos, cantos y procesiones de santos, que para el caso del Pocito es San Isidro Labrador.

El territorio y la territorialidad *xi'oi* están permeados por diversas dinámicas. Los *xi'oi* queretanos tienen una vasta herencia cultural de Santa María Acapulco, por lo que ciertos elementos aparecen constantemente en sus comunidades; sin embargo, también nos muestran que esos rasgos no determinan sus comportamientos, sino que sirven como marcos de referencia y que constantemente son reconfigurados y reconstituidos ante la realidad que se les presenta.

Por último, la ubicación de la Sierra Gorda en la provincia fisiográfica de la Sierra Madre Oriental, su integración a la región hidrológica del Pánuco, la preeminencia del suelo litosol y luvisol, las diversas unidades de paisaje como el extenso bosque de encino, el bosque de pino-encino, el bosque de nebro o *juníperus*, el bosque mesófilo de montaña, el bosque tropical caducifolio, el matorral xerófilo y los pastizales; y las numerosas especies de plantas y animales endémicas que se encuentran en alguna categoría de riesgo en Normas Oficiales Mexicana, deben entenderse en correspondencia al manejo de los recursos que han implementado las comunidades, particularmente, los *xi'oi* o pames, contexto que desde hace algún tiempo se destinó a la conservación ambiental de la Sierra Gorda queretana.

Consideraciones finales

Las reflexiones que surgen de esta reseña corresponden a los principales ejes que se discutieron durante este año en el Programa de Etnografía. La obra del Equipo de Querétaro es una muestra de la utilidad de la etnografía con fines jurídicos y políticos, en este caso, sus implicaciones en la conformación del Padrón de Comunidades Indígenas del estado. De ahí se desprende la reflexión en torno a la construcción de áreas o secciones administrativas para hacer operativas las políticas públicas.

Como vimos, la división de Querétaro en tres regiones y en microrregiones, respondió a una necesidad política por la que se trató de incluir el mayor número de elementos significativos documentados desde la etnografía. Una tarea importante por realizar es la documentación de los impactos que ha generado esta denominación en las comunidades de la Sierra Gorda.

Finalmente, la construcción del discurso antropológico y sus implicaciones en la consolidación de políticas es fundamental porque de ello dependen la identificación y el reconocimiento de eso que denominamos indígena, identidad y comunidad. Más aún, como se mencionó en la discusión posterior a la ponencia del Dr. Eduardo Zarate en el coloquio por los xx años del Programa, la categoría de “indígena”, a pesar de toda la carga de significados positivos y negativos que conlleva, sigue siendo utilizada en las luchas y resistencias de los pueblos y las comunidades de México.

Referencias bibliográficas

- Aguirre, I. et. al., (2010) “*Kuputam'us, ncu'us y nggol' uée*. La tierra, la casa y el monte. La construcción del territorio sagrado *xi'oi*” en Vázquez, A. (Coord.), *Xi'oi. Los verdaderos hombres. Atlas etnográfico Pames de la Sierra Gorda queretana*. Pp., 175-217. México, Universidad Autónoma de Querétaro.
- Chemin, H., (1984), *Los pames septentrionales de San Luis Potosí*, México, Instituto Nacional Indigenista.
- _____. (1994) *Sierra Gorda: pasado y presente*. Querétaro, Consejo Estatal para la Cultura y las Artes/UAQ/Gobierno del Estado de Querétaro.
- _____. (1988) *El chamanismo en la región pame de Santa María Acapulco y de Tancoyol, Qro.* San Luis Potosí, Biblioteca de Historia Potosina.
- _____. (2012) “El chamal, alimento divino de los pames-xi'ui de San Luis Potosí y Querétaro” en Valle, J. et al. (Coords.), *Los pueblos indígenas de la Huasteca y el semidesierto queretano. Atlas etnográfico*. México, INAH/UAQ/Instituto Nacional de Lenguas Indígenas e Instituto Queretano de la Cultura y las Artes.
- Cotonieto, H., (2011) *No tenemos las mejores tierras ni vivimos en los mejores pueblos... pero acá seguimos. Ritual agrícola, organización social y cosmovisión de los pames del norte*. México, El Colegio de San Luis, A.C.
- Guzmán, M., (2010) “El oficio de pintar huellas en el camino” en Vázquez A. (Coord.), *Xi'oi. Los verdaderos hombres. Atlas etnográfico Pames de la Sierra Gorda queretana*. Pp., 13-16. Universidad Autónoma de Querétaro.
- Mayorga, M., (2012) “La reubicación de la población *xi'oi*. Las nuevas flores” en Valle, J. et al. (coords.), *Los pueblos indígenas de la Huasteca y el semidesierto queretano. Atlas etnográfico*. México, INAH/UAQ/Instituto Nacional de Lenguas Indígenas e Instituto Queretano de la Cultura y las Artes.
- Vázquez, A. (Coord.), (2010) *Xi'oi. Los verdaderos hombres. Atlas etnográfico pames de la Sierra Gorda queretana*. México, Universidad Autónoma de Querétaro/IQCA/ Gobierno del Estado de Querétaro/DRT-CEBCR/Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.
- Vázquez, A. y D. Prieto, (2014) *Los pueblos indígenas del estado de Querétaro, Compendio monográfico*. México, UAQ/CDI.
- Zapata, Avendaño L., (2018) *El chamal, el venado y el jaguar. Aproximaciones etnográficas en la Reserva de la Biosfera de la Sierra Gorda*. Tesis de Licenciatura en Antropología Social. San Luis Potosí, Universidad Autónoma de San Luis Potosí.



El atlas etnográfico de Chihuahua revisitado¹

Marco Vinicio Morales Muñoz²
Juan Jaime F. Loera González³

Gotés Martínez, L., A. P. Pintado Cortina, N. Olivos Santoyo, A. Pacheco Arce, M. Vinicio Morales Muñoz y D. de la Parra Aguilar, (Coords.) (2012) Los pueblos indígenas de Chihuahua. Atlas etnográfico. México, INAH.

Los pueblos indígenas de Chihuahua. Atlas etnográfico (Gotés *et al.*, 2012) es un texto de divulgación editado dentro del entonces Proyecto Etnografía de las Regiones Indígenas de México en el Nuevo Milenio CNAN-INAH. El texto está organizado a partir de dos ejes de análisis llamados Estudios Básicos y Ensayos Analíticos, conformando un total de dieciocho capítulos, así como por una serie de Recuadros Etnográficos que complementan y profundizan aspectos puntuales dentro de los párrafos. Tanto los Estudios Básicos como los Ensayos Analíticos fueron escritos por los miembros del Equipo Regional Chihuahua quienes se formaron y obtuvieron su experiencia antropológica dentro del Proyecto de Investigación Formativa “Lengua y Cultura Tarahumara” de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), desde las disciplinas de Antropología social, Etnología, Lingüística, Historia y Arqueología. En este sentido, es necesario señalar dos puntos importantes.

En primer lugar, la información etnográfica de primera mano fue recabada en algunos pueblos, ranchos y rancherías rarámuri de los municipios de Batopilas, Urique y Guachochi, ubicados en el área centro-oeste de la Sierra Tarahumara. De ello se desprende un par de generalizaciones que los mismos autores reconocen. La primera generalización es que la información etnográfica se extiende hacia el resto de la población rarámuri que habita en localidades ubicadas a lo largo y ancho

de la Sierra, y la segunda generalización hacia los pueblos óódami, óóba y warijó, tratando de ofrecer un panorama social y cultural similar para todos los indígenas. No obstante, también hacen énfasis en las particularidades de cada uno de los pueblos referidos, las cuales son desarrolladas sobre todo en los recuadros etnográficos, abordando de esta manera temas específicos de cada uno de ellos relacionados con la ritualidad, el sistema de gobierno, el pasado arqueológico, la música, entre otros. Textualmente la obra señala que:

En este *Atlas* una buena parte de la información etnográfica sobre los ralamúli procede de la región centro de la Sierra, de los municipios de Guachochi, Urique y Batopilas. Por último, como ya habrá advertido el lector, se emplea a los ralamúli como arquetipo de las culturas étnicas de la Sierra Tarahumara. Ello debido no a razones cuantitativas de tipo demográfico o de amplitud territorial, sino porque en este pueblo se conjugan los diversos procesos de la formación regional y de la estructura social y cultural actual que reaparecen manifestados en los otros grupos étnicos de la zona, a saber: óóba, óódami y warijó (Gotés *et al.*, 2012: 33).

Lo anterior es revelador, ya que el *Atlas* no sólo asume a la cultura rarámuri como arquetípica de la Sierra Tarahumara,



Montañas de la Sierra Madre Occidental. Sierra Madre Occidental, 2009. Autor de la foto: Andrés Oseguera Montiel.

¹ Reseña del Equipo Regional Tepimano, coordinado por Margarita Hope y Andrés Oseguera, dentro de la línea de investigación “Las regiones indígenas a prueba de la etnografía” (2018) del Programa Nacional de Etnografía de las Regiones Indígenas de México (PNERIM) del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH).

² Catedrático CONACYT Comisionado INAH/EAHNM. Correo de contacto: mvmorales@conacyt.mx.

³ Catedrático CONACYT Comisionado INAH/EAHNM. Correo de contacto: jjloera@conacyt.mx

sino que parte del supuesto de que la Sierra Tarahumara es la región indígena por excelencia dejando de lado otros espacios rurales y urbanos del estado de Chihuahua con presencia indígena. Adicionalmente, es llamativo que el Atlas del estado no contemple una reflexión sobre la concepción de región indígena. Se da por sentado que existe una definición compartida y se retoma de anteriores autores las nociones de región y procesos de regionalización histórica, pero sin problematizarla.

En segundo lugar, el Atlas se enmarca teóricamente en la corriente de la Ecología Cultural norteamericana, la cual plantea un análisis antropológico que explica el comportamiento humano a partir de su adaptación a los diferentes contextos geográficos. Es por ello que los Estudios Básicos que estructuran el texto se desarrollan en torno a los mecanismos que configuran las culturas étnicas de la Sierra Tarahumara en su apropiación del medio ambiente, y explican la movilidad, la organización social, de la cual forman parte los sistemas políticos y rituales, y su relación con la construcción y los usos del territorio. Esta corriente también inspira teóricamente el atlas etnográfico de la Huasteca y el del Noroeste de México.

El énfasis teórico de la Ecología Cultural se hace presente desde el primer capítulo que contextualiza el escenario topográfico y climatológico donde los pueblos indígenas de Chihuahua generan procesos de adaptación históricos para conformar su actual estructura social. Destaca la minuciosidad de los datos presentados donde se incluye el análisis físico-químico de los suelos y niveles de fertilidad de zonas de la Sierra Alta y del Barranco, concluyendo que el conocimiento agrícola de los pobladores se ha configurado a través de adaptaciones históricas sucesivas. El Atlas, además, argumenta convincentemente que el conocimiento de los rarámuri sobre la calidad de las tierras para la agricultura, en conjunto con los ciclos estacionales, da como resultado una necesidad de movilidad ya que los cultivos de la sierra son mucho más productivos frente a los predios barranqueños, conformando así el territorio étnico tarahumara.

Otro ejemplo de adaptación al entorno natural lo constituye el ganado menor, de gran importancia en la zona. Apoyados por Bennett y Zingg, se argumenta que “las cabras son quizás el principal factor de adaptación que muestra la cultura rarámuri desde la invasión occidental hasta nuestros días” (Bennett y Zingg, 1972: 65). Apoyados por evidencia empírica, se describe la actividad de pastoreo y el uso de corrales de cabras móviles con el propósito de usar el estiércol para abonar las tierras de cultivo. En este sentido, las actividades de pastoreo de ganado menor representan una capacidad adaptativa al entorno, analizado no sólo su dimensión económica, o la dimensión agrícola, sino también la división del trabajo social y la educación de los niños. Por ejemplo, es a través del pastoreo —frecuentemente realizado por niños— donde se conoce los paisajes de la sierra, lugares de respeto, sus caminos, arroyos, plantas y animales. Es decir, las actividades de pastoreo esta-

blecen procesos de complementariedad y adaptación histórica que configuran las actividades de siembra, la extensión y uso de las tierras productivas, y la movilidad cotidiana en la sierra.

Siguiendo los fundamentos de la Ecología Cultural, el atlas etnográfico dialoga principalmente con el trabajo del antropólogo estadounidense John Kennedy (1970 y 1978), quien argumentó que la fortaleza central de la cultura tarahumara es su organización social y el patrón de asentamiento, los cuales están condicionados, pero no determinados, por su adaptación a la ecología de la Sierra. Por ello, el propósito de los autores fue analizar la manera en que el medio ambiente, la adaptación tecnológica, las prácticas económicas y la organización territorial afectan a otros aspectos de la cultura, como las instituciones sociales, políticas y religiosas, reconociendo que las formas culturales que emergen de la adaptabilidad pueden ser diversas, pero no universales:

El trabajo sugiere que es en la geografía donde el origen precolombino, la invasión occidental, la modernidad porfirista, la actual sociedad nacional y la cultura globalizada han interactuado para darle forma a la manera en que se expresan dichos pueblos [...] Este mosaico de interacciones sociales, geográficas, históricas y culturales donde se conforma una particular dinámica de interetnicidad, se extiende más de 50,000 km² a través de las demarcaciones federales de Chihuahua, Sonora, Durango y Sinaloa (Gotés *et al.*, 2012: 27-28)

El argumento de adaptación, uso, apropiación y significación del territorio y medio ambiente es reforzado con las propuestas analíticas de Sahlins (1972 y 1983), Shanin (1983), Harris (1996), Chayanov (1974) y Wolf (1981), entre otros teóricos, quienes enfatizan la importancia de los grupos familiares o domésticos en la organización de la reproducción material, los cuales han permanecido desde la época precolonial. Y para el caso específico de los pueblos indígenas de la Tarahumara, además de Kennedy, los autores del Atlas recurrieron a las obras de Spicer (1962), Pennington (1963, 1969, 1974 y 1980), articulando al análisis ecológico, material y cultural textos clásicos como los de Lumholtz (1986), Plancarte (1954), Bennet y Zingg (1972), Aguirre Beltrán (1991), Merrill (1992), González (1984, 1991b, 1993, 1994 y 1994b) y De Velasco (1983), e incorporaron investigaciones posteriores entre las que se encuentran las de Valiñas (2001), León (1992), Levy (1993), Beaumont (2001), Bonfiglioli (1995), Anzures (1995), Robles (1994), Sariego (1998), Porrás (1999), (1998) y Deeds (2000).

Es importante subrayar que los textos referidos surgen de diversas disciplinas, lo cual evidencia una amplia variedad de posiciones y experiencias de las cuales los autores echan mano para fundamentar el texto, particularmente, de aquellas que rescatan las propuestas vinculadas a la organización social y



Reunión nacional PNERIM 2019. Cuernavaca, Morelos, 2019. Autor de la foto: Ricardo Schiebeck.

al repertorio cultural como consecuencia de la adaptación al entorno ecológico. Pero más allá de la diversidad disciplinar, dicha revisión evidencia que no fueron incorporados textos actualizados, ni siquiera del mismo Proyecto de Etnografía, por ejemplo, los ensayos coordinados por Porras *et al.* (2003 y 2005), que eran los únicos publicados cuando el Atlas entró al proceso editorial y que refieren justamente a los pueblos indígenas de la Sierra Tarahumara, limitándose de esta manera a una revisión de los textos clásicos.

Por otro lado, a partir de un análisis que toma en cuenta las dimensiones diacrónica y sincrónica, en el texto también se plantea la articulación de la adaptación y apropiación medioambiental por parte de los pueblos indígenas con la explotación de una región geoeconómica propiciada desde el Estado y los capitales extranjeros, la cual detonó un conjunto de procesos sociohistóricos que definen la situación actual de los habitantes de la Sierra Tarahumara. Pero más allá de describir las etapas históricas por las que ha atravesado la Tarahumara, los autores analizan la manera en que dichos procesos son los generadores de las etnicidades y las diversas maneras en que se han construido las territorialidades de la porción montañosa del estado de Chihuahua.

En este sentido, sin actualizar la discusión de los conceptos, a lo largo del Atlas se destacan los tres niveles de organización social contemporáneos de los pueblos indígenas, el rancho, la ranchería y el pueblo, los cuales responden a formas particulares de apropiación del medio ambiente y, a partir de este proceso, a la par también se construyen el territorio y la identidad. En primera instancia, los ranchos y las rancherías se definen desde la articulación de grupos de parentesco y las relaciones de intercambio y reciprocidad que emergen de las actividades económicas fundamentales: agricultura, recolección y ganadería. Tanto el parentesco, como la división del trabajo, posibilitan entonces una configuración primaria de identificación y pertenencia a los grupos domésticos que habitan y hacen uso de los espacios geográficos y recursos como las tie-

rras cultivables, el bosque, las aguas, los terrenos de pastoreo, etc. En el Atlas, los autores resaltan que, a partir del proceso de colonización, los pueblos de misión instaurados desde el siglo XVII también fungieron como elementos constructores de la territorialidad en la Tarahumara, ya que añadieron nuevos esquemas de organización, como los sistemas de gobierno y las fiestas en los templos, que la población indígena integró a las lógicas prevalecientes, dotando así de dimensiones integradoras e identitarias que posibilitaron la adscripción a estos relativos centros políticos, económicos y rituales.

En el mismo sentido del análisis histórico material, en el capítulo 8 se discute el proceso de modernización que a lo largo de la historia ha marcado la realidad de los pueblos indígenas de la Sierra como una región geoeconómica específica. En las etapas posteriores a la Colonia, desde el México independiente, pasando por el porfiriato, el Estado posrevolucionario y las transformaciones del siglo XX, cada una de las propuestas de organización que impusieron en la Sierra se fue montando en los esquemas previamente reconfigurados. Es decir, las lógicas extractivas, políticas y culturales aportaron su grano para la construcción de las territorialidades entre los pueblos indígenas y la región geoeconómica de la Sierra Tarahumara, la cual:

Por un lado, inicia su existencia como región geoeconómica vinculada a un sistema —político, económico y social— mayor, dando principio a un largo proceso de incorporación que adopta formas distintas y variadas en el tiempo. Y por el otro, comienza su incorporación a las prácticas, instituciones, discursos, leyes y proyectos de aquella sociedad mayor a la cual se incorpora una región económica-social particular... Un denominador común en cada uno de estos momentos fue el surgimiento de instituciones, discursos, prácticas económicas y sociales, desde las cuales se negarían aquellas realizadas por las poblaciones originarias de estas distintas regiones del país (Gotés *et al.*, 2012: 231).

Durante todo el proceso se consolidó el asentamiento de la población no indígena en la Sierra Tarahumara y con ello cargos y funciones de municipios, secciones municipales, ejidos, y otros cargos, fueron ocupados por este sector y su concepción del uso político y de los espacios, generando nuevas re-ordenaciones territoriales y nuevas leyes, pero las estructuras económicas heredadas de la Colonia de alguna manera permanecieron:

Los mismos grupos de poder y los mismos caciques locales siguen teniendo el control económico y político, ahora del estado [...] con la redefinición de regionalidades al delimitar territorios dentro del nuevo

proyecto jurídico... manteniendo las mismas relaciones de poder propias del régimen colonial (*Ibid.*: 117 y 121).

Una situación que destacan los autores es la manera en que los pueblos indígenas formaron parte del proceso de la Revolución Mexicana, pues, aunque no fue su proyecto, se volvieron sujetos de acción del Estado a través de las políticas sociales de incorporación, transformación y desarrollo de la nación a partir de la Reforma Agraria y la constitución de los ejidos forestales en la Sierra, la cual fue la zona del estado a la que se destinó la mayor superficie de su territorio a la propiedad social. Posteriormente llegó el Instituto Nacional Indigenista, a principios de los años cincuenta, interviniendo con proyectos educativos, sanitarios, agropecuarios, consolidando también la extracción forestal. Y en la segunda mitad del siglo XX, entre otros proyectos, la Coordinación General del Plan Nacional de Zonas Deprimidas y Grupos Marginados (COPLAMAR) y la Coordinación Estatal de la Tarahumara con sus políticas asistencialistas, los grupos religiosos protestantes, la minería, el turismo, la migración y el narcotráfico, se sumaron a los ya existentes, formando elementos importantes en la construcción de la etnicidad como un proceso sociohistórico.

No obstante la negación de las instituciones indígenas y sus formas de organización social, particularmente ejemplificadas con el caso rarámuri, los autores argumentan de manera convincente la constante resignificación y apropiación de las pautas culturales no indígenas por parte de los pueblos originarios. Todas ellas se articularon con las formas propias de uso y apropiación del territorio, cuyas actividades económicas posibilitadas por los diferentes nichos ecológicos dotan no sólo de una organización social particular, sino que tienen incidencia en el significado del sustrato cultural. De esta manera, se enfatiza que el rancho, la ranchería y el pueblo, como formas de apropiación y organización, generan identidades y adscripciones. Y, en ese sentido, a la organización territorial, vinculada al parentesco, se incorporan las fiestas favoreciendo así la conformación de la identidad, por lo que los autores concluyen que territorialidad e identidad se construyen a la par de la apropiación del medio ambiente y, en consecuencia, los *chabochi*, los otros, que en una situación de desigualdad invadieron el territorio, refuerzan el proceso de construcción de identidad y la alteridad.

El capítulo 3 se aboca a la movilidad estacional y los patrones de migración profundizan la estructura social, describiendo de manera más precisa la forma en que se construye el sentido de movilidad rarámuri. De nueva cuenta, el análisis focaliza la capacidad del grupo de adaptarse al medio físico y al contexto socio-económico de la región. Entre los factores de movilidad se encuentra la ya mencionada movilidad de cultivos, las opciones de economía campesina en la región basadas en la demanda de trabajo de jornaleros, el peonaje y la servidumbre doméstica, realizada en los centros urbanos más

próximos o en áreas de cultivo en Sonora y Sinaloa. El matrimonio es otro factor de movilidad motivado por la disponibilidad de recursos nuevos: tierra, ganado y aperos para los nuevos matrimonios. Se debe resaltar que en dicho capítulo no se profundiza mucho en la naturaleza, causas o consecuencias de la migración rarámuri hacia los centros urbanos y en la formación de los asentamientos en la ciudad. Una posible razón para ello es que para el momento cuando se realizó el Atlas, no todos consideraban a la migración urbana como constituyente de un tema crucial dentro de la etnografía de los pueblos indígenas de Chihuahua.

Esto es importante de señalar ya que denota una forma particular de hacer etnografía. Es decir, al hacer la necesaria selección de temas y decidir cuáles son considerados dignos de estudiar y documentar en un material de difusión, se proyecta una imagen de la cultura rarámuri en particular de la cual debemos de estar conscientes como etnógrafos. No es menester juzgar la selección de temas del Atlas como tal, tan sólo hacer una reflexión sobre la presentación de la informa-



Don Rafael en Piedras Azules. Piedras Azules, Temósachi, Chihuahua, 2014. Autor de la foto: Andrés Oseguera Montiel.

ción etnográfica y cómo ello informa sobre una manera de realizar etnografía particular y, por lo tanto, más orientada a profundizar en temas que podemos considerar como “clásicos” (organización social, sistemas de gobierno, resistencia, cosmovisión, apropiación del medio ambiente, entre otros); es decir, que trazan una continuidad de temas presentes desde las etnografías clásicas, y dejando de lado temas y problemáticas como la migración hacia centros urbanos, y las formas de inserción laboral en la industria. En este sentido, se podría decir que de manera general el Atlas, frecuentemente afirma los trabajos sobre el noroeste de México en general y en la Tarahumara en particular. El Atlas parece ratificar lo dicho por estudios anteriores antes de hacer nuevas aportaciones etnográficas, actualizando conceptos o explorando problemáticas más actuales.

Tal vez el único capítulo cuyo título sugiere abordar los efectos de la modernidad en la Tarahumara es el número 8. Pero incluso, en él se limitó a presentar un planteamiento general de las transformaciones históricas que ha experimentado la zona en términos de organización política y estructuras “regionales” desde la Colonia, pasando por el porfiriato, la Revolución, hasta los años del indigenismo. Sin embargo, se trataron de manera superficial aquellas relaciones vinculatorias entre los pueblos y comunidades con la sociedad nacional. En este sentido, hubiera sido interesante profundizar en casos concretos sobre los diversos efectos que a nivel local produce la modernidad. Por lo tanto, se puede apreciar que falta una bibliografía más extensa que sustente los argumentos del planteamiento presentados.

En el Atlas, el sistema organizativo de los sistemas de gobierno de los pueblos en la Tarahumara se explica desde una postura procesual basada en patrones de cambios y continuidades históricas. Es decir, basados en estudios de corte histórico, se habla de un primer momento donde dominaban modelos prehispánicos de organización social basados en parentesco y en la figura de “jefaturas administrativas”, y posteriormente dicha organización se fue modificando con la instalación de los sistemas de cargos que introdujeron los jesuitas en época de la ocupación española. Más adelante, las dinámicas demográficas y políticas sociales provocadas por la guerra de Independencia, la Revolución de 1910, así como el cambio de régimen de propiedad a través de la creación de los ejidos y comunidades indígenas en siglo xx, fueron moldeando los actuales mecanismos de ordenación política en estos grupos serranos. Dichas modificaciones se conceptualizan como ejemplo de la capacidad de adaptación política y organizativa de los pueblos indígenas de la Sierra Tarahumara, e incluso, más interesante aún, se argumenta que dichos procesos históricos más que verlos como imposiciones de sistemas políticos y organizativos se asumen como resultados de reconfiguraciones que los pueblos indígenas han sabido utilizar para su provecho. Sin embargo, igualmente se hace hincapié en la influencia que ha

tenido la estructura política institucional a través de las leyes de la nación mexicana, generando frecuentemente conflictos de índole territorial con la población no indígena.

Dentro de los procesos históricos en los primeros momentos de la presencia española en la Tarahumara, en los que se destacan las rebeliones y alzamientos indígenas entre el periodo de 1616 a 1751, se fueron configurando relaciones interétnicas de diversas maneras, en el sentido de que las fricciones y tensiones con la forma de vida no indígena de la sociedad dominante moldearon formas de resistencia cultural. Por ejemplo, entre dichas formas, el Atlas destaca el uso del idioma como práctica que reproduce el mundo identitario de los rarámuri, así como la persistencia de mitos, ritos, música y formas de vida, y habitar el mundo basados en la agricultura de autoconsumo y formas de organización autóctonas. Entre las prácticas de control social descritas destaca aquellas como el *nawésari* o “sermón”, donde el *siríame* o autoridad del pueblo aconseja y orienta la conducta que deben de presentar los miembros del grupo.

Entre los cambios más profundos que hubo fue la conversión religiosa y los procesos de sincretismo que se consolidaron con el paso del tiempo. Aquí se menciona cómo a finales del siglo xvii y a partir del siglo xviii, varios pueblos y comunidades escogieron la resistencia pasiva; algunos se subordinaron a las formas religiosas y de organización social que imponían los misioneros y otros se retiraron a regiones alejadas, dando como resultado la presencia de la población indígena bautizada y la “cimarrón”, los no bautizados. Sin embargo, de nueva cuenta se argumenta que más que hablar de una imposición, los pueblos indígenas, en especial el rarámuri, optó por la vía de la adaptación de elementos externos a su propia visión del mundo. En este sentido, por ejemplo, con la expulsión de los jesuitas, los pueblos que ya habían sido “convertidos” al cristianismo adoptaron las prácticas cristianas a sus formas especiales de pensar y de ser, creando espacios de relativa autonomía que todavía se conservan. En este sentido, debemos destacar que en el Atlas también se puede observar el análisis de la organización social articulado con otros marcos explicativos que aluden al ámbito simbólico como en el capítulo de las cosmovisiones.

A manera de conclusión, podemos destacar que la relevancia del Atlas etnográfico radica en dos puntos. En primer lugar, se reconoce el esfuerzo colectivo para registrar con profundidad analítica la diversidad de datos recabados que dan cuenta de las transformaciones históricas en ámbitos religiosos, económicos, políticos y culturales en la Sierra Tarahumara. De igual manera, la importancia de dicha obra se encuentra en su carácter de documento histórico que refleja los intereses etnográficos y motivaciones teóricas de investigación del Programa de Etnografía y de sus autores. En este sentido, el Atlas debe de ser consultado no sólo por el valor intrínseco de sus datos, sino como producto educativo que posibilita una reflexión actual de nuestra labor como antropólogos y etnógrafos.

Referencias bibliográficas

- Aguirre, G., (1991) "Tarahumaras" en *Obra antropológica IV. Formas de gobierno indígena*. México, FCE.
- Anzures, M., (1995) "El bien y el mal en la cultura tarahumara" en *Anales de Antropología*, Vol. 30, pp. 61-77. México.
- Beaumont, D., (2001) *Los pimas*. Pp. 97-110. México, Gobierno del Estado de Sonora/Cenart/Instituto Sonorense de Cultura/PAC-MYC.
- Bennett, W. y R. Zingg, (1972) *Los tarahumaras. Una tribu india del norte de México*. México, INI.
- Bonfiglioli, C., (1995) *Fariseos y matachines en la Sierra Tarahumara; entre la pasión de Cristo, la trasgresión cómico-sexual y las danzas de conquista*. México, INI.
- Chayanov, A., (1974) *La organización de la unidad económica campesina*. Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión.
- Deeds, S., (2000) "Cómo historiar con poca historia y menos arqueología: clasificación de los acaxeos, xiximes, tepehuanes, tarahumaras y conchos" en *Nómadas y sedentarios en el norte de México. Homenaje a Beatriz Braniff*. México, UNAM.
- De Velasco, P., (1983) *Danzar o morir: religión y resistencia a la dominación en la cultura tarahumar*. Pp. 381-391. México, Centro de Reflexión Teológica.
- González, L., (1984) *Crónicas de la Sierra Tarahumara*. México, SEP.
- _____ (1991) *Historia de las rebeliones en la Sierra Tarahumara (1626-1724)*. México, Editorial Camino.
- _____ (1993) *El noroeste novohispano en la época colonial*. México, UNAM/Porrúa.
- _____ (1994a) "Notas históricas sobre el gobierno de los tarahumaras" en González, L. et al., *Derechos culturales y derechos indígenas en la Sierra Tarahumara*. México, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez.
- _____ (1994b) *Tarahumara. La sierra y el hombre*. México, CEDIC.
- Harris, M., (1996) *Antropología cultural*. Madrid, Alianza Editorial.
- Kennedy, J., (1970) *Inápuchi. Una comunidad tarahumara gentil*. México, Instituto Indigenista Interamericano.
- _____ (1978) *Tarahumara of the Sierra*. Illinois, A. H. M. Publishing Corporation/Arlington Heights.
- León, R., (1992) *Misiones jesuítas en la Tarahumara, siglo XVIII*. México, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez.
- Levi, J., (1993) *Pillars of the sky: The genealogy of ethnic identity among the rarámuri-simaroni (tarahumara-gentiles) of Norwest Mexico*, tesis de doctorado en antropología. Cambridge, Universidad de Harvard.
- Lumholtz, C., (1986) *El México desconocido*, Tomo I. México, INI.
- Merrill, W., (1992) *Almas rarámuris*. México, INI.
- Pennington, C., (1963) *The Tarahumar of Mexico. Their Environment and Material Culture*. Utah, University of Utah.
- _____ (1969) *The Tepehuan of Chihuahua. Their Material Culture*. Salt Lake City, University of Utah Press.
- _____ (1974) *The Tarahumar of Mexico. Their Environment and Material Culture*. Salt Lake City, University of Utah Press.
- _____ (1980) *The Pima Bajo of Central Sonora, México, The Material Culture*, Vol.1. Salt Lake City, University of Utah Press.
- Plancarte, F., (1954) *El problema indígena tarahumara*. México, INI.
- Porras, E., (1999) "Identidades sumergidas. Oobas de Chihuahua" en Moctezuma L. y E. Villalpando (Eds.), *Noroeste de México: Homenaje a Alejandro Figueroa Valenzuela*. México, Centro INAH Sonora.
- Porras, E. et al., (2003) "Territorialidad y apropiación del espacio entre los rarámuri" y "Territorialidad y centros ceremoniales guarijos" en Barabas, A. (Coord.), *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, Vol. III. México, INAH.
- Porras, E. et al., (2005) "Identidades y relaciones interétnicas en la Tarahumara" en Bartolomé, M. (Coord.) *Visiones de la diversidad. Relaciones interétnicas e identidades indígenas en el México actual*, Vol. I. México, INAH.
- Robles, R., (1994) "Los rarámuri pagórame" en Marzal M. (Ed.), *El rostro indio de dios*. México, Centro de Reflexión Teológica/Universidad Iberoamericana.
- Sahlins, M. (1972) *Las sociedades tribales*. Pp. 23-88. Barcelona, Labor.
- _____ (1983) *La economía en la Edad de Piedra*, 2a. Ed. Akal.
- Sariego, J., (1998) *El indigenismo en Chihuahua*. México, ENAH-Chihuahua/INAH/Fideicomiso para la Cultura México-Estados Unidos.
- Shanin, T., (1983) *Naturaleza y lógica de la economía campesina*. Barcelona, Anagrama.
- Spicer, E., (1962) *Cycles of Conquest. The Impact of Spain, Mexico and the United States on the Indians of the Southwest, 1533-1960*. Tucson, University of Arizona Press.
- Valiñas, L., (2001) "Lengua, dialectos e identidad étnica en la Sierra Tarahumara" en Molinari C. y E. Porras (Eds.), *Identidad y cultura en la Sierra Tarahumara*. Pp. 105-125. Chihuahua, Conaculta/INAH.
- Wolf, E., (1981) "Comunidades corporativas cerradas de campesinos en Mesoamérica y Java Central" en Llobera J. (Comp.), *Antropología económica. Estudios etnográficos*. Pp. 81-98. Barcelona, Anagrama.



De las complejidades de la migración a los procesos de expansiones territoriales¹

Javier Gutiérrez Sánchez (+)²

Nolasco, M. *et al.*, (2012) “Dejar la tierra, buscar la vida. Sistemas indígenas de migración en la Frontera Sur” en Nolasco, M. y M. A. Rubio (Coords.), *Movilidad migratoria de la población indígena de México. Las comunidades multilocales y los nuevos espacios de interacción social*, México, INAH.

Entre las múltiples aristas que hacen atractiva la lectura del ensayo “Dejar la tierra, buscar la vida. Sistemas indígenas de migración en la Frontera Sur”, están por lo menos dos cuestiones fundamentales. En primer lugar, dan cuenta de la amplia gama de características y complejidad que envuelve el fenómeno migratorio que en una suerte de entramado de nudos giordanos los autores resuelven a lo largo del estudio. En segundo lugar, los resultados permiten problematizar la noción de región, ya que a partir de los procesos migratorios se han dispersado las poblaciones indígenas recreando la fundación, apropiación y territorialización de espacios en donde se reproducen, reorganizan o se recrean los pueblos indígenas. La migración así vista nos lleva a pensar la historia de los territorios y, en particular, la geopolítica territorial indígena en el caso de Chiapas como resultado también de los desplazamientos migratorios.

En el contexto de las migraciones que se dan en la frontera sur del país y en particular entre la población indígena del estado de Chiapas, si bien se comparten características semejantes con el resto de las poblaciones indígenas de otros estados, su inserción en los mercados laborales de la agroindustria en el norte del país, e incluso en el país vecino de los Estados Unidos, es prácticamente reciente en comparación con otros grupos indígenas de México, como es el caso de los mixtecos de Oaxaca. Sin embargo, más allá de estos destinos rurales entre las poblaciones indígenas de Chiapas, en el ensayo producto de esta reseña, los autores se dan a la tarea de delinear

un amplio panorama de los complejos procesos migratorios abordando variadas facetas de la migración ya sean forzadas sea por conflictos o por fenómenos naturales o en términos de correspondencias económicas o políticas, a partir de recorridos hacia lugares de atracción urbanas o rurales, en el interior del estado, hacia estados cercanos o lejanos en el norte del país o más allá de las fronteras nacionales, por ejemplo, Estados Unidos como lugar de atracción. Otra más de las vetas que aborda el ensayo son las oleadas y establecimiento de refugiados guatemaltecos que ante los procesos de conflicto y crisis en su país, se han establecido en la frontera sur, espacio de estudio de los autores.

Para enmarcar todos estos procesos, los autores se dan a la tarea de definir los lugares en cuanto estados y municipios para que, en el contexto de este universo espacial, se interpreten los diferentes procesos migratorios que abordan a lo largo del estudio. Así, la lógica que traza el universo de municipios que se tomaron en cuenta por parte de los autores, fue la cualidad geográfica de compartir la frontera con los países centroamericanos. Así, en el caso de Tabasco se incluyeron los municipios de Tenosique y Balancán, los cuales comparten territorio fronterizo con Guatemala; Calakmul y Candelaria del estado de Campeche que geográficamente son colindantes con Guatemala, así como el de Othón P. Blanco del estado de Quintana Roo fronterizo con Belice. En el caso particular de Chiapas, no sólo se tomaron en cuenta municipios colindantes que recorren toda una franja fronteriza con Guatemala, sino que, además, los autores extendieron el estudio hacia aquellas zonas de grupos mayenses no fronterizas con Guatemala, pero que en su consideración mantenían su cualidad de condición de frontera, además de su pertenencia al conglomerado de pueblos cuya lengua pertenece a la familia mayense. Es así como abordaron los procesos migratorios de Los Altos de Chiapas, con poblaciones tseltales y tsotsiles, el norte con las poblaciones chöles, en el caso de la Selva con poblaciones de origen diverso, aunque mayoritariamente tseltal y chöl, o Las Margaritas con poblaciones tojolabales. Parte de este universo fronterizo incluyó los municipios del sur del estado chiapaneco con poblaciones mames, mochó y cakchiqueles. En un balance general del estudio, si bien se tomó en cuenta y resulta ambicioso el amplio margen de municipios en estados con fronteras internacionales del sur del País, se da una mayor cobertura y tratamiento a los procesos migratorios del estado de Chiapas.

¹ Reseña del Equipo Regional “Chiapas”, coordinado por Marina Alonso Bolaños, dentro de la línea de investigación ‘Las regiones indígenas a prueba de la etnografía’ (2018) del Programa Nacional de Etnografía de las Regiones Indígenas de México (PNERIM) del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH).

² PNERIM-INAH. Equipo Regional Chiapas.

Una mirada global permite interpretar que, para los fines del ensayo, la región funcionó como un escenario enmarcado bajo la lógica de una geografía trazada por la frontera sur del país, y a partir de este espacio delimitado, como metodología de la investigación, a los autores les fue fundamental recurrir a los datos censales para argumentar el problema migratorio, pues a través de los registros censales municipales —en particular con el uso de los censos de población que dan cuenta del registro de las poblaciones de acuerdo con la lengua indígena que hablan, además de los datos que permiten dar cuenta de su ubicación en otros estados e incluso fuera del País— los autores argumentan la amplia dispersión de la población indígena de Chiapas, y como bien plantean, “se problematizan los cambios y conflictos que surgen entre las poblaciones cuando de migrar se trata”.

En este ensayo, tal como plantean los autores en otra de sus obras:

se utiliza el municipio como objeto básico de análisis porque constituye una unidad social específica con, supuestamente, una lengua propia, un gobierno propio y distinto a los de los demás —sea de forma constitucional o el tradicional sistema de cargos—, formas de atuendos o artesanías que les son peculiares y que los distinguen, pero además se refuerza la idea, históricamente conformada, de que cada uno es distinto a los demás municipios, aun cuando compartan con muchos el mismo idioma, pues cada uno presenta al menos algunas variantes dialectales, no siempre fácilmente distinguibles, pero si reconocidas y aceptadas por todos (Nolasco y Alonso, 2010: 207).

Esto es importante resaltar porque en términos de las identidades, el municipio es fundamental en Chiapas, lo cual lleva a procesos diferenciados entre uno y otro lugar, independientemente de compartir la lengua, aunque evidentemente también hay procesos que delimitan procesos regionales.

El concepto de la migración remite a la salida significativa de la población de sus lugares de origen y su desplazamiento hacia otros lugares de atracción, sean éstos rurales o urbanos. Así, de acuerdo con Roberto Herrera, tiempo, distancia y ambiente sociocultural han sido las directrices de un marco teórico complejo que han guiado la mayor parte de las investigaciones, cuyos fundamentos se basan en la migración (Herrera, 2006: 23 y 28). A partir de este marcateo teórico que delimitan los estudios que hacen referencia a la migración, los autores del ensayo, bajo un auspicio teórico y metodológico, se concentran en dos directrices: por una parte, a través de una antropología económica, dan cuenta de cómo la oferta y la demanda de trabajo han sido los motores principales para el desplazamiento de poblaciones que se insertan en aquellas otras regiones que, por su desarrollo agrícola, exigen mano de obra. La teoría economicista clásica y neoclásica, como argu-



Mujeres ixil, tres generaciones de Guatemala y México. Quetzal Edza I, Campeche, noviembre de 1999. Autora de la foto: Marina Alonso Bolaños.

mentan los autores, les hizo hincapié para marcar la diferencia entre la oferta de mano de obra y la demanda de la misma, ya que regiones donde la mano de obra abunda, busca su salida hacia donde hay demanda.

Para los autores, la migración puede verse desde dos puntos de vista: el demográfico y el de los mercados segmentados con gran demanda de mano de obra que fijan su interés en zonas indígenas de alta densidad poblacional, sin tierra ni empleos rurales. Razones que propiciaron para que predomine en el ensayo una visión de regiones económicas que llevan a su interacción a través del desplazamiento de mano de obra a partir de zonas de expulsión o atracción. Así, bajo el enfoque economicista, se da cuenta del desarrollo del capital en las zonas, y la migración como un resultado de los vaivenes de la oferta y la demanda en las zonas receptoras de migrantes.

La configuración de las zonas de atracción, mediante los mercados de trabajo, los lleva a modular las migraciones intrarregionales, en el interior del Estado, así como las interestatales, con amplios recorridos hacia las zonas agrícolas del norte de País o en procesos de recorridos que atraviesan las fronteras nacionales para el trabajo en los Estados Unidos, en una migración internacional. De esta manera, circulación de mano de obra, zonas de cultivo de atracción y zonas de expulsión matizan los contenidos del ensayo. Así, en el marco de una antropología económica recurren a “la teoría de la articulación”, pues esto les permite dar cuenta tanto de las interacciones regionales, como de las interestatales e internacionales, a partir de lo que plantean los autores, en la medida en:

que existen sistemas estructurados en los que se dan relaciones entre empresas de agricultura de plantación y comunidades campesinas indígenas, sistemas históricamente conformados, que implican relaciones recíprocas tradicionales y formales. Así, las empresas —generalmente de corte agroindustrial o las

todavía fincas que existen en las zonas indígenas o la necesidad de mano de obra para el corte de café, por ejemplo—, tienen acceso a mano de obra suficiente y barata que se usa cuando la necesitan y la desecha cuando ya no la requieren, y las comunidades indígenas basan por completo su economía en este trabajo asalariado (Nolasco *et al.*, 2012: 228).

Esto ha llevado a que haya una amplia circulación de mano de obra entre las regiones indígenas, que llevan a la articulación entre zonas demandantes de mano de obra como sucede en La Selva, que ha requerido del trabajo de poblaciones indígenas procedentes de Los Altos, por ejemplo.

Por otra parte, en el marco de una antropología política dan cuenta en cómo los desplazamientos han respondido a las situaciones de conflicto, como aquellas que se sucedieron en Guatemala para que miles de indígenas kanjobales se desplazaran a la zona del municipio de Margaritas y posteriormente al estado de Campeche, bajo la categoría de refugiados. Asimismo, a través de la “teoría del conflicto” abordan las migraciones que por “motivos forzados”, ya sea por fenómenos naturales —como sucedió con el volcán Chichonal, que trajo consigo reacomodos y conflictos con las comunidades receptoras de poblaciones migrantes—, por guerra y violencia o por conflictos religiosos. Estos últimos dan pie para que tal vez la frontera sur, como argumentan los autores, sea la zona indígena del país en la que se presenta con mayor frecuencia y más dramáticamente esta modalidad de migración.

Ya en el tenor de abordar las causas de la migración, éstas las dividen en dos: por una parte, las que conceptúan como tradicionales y las que han aparecido después de los años ochenta del siglo xx. Entre las primeras argumentan el crecimiento demográfico de la población indígena como factor determinante, ya que ha sido el detonante para la búsqueda de tierras y de empleo. Entre las causas que responden a la tierra y los factores ecológicos se encuentran la desecación de los pantanos en la zona de Balancán-Tenosique, sequías o inundaciones en Chiapas o la degradación de los suelos en Campeche, Quintana Roo y Chiapas. Entre otros factores ecológicos se encuentra la erupción del volcán Chichonal en el año de 1982, que provocó desplazamientos internos de población.

Otro de los factores es el cultural, en lo que llaman una “cultura de la migración”, pues en procesos de los desplazamientos de trabajadores migrantes de Los Altos al Soconusco, por ejemplo, las familias se rearticulaban, se adecuaban a los tiempos y modalidades de la migración, generando nuevas dinámicas familiares, como las estrategias de decidir quién y cuándo deberían salir de la comunidad para insertarse en el trabajo de las fincas cafetaleras del Soconusco. Sin embargo, los autores advierten que, a pesar de que estas migraciones han disminuido al Soconusco por la inserción creciente de migrantes guatemaltecos, entre las comunidades indígenas de Los Altos se ha implantado la “cultura de la migración”, aun-

que los destinos han variado e incluso se han establecido corredores cuyos destinos se encuentran cada vez más lejanos, como el norte del país o Estados Unidos.

En el marco de las investigaciones del fenómeno migratorio, el ensayo se convierte en un caleidoscopio que, a manera de diagnóstico, nos brinda un amplio panorama de la migración indígena en la frontera sur, con un mayor realce de los procesos migratorios sucedidos en Chiapas. En este sentido, la investigación en su conjunto emerge como una aportación que permite dimensionar los diferentes alcances y aspectos de la problemática en sus variadas ramificaciones: historia, causas, destinos, cuantificación, tipos de migración, relaciones interétnicas, entre otras. Cada una de éstas se convierte en un problema susceptible de ser tratado por sí mismo y adquiere su fisonomía propia debido a la complejidad de cada uno. Cuestión que lleva a que los autores se centren en algunos de los casos, para dar cuenta de manera pormenorizada, tal como sucede en el caso de las migraciones tseltales y tsotsiles a la zona del Soconusco, para el corte del café o el trabajo en las plantaciones de plátano o mango.

Otro de los casos que abordan los autores son los refugiados guatemaltecos, que llevan al lector a estar ahí en las relaciones y contextos de la frontera. En la vivencia de estos miles de desplazados, en sus relaciones familiares, en sus interacciones con el nuevo contexto y entorno, de tal manera que, como plantean los autores, “la migración al Soconusco, sea con peones mexicanos o guatemaltecos, es un proceso que relaciona estructuralmente a las comunidades indígenas con las empresas (fincas de plantación)” (*Ibid*: 264).

Este texto también documenta las migraciones definitivas a la Selva Lacandona. Con un enfoque histórico nos narran los procesos que siguió La Selva para su colonización y que la llevarían a ser lo que es, zona en donde confluyeron tseltales, tsotsiles, chöles no sólo de las zonas indígenas del estado chiapaneco, sino además zapotecos, chinantecos, mixtecos y purépechas, aunque en menor cantidad, por lo que “las comunidades se conformaron de manera plurilingüística, pluricultural y plurirreligiosa y además con gente de diversas tendencias políticas” (*Ibid*: 266). A partir de la historia particular de La Selva, los autores dan cuenta del “movimiento guerrillero” del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), y los procesos de las “recuperaciones de tierras”, de la configuración histórica que siguió la organización a partir de los centros primero llamados “Aguascalientes”, y posteriormente “Caracoles de resistencia” y “Juntas del Buen Gobierno”.

Las oleadas de migrantes y la multiplicación de asentamientos en La Selva, llevaron a que se visualizaran otros lugares como posibles áreas para migrar y asentarse. Es así como los autores se dan a la tarea de documentar procesos como “la tsotsilización” del territorio zoque en el noroeste chiapaneco y en la selva de los Chimalapas en Oaxaca, y la presencia tzeltal en otros municipios tanto de Chiapas como de Tabasco.

En estos apartados, los autores recogen la experiencia de trabajo de campo, información etnográfica de la zona y particularmente la historia regional contada por los entrevistados, y a partir de la memoria, hace que este documento alcance otras direcciones con vertientes discursivas cuyo referente fundamental es el dato etnográfico y “el estar ahí” de los autores durante su trabajo de campo.

Si bien los autores con estos casos han tratado las migraciones rurales-rurales en el estado chiapaneco, ya muy avanzado el texto abren el abanico de los desplazamientos a las ciudades abordando las migraciones rurales-urbanas, bien en el interior del estado de Chiapas, en ciudades como Tuxtla Gutiérrez, San Cristóbal de Las Casas, Tapachula o hacia otros polos de desarrollo como Ciudad de Carmen, Campeche, o Coatzacoalcos, Veracruz, o a las zonas turísticas como Cancún en el estado de Quintana Roo o hacia el estado de Guerrero en el centro turístico de Acapulco. Cuernavaca, en el estado de Morelos, la Ciudad de México o la ciudad de Villahermosa en el estado vecino de Tabasco, en donde se desempeñan como peones de albañil, e incluso Tijuana en la zona fronteriza del norte del país, también son puntos de atracción urbanos que abordan los autores.

Pero en estos recorridos y en corredores migratorios hacia el norte del país, también tocan las migraciones rurales-rurales: “Tienen dos posibilidades: o se enganchan con los que llevan trabajadores a lo largo de la ruta del Pacífico o se van por su cuenta, cuando ya conocen los sitios de trabajo, cómo llegar y en qué época se requieren trabajadores” (*Ibid.*: 279). Se enganchan como piscadores de fruta, en los cultivos del aguacate y la fresa, acuden al cultivo de algodón y a las cosechas de jitomate o chile. En el Valle de San Quintín, Baja California, se van a trabajar en la lechuga; éstas son entre otras referencias, la información con la que nutren el ensayo para dar cuenta de la problemática migratoria.

Migración forzada por motivos de guerra, catástrofes naturales o expulsiones por motivos religiosos; los refugiados guatemaltecos, los desplazados por conflictos militares y paramilitares, los desplazados por el volcán El Chichonal, y las expulsiones por motivos religiosos conforman un bloque de interpretaciones que ponen el acento en las migraciones forzadas y por motivos de violencia.

Finalmente, un subtítulo sugerente, “Salir hacia el ‘norte’ a buscar el dólar”, es el último apartado en donde se abordan las migraciones internacionales hacia Estados Unidos. Migraciones tardías en comparación con la de otros grupos indígenas como los mixtecos de Oaxaca, pero que adquirieron importancia en los primeros años del presente siglo. Los autores señalan que:

Los migrantes y futuros migrantes sostienen el mito de que estar en Estados Unidos es una maravilla porque ganan en dólares y al cambiar ese dinero a pesos mexicanos se multiplica su valor. Por ello, al llegar

allá buscan trabajo, sin importar cuál sea, pues lo importante es ganar suficiente dinero en dólares, de modo que se desempeñan como albañiles, jardineros, en la agricultura en cualquier siembra, en restaurantes, hoteles, como mecánicos, tapiceros, carpinteros (*Ibid.*: 294)

Y con un etcétera los autores cierran el ensayo, antes de los “Comentarios finales”.

Pero más allá de los contenidos de este ensayo, lo importante también es lo que, a partir de éste, se puede decir: hace más de diez años, después de una ardua labor del trabajo censal con los datos demográficos para ubicar las tendencias de crecimiento del registro de la lengua a partir del tamaño de las localidades y hacer el ejercicio de registrarlo en el mapa del estado chiapaneco (Gutiérrez, 2008: 389-393), se pueden ver las inclinaciones que permiten interpretar hacia dónde se dirigen de acuerdo con la pertenencia lingüística y que, de una u otra manera, plantea también el ensayo. Por ejemplo, los tsotsiles, en particular los chamulas, tienden a dirigirse a la zona de la Depresión Central y hacia los asentamientos históricamente zoques, como es el caso de la ciudad de Tuxtla Gutiérrez, el municipio de Ocozocoautla, o la fundación de localidades, como es el caso de Rincón Chamula en el municipio de Pueblo Nuevo Solistahuacán.

En el caso de los tseltales, estos han marcado corredores migratorios y posteriormente asentamientos cuyo referente es la lengua tseltal, hacia el norte en territorio ch'ol, como es el caso particular de Petlalcingo en el municipio ch'ol de Tila, o ciudades como Yajalón, o en su caso también las expansiones hacia la Selva Lacandona, en particular al municipio de Ocosingo. La Selva es un caso particularmente relevante, pues también ha sido lugar de migraciones ch'oles, sobre todo en los años setenta cuando se dieron políticas de colonización que llevaron a la multiplicación de ejidos en la zona, pero los propios indígenas ch'oles de La Selva plantean que aquel territorio de La Selva, perteneciente a Palenque, lo asumen como territorio ch'olero, mientras que aquél ubicado en Ocosingo corresponde a la zona tseltalera, aunque en uno como en otro haya poblaciones de una u otras lenguas como la tsotsil.

Si bien la migración como tal no se puede encuadrar en esquemas cerrados de clasificación pues varía en tiempo, causas y circunstancias, ya que, en muchos de los casos, estamos ante migraciones temporales que posiblemente recreen estancias definitivas, como es el caso de los ch'oles en Ciudad del Carmen, Campeche, o que estemos hablando de migraciones temporales de ida y vuelta como sucede en los campos agrícolas del norte del país e incluso en Estados Unidos. Pero respecto de procesos de territorializaciones, en cuanto asentamientos definitivos y la recreación o construcción de espacios indígenas en los lugares de llegada, nos habla de una constante transformación de las fronteras indígenas en el contexto de una geopolítica indígena en el estado. Espacios de recreación

de migrantes que dejaron de ser *commuters*, término que acuñó Alicja Iwanska (1973), en la medida que abandonaron la idea del “eterno retorno” a sus lugares de origen.

Por otra parte, en la mayoría de los casos, como sucedió con la población indígena que a principios y a lo largo del siglo xx se trasladó a las fincas cafetaleras, de la madera o del caucho del norte del estado chiapaneco y que posteriormente estos mismos peones, a los que se sumaron, en los años setenta, las oleadas de migrantes tzeltales, tsotsiles, zoques, chòles o de otras pertenencias lingüísticas provenientes de diversas zonas indígenas del estado chiapaneco o de otras latitudes estatales, fundaron los múltiples ejidos en la Selva Lacandona, haciendo de ésta un cúmulo de comunidades caracterizadas por su composición multicultural, en donde se recrearon las negociaciones entre las identidades, se recrearon y conjugaron los mitos, los bagajes culturales y la convivencia multilingüística.

Así sucedió por ejemplo con la comunidad tseltal de Petlalcingo, con migrantes del siglo xix provenientes de los territorios indígenas de Bachajón, comunidad indígena tseltal perteneciente al municipio de Chilón en el norte del estado de Chiapas. Pues a pesar de que se encuentra administrativamente en un municipio con una historia fundacional como pueblo indígena chòl en el periodo de la Colonia, hoy se reconoce como territorio tseltal creando fronteras identitarias con las poblaciones chòles cercanas y circundantes.

Las migraciones tsotsiles hacia las zonas históricamente zoques, son otros de los ejemplos de estas expansiones territoriales. Según Ricardo Pozas, para los años cincuenta del siglo pasado los huastecos, zinacantecos, tenejapecos y todos en general, vivían dentro de los límites de su territorio municipal y en mayor o menor grado aislados. Sin embargo, esto no era el caso para el pueblo Chamula, el cual tenía una dinámica de expansión demográfica (Pozas, 1987: 53). Pedro Viqueira menciona que, a partir de los años cuarenta y cincuenta, los tsotsiles de las tierras frías aceleraron su expansión hacia el norte y hacia el oeste, asentándose en los municipios de Pueblo Nuevo Solistahuacán, Ixhuatán, Jitotol, Bochil y Soyalo (Viqueira, 1995: 222).

Los resultados que muestra el ensayo nos permiten plantear cómo, lo que podríamos llamar “la etnografía de la migración”, problematiza la noción de región. En primer lugar, porque a partir de los procesos migratorios propiamente dichos, se han recreado dispersiones de poblaciones que han ocasionado que las fronteras de los territorios de origen sea en los niveles comunitarios, municipales o regionales, se hayan abierto y fracturado, dando como resultado tanto la expansión o fundación de nuevos asentamientos y territorializaciones de nuevos lugares que adquieren la fisonomía y dominio indígena, en donde, en cuanto nuevos espacios, se continúan, resemanizan, reproducen y se contrastan las culturas indígenas. Hoy, con una mayor argumentación y evidencia etnográfica y de acuerdo con las múltiples aristas que presenta el ensayo, resulta sugerente preguntarse cómo un proceso que inicia como

una salida de los lugares de origen o de expulsión, se transforma en uno de construcciones de nuevos espacios territoriales indígenas, lo cual nos lleva a plantear, en términos históricos, las transformaciones geopolíticas de los asentamientos indígenas, que corresponde a la construcción de nuevos espacios indígenas, pero también a la expansión de los territorios. Lo cual nos lleva a fracturar la idea de territorios indígenas cerrados, impermeables, pero también poco modificables, por ser históricamente definidos y con fronteras delimitadas.

Esto nos lleva a redimensionar la migración como causa para la génesis de núcleos indígenas que generan espacios referenciales de ubicación y que, al final de cuentas, nos remiten a la historia misma de las poblaciones indígenas, más allá de lo que la migración como tal ofrezca como categoría que refiere a una temporalidad de corto o largo aliento y, sobre todo, nos remiten a la configuración histórica de los territorios.

Referencias bibliográficas

- Gutiérrez, J., (2008) “Las migraciones tzeltales y tzotziles en Chiapas” en Nolasco, M. *et al.*, *Los pueblos indígenas de Chiapas. Atlas etnográfico*. México, Gobierno del Estado de Chiapas/INAH.
- Herrera, R., (2006) *La perspectiva teórica en el estudio de las migraciones*. Pp. 389-396. México, Siglo XXI editores.
- Iwanska, A., (1973) “¿Emigrantes o commuters?: indios mazahuas en la Ciudad de México”, *América Indígena*, Vol. 33, Núm. 2. México, Instituto Indigenista Interamericano, pp. 457-469.
- Nolasco, M. y M. Alonso, (Coords.) (2010) “Amar a Dios en tierra de indios. Los efectos del cambio religioso en la Frontera Sur” en E.F. Quintal, A. Castilleja y E. Masferrer *et al.*, (Coords.) *Los dioses, el evangelio y el costumbre: ensayos de pluralidad religiosa en las regiones indígenas de México*, Vol. III. México, Coordinación Nacional de Antropología-inah.
- Nolasco, M. *et al.*, (2012) “Dejar la tierra, buscar la vida. Sistemas indígenas de migración en la Frontera Sur” en Nolasco, M. y M. A. Rubio, *Movilidad migratoria de la población indígena de México. Las comunidades multilocales y los nuevos espacios de interacción social*. México, INAH.
- Pozas, R., (1987) *Chamula*. México, INI.
- Viqueira, J., (1995) “Los Altos de Chiapas: una introducción general” en Viqueira, J. y M. Ruz, (Eds.) *Chiapas. Los rumbos de otra historia*. Pp. 219-236. México, Centro de Estudios Mayas-iif/ciesas/ Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Universidad de Guadalajara.

Las fiestas ralámuli, lugar donde los opuestos se juntan¹

Arturo Mario Herrera Bautista²
María de Guadalupe Fernández Ramos³

Pintado, A. (2012) *Los hijos de Riosi y Riablo. Fiestas grandes y resistencia cultural en una comunidad tarahumara de la Barranca*. México, INAH.

Los rarámuri o tarahumaras son un grupo indígena que habita en la porción sur de la parte de la Sierra Madre Occidental que cruza por el estado de Chihuahua. Este grupo ha sido estudiado por numerosos etnógrafos desde fines del siglo XIX y este texto aborda, de forma original, aspectos muy relevantes de la ritualidad y la cultura en íntima relación con las características de su territorio, abonando aspectos muy relevantes con una propuesta de interpretación etnográfica original y en buena medida polémica.

Este libro es producto de la investigación de doctorado de la autora y consiste principalmente en un profundo análisis de las llamadas fiestas de patio que los rarámuri (ralámuli como los denomina la autora)⁴ realizan, en la localidad de Potrero, municipio de Urique ubicado en la llamada Baja Tarahumara, en su vertiente del océano Pacífico. Tuvo la suerte de ser apoyado para su publicación por el Proyecto “Etnografía de las Regiones Indígenas de México en el Nuevo Milenio” desarrollado por el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) a través de su Coordinación Nacional de Antropología, proyecto en el que la autora colaboraba, pues era política del proyecto procurar la publicación de las tesis de maestría o doctorado que se produjeran derivadas del mismo.

En el texto, Pintado muestra su interés por los temas relacionados con la cosmovisión propia de los ralámuli, desde un enfoque centrado en la recuperación lingüística formal de palabras ralámuli. La forma de adentrarse en estos temas parte de un modelo clasificatorio que propone la autora a partir de lo que llama *el mundo original* y *el mundo terrenal*. A su vez, esta clasificación se establece de acuerdo con las manifestaciones de las deidades *Onorúame*, *Riosi*, *Riablo*, *Anayáwari*, que son intermediarios entre los dos mundos, mismos que se encuentran conectados y traducidos en la vida cotidiana de los ralámuli a través de lo que la autora llama fiestas de patio,⁵ cuya trascendencia en la vida ralámuli será el objeto principal de su investigación.

El interés de Pintado se orienta a destacar el importante papel de estas fiestas de patio frente a las mucho más estudiadas “fiestas de la iglesia o del templo”, descritas y analizadas por algunos etnógrafos tales como Lumholtz (1986 [1902]), Bennett y Zingg (1986 [1935]), Passin (1942), Pastron (1977) y Levi (1993). La autora percibe que algunos autores como John G. Kennedy (1963 y 1970) describen las fiestas de patio con cierta displicencia o que no le dan la importancia que en realidad tiene en la vida cotidiana de los ralámuli, por ejemplo, al denominarlas “tesgüinadas”, con lo cual se ha destacado con excesiva frecuencia un solo aspecto de las fiestas, el consumo

¹ Reseña del Equipo Regional Tepimano, coordinado por Margarita Hope y Andrés Oseguera, dentro de la línea de investigación “Las regiones indígenas a prueba de la etnografía” (2018) del Programa Nacional de Etnografía de las Regiones Indígenas de México (PNERIM) del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH).

² Profesor investigador de la Escuela de Antropología e Historia del Norte de México. Correo de contacto: arturoherr@gmail.com

³ Profesora de tiempo completo de la Escuela de Antropología e Historia del Norte de México. Correo de contacto: magufer@gmail.com

⁴ Es importante aclarar desde ahora que el empleo de la grafía ralámuli y no de rarámuri como es más común de encontrar en otros autores, lo explica la autora desde las primeras líneas del libro y se debe a que, en la lengua de este grupo indígena, el sonido de la *r* intervocálica tiene un sonido entre *r* y *l*, por lo que hay que hacerlo notar con esa grafía propuesta por el lingüista

LeopoldoValiñas (1991) que adquiere el nombre de “líquida retrofleja”. De modo que en muchas publicaciones, algunos autores optan por escribir ralámuli en vez del más convencional rarámuri, pues esta última está escrita según las reglas del castellano y no de la propuesta mencionada para escribir el rarámuri.

⁵ Las fiestas de patio son reuniones, las cuales consisten de diferentes elementos rituales culturalmente pautados, entre los que no puede faltar la presencia de un especialista ritual, el sacrificio de un animal, una o varias cruces, una mesa con comida y otras ofrendas, la bebida tradicional de maíz fermentado llamada tesgüino, así como música, danza y, desde luego, el patio o *awíachi*. Existen dos tipos de fiestas de patio: las pequeñas o familiares que convocan a parientes, amigos y miembros de la comunidad en el exterior de las casas de los anfitriones, y las llamadas *Walú Omáwala*, o fiestas grandes, realizadas en un patio comunitario que puede establecerse en cualquier parte de la localidad, frecuentemente a un lado del templo.

de tesguino y el estado de embriaguez, con lo que se tiende a envilecer el valor cultural de dichas fiestas.

Esos autores, considera Pintado, “las describen con cierto prejuicio analítico que aminora su valor y cuyo discurso ha influido en investigaciones contemporáneas” (Pintado, 2012: 18). Asimismo, el discurso católico “ha predispuerto una interpretación imprecisa y occidentalizante... [pues] se hacen descripciones sobre su cultura a partir de una posición etnocéntrica” (*Idem*).

Esto la lleva a plantearse la siguiente hipótesis principal, no exenta de un sesgo relativamente funcionalista:

De que en la subregión de Barrancas de la Sierra Tarahumara las fiestas de patio cumplen una función simbólica y social igual o más importante que las correspondientes a las del templo. Las *Walú Omáwala* no sólo presentan una gran complejidad simbólica, sino que, cada vez que se efectúa alguna, se refuerza el sentido de comunidad, se propician las lluvias y la fertilidad y en el individuo se recrea la sensación de unidad, de fortaleza y de salud (*Ibid*: 25).

De modo que su interés se centra en reivindicar la que tienen estas fiestas y en proponer interpretaciones no occidentalizantes: “Se intenta mostrar su complejidad y su belleza además de su importancia simbólica, mediante la descripción etnográfica que reproduzca el ambiente y las sensaciones vividas en esas fiestas” (*Ibid*: 19), tanto de las *Walú Omáwala* o fiestas grandes, como de las fiestas familiares, que son en cierta medida, versiones simplificadas de las primeras. Como veremos más adelante, el estilo etnográfico de Pintado parte de la reflexividad, pues la autora se posiciona constantemente en el texto, promoviendo una imagen del yo testifical que asegura ante el lector una presencia autoral y un despliegue en el terreno, a la manera de un personaje más de sus descripciones, personaje que observa, toma nota y comparte las situaciones y escenificaciones de la vida cotidiana y ritual de la comunidad de Potrero.



Reunión de trabajo de los integrantes del PNERIM. Museo del Convento de Santo Domingo, Oaxaca, 2018. Autora Margarita Hope.

Estructura de la obra

El libro está organizado en ocho capítulos, una introducción donde la autora plantea su marco teórico, su propuesta metodológica y su hipótesis, así como un apartado para sus conclusiones, todo esto acompañado de un prefacio, notas sobre la lengua *ralámuli*, glosario y bibliografía. Los dos primeros capítulos tienen la intención de introducir al lector al mundo *ralámuli* de las barrancas. En el capítulo I la autora hace un rápido recorrido por la historia de la región y los procesos socioculturales generados con la llegada de diferentes actores, tales como los misioneros jesuitas y posteriormente franciscanos, quienes promovieron la fe en Cristo y prácticas rituales, así como la instalación de los sistemas misionales. También aborda las dificultades para someter y evangelizar a los indios de la región, sumamente resistentes a las imposiciones misionales para su sedentarización, pacificación y evangelización que los llevó incluso a rebeliones armadas. Con la retirada de los jesuitas de 1767 a 1900 los *ralámuli* realizaron una serie de transformaciones culturales que durante ese periodo consistieron en la combinación inédita entre sus costumbres y rituales que de algún modo se cristianizaron parcialmente y, al mismo tiempo, que lo que quedó del cristianismo de los misioneros se “*ralamulizara*”, provocando una nueva religión y con ella nuevos esquemas rituales, que con el tiempo han heredado hasta la actualidad, tanto los *ralámuli* pagotame o bautizados, como los mucho más resistentes *ralámuli simaloni* o gentiles, quienes nunca aceptaron el bautismo católico (*Ibid*: 51-56).

En los capítulos II y III la autora realiza una descripción de la íntima relación que existe entre la distribución espacial, la organización social y el parentesco, todo ello interconectado con la disponibilidad de recursos naturales, como el agua, tierras para el cultivo, afectadas por la variabilidad estacional, que pauta y regula sus estrategias de movilidad en el territorio y, desde luego, sus prácticas productivas y de recolección, así como su ritualidad.

Los cinco capítulos siguientes, del IV al VIII, son donde Pintado desglosa su descripción de las fiestas y propone sus interpretaciones, quizá con la excepción del capítulo V, donde Pintado se desvía un tanto de su objetivo de analizar las Fiestas Grandes o *Walú Omáwala* para describir detalladamente la *Noliwáchi*, o fiestas de Semana Santa.

Fiestas Grandes o *Walú Omáwala*

Para la autora las *Walú Omáwala* concentran un contenido simbólico que resume en su totalidad la vida, los estados de ánimo, los deseos y las emociones de los integrantes de la comunidad. Al mismo tiempo condensa contenidos míticos del ritual mediante el cual se suplica y/o agradece a los dioses; se trata de influir en los elementos y factores climatológicos con la danza del *rutuguli* que baila el *owilúame* (curandero o médico) convertido

en *wikaláme* (cantor y guía de la fiesta), iniciando el canal de contacto con los seres superiores; la danza de los matachines que se relaciona con las lluvias suaves; el *baskoli* o *pascola* que danzan para evitar o ahuyentar los chubascos y enfermedades; el sacrificio del chivo, que viene a sustituir al venado; el ofrecimiento de su sangre y carnes, y la elaboración de los tres platillos rituales que combinan la sangre, carne, frijoles, maíz, agua, alimentos fundamentales para la sobrevivencia *ralámuli*. Por último, se danza el *yúmali* para clausurar la fiesta y festejar la salud, las cosechas y las lluvias (*Ibid:* 143-148).

Toda una reconstrucción del mundo, una manera de reestablecer y refrendar la relación con *Onolúame*, comúnmente traducido como “El que es Padre”,⁶ los *anayáwali* o antepasados y el *Riablo* o diablo. Las fiestas son el espacio-tiempo donde los opuestos se juntan, luchan y son armonizados por la acción ritual de los *ralámuli*; el pasado mítico y el presente ritual y el futuro deprecatorio se funden en una totalidad que reconstruye el orden natural, las lluvias se moderan, las enfermedades se ahuyentan, los chubascos son retirados del territorio, los vivos y muertos conviven, *Riosi* y *Riablo* dirimen sus diferencias y finalmente los *ralámuli* se embriagan, danzan, trabajan juntos, contentos y felices; hombres y mujeres según las tareas que les corresponde a cada género se hacen bromas, comen y beben colectivamente hasta saciarse, bailan según el orden preestablecido por la tradición.

Para llegar a estas conclusiones, Pintado plantea un marco teórico en el que recoge propuestas sumamente diferentes y retoma entre otros autores, por una parte, las propuestas de Marshall Sahlins respecto a que los contenidos simbólicos tienen que ser comprendidos desde su dimensión diacrónica, así como las propuestas de Comaroff y de Kelly y Kaplan sobre la necesidad de considerar a los rituales como eventos simultáneamente históricos y contemporáneos. De Lévi-Strauss adopta el principio metodológico de que todas las sociedades, occidentales y no occidentales, comparten los mismos mecanismos de pensamientos, donde los mitos constituyen la explicación de lo percibido; de Cassirer la idea de que el hombre no tiene un lugar destacado dentro de la naturaleza, sino forma parte de ella sin atributos que lo hagan superior; de Descola el principio categórico y ontológico que caracteriza a las sociedades tradicionales, que concibe a la naturaleza y a la cultura como una unidad. Finalmente, de Rossi rescata la consideración de que “el pensamiento mítico interactúa no solo con los rituales, sino también con las acciones cotidianas y ambos se transforman en significantes del análisis simbólico” (*Ibid:* 21).

En el terreno metodológico la autora incorpora los planteamientos de Geertz y Rosaldo sobre la necesidad de destacar el aspecto emocional como una función social, las fiestas son una especie de educación sentimental y que pretenden captar el sentido de lo absoluto, el cual de acuerdo a la autora coincide con el significado del vocablo *omáwala*, por lo que con las fiestas *Walú Omáwala* se busca “el ideal del absoluto o del todo, la sensación de que la vida sigue su cauce de manera favorable [...]y el *awílachi*, representa de forma temporal el cosmos en su totalidad” (*Ibid:* 24). Igualmente emplea la estrategia metodológica de establecer oposiciones binarias de elementos simbólicos para tratar de comprender las interrelaciones de los diferentes elementos del ritual.

Así, por ejemplo, en el capítulo VI Pintado realiza un análisis de los elementos simbólicos, actores y acciones que intervienen en las danzas realizadas durante las *Warú Omáwala*, y establece entre ellas dos pares de oposiciones, la que se entabla entre matachines y *paskola* y la que se da entre las danzas de *rutuguli* y *yúmali*. En la primera oposición distingue una serie de elementos que oponen a ambas danzas como son: los matachines bailan erguidos, sus pasos son suaves y silenciosos, dibujan truenos y remolinos, bailan del lado noreste que equivale al arriba, bailan muy cubiertos de prendas y sin tomar *tesgüino*, mientras que los *baskoli* bailan agachados, sus pasos son fuertes y ruidosos, dibujan serpientes, bailan en el sureste del patio que simboliza el abajo, andan descubiertos y consumen *tesgüino* (*Ibid:* 170-176).

Alewá y náтали

Pintado profundiza su análisis del ethos *ralámuli* desarrollando sus interpretaciones de otros dos pares de elementos: por una parte la distinción entre las *alewá* (traducidas por Merrill [1992] y otros autores como almas, pero Pintado prefiere entenderlas como fuerza vital)⁷ y el *náтали* (pensamiento o buen comportamiento; en ese sentido, podríamos sugerir que se refiere a la forma correcta de enactuar la sabiduría transmitida por los antepasados) y, por la otra, el papel, las potencialidades y funciones de las entidades que denomina como *Riosi* y *Riablo*, de acuerdo con la oralidad de sus interlocutores locales. Ambos pares de elementos de la cosmovisión *ralámuli* tienen

⁶ Aunque para Pintado “comprende un absoluto religioso. Es decir, se refiere al complejo mundo de deidades *ralámuli* y, más que un solo personaje, constituye un conjunto de valores expresados en múltiples elementos” (Pintado 2012: 256).

⁷ Pintado coincide con todos los autores que han abordado el tema al señalar que los hombres tienen tres *alewá* y las mujeres cuatro. Asimismo coincide en que la tristeza o la enfermedad en los *rarámuri* se interpreta como la pérdida temporal de una de sus almas, por lo que la ritualidad y los ideales del *ethos* de los *ralámuli* consiste en estar contentos y eso es posible siguiendo los preceptos éticos que los *siliame* y los *owilúame* recuerdan y reafirman con sus

un papel fundamental en la configuración del ser *ralámuli* y del sentido de totalidad.

Riosi y Riablo

El capítulo VIII está dedicado al que consideramos más original y polémico aporte del trabajo de la autora, en el que discute el significado y trascendencia que tienen *Riosi* y *Riablo* en la vida de los *ralámuli*, significado que afirma procede de lo que ella aprendió al escuchar y observar a los *ralámuli* de Potrero. Estas entidades, “concepciones trascendentes” o “fuerzas de la naturaleza” (*Ibid*: 214) son consideradas por Ana Paula Pintado como subdivisiones de *Onolúame* que se encuentran en constante negociación:

tanto uno como otro comprenden a una especie de conjunto de personajes relacionados con lo luminoso o lo de arriba: *ripá*, en el caso de *Riosi*, y con lo oscuro o lo de abajo: *tuna*, en el caso del *Riablo*. Los de *Riosi* son deidades, los de *Riablo* son antepasados [...] ninguna es superior ni inferior, absolutamente bueno o malo (*Idem*).

Pintado afirma que, en general, *Riosi* pone el *alewá* en los *ralámuli* y con ello proporciona vida, salud y fuerza. Por su parte *Riablo* quita las *alewá* ocasionando tristeza, enfermedad y muerte y está relacionado con los *Anayáwali*, es decir los antepasados. De modo que *Onolúame*, es un principio ambivalente que opera mediante la cesión o la enajenación de la fuerza vital de los *ralámuli* de Potrero, otorga *alewá* mediante elementos naturales que equivalen a deidades como el sol, la luna, las estrellas, el venado o el *owilúame* y las quita mediante elementos naturales como las serpientes, el arcoíris (que también es serpiente), los seres que viven en el agua entre otros significantes y especialmente los antepasados muertos o *Anayáwali*, quienes siguen en la tierra, sólo que en el mundo original, que es paralelo al mundo terrenal de los *ralámuli* (*Ibid*: 215-216).

Decimos que la interpretación de Pintado es polémica puesto que se distingue radicalmente de lo expresado por antropólogos y religiosos que han abordado la cosmovisión y la naturaleza del mundo simbólico de los *ralámuli*. Entre otros autores que sostienen interpretaciones diferentes se encuen-

constantes *nawésali* o discursos, relatos sobre el origen de los *ralámuli*, sus *alewá* y *nátali*, el papel de sus deidades y antepasados en su conformación y transmisión, así como sobre las formas de comportarse, de compartir, ser solidarios y recíprocos.

tran Merrill (1983), Kennedy (1990), Velasco (1987), Bennett y Zingg (1986), Herrera (2007), Rodríguez (2010) y Robles (1994), que en su conjunto conciben a *Onolúame* u *Onorúame* —como se suele escribir en la literatura— como una deidad asociada al sol concebida como “El que es Padre”, mismo que en ocasiones incluye una contraparte denominada *Eyerúame* o *Iyerúame*, su parte femenina, “La que es Madre”, asociada mayoritariamente a la luna.

En su texto, Ana Paula Pintado no entabla un debate a fondo con estas otras interpretaciones, simplemente las menciona y sugiere que para el caso de Potrero no aplican o los *ralámuli* de esa localidad no lo conciben en los términos que los etnógrafos anteriores lo han señalado. Insiste en que no se puede reducir *Onolúame* a una figura de Dios Padre similar al dios cristiano y que, de hecho, en Potrero, esta deidad tiene un sexo que es ambivalente. Tampoco se asocia siempre con el sol, pues algunos informantes mencionan que el sol es femenino y la luna es masculino. Asimismo, niega que la asociación del *Riablo* con el Diabolo sea válida para los habitantes de Potrero, puesto que *Riablo* es un conjunto de entidades y significantes, que ni siquiera es siempre “malo”, pues algunas de sus manifestaciones como los seres del agua también cuidan de la tierra y del vital líquido. Asimismo, *Riablo* es un ser abstracto, una totalidad que también es la Tierra, donde viven los *ralámuli*.

Todo ello orientado por el *walú natali* pensar bien, actuar bien, que equivale a ser *ralámuli*. Hacer fiestas equivale al trabajo porque tiene el mismo objetivo que labrar la tierra: mantener el *kawí* o mundo; hacer tortillas equivale a danzar *pascal* porque ambos apisonan o amasan elementos vitales. La individualidad se reafirma en lo colectivo, las almas y los pensamientos se reflejan y armonizan en el *walú natali* del ser un buen *ralámuli*, todo ello vinculado a las enseñanzas de los *anayáwali* reflejados en el mantenimiento de la salud de cuerpo y mente en un sentido amplio, a través del *nátali* y las *alewá*. La interpretación que construye esa totalidad “...radica en sentirse parte del todo y, a la vez, ser el todo en sí mismo” (*Ibid*: 242).

Las estrategias de la escritura etnográfica de Ana Paula Pintado

El reiterado posicionamiento de la autora en el texto tiene el efecto de dejar de lado la voz de los propios *ralámuli* y de no profundizar en las diferencias de las opiniones de diferentes interlocutores, pareciera que existe un acuerdo entre los diferentes actores ya sean especialistas rituales, integrantes del gobierno indígena y personas sin cargos que permanecen como mudos testigos comunitarios.

Podemos decir de acuerdo con la clasificación de modelos etnográficos que James Clifford describe en su ensayo “On ethnographic allegory” (1986), que el estilo etnográfico de Ana Paula Pintado va del modelo experiencial de tipo yo testifical malinowskiano al hermenéutico simbólico de tipo geertziano, en el que recurre a dos alegorías principales. Por una parte,



Pueblo de la sierra. Yepachi, Chihuahua, 2014. Autor de la foto: Andrés Oseguera.

plantea que la cosmovisión de los *ralámuli* de Potrero tiende a valerse de la figura de la totalidad para comprender tanto a sus figuras deificadas como a la ritualidad y los conceptos de *alewá* y *nátali*, como el universo mítico-simbólico y cosmológico, a medio camino entre el mundo real y natural por un lado, y el mundo mítico u original por otro. La otra alegoría se remite a la convivencia inocua con la ambigüedad, la polivalencia y la multiplicidad de sentidos que tiene la presencia de *Riosi* y *Riablo*, *Onorúame* y los *Anayáwali*, pues la autora insiste en que no pueden tener significados unívocos, ni constituyen personajes claramente definibles como las deidades de otras religiones.

Por otra parte, la autora deja entrever que las creencias de los *ralámuli* de Potrero son tan disímiles al resto de los *ralámuli* que difícilmente los estudiosos de dicha cultura pueden comprender o buscar patrones que permitan dialogar con los grupos indígenas del llamado norte de México. Paradójicamente, en otros pasajes del texto pareciera por la forma en que son expuestos, que las particularidades culturales y temáticas del sitio estudiado son aplicables universalmente para la cultura *ralámuli* en términos generales.

En numerosos pasajes, las afirmaciones de Pintado acentúan de manera insistente las diferencias y las distancias culturales e identitarias de los *ralámuli* respecto de las influencias de la cultura mestiza o *chabochi*, que no dejan de irrumpir a través de elementos tales como la música norteña, la religión católica, las formas de propiedad de la tierra y control de los territorios. Esos elementos *chabochi* disruptivos son en gran medida neutralizados, de acuerdo con la autora, por las formas de convivencia comunitaria, de reproducción y resistencia cultural, de modo que la interpretación de Pintado se acerca mucho a las llamadas interpretaciones primordialistas de las culturas indígenas, que las conciben completas y funcionalmente estructuradas, indemnes ante las influencias externas. Ese planteamiento de la autora estimula la realización futura de investigaciones que se orienten a indagar qué es lo que

pasa cuando cualquiera de esos componentes tan íntimamente coordinados es desafiado por elementos actuales exógenos al sistema, pero sumamente violentos como son el narcotráfico, el despojo de sus recursos o la imposición de macroproyectos. Asimismo, contribuye a desarrollar mecanismos para entablar diálogos y actualizar la etnografía sobre este pueblo indígena y pensar en construir un pensamiento antropológico desde el norte del país.

Referencias bibliográficas

- Bennett, W. y R. Zingg, (1986 [1935]) *Los tarahumaras: una tribu del norte de México*. México, INI.
- Clifford, J., (1986) "On Ethnographic allegory" en Clifford, J. y M. Y. G. E. Marcus (Ed.), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Pp. 98-120. Berkeley, University of California Press.
- Herrera, A., (2007) *Yúmáre, un ritual rarámuri en Nakásorachi, municipio de Guachochi*, Chihuahua. Tesis de licenciatura en antropología. Chihuahua, ENAH-Chihuahua.
- Kennedy, J., (1963) *Tesguino complex: the role of beer in Tarahumara culture* en *American Anthropologist*, Vol. 65, pp. 620-640.
- _____ (1970) *Inápuchi: una comunidad tarahumara gentil*. México, Instituto Indigenista Interamericano.
- Lumholtz, C., (1986 [1902]) *El México desconocido*, Tomo I. México, INI.
- Malinowski, B., (1984 [1944]) *Una teoría científica de la cultura*. Barcelona, Editorial Sarpe.
- Merrill, W., (1992) *Almas tarahumaras*. México, CONACULTA/INI.
- Passin, H., (1942) "Sorcery as a Phase of Tarahumara Economic Relations" en *Man*, Vol. 42, pp. 11-15.
- Pastron, A., (1977) "Aspects of Witchcraft and Shamanism in a Tarahumara Indian Community of Northern Mexico", tesis de doctorado. Berkeley, Universidad de California.
- Pintado, A. (2012) *Los hijos de Riosi y Riablo. Fiestas grandes y resistencia cultural en una comunidad tarahumara de la Barranca*. México, INAH.
- Robles, R., (1994) "Los rarámuri pagógame" en Marzal, M., (Ed.) *El rostro indio de Dios*. México, Centro de Reflexión Teológica, Universidad Iberoamericana. pp. 23-88
- Rodríguez, A., (2010) *Praxis religiosa, simbolismo e historia. Los rarámuri del "círculo interior" en el Alto Río Conchos*. Tesis de doctorado en estudios mesoamericanos. México, UNAM.
- Valiñas, L., (1991) *Fundamentación lingüística para la estandarización de la lengua tarahumara escrita*. Chihuahua, Coordinación Estatal de la Tarahumara/Programa de Reforma a la Educación Indígena.

Los grupos indígenas del Gran Noroeste de México frente al determinismo ecológico¹

Andrés Oseguera Montiel²

Moctezuma, J. y A. Aguilar, (Coords.) (2013) *Los pueblos indígenas del Noroeste. Atlas etnográfico*. México, Instituto Sonorense de Cultura/Instituto Nacional de Lenguas Indígenas/ INAH.

El *Atlas etnográfico*, coordinado por José Luis Moctezuma Zamarrón y Alejandro Aguilar Zeleny, se compone de una Introducción, una sección de Estudios Básicos y otra de Ensayos Temáticos. Se trata de un trabajo colectivo donde participan más de 30 especialistas en arqueología, historia, lingüística y antropología. También participan promotores culturales, curadores y líderes indígenas que exponen, como testimonios, parte de su conocimiento “ancestral” fundamentalmente asociado a sus prácticas rituales y sus saberes míticos. El libro está ilustrado con una variedad de mapas y fotos de paisajes, casas y personas que hacen agradable la lectura de esta ambiciosa obra.

El *Atlas* está centrado en dar a conocer la diversidad cultural e histórica del noroeste de México, habitado por diversos grupos indígenas asentados en los estados de Sonora, Baja California, Chihuahua y Sinaloa. Se trata de una obra de divulgación que permite adentrar a los lectores en las características históricas, lingüísticas y culturales de los grupos indígenas que se han asentado en los distintos ecosistemas que dan forma a diferentes “complejos culturales”. Al destacar las principales diferencias históricas y sociales también se mencionan las problemáticas que viven los pueblos indígenas, como el desplazamiento lingüístico y la pérdida de lenguas nativas de los guarijío y los pima. La presencia de los “mestizos” o “blancos” y su incidencia en el cambio cultural que termina por el olvido de prácticas culturales.

Mis comentarios y críticas a esta obra van en dos sentidos. Primeramente, me detengo en los contenidos que se exponen

en los 12 capítulos, divididos en Estudios Básicos y Ensayos Temáticos. Me interesa destacar la importancia de abordar al noroeste como región de estudio y, al mismo tiempo, identificar los temas antropológicos que más sobresalen a lo largo de estos capítulos. Por otro lado, analizo la obra en el marco del Programa Nacional de Etnografía de las Regiones Indígenas de México (PNERIM) del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) y sus implicaciones con respecto a investigaciones previas.

Comienzo con el apartado de los Estudios Básicos donde sobresale la investigación lingüística centrada en demostrar la diversidad de las lenguas que se hablan en los estados de Sonora, Sinaloa, Chihuahua y Baja California, y las problemáticas derivadas del desplazamiento lingüístico generado por las políticas públicas y el mismo sistema educativo que privilegia el uso del español sobre las distintas lenguas indígenas. De acuerdo con los datos que se proporcionan en el capítulo “Lengua, cultural y sociedad en el noroeste”, los casos más dramáticos de este desplazamiento lingüístico son las lenguas yumanas concentradas en Baja California. La lengua *kiliwa* por ejemplo, no rebasa los 10 hablantes (Moctezuma y Aguilar, 2013). Esta dramática situación es similar para el conjunto de lenguas yuto-nahuas que se hablan en territorio sonorense y chihuahuense.

Además de mostrar la situación general de las lenguas, se destacan las transformaciones constantes del léxico como parte de un proceso adaptativo. Por ejemplo, se exponen varios listados de palabras que advierten de un proceso de creación de palabras nuevas en las distintas lenguas indígenas a raíz de la presencia de nuevas situaciones, objetos y fenómenos sociales.

Este primer capítulo, centrado en las lenguas indígenas, contrasta con el dedicado a la parte arqueológica, porque básicamente se detiene en las particularidades históricas del estado de Sonora. Si bien las distintas tradiciones arqueológicas (Huatabambo, Serrana o Río Sonora, Casas Grandes, Costa Central y Trincheras) incluyen algunas áreas de Chihuahua y Sinaloa, la atención se enfoca en destacar los periodos del poblamiento de grupos indígenas antes de la Conquista en regiones que ahora se circunscriben en los límites estatales de Sonora. Incluso cuando se abordan los periodos posteriores a la colonización y evangelización cristiana, se habla sobre todo de los procesos históricos de Sonora y la resistencia por más de 300 años del pueblo yaqui (Villalpando y Aguilar, 2013: 58).

¹ Reseña del Equipo Regional Tepimano, coordinado por Margarita Hope y Andrés Oseguera, dentro de la línea de investigación “Las regiones indígenas a prueba de la etnografía” (2018) del Programa Nacional de Etnografía de las Regiones Indígenas de México (PNERIM) del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH).

² Profesor investigador de la Escuela de Antropología e Historia del Norte de México (EAHNM). Correo de contacto: andresose@gmail.com

En este capítulo dedicado a la arqueología y a la historia reciente, aparece una premisa que estará presente en prácticamente todo el libro. De acuerdo con el planteamiento principal de la obra, los grupos indígenas del noroeste deben sus formas de organización y expresiones culturales a las particularidades extremas del clima: a la vegetación desértica y escasez de agua; a los extensos valles y planicies que si bien pueden facilitar la agricultura gracias a los ríos caudalosos también forman parte de un clima extremo debido a la escasez de agua; y a las montañas escarpadas con bosques y climas más húmedos y templados pero difíciles para la sobrevivencia. Bajo el determinismo ecológico se establecen tres tipos de sociedades: sociedades del desierto; sociedades de los valles agrícolas; y sociedades de la sierra (Moctezuma y Aguilar, *op.cit.*: 17-20). Las similitudes en las actividades productivas y económicas se derivan de la misma adaptación, y a su vez, ésta repercute en las concepciones religiosas y cosmogónicas.

Si bien en prácticamente todos los capítulos hay un planteamiento general para hablar de los pueblos indígenas del noroeste aludiendo a este determinismo ecológico, la principal información se centra en los grupos indígenas de Sonora. Se habla poco por ejemplo de los pimas, los guarijíos y los rarámuri de Chihuahua; destacan por su ausencia los tepehuanos del norte. Del mismo modo, las pocas referencias a los pueblos yumanos que habitan Baja California contrasta con lo que se dice de los yaquis, los mayos, los tohono oódam, los pimas y guarijíos de Sonora.

Aun así, la intención del *Atlas etnográfico* consiste en identificar las similitudes de los grupos sin reparar en las diferencias. Sobre todo, cuando se abordan aquellos grupos que comparten un mismo ecosistema. Todo parece indicar, por ejemplo, que, entre los pimas y los guarijíos, a pesar de que provienen de ramas lingüísticas distintas, existen más semejanzas que diferencias por habitar la sierra; que los yaquis y los mayos están hermanados por el hecho de pertenecer a los valles y dedicarse a la agricultura; que los distintos pueblos yumanos los caracteriza el hecho de vivir en el desierto y estar organizados en bandas. Me parece un acierto que se incluyan a estos grupos de Baja California, pero al final no se sabe si todos los pueblos yumanos son un mismo pueblo o distintos grupos con diferencias históricas y culturales.

Los riesgos de este determinismo ecológico son evidentes cuando se busca identificar la unidad regional del noroeste a costa de la diferencia. Una de estas interpretaciones que aparece de manera reiterativa y en varios capítulos (2, 3, 4, 6, 7) es la alusión al “sistema de ranchería” como parte de la organización social de todos los grupos que habitan el noroeste. Invariablemente se alude como referencia teórica al trabajo de Edward Spicer (1962). Aun así, hay una falta de claridad y profundidad en las implicaciones del término. Por ejemplo, en el capítulo 4, dedicado a la “Organización social y política”, el término “ranchería” se utiliza para hablar de “unidad residencial”, “sistema de parentesco” y “grupo doméstico”. Se conside-

ra además como “pilar de la movilidad”, como “unidad organizativa”, como “unidad básica de la organización social”, como “pilar de la organización territorial”, como “matriz territorial”, como “matriz cultural”, como “célula de la cohesión social”, etc. Se trata, aun así, el rasgo principal que permite diferenciar al “gran Noroeste” de Mesoamérica: “La ranchería se caracteriza por no tener un centro político y religioso, ni un espacio dedicado al intercambio de mercancías, como sucedía en la región mesoamericana; sin embargo, esto no es esencial para el modelo seguido en el gran Noroeste, pues su organización social y política se fincaba más en el sistema de parentesco, así como de líderes morales y militares sin una jerarquía permanente, que en estructuras de poder más elaboradas” (López *et al.*, 2013: 131).

Este ímpetu por diferenciarse de Mesoamérica ha encontrado en el “sistema de la ranchería” el principal elemento de la organización social que, al parecer, comparten todos los grupos del Noroeste y, por lo tanto, los distingue como región. Por un lado, se aclara que este “sistema” existía antes de la llegada de los españoles; ha sido desde tiempos remotos la forma en la cual los diferentes grupos han logrado sobrevivir a las “inclemencias del Noroeste”. A pesar de los cambios y eventos de la historia, este sistema ha persistido hasta ahora. Y esto a pesar de los “intentos que desde fuera han tratado de imponer otro uso territorial y organizativo” (López, Harriss y Moctezuma, 2013: 131, 134), es decir, se asume que esta expresión adaptativa de la vida social de los indígenas configura buena parte de su estructura social, política y religiosa, y, por lo tanto, permite marcar la línea divisoria frente a Mesoamérica.

La importancia de esta organización social radica en la persistencia de la misma, que se ha prolongado desde antes de la llegada de los españoles hasta la modernidad. Sin embargo, a la hora de entrar en los detalles no dejan de presentarse algunas ambigüedades. Por ejemplo, se menciona al “sistema de parentesco” como una de sus principales características. ¿Cuál es ese sistema de parentesco? Se habla de un “grupo de perso-



Niño pima columpiándose. Yepachi, Chihuahua, 2014. Autor de la foto: Andrés Oseguera.

nas, no mayor de 400 individuos, pertenecientes a un grupo de redes sociales familiares, que establecieron solares de manera dispersa”; también se menciona que en ciertas zonas:

las rancherías se conforman en grupos mayores, de acuerdo con relaciones de afinidad, que resultaba en grupos diferenciados, aunque tuvieran una fuerte cercanía en los aspectos culturales y lingüísticos, como los yaquis, mayos, tehuecos, sinaloas, zuaques, etc., todos ellos de origen cahíta, pero con sus diferencias de acuerdo con un territorio, una variedad lingüística y, al parecer, un sistema endogámico de grupo, producto de posibles linajes que con el tiempo dieron lugar a grupos mayores. De esta manera, la ranchería se convirtió tanto en la unidad básica de la organización social como en el pilar de la organización territorial, además del sistema político, económico y cultural de cada grupo indígena (*Ibid*: 132,133).

Más allá de que nunca se aclara de dónde se obtienen estos datos, es evidente la confusión terminológica para hablar de parentesco. En el mejor de los casos, se podría pensar que el sistema de rancherías era un sistema de linajes, una hipótesis demasiado aventurada que tendría que demostrarse con evidencias históricas y etnográficas.

Por otro lado, llama la atención que los autores del capítulo 4, un apartado centrado en la organización social y política, sean los mismos que escriben el ensayo del capítulo 7, “Los territorios del Noroeste”, donde se aborda, de nueva cuenta, el “sistema de la ranchería” (Moctezuma, López y Harriss, 2013b). Sin duda, la probada experiencia de los investigadores en el campo de la etnografía y la antropología valida su reiterada participación en los distintos apartados del *Atlas etnográfico*, pero no justifica la constante repetición temática y de información que aparece a lo largo del volumen sobre la historia, los rituales y la organización política de los pueblos indígenas. Al final, en lugar de tener una complementariedad entre los distintos capítulos y recuadros que se van intercalando a lo largo del volumen para dar cuenta de una diversidad de enfoques y perspectivas, lo que se presenta es un extenso libro con información básica que se va repitiendo de manera constante. Por ejemplo, se privilegian ciertas expresiones rituales como la Semana Santa yaqui, tanto de los “pueblos” como de los que están asentados en Hermosillo, o el *tutuguri* o *tuburada* y cava-pizca de los guarijíos, al grado de repetir en recuadros y en capítulos los mismos contenidos; se recalca innumerables veces la importancia de la evangelización de los jesuitas y los franciscanos durante el periodo colonial para entender la actual configuración de los pueblos indígenas, pero no se ofrecen mayores explicaciones al respecto o no se profundiza en las diferencias entre una y otra evangelización.

Sin duda, la diversidad cultural de esta extensa región complica la posibilidad de sistematizar los datos históricos y



Mujer pima. Yepachi, Chihuahua, 2014. Autor de la foto: Andrés Oseguera.

etnográficos. Esta complejidad se advierte cuando se termina agrupando a distintos grupos indígenas bajo esquemas muy generales, como lo dicho hasta ahora sobre el “sistema de rancherías”, derivado de una adaptación al medio ambiente. Esquemas que se basan en un planteamiento que fue duramente criticado en la antropología norteamericana cuando se abordó de manera exhaustiva el concepto de “área cultural” y lo problemático que resulta asociar determinadas prácticas culturales a ecosistemas específicos. En efecto, este extenso volumen —441 páginas— no alude a una de las discusiones más importantes que se ha tenido, en el siglo xx, con respecto a la delimitación de las áreas culturales. Me refiero a las discusiones que sostuvieron Paul Kirchhoff, Ralph L. Beals, Carl Sauer y Arnold Kroeber sobre la imposibilidad de definir una región basada en la continuidad histórica, ecológica y cultural entre los grupos indígenas que habitaron —y siguen algunos de ellos— el Gran Suroeste de Estados Unidos con los grupos de este “Gran Noroeste” de México (Kirchhoff, 2008 [1954]; Beals, 2008 [1954]).

Si bien este *Atlas etnográfico* es un texto pensado para la divulgación donde las discusiones teóricas sobre las delimitaciones regionales quedarían fuera de lugar, no hay un intento por trascender los límites nacionales que dé cuenta de la complejidad para definir una región tan diversa como lo pretende ser el noroeste mexicano. Los escasos mapas que se exponen a lo largo de este Atlas ocultan, cortan y desdibujan al suroeste de Estados Unidos, en contraste con el abigarrado, colorido y vistoso noroeste mexicano, que en muchos casos se reduce al estado de Sonora. Los pueblos indígenas del noroeste mexicano se muestran como los hacedores de su propia identidad e historia; los yaquis y su resistencia al colonialismo son el más vivo ejemplo de esta visión que permite enmarcar en fotos y reproducir los estereotipos hacia los indígenas. Sin embargo, hay evidencias de que las tradiciones culturales, al menos entre el suroeste de Estados Unidos y el noroeste mexicano, han trascendido las fronteras que separan a las naciones, lo que obliga a los investigadores a tomar en cuenta esas tramas de la historia que establecen vínculos perdurables.

El grueso de los trabajos se centra en describir la “riqueza” de la mitología, las prácticas rituales y musicales. Para agrupar las expresiones religiosas y rituales se considera también la ubicación geográfica: cosmovisiones de los grupos de la sierra, de los grupos de los valles y de los grupos del desierto. Esta clasificación da paso a un planteamiento que busca destacar la continuidad de concepciones religiosas prehispánicas entre los antiguos habitantes de esta amplia región y los grupos indígenas actuales. Esta continuidad se expresa sobre todo en la mitología y la ritualidad. Es de esperar que, si se trata de un libro dedicado a los “pueblos indígenas”, los otros, los que han irrumpido en las historias de estos pueblos —españoles, jesuitas, franciscanos, criollos, blancos y mestizos—, sean los ausentes, pero también los principales causantes de la pérdida de las costumbres y elementos que remiten a ese pasado que sigue expresándose fundamentalmente en la mitología y los rituales. Una clara demostración de esta separación es la distinción clásica —diría obsoleta— entre rituales con elementos de carácter prehispánico y rituales que incorporan elementos católicos (Aguilar y Moctezuma, 2013: 165).

Pero más allá de este planteamiento, se deja de lado a las nuevas expresiones religiosas, evangélicas fundamentalmente, entre los actuales indígenas. De nueva cuenta hay una insistencia en señalar que el momento definitorio de la vida ceremonial de los indígenas se dio con la presencia de los jesuitas y franciscanos durante el periodo colonial y que terminó con la implementación de las misiones y la reducción de los nativos. No aparece una visión crítica sobre la etnicidad que parece ocultar la diversidad religiosa entre los grupos indígenas, que dé cuenta de las reinveniones de mitos y cultos “prehispánicos” que favorecen el exotismo y la folklorización de las prácticas religiosas, como sucede entre los pimas de Yécora y Maycoba con la presencia de la evangelización inculturada. Salvo lo ya dicho en el primer capítulo dedicado a las lenguas

indígenas y en algunos apuntes en el capítulo dedicado a la música del noroeste y a las artesanías (Olmos, 2013; Atilano y Pacheco, 2013), no hay una intención de abordar los cambios y los préstamos culturales; al contrario, se condena la presencia de la modernidad y se presenta a los pueblos indígenas —y a los yaquis como emblema— en una “resistencia” permanente (Moctezuma, López y Harriss, 2013a). Además, no se habla de los grupos indígenas migrantes, procedentes del sur y centro de México, asentados en las principales ciudades de Baja California, Sonora y Chihuahua, como expresión de un pluralismo que va más allá de los pueblos indígenas que ocuparon, desde la época prehispánica, el actual noroeste mexicano. O los constantes intentos de los grupos indígenas de Estados Unidos en buscar sus raíces tanto biológicas como culturales, como lo han hecho los *akimel o’odam* de Arizona en las zonas agrestes de la Sierra Madre Occidental.

La publicación de este *Atlas etnográfico* en el marco del PNERIM en el 2013, se presenta un año después de la publicación de su similar *Los pueblos indígenas de Chihuahua. Atlas etnográfico* (Gotés et al., 2012). A diferencia del primero, este último *Atlas* está enfocado exclusivamente a los cuatro grupos indígenas de Chihuahua: rarámuri, pimas, guarijíos y tepehuanos del norte, es decir, se limita a los límites interestatales. Pero al igual que el *Atlas del Noroeste* no da cuenta de la amplia diversidad étnica derivada por la migración. Además, los diversos ensayos y artículos que componen este amplio volumen de Chihuahua giran en torno a la cultura rarámuri y de aquellos grupos asentados en la Sierra Madre Occidental. Se parte de la premisa de que las prácticas religiosas, la organización social y política de los rarámuri, son compartidas o similares a las que llevan a cabo los pimas, los guarijíos y los tepehuanos del norte; los diversos capítulos de este *Atlas* no profundizan o destacan las diferencias entre los distintos grupos indígenas. Para dar un ejemplo de la falta de equilibrio de información sobre los grupos indígenas del noroeste de México, de las 872 cuartillas que componen los dos volúmenes, sólo hay un capítulo, de no más de 10 páginas, dedicado a los tepehuanos del norte (Nudelman, 2012).

Lo interesante es que las dos obras parten de una misma perspectiva teórica: reconocen que la adaptación a un medio ambiente donde priva la escasez de agua, las condiciones agrestes y difíciles para sobrevivencia, ha marcado el rumbo de la organización social y política de los grupos indígenas. La publicación de dos *Atlas etnográficos* en lo que podría considerarse una sola región —al menos así se plantea en el *Atlas del Noroeste* (Moctezuma y Aguilar, op. cit.:15)—, demuestra la ausencia de una coordinación para evitar, no sólo imprimir sendos volúmenes con la misma perspectiva teórica, con contenidos e ilustraciones similares en papel cuche y a todo color (muchos de los capítulos reproducen los ensayos producidos en líneas de investigación del Proyecto de Etnografía), sino para retomar uno de los grandes dilemas de la antropología relacionada con la delimitación de una región tan diversa y



Autoridades pima. Yepachi, Chihuahua, 2019. Autor de la foto: Andrés Oseguera.

compleja.

Sin duda hay que reconocer el esfuerzo de realizar este tipo de trabajos de divulgación que termina por favorecer a los indígenas con el reconocimiento de sus tradiciones y derechos colectivos; de visibilizar las problemáticas sociales por la que constantemente atraviesan al enfrentar los cambios sociales que impone la modernidad. El reto será, para una segunda edición, lograr un trabajo colectivo donde realmente puedan colaborar diversos investigadores especializados en temas y en todos aquellos grupos indígenas que aparecen desdibujados en este libro y enmarcados en ecosistemas rígidos.

Referencias bibliográficas

- Aguilar, A. y J. Moctezuma, (2013) "Procesos rituales en el noroeste" en Moctezuma, J. y A. Aguilar (Coords.), *Los pueblos indígenas del noroeste. Atlas etnográfico*. Pp. 163-2017. México, Instituto Sonorense de Cultura/ Instituto Nacional de Lenguas Indígenas/ INAH.
- Atilano, J. y A. Pacheco, (2013) "Artes y artesanías de los pueblos indígenas de Sonora" en Moctezuma, J. y A. Aguilar (Coords.), *Los pueblos indígenas del noroeste. Atlas etnográfico*. Pp. 375-397. México, Instituto Sonorense de Cultura/ Instituto Nacional de Lenguas Indígenas/ INAH.
- Beals, R., (2008 [1954]) "Comentarios al artículo 'Recolectores y agricultores en el Gran Suroeste...'" en *Antropología. Boletín Oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, 82, pp. 90-98.
- Gotés Martínez, L., A. P. Pintado Cortina, N. Olivos Santoyo, A. Pacheco Arce, M. Vinicio Morales Muñoz y D. de la Parra Aguilar, (Coords.) (2012) *Los pueblos indígenas de Chihuahua. Atlas etnográfico*. México, INAH.
- Kirchhoff, P., (2008 [1954]) "Recolectores y agricultores en el Gran Suroeste: un problema de clasificación" en *Antropología. Boletín Oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, 82, pp. 72-89.
- López, H., C. Harriss y J.L. Moctezuma, "Organización social y política" en Moctezuma J. y A. Aguilar, (Coords.) *Los pueblos indígenas del noroeste. Atlas etnográfico*. Pp. 131-161. México, Instituto

Sonorense de Cultura/ Instituto Nacional de Lenguas Indígenas/ INAH.

- Moctezuma, J.L., H. López y C. Harriss, (2013a) *Los pueblos indígenas del noroeste. Atlas etnográfico*. México, Instituto Sonorense de Cultura, Instituto Nacional de Lenguas Indígenas, INAH.
- Moctezuma, J. et al., (2013a) "Entre la resistencia y el despojo. Las luchas indígenas frente a los grupos de poder" en Moctezuma J. y A. Aguilar (Coords.), *Los pueblos indígenas del noroeste. Atlas etnográfico*. México. Instituto Sonorense de Cultura/ Instituto Nacional de Lenguas Indígenas/ INAH.
- _____ (2013b) "Los territorios del noroeste" en Moctezuma J. y A. Aguilar (coords.), *Los pueblos indígenas del noroeste. Atlas etnográfico*. México, Instituto Sonorense de Cultura/ Instituto Nacional de Lenguas Indígenas/ INAH.
- Nudelman, E., (2012) "Etnografía ódami" en Gotés, L. et al. (Coords.), *Los pueblos indígenas de Chihuahua. Atlas etnográfico*. México, INAH.
- Olmos, M., (2013) "Etnografía musical del noroeste de México" en Moctezuma, J. y A. Aguilar (coords.), *Los pueblos indígenas del noroeste. Atlas etnográfico*. México, Instituto Sonorense de Cultura/ Instituto Nacional de Lenguas Indígenas/ INAH.
- Spicer, E., (1962) *Cycles of conquest: the impact of Spain, Mexico, and the United States on the Indians of the Southwest, 1533-1960*. Tucson, University of Arizona Press.
- Villalpando, E. y A. Aguilar, (2013) "Del mundo prehispánico y la etnohistoria en el noroeste" en Moctezuma J. y A. Aguilar (Coords.), *Los pueblos indígenas del noroeste. Atlas etnográfico*. Pp. 55-95. México, Instituto Sonorense de Cultura/ Instituto Nacional de Lenguas Indígenas/ INAH.



Descomponiendo la Sonata ritual: la región cultural, la etnografía y el concepto de indígenas, desplegados en esa publicación colectiva¹

Rodrigo Megchún Rivera²

Trejo, I; A. Gómez, M. González, C. Guerrero, I. Lazcarro y S. M. Sosa, (2014) *Sonata ritual. Cuerpo, cosmos y envidia en la Huasteca meridional*. México, INAH.

Introducción

La presente reseña se enmarca en la revisión que los integrantes del Programa Nacional de Etnografía de las Regiones Indígenas de México (PNERIM), del INAH, han buscado elaborar respecto a la propia producción bibliográfica del Programa. El cual, recientemente, ha cumplido veinte años de despliegue académico (1999-2018), lapso en el que se han publicado varias decenas de libros, mientras otro tanto espera en prensa. Al respecto cabe referir que *la Sonata ritual* (Trejo *et al.*, 2014) representa, no una síntesis sino una rearticulación y relativa reelaboración de tres ensayos escritos en el marco del Programa (correspondientes a las líneas de investigación que abordaron: “procesos rituales”, “cosmovisión y mitologías” y “chamanismo, nahualismo y sueños”), en los que previamente participaron varios de los autores del libro. En las páginas siguientes se trata de destacar algunas de las tensiones presentes en *la Sonata ritual* (2014), en torno a tres ejes vinculados al planteamiento general del Programa: ¿cuál es el entendimiento y tratamiento que en la obra se hace de “la región”, de la “etnografía” y de los “pueblos indígenas”?

Más que ser juez y parte, esta reseña representa un “fuego amigo” (y de ahí parte la dificultad en su elaboración). En efecto, el vínculo que guardamos varios de quienes hemos integrado el Programa fácilmente podría conducir a redactar una reseña elogiosa, carente de cuestionamientos. No obstante, como parte de un carácter académico, en el Programa se ha insistido en la necesidad de elaborar reseñas críticas de los textos

producidos en su seno. Tomar en serio nuestras publicaciones al destacar algunas de sus tensiones, lagunas y presupuestos. Vienen a cuento las palabras de Foucault: “La única marca de reconocimiento que se puede testimoniar a un pensamiento [...] es precisamente utilizarlo, deformarlo, hacerlo chirriar, gritar” (Foucault, 1979: 101). En lo que sigue buscaré “hacer chirriar” o, digamos, desafinar un poco, a *la Sonata ritual*. De cualquier forma, espero no deformar la obra en la búsqueda de los tres ejes referidos (lo cual en su momento me harán saber los autores, entrañables colegas).

La Huasteca sur como región cultural

La tradición de todas las generaciones muertas oprime como una pesadilla el cerebro de los vivos. Y cuando éstos aparentan dedicarse precisamente [...] a transformar las cosas, a crear algo nunca visto [...] es precisamente cuando conjuran temerosos en su exilio los espíritus del pasado, toman prestados sus nombres, sus consignas de guerra, su ropaje, para, con este disfraz de vejez venerable y este lenguaje prestado, representar la nueva escena de la historia universal (Marx, 2003:13).

En *la Sonata ritual* Leopoldo Trejo, Arturo Gómez, Mauricio González, Claudia Guerrero, Israel Lazcarro y Sylvia Sosa plantean a la Huasteca sur como “área cultural”, en la que cuatro grupos étnicos (nahuas, otomíes, tepehuas y totonacos) comparten una forma de hacer y entender el ámbito ritual: aquél de los recortes de papel, la confección de cuerpos y de fetiches antropomorfos, la ofrenda y el sacrificio. El ciclo ritual que los autores analizan, para los cuatro grupos señalados, comprende los siguientes momentos: “el costumbre” (ofrendas colectivas a las entidades fastas y depósitos a las nefastas); el Carnaval y Todos Santos; así como las ceremonias de nacimiento, matrimonio y muerte.

Lo que está en juego en y mediante estos ritos, es la salud y la enfermedad, la comunidad y el religamiento, los ciclos de vida y muerte, el presente y el mañana. El ritual reconoce y atiende a las fuerzas, entidades y pulsiones nefastas (entre ellas, la envidia), para, en otro momento, ofrendar a la ventura y vitalidad. Los rituales abordados en el libro representan tiempos y lugares específicos en los que sus participantes correlacionan todo lo existente —acaso lo equilibran momentánea y parcial-

¹ Reseña del Equipo Regional Huasteca Sur-Sierra Norte de Puebla, coordinado por Israel Lazcarro Salgado, dentro de la línea de investigación “Las regiones indígenas a prueba de la etnografía” (2018) del Programa Nacional de Etnografía de las Regiones Indígenas de México (PNERIM) del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH).

² Posdoctorante en la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Correo de contacto: coniklecoy@hotmail.com

mente— a través de especialistas, formas y secuencias. Se trata de dones y contradones establecidos entre personas y entidades que conviven desde sus diferencias y jerarquías.

Pero como en las buenas novelas, lo anterior es sólo la trama general en torno a la cual gira *la Sonata ritual*. La riqueza para esta publicación está en la minuciosa descripción y análisis de los cómo, cuándo y dónde relativos a este universo ritual. En el sistemático trabajo de comparación. En la propuesta de lógicas y formas generales de los ritos en cuestión. Incluso, en la búsqueda por escapar a las explicaciones dualistas, toda vez que los autores resaltan las excepciones a la norma, lo no clarificado del todo por la exégesis, las apropiaciones y contradicciones del ciclo ritual.

Una de las tensiones analíticas del libro puede ubicarse en el planteamiento simultáneo de una dimensión regional y de los pueblos indígenas como unidades de pertenencia, entendimiento y práctica. Por una parte, en términos metodológicos el trabajo busca escapar a los estudios de comunidad, al plantear al sur de la Huasteca como “área cultural” (en general, los autores no hacen mayor distinción entre región y área). En la cual tiene lugar una serie de entendimientos comunes entre los integrantes de los cuatro grupos etnolingüísticos, como parte de profundos lazos, continuados en el tiempo y el espacio. Esta región cultural es propuesta sin pretender que coincida con las fronteras políticas de los municipios o los estados, toda vez que los autores plantean explícitamente no estar interesados en trazar rígidas fronteras geográficas. En todo caso, su búsqueda es de epicentros, ecos y confluencias.³

Los lectores que buscan la novedad analítica pueden regocijarse con partes de la obra, en relación con el planteamiento de una escala regional de la cultura. Ello no como la mera sumatoria de componentes que, casi por accidente, ocurren en un mismo espacio, sino como un ámbito de expresión y práctica que no excluye la discusión y la diferencia. En efecto, los autores entienden esta “área cultural” como unidad, aunque lo suficientemente vasta y compleja para encontrar heterogeneidades, matices, variaciones sobre un mismo tema. Bienvenido un trabajo antropológico que busca romper con la delimitación casi estatal: una lengua, un territorio, una cultura.

Ahora bien, los autores buscan erigir el edificio regional con los cimientos para los grupos etnolingüísticos en tanto supuestas unidades de pertenencia. En medio de los volátiles aromas y sonidos, de la danza, la embriaguez y las ofrendas de



Trabajo de campo en Zapote Bravo. Zapote Bravo, Ixhuatlán de Madero, Veracruz, 15 de septiembre de 2015. Autor de la foto: Jonatan Cerros.

sangre que acompañan a este ciclo ritual, los autores preservan *los grupos étnicos y sus fronteras*. Así, por ejemplo, como parte del diseño de la investigación cada uno de los autores:

se hizo responsable del registro y documentación de un núcleo indígena: [...] Trejo con totonacos de Pantepec (Pue.), [...] González con nahuas de Ixhuatlán de Madero (Ver.) y Xochiatipan (Hgo.), [...] Gómez con nahuas de Chicontepec (Ver.) y con tepehuas de Ixhuatlán de Madero (Ver.), [...] Lazcarro con otomíes, de Ixhuatlán de Madero (Ver.), [...] Sosa con otomíes de Pantepec (Pue.), y [...] Guerrero con tepehuas de Zontecomatlán (Ver.) (Trejo *et al.*, *op.cit.* : 33)

En la división del trabajo que estos seis autores acordaron, a cada uno le correspondió un pueblo indígena (a excepción de Gómez, quien trabajó con nahuas y tepehuas). En efecto, las adscripciones étnicas ordenaron el trabajo etnográfico. Al canon decimonónico de una lengua, una cultura, un territorio, se sumó un antropólogo o antropóloga. Como corolario de esta distribución, en la primera parte del libro, la pertenencia étnica representa una nítida y específica expresión del “canon ritual” de la Huasteca sur; por lo que los autores hablan de “la variación” otomí, la nahua, la totonaca y la tepehua.

Pero el asunto es más complejo que la mera organización del trabajo de campo. O mejor dicho, la organización del trabajo de campo pareciera corresponder a una organización precedente, más vasta: el presupuesto de que las agrupaciones lingüísticas corresponden directamente a culturas. Lo cual es sustentado por los autores en los siguientes términos:

A lo largo de [la primera parte del libro] veremos que la labor de desciframiento [del ritual] es limitada, y tal vez sólo pertinente al interior de los grupos lingüísticos, por lo cual no es sugerente a escala regio-

³ La región que abordan específicamente los autores corresponde a “la confluencia de los estados de Hidalgo, Veracruz y Puebla” (Trejo *et al.*, 2014: 21); en todo o parte de los municipios de Pantepec, Ixhuatlán de Madero, Chicontepec, Zontecomatlán y Xochiatipan.

nal [...] ¿Qué pasa con el cifrado e interpretación del ritual cuando son varios los grupos étnicos y lenguas interactuando en él? Después de contrastar registros posteriores, pudimos postular la existencia de dos niveles distintos de aprehensión del ritual entre los pueblos de la Huasteca sur: uno inmediato y general que se halla anclado en la forma; otro, ciertamente más profundo, que requiere del conocimiento y manipulación de códigos exclusivos de cada uno de los pueblos indios (*Ibid*: 26-40).

De esta manera, el entendimiento regional de los rituales se refiere a cuestiones “inmediatas y generales” —casi autoevidentes—;⁴ mientras la comprensión más profunda de los ritos estaría anclada a la lengua y la identidad.⁵ En este trabajo los grupos etnolingüísticos corresponden a un axioma: frente a los muy ricos detalles que los autores nos brindan en materia de expresiones rituales, en relación con las delimitaciones étnicas no problematizan, por ejemplo, cómo se produjo y reprodujo esa separación y distinción, pese a la continuidad histórica de los vínculos entre los grupos etnolingüísticos.

Los autores buscan trascender categorías analíticas como la de región, pero no se muestran dispuestos a fisurar del mismo modo algunas de nuestras actuales categorías de análisis y producción de la diferencia (los grupos étnicos como universos culturales). Lo cual da la impresión de que los compositores de esta *Sonata* estructuraron su obra con base en un canon recurrente. Pese a la potencialidad del análisis de las “culturas regionales”, el trabajo representa una variación sobre un mismo tema de la antropología mexicana: los grupos etnolingüísticos como unidades de entendimiento y práctica. De entrada, para los antropólogos. En efecto, una categoría canónica admite variaciones radicales sin que su estructura se resquebraje.

Etnografía muy otra

La especificidad, incluso complejidad, del trabajo etnográfico que presentan Trejo, Gómez, González, Guerrero, Lazcarro y Sosa (*Idem*) tiene que ver con el hecho de que, en buena medi-

da, buscan hacer una etnografía del “mundo otro”. Aquel de los ritos, los sueños, las fuerzas celestes, el inframundo. Y como cabe imaginar, debe resultar harto difícil hacer una etnografía de lo metafísico y esotérico: el intentar rastrear en los ciclos rituales, las ofrendas y las figuras antropomorfas, las múltiples interpretaciones y la liturgia de los devotos y especialistas. Al grado en que los autores emplean la categoría de “etnografía” como manto de legitimidad de su obra (aunque no definen qué entienden por ella). Así, en reiteradas ocasiones habrán de desmarcarse de los trabajos de corte “sociológico”, o bien “economicista”, al señalar que ellos sí hacen “etnografía”. “Estar ahí”, en torno a las lógicas del orden cósmico y ritual. Y, sin embargo, al lector le resultaría más ilustrativo —sobre todo a los y las antropólogas— si los sujetos de estudio fueran contextualizados con mayor detalle. Si la historia de las prácticas abordadas fuera delineada en lo general. Si fueran descritos los usos locales de las narraciones recopiladas. Si se desarrollara menos la cosmogonía y teología de estos grupos, y más el entramado de relaciones sociales que se ha construido en torno a éstas.

Cabe precisar, en distintos momentos los autores hacen efectivamente un análisis de los efectos y trasposiciones del ámbito ritual en las dinámicas sociales de la población de estudio. Ello tiene lugar, por ejemplo, al analizar los espacios de difusión de los sueños, el combate a la envidia, o el proceso de iniciación de los “chamanes”. Sin embargo, en reiteradas ocasiones los autores parecieran tener prisa por llevar esa discusión al plano de la lógica simbólica o la ritual: ¿cuántas velas pusieron?, ¿hacia qué lado arrojaron la ofrenda?, ¿de qué color era determinado elemento?

En relación con ello, en la introducción los autores plantean la preponderancia de lo formal, al delimitar el ámbito ritual como “universo autónomo” (*Ibid*: 26). Con lo cual, pareciera no hablar de nada más que de sí mismo. Así como los “chamanes” con los que dialogaron, nuestros antropólogos parecieran hacer un recorte del ritual, fuera del tiempo y lo social, para ofrendarlo a una lógica estructural. En efecto, los compositores de *la Sonata* desarrollan con minuciosidad códigos, reglas, patrones, orden, formas y sintaxis de los espacios y dinámicas rituales; y escasamente, las indeterminaciones, los conflictos sociales articulados en torno a las prácticas, y sobre todo, las estrategias con que los fieles despliegan los ritos para interactuar, además del “mundo otro” (la dicotomía procede del texto), con el mundo terreno de los vecinos y familiares; las autoridades locales, estatales y nacionales; los comerciantes y contratistas; los antropólogos y espectadores de toda laya. Así, aunque las poblaciones de estudio estén signadas por profundas desigualdades y diferencias internas y externas; vinculadas activamente a mercados, ciudades, medios de comunicación, gobiernos; relacionados con distintas iglesias, partidos políticos, sistemas escolarizados; todo ello aparece como trasfondo. Alusión casual. A lo más, margen analítico.

⁴ A decir de los autores, el nivel regional de aprehensión del ritual corresponde a “contenidos muy básicos” y “principios ordenadores,” tan generales como arriba-abajo, afuera-adentro, macho-hembra, fasto-nefasto (Trejo *et al.*, 2014: 40).

⁵ El nivel etnolingüístico corresponde a la *comprensión*, dependiente de “códigos particulares que conforman cada estilo ritual —en donde la lengua y la identificación étnica evidentemente juegan un rol esencial— dejando poco espacio a la evocación, explotando al máximo el universo de significados” (*Ibid*: 41).

Con todo —y he de insistir—, los muy ricos datos que los autores presentan sugieren al ritual como campo de reflexión y articulación, no sólo en torno al “mundo otro”, sino también al contemporáneo. Así, por ejemplo, para los sujetos de estudio algunos cerros representan —y son tratados como— “gobernantes”; del mismo modo en que la bandera nacional es sacralizada y aparece en distintos momentos rituales. Pero nuestros etnógrafos del “mundo otro” prefieren indagar cuál es el significado del verde, del blanco y del rojo. En buena medida porque esa inclinación lógica y formalista obedece a un canon de otrificación y ontologización de “lo indígena”.

Pueblos indígenas

Los autores de *la Sonata* hacen un recorte selectivo de lo indígena. Al efectuarlo plantean, acaso sin proponérselo, una definición de tal población. Ya se mencionó que para los autores “lo indígena” tiene que ver con la lengua como universo de significación; y con las prácticas que efectúan los sujetos de estudio, en torno a determinado universo ritual y cosmológico. Así, por ejemplo, en un momento de la obra nos enteramos que algunos “mestizos” acuden con los especialistas “indígenas” para consultarlos y curarse. Pese a compartir parcialmente las prácticas rituales (como todos los grupos aquí abordados), estos “mestizos” no forman parte del “área cultural” analizada, porque esta última población ha sido (pre)definida como parte de otra cultura y tradición. Efectivamente, la lógica social y política de ordenación y división “cultural” suele ser reproducida en los análisis que, supuestamente, buscan desentrañarla.

Por supuesto, los autores no son los creadores de este canon de alteridad, pero sí los jóvenes herederos de una muy rica tradición en la antropología (particularmente, la mexicana): el arte del recorte sociocultural selectivo. Ciertamente, todo analista hace un recorte de sus sujetos y objetos de estudio, en cuanto que la perspectiva monográfica resulta hoy día fuera de circulación. No me refiero aquí a ese tipo de recorte sino,

en términos generales, a aquel que no logra conectar los fenómenos locales con contextos más amplios; al que no sigue las huellas del conjunto de elementos puestos en juego por el propio analista; al que detiene la reflexión cuando lo encontrado deja de resultar cómodo o adecuado.

Qué duda cabe, *la Sonata ritual* rastrea profundamente las huellas del conjunto de objetos y sujetos puestos en juego en el análisis del universo ritual de otomíes, tepehuas, totónacos y nahuas de la Huasteca sur. No por nada el libro tiene una extensión de cuatrocientas cincuenta páginas dedicadas exclusivamente al tema (además de contar con una serie de fotografías sumamente ilustrativas). Con todo, la obra pareciera tener un subtexto. “Los indígenas” resultan sujetos ritualistas, con instituciones tendientes a la reciprocidad y poseedores de saberes ancestrales (fuera de la historia y lo social). Como es bastante sabido en antropología, este subtexto es la versión positiva del planteamiento del indígena como atrasado, carente de conocimientos, belicoso e inhumano. Si bien ambos argumentos comparten cierta esencialización, u ontologización, de los sujetos.

Al respecto, resulta sumamente interesante el modo en que los presupuestos sobre la alteridad de “los indígenas” implican categorías y conceptos específicos para la población. Me limito a enunciar algunas categorías presentes en esta obra. Los indígenas no tienen especialistas rituales. Tienen “chamanes” (en este caso, los especialistas en el recorte de figuras antropomorfas) con toda el aura de sacralidad de la figura. Los indígenas no tienen creencias místicas o religiosas. Ellos dialogan, negocian e interactúan con el “Mundo otro”. Al respecto, en la obra no queda clara la procedencia de esta categoría. Da la impresión de ser un evocativo planteamiento de los autores, y no de los sujetos de estudio. Después de todo, los sujetos se posicionan como agentes activos en el mundo de fuerzas, pulsiones, relaciones y divinidades; con lo que ese mundo no resulta, “otro” o ajeno. Pareciera entonces que el canon de alteridad de “lo indígena” impone destacar y evocar espacios “propios”, “interiores”, “remotos”, “muy otros”.

Molto vivace

“Podré no estar de acuerdo con lo que dices,
pero defenderé hasta la muerte
tu derecho a decirlo” (*Vox populi*).

Desde mi perspectiva, los anteriores apartados representan las tensiones de *la Sonata ritual* en cuanto a los tres ejes indicados. No obstante, sería injusto dejar sin mencionar algunos de los muchos aportes del texto. Quizás el primero de ellos corresponda, en el terreno metodológico, al hecho de tratarse de una obra realmente colectiva. El presente no es un libro más en el que el diálogo entre los autores pálidamente tiene lugar en la introducción, mientras el resto de los capítulos resultan de plena autoría y reflexión individual. Si bien, como ya



De cerca al objeto ritual. Tututepec, Hidalgo, 6 de noviembre de 2016. Autora de la foto: Karina Munguía.

se señaló, los seis autores de *la Sonata* se dividieron el trabajo etnográfico, es claro que compartieron una serie de objetivos, lecturas, preguntas y discusiones. Todo lo cual da como resultado una obra con una gran riqueza etnográfica, e incluso un alto grado de erudición.

En relación con lo anterior también es de destacar la estructura del libro. En antropología —y las ciencias sociales en general— inicialmente suele presentarse a la teoría, para después introducir los datos producidos en campo; en parte derivados de aquella, aunque siempre con la intención de atenuarla o matizarla. En este caso, aunque en la introducción se efectúan algunos planteamientos teóricos, los autores dedican la primera y segunda parte del libro a la descripción del universo ritual; mientras la discusión teórica es pospuesta hasta la tercera parte. Se trata de un experimento radical de, primero, describir exhaustivamente, y sólo entonces “darse el gusto” de teorizar. Con lo cual la teoría adquiere un cimiento empírico considerable. Con todo, la primera parte puede resultar un tanto árida para el lector no especializado, y es en la segunda y tercera parte en que el texto adquiere toda su robustez.

Finalmente, he de señalar que esta obra mantiene un diálogo y discusión con un amplio conjunto de autores, pero de modo preponderante con cuatro referentes para la región: Jacques Galinier, Roberto Williams, Alain Ichon y Alan Sandstrom. Lo cual no tendría nada de extraordinario salvo que los autores de *la Sonata ritual* los revisitan con inusitada meticulosidad. Lo que incluye, por supuesto, el cuestionamiento, la relativización, y la relectura de lo dicho, siempre con base en datos etnográficos. Los compositores de la *Sonata* rinden un homenaje explícito a esas obras clásicas, sin por ello dejar de mencionar los límites de su época, abrir nuevas posibilidades analíticas, o generar nuevas preguntas. Un espíritu crítico y propositivo que nuestros autores asumen plenamente, y como parte de ello han extendido a los participantes del Programa la presente invitación —por momentos, exigencia—, a increpar su obra. Sabedores de que los respalda la solidez de su investigación y trayectoria, una reflexión infatigable, una bella prosa, una extraordinaria apertura autocrítica; pero sobre todo, la pasión que guardan por una población y una disciplina.

Referencias bibliográficas

- Foucault, M., (1979) *Microfísica del poder*. España, Ediciones La Piqueta.
 Marx, C., (2003) *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*. Madrid, Fundación Federico Engels.
 Trejo, L., A. Gómez, M. González, C. Guerrero, I. Lazcarro y S. M. Sosa (2014) *La Sonata ritual. Cuerpo, cosmos y envidia en la Huasteca meridional*. México, INAH.



Conjunto de comparaciones de la ritualidad del Norte de México¹

Ricardo Augusto Schiebeck Villegas²

Oseguera, A., y A. Reyes, (Coords.) (2016) *Develando la tradición. Procesos rituales en las comunidades indígenas de México*, Vol. IV. México, Secretaría de Cultura/INAH.

Introducción

El libro aquí reseñado es el cuarto volumen de la línea *Develando la Tradición. Procesos rituales en las comunidades indígenas de México* (2016), producto del Programa Nacional de Etnografía de las Regiones Indígenas de México (PNERIM). El volumen fue coordinado por Andrés Oseguera y Antonio Reyes. La obra que nos compete tiene por meta la descripción de la ritualidad indígena que exhibe la continuidad de las prácticas consideradas “propias” de dichos grupos. Para cumplir con el objetivo, los autores exponen a profundidad los aspectos que delinearán estos eventos: los procesos históricos, los espacios, los personajes, las vestiduras y los objetos.

La obra se compone de seis ensayos, los cuales representan el trabajo de doce investigadores y la descripción de las prácticas rituales de nueve grupos indígenas (huicholes, coras, tepehuanes del sur, tepehuanes del norte, yaquis, mayos, tarahumaras, guarijíos y pimas). Los textos que integran el libro fueron reunidos para desarrollar sus casos de estudio en una misma zona territorial: el Norte de México. Pero esta característica no es el único factor que engarza a los ensayos que lo componen, tal como se precisa en la introducción, por coincidencia se retratan específicamente los rituales de Semana Santa.

Esta “casualidad” no es mera espontaneidad, sino que es reflejo de la relevancia que tienen específicamente estos rituales para los grupos que habitan este territorio. Siendo así, la primera aportación que brinda el libro es el hecho de exponer la preponderancia que preserva la Semana Santa. A la par, la

reunión de los registros etnográficos de estos eventos paralelos permite al lector observar las similitudes y contrastes en pueblos indígenas referenciados. Estos factores son los que propician que el libro constituya un documento valioso *per se* y que se cumpla con el presupuesto del PNERIM: la exposición y comparación de la diversidad étnica del país. Aspecto sobre el que busca reparar la reseña.

Justificaciones para el análisis comparativo

La ventaja que nos proporciona el texto es que el ejercicio de confrontar realidades no se asume simplemente por el acto de compilación, sino porque son los propios autores quienes plantean la relevancia del análisis comparativo y lo aplican en distintos niveles en los ensayos particulares. A partir de ello, cada ensayo refleja diversas formas de abordar y de regionalizar el Norte de México, a partir de la ritualidad de los grupos étnicos que lo habitan. Sin embargo, a pesar de la heterogeneidad de posicionamientos teórico-metodológicos, en constantes puntos las propuestas convergen y se conectan entre sí.

Mientras que la introducción expone una comparación general que engloba a todos los grupos referidos en el volumen, se presentan otras propuestas de contraposición en los textos específicos. En ese sentido, habrá que señalar que este ejercicio da como síntesis general que las características que permiten el análisis comparativo que entreteje a los grupos



Trabajando con fuego. Maycoba, Sonora, Semana Santa de 2019. Autor de la foto: Andrés Oseguera.

¹ Reseña elaborada por integrante del Equipo Tepimano, coordinado por Margarita Hope y Andrés Oseguera, dentro de la línea de investigación “Las regiones indígenas a prueba de la etnografía” (2018) del Programa Nacional de Etnografía de las Regiones Indígenas de México (PNERIM) del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH).

² PNERIM-INAH. Equipo Regional Tepimano. Correo de contacto: rasvillegas@hotmail.com.

indígenas estudiados son: la cercanía lingüística, el factor geográfico, los procesos históricos similares y los paralelismos en la forma en que se efectúa el ritual.

En primera instancia, los nueve grupos indígenas se insertan en la familia etnolingüística yuto-azteca; se analizan dos ramas diferentes: la *taracahíta* y la *tepimana*; desprendiéndose de ésta la subrama *cora-chol*. Para el caso de la rama *taracahíta*, las cuatro agrupaciones (yaquis, mayos, tarahumaras y guarijíos) son analizadas en un mismo documento, coordinado por José Luis Moctezuma y en el que además participan Hugo López, Erica Merino, Ana Paula Pintado, Marco Vinicio Morales, María de Guadalupe Fernández y Claudia Harris (Moctezuma y Aguilar, 2013). Y la rama *tepimana* es abordada en ensayos particulares por autores independientes: Eduardo Saucedo expone el caso de los tepehuanes del norte, Antonio Reyes a los tepehuanes del sur, y Andrés Oseguera a los pimas. Mientras que la subrama *cora-chol* es desarrollada por un mismo autor en dos textos diferentes para el caso de los coras, Jesús Jáuregui compartió autoría con Laura Magriñá, y en el ensayo sobre los huicholes lo realizó en solitario.³

El segundo factor que destacan los autores es la proximidad territorial de los grupos indígenas estudiados. En general, el contexto ecológico es considerado como el aspecto que limita y establece características del ritual. Pero esta cercanía geográfica, y por tanto, un contexto ecológico con semejanzas, también es asumida de formas divergentes por los autores. Jáuregui, Magriñá y Reyes problematizan este aspecto al desarrollar lo que consideran transformaciones estructurales de una localidad a otra, y de un grupo frente a otro; siendo el referente principal su ubicación de acuerdo con los puntos cardinales. Por otro lado, el ensayo coordinado por Moctezuma, desde su título destacó la relevancia de la cercanía geográfica de los cuatro grupos étnicos que aborda, y hacen explícito el contexto espacial de análisis: los Valles y la Sierra del Noroeste de México. Esto los conduce, por ejemplo, a realizar la aseveración de que debido a que los guarijíos tienen una ubicación intermedia entre los Valles —habitados por los mayos y los yaquis—, y la Sierra —donde se encuentran los tarahumaras—; sus rituales guardan similitudes intrínsecas con estos tres grupos vecinos (Oseguera y Reyes, 2016: 327).

La relación que cobró mayor peso a lo largo del libro, es el hecho de que los indígenas estudiados comparten, como antecedente, el proceso histórico de evangelización interrumpida y

no llevada integralmente al “éxito”. A excepción de los huicholes, que conocieron en primera instancia a los franciscanos, las otras agrupaciones aprehendieron el catolicismo por parte de los jesuitas y posteriormente experimentaron la ausencia de éstos al ser expulsados de territorios españoles en 1767. Aunado a ello, todavía en la actualidad, en las zonas de estudio referidas la presencia de la Iglesia institucional no se ha consolidado.⁴

leyendo las páginas en las que se habla de este proceso de ausencias posteriores al primer contacto con el catolicismo, se puede observar la ejemplificación de lo que Manuel Marzal definió como “indianización del cristianismo”: los grupos indígenas tuvieron la libertad de reintegrar y reinterpretar sus prácticas religiosas con base en las dos tradiciones aprendidas (la “autóctona” y la “cristiana”), sin que existiera una institución reguladora que lo mediara (Marzal, 1994: 19). Los indígenas no volvieron íntegramente la mirada a las prácticas precolombinas, ni tampoco perseveraron totalmente en el corpus aprendido por parte de empresa misionera. Los rituales de Semana Santa tienen precisamente como uno de sus anclajes la memoria y transmisión generacional de retazos de las prácticas jesuíticas y franciscanas enseñadas en el momento del contacto, con muestra de esa “indianización del cristianismo”. Aunque en la época actual posiblemente el referente católico no sea el factor más relevante para los propios partícipes, o incluso éste ya no ocupa ningún lugar explícito para los practicantes del ritual.

Finalmente, es posible encontrar una veta de comparaciones en la ejecución de los rituales. Con énfasis, los autores señalan el papel de los “enemigos de Cristo” como una constante que engarza a los grupos étnicos expuestos, y que además constituye el elemento más notorio en la ejecución del ritual. Los personajes rituales luchan a manera de contraste de “buenos” y “malos”. La confrontación de estos personajes representa para los autores el clímax de la celebración, y por tanto, constituyó el factor de mayor descripción. Además de otros rasgos, como las características de las procesiones, de los bailes y de la secuencia que se sigue durante los “días santos”.

El juego de espejos

El planteamiento de comparación con mayor solidez se encuentra en la introducción al libro, ya que se cimenta en un corpus teórico/metodológico específico. Andrés Oseguera y Antonio Reyes vislumbraron una veta de análisis a partir de

³ Al resaltar el papel de la familia etnolingüística se están retomando los procesos de etnogénesis y no necesariamente las características actuales de la lengua; la base histórica es el aspecto que cobra mayor peso para los autores.

⁴ A excepción del caso de los pimas en Maycoba, Sonora, descrito en el ensayo de Andrés Oseguera. En esta localidad existe la constante participación de un sacerdote capuchino, el cual interviene en la vida cotidiana y en la ritualidad de este grupo indígena.

lo que definió Josseling de Jong como “campo de estudio etnológico”: “[una región] con una población cuya cultura es suficientemente homogénea como para formar un objeto de estudio etnológico particular y que al mismo tiempo revela suficiente diversidad en su interior como para que su investigación comparativa sea fructífera” (Josseling de Jong, 2008 en Oseguera y Reyes, 2016: 17-18).⁵ En este caso, las formas en que se lleva a cabo el ritual es el factor que consideran que hace converger a los grupos de estudio, y que a la vez manifiesta una diversidad de matices que obliga al estudio de cada contexto por sí mismo.

La segunda propuesta comparativa la expone Jesús Jáuregui, el cual abordó la Semana Santa de los huicholes en la comunidad de San Sebastián Teponahuastán, Jalisco. Da a conocer un contexto en el cual los pobladores de la localidad se exigen mutuamente —independientemente de la edad— la participación en el ritual, por lo que considera que es el “reproductor de la comunidad”. Sin embargo, para efectos de esta reseña destaca que al final de su texto recapacita en los payasos rituales —los enemigos de Cristo— en relación y contraste con lo que sucede con estos personajes en el caso cora, explicando así los paralelismos en las formas de transgresión y restablecimiento del orden.

El segundo de los ensayos del volumen también fue realizado por Jesús Jáuregui, en coautoría con Laura Magriñá. En este caso se abordan propiamente los rituales de los coras, el sitio que quedó registrado fue Dolores, Nayarit, con referencias a otras localidades. Este ensayo destaca por desglosar en primer plano el caso de estudio, para posteriormente proponer dos niveles de análisis estructural. El primero —siguiendo a Lumholtz y Preuss—, al vincular los aspectos luminosos y oscuros de los huicholes y tepehuanes del sur, en oposición a los coras y mexicaneros. El segundo análisis de transformaciones solidifica la propuesta vertida en la introducción, ya que consideran que existe una “unidad cultural” en los grupos indígenas del noroeste del país. Sin embargo, consideran que éste es un primer esbozo de análisis⁶ y para llevarlo a cabo de

forma completa es necesario contar previamente con etnografías integrales para cada caso y que éstas contemplen la reconstrucción del relato del mito no verbal.⁷

Las últimas páginas del ensayo engarzan e introducen el texto de Antonio Reyes, que presenta la excepción que confirma la regla acerca del análisis del sistema de transformaciones de los aspectos luminosos y oscuros entre coras, huicholes, mexicaneros y tepehuanes del sur. Siendo esta última agrupación la que se aboca a estudiar en la localidad de San Francisco de Lajas, Durango. Menciona que los tepehuanes del sur —al igual que los mexicaneros, coras y huicholes— cuentan con dos subciclos rituales: el de los mitotes, y el de las fiestas de cabecera (aquéllas de origen católico que se han insertado en la matriz religiosa nativa), como lo es la Semana Santa. De esta forma, el análisis del caso de estudio no queda aislado, sino que se parte de una secuencia que se compenetra. El autor concluye que en este sitio predominan los aspectos nocturnos y se encuentra vinculado con lo referido acerca de los coras. A pesar de ello, expone que la propuesta de Jáuregui no pierde vigencia, sino que al contrario, sigue siendo un análisis coherentemente comprobable etnográficamente.

Los siguientes ensayos son de un orden distinto. Su objetivo no es plantar explícitamente la comparación, sino describir particularmente al pueblo indígena estudiado. Sin embargo, en el análisis vertido por los autores es posible observar que también problematizan los contrastes que revelan sus casos de estudio en relación con los Otros. El texto elaborado por Eduardo Saucedo se abocó a retratar a los tepehuanes del norte, en Baborigame, Chihuahua. Constantemente menciona que los tarahumaras también habitan la localidad, y se refiere a éstos a partir de las formas en que se insertan en las actividades llevadas a cabo por los tepehuanes del norte, el grupo más numeroso del sitio; además de indicar en qué aspectos tradicionales existen convergencias. Sin embargo, el aspecto en el que se detiene es en explicar el sistema de mitades, ya que considera que es la particularidad de su grupo de estudio. Este sistema consiste en la división de la población en dos secciones en relación con la geografía de la localidad, segmentación que constituye la base organizativa durante el ritual.

El ensayo coordinado por José Luis Moctezuma reparó en mayos, yaquis, *ralámuli* y *guarijó*.⁸ Siguiendo una postu-

⁵ La propuesta de Josseling de Jong no es una abstracción, sino que ha sido materializada de distintas formas, revelando así su flexibilidad. Así lo desarrolló por ejemplo Jesús Jáuregui (2008) para el caso del Gran Nayar, y Margarita Hope (2015) para las Pimerías. Ambas zonas territoriales se podrían considerar geográficamente como parte del norte de México, sin embargo esto no entra en discordia con la posibilidad de proponer otros campos de estudio etnológico, ya que las premisas son elaboradas por los respectivos analistas.

⁶ Es interesante señalar que en la realización del Coloquio “xx Años de Etnografía Colectiva en el INAH: Reflexiones y debates”, celebrado el 18 y 19 de octubre de 2018, Jesús Jáuregui presentó la conferencia “El noroccidente indígena del México contemporáneo: sistemas, mitemas/ritemas y conceptos”, en la que continúa profundizando en estos aspectos.

⁷ Los autores acusan de que a pesar de ya existir material descriptivo, éste no representa propiamente la bibliografía necesaria para este tipo de análisis. Este libro, más allá de su heterogeneidad, coadyuva precisamente para posteriores análisis comparativos de este tipo, aunque no cuenta completamente con los elementos solicitados.

⁸ Las itálicas fueron un recurso utilizado por los autores sin explicar la razón que los llevó a hacer este señalamiento. En el caso del grupo étnico *ralámuli*, la precisión podría encaminarse a que se emplea el endónimo, y no el exónimo.



Procesión de Semana Santa pima. Maycoba, Sonora, Semana Santa de 2018. Autor de la foto: Ricardo Schiebeck.

ra semiológica, los autores asumen que la causa para realizar los rituales de Semana Santa en los cuatro grupos se sustenta porque así se evitan catástrofes y aseguran un ciclo agrícola favorable. El texto repasa en ciertos aspectos en los que se asemejan las formas de realizar el ritual, como son los objetos usados y la ambientación elaborada; además de las características paralelas en el “Judas” (muñeco elaborado y que generalmente es quemado) y los “enemigos de Cristo”. Sin embargo, es de destacar que aunque este ensayo aglutina a cuatro agrupaciones, en realidad es el que no explota completamente la posibilidad de llevar a cabo comparaciones entre sí, sino que lo hace entre las distintas localidades estudiadas de un mismo pueblo indígena.

Finalmente, se encuentra el texto de Andrés Oseguera, en el que se plantea analizar la forma en que se realiza el ritual en dos comunidades distintas al interior del mismo grupo indígena: los pimas, de Yepachi, Chihuahua, y de Maycoba, Sonora. El ensayo de Oseguera representa el único de los textos al que no le hace justicia el nombre de la línea temática, ya que no busca “develar” significaciones ocultas, sino que se centra en el acto por sí mismo y en ahondar en las relaciones entre los participantes del ritual. No sólo se está ante dos sitios divergentes por ser atravesados por la línea político-administrativa que separa los estados, sino que también se exhiben diferencias notorias en la forma de llevar a cabo el ritual.

Considera la Semana Santa en Maycoba como una dramatización en la cual los dos tipos de personajes rituales —ju-

díos y fariseos— representan de manera exagerada el rol que ocupa el Otro cotidianamente en la localidad. Por lo cual, el ritual aparece como una representación que evidencia la diferenciación entre los pimas y los blancos, pero a la par propicia un escenario de complementariedad en el cual se da el enfrentamiento entre ambos sectores, con las mismas posibilidades de éxito. Mientras que en el caso de Yepachi, se distingue por la aparente desorganización de sus participantes, y el hecho de que la oposición judíos/fariseos (buenos/malos; “indígenas/blancos”) no se presenta con la misma notoriedad. Esto suscitado porque las interacciones entre indígenas y no indígenas son de un orden distinto al que se presencia en Maycoba.

Reflexiones finales

La ritualidad asociada a la tradición fue el objeto de estudio del Programa en esta línea temática, sin embargo, a lo largo del devenir de la producción del proyecto, también ha sido un interés constante por parte de los investigadores, ya sea como apartados específicos que ejemplifican el tema desarrollado en ese año, o como menciones que apoyan el argumento a desarrollar. Es posible rastrear las referencias a los rituales de Semana Santa en los volúmenes producidos en otros productos. Para el caso del norte de México, destaca que tanto en el *Atlas Chihuahua* (Gotés, et. al., 2012), como en el *Atlas del Noroeste* (Moctezuma y Aguilar, 2013) se refiere a la Semana Santa de los grupos aquí mencionados.⁹

Sin embargo, esta selección temática planteada descarta a los rituales provenientes de otras alternativas religiosas, a pesar de que también en éstos se inserta la población étnica, los convertidos. Por tanto, el volumen apela a la exposición de la “Tradición”, sin ponerla en contraste ni evidenciar las tensiones suscitadas ante la incursión de nuevos movimientos religiosos. Es necesario decir que sobre este último aspecto, el PNERIM reparó anteriormente en la línea que llevó por título: “Los dioses, el evangelio y el costumbre. Ensayos de pluralidad religiosa en las regiones indígenas de México”. (Quintal y Castilleja, 2010). El hecho de no recapacitar en la información generada en dicha línea es un indicativo de un problema en la acumulación del conocimiento por parte de este proyecto colectivo.

Más allá de esa cuestión, es necesario reconocer que la principal aportación de esta obra constituye el hecho de pre-

mo “tarahumaras”. Es interesante que esta cuestión no se desarrolle en el contenido del texto ni tampoco se indica el por qué para las otras dos agrupaciones étnicas no se utilizó dicho recurso. Refleja, una vez más, la heterogeneidad existente al interior del texto y la carencia de unificación metodológica y narrativa por parte de los diversos autores.

⁹ Con la excepción de que no se contempla el caso de los coras y de los huicholes, debido a que los Atlas se basan en una delimitación espacial arbitraria.

sentar al lector un mismo tipo de ritual ejecutado por las diferentes agrupaciones del noroccidente del país. Se observan dos tipos de propuestas comparativas: la primera de ellas anclada en un posicionamiento teórico de análisis estructuralista (observable en la introducción y en los ensayos de Jáuregui, Jáuregui y Magriñá, y Reyes); el segundo tipo, basado en la descripción etnográfica planteada (distinción del ensayo coordinado por Moctezuma, y de los textos de Saucedo y Oseguera).

Pero además de la línea conductual que recomiendan los autores para el análisis comparativo, el volumen permite llevar a cabo otros tantos contrastes por inferencia basados en la lectura de las etnografías expuestas. Por ejemplo, aunque ni Oseguera ni Saucedo aluden a las similitudes en la ejecución del ritual entre los pimas y los tepehuanes del norte, el lector puede inferirlo debido al relato etnográfico.¹⁰ A la par, es posible rastrear aspectos similares en los contextos de estudio que ensamblan a los pueblos indígenas. Aspectos como las relaciones con los mestizos, la intensificación del alcoholismo en la población, la constante presencia del narcotráfico en la zona y la acción de otros agentes externos, si bien delimitan el ritual también están presentes en la vida cotidiana de las personas y nos hablan de la fisonomía de este norte.

En ese sentido, se posibilita nuevas investigaciones y análisis que tengan como base la información etnográfica señalada en el volumen. El documento representa uno de los pocos productos surgidos del Programa Nacional de Etnografía de las Regiones Indígenas de México que da pie a observar más allá de las comunidades inmediatas y a hacer elucidaciones entre distintos grupos indígenas, tal como se buscó desde la

primera línea temática (Millán y Valle, 2003: 14). Herramienta ineludible para seguir discutiendo el norte de México como posible región y unidad cultural a analizar.

Referencias bibliográficas

- Gotés Martínez, L.; A. P. Pintado Cortina, N. Olivos Santoyo, A. Pacheco Arce, M. Vinicio Morales Muñoz y D. de la Parra Aguilar (Coords.), (2012) *Los pueblos indígenas de Chihuahua*. Atlas etnográfico. México, INAH.
- Hope, M., (2015) *Las Pimerías. Hacia un campo de estudio etnológico en el noroeste de México*, tesis de Doctorado en antropología de Iberoamérica. España, Universidad de Salamanca.
- Jáuregui J., (2008) "La región cultural del Gran Nayar como 'campo de estudio etnológico'". *Antropología*. Boletín Oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia, nueva época, abril-junio, No. 82, México, pp. 124-150.
- Marzal, M., (Ed.) (1994) *El rostro indio de Dios*. México, Universidad Iberoamericana.
- Millán, S. y, J. Valle, (2003) "Presentación" en Millán S. y J. Valle (Coords.), *La comunidad sin límites. Estructura social y organización comunitaria en las regiones indígenas de México*. México, Secretaría de Cultura/INAH.
- Moctezuma J. y A. Aguilar, (Coords.) (2013) *Los pueblos indígenas del noroeste. Atlas etnográfico*. México, Instituto Sonorense de Cultura/Instituto Nacional de Lenguas Indígenas/INAH.
- Oseguera, A. y A. Reyes, (Coords.) (2016) *Develando la Tradición. Procesos rituales en las comunidades indígenas de México*, Vol. IV. México, Secretaría de Cultura/INAH.
- Quintal, E, y A. Castilleja, (Coords.) (2010) *Los dioses, el evangelio y el costumbre. Ensayos de pluralidad religiosa en las regiones indígenas de México*. México, INAH.

¹⁰ Con la excepción de que no son contemplados el caso de los coras y de los huicholes, debido a que los Atlas se basan en una delimitación espacial arbitraria.



Reseña cruzada: la Sierra Norte de Puebla. Derrapes y traslapes de la etnografía

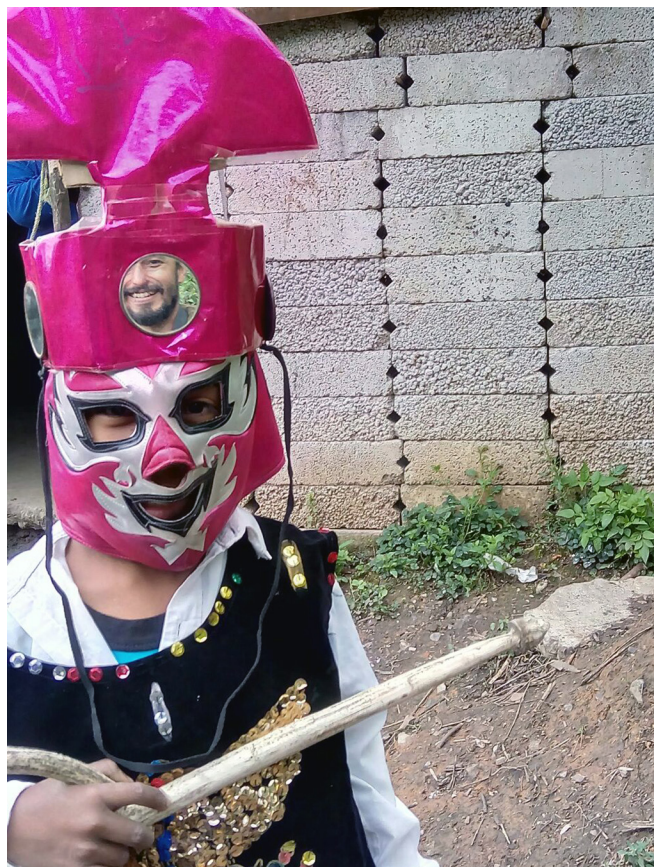
Israel Lazcarro¹

Masferrer, E., Mondragón, J. y J. Vences, (2010) *Los Pueblos Indígenas de Puebla: Atlas Etnográfico*. México, Gobierno del Estado de Puebla / INAH.

Millán, S., *et al.*, (2014) “Cosmovisión del mundo nahua” en Good, C. y M. Alonso Bolaños (coords.) *Creando Mundos, Entrelazando Realidades*, Vol. IV. México, INAH.

Valderrama, P. y M. Uribe, (Coords.) (2005) “Procesos de identidad y relaciones interétnicas en dos regiones indígenas de la Costa del Golfo” en *Visiones de la diversidad. Relaciones interétnicas e identidades indígenas en el México actual*, Vol. IV. México, INAH.

Igual que ocurrió en otros casos, durante los primeros años del Programa Nacional de Etnografía de las Regiones Indígenas de México (PNERIM) se impuso sin mayores reparos la configuración de equipos etnográficos estatales que se asumieron como “regionales”. Veremos que tanto la “Sierra Norte de Puebla” como el “Totonacapan” o la “Huasteca” operan como mimbres regionales que, sin cuestionarse, quedaron sujetos a un contradictorio y caótico jaloneo al interior de dicho proyecto etnográfico, dejando como evidencia una miríada de textos dispersos escritos bajo múltiples perspectivas. En cada caso se ha concedido un peso distinto a los criterios desde donde estas *regiones* debían ser aprehendidas. Criterios ya de orden histórico como etnográfico que sirvieron ante todo para apuntalar estas regiones antes que cuestionarlas. Rara vez se discutió la naturaleza de las diferencias existentes entre áreas tenidas por regiones (si acaso en algún momento se advirtieron). Mientras tanto, la “Huasteca”, la “Sierra Norte de Puebla” y el “Totonacapan” se presentan como rótulos regionales que lo mismo se acogen como sinónimos, se subsumen unos a otros o de plano se excluyen entre sí.² En estas líneas nos vamos a limitar al caso de la Sierra Norte de Puebla, en virtud de la trayectoria que dicha región tiene en el PNERIM, y del ejercicio comparativo y de contraste que nos hemos propuesto



El Comanche. Tenango de Doria, Hidalgo, 22 de marzo de 2017. Autor de la foto: Leopoldo Trejo.

en relación con tres textos, entre los muchos que el PNERIM ha producido: por un lado el *Atlas etnográfico de los pueblos indígenas de Puebla*, coordinado por Elio Masferrer, Jaime Mondragón y Georgina Vences (2010), del cual privilegiamos la revisión de los “Estudios básicos”, donde en principio se marcó la pauta a seguir en la conformación de toda la obra. Queremos contrastar esta obra con el ensayo titulado: “Procesos de identidad y relaciones interétnicas en dos regiones indígenas de la Costa del Golfo”, coordinado por Pablo Valderrama y Manuel Uribe y escrito junto con sus colaboradores (Luis Morales, Elizabeth Peralta y Erik Castillo, 2005) para la línea de *Relaciones interétnicas e identidades indígenas*. Y por último, el ensayo “Cosmovisiones en el mundo nahua”, coordinado por

¹ Profesor investigador del Centro INAH Morelos, coordinador del Equipo Regional Huasteca Sur-Sierra Norte de Puebla del PNERIM. Correo de contacto: isralazcarro@yahoo.com.mx

² De ahí que en los últimos ensayos escritos por nuestro equipo quisimos hacer explícitas dichas diferencias (como por ejemplo, Lazcarro, 2016, y Lazcarro *et al.*, 2018).

Saúl Millán (2014) y escrito junto con su equipo (Alessandro Questa, Iván Pérez, Eliana Acosta y Bruma Ríos) para la línea de *Cosmovisiones y mitología*.

Debemos advertir que se trata textos redactados con finalidades muy distintas. En ninguno de ellos la *región* formó parte del eje de discusión teórica ni metodológica, ni los autores se detuvieron en ofrecer algún planteamiento crítico sobre el tipo de etnografía que debían realizar. Tampoco encontraremos aquí de manera explícita los presupuestos metodológicos desde dónde se abordó lo *indígena*. Sin embargo, en cada caso se pone de manifiesto un modo de hacer y entender cada una de estas categorías. Con todo, los autores y textos de los que aquí nos ocupamos revelan (quizá sin pretenderlo) los referentes conceptuales, epistémicos e ideológicos desde dónde emprendieron su trabajo de campo, delimitaron áreas de estudio y seleccionaron las voces representativas o ilustrativas de lo que buscaban demostrar. Encontramos en estos textos reflexiones sobre las identidades indígenas, las expresiones (sobre todo discursivas) que la gente suele formular en relación con su estatus étnico, pero siempre en el entendido de que los entrevistados fueron seleccionados en virtud de ser *indígenas* a juicio de los mismos etnógrafos.³ Tanto el texto coordinado por Pablo Valderrama y Manuel Uribe, como el ensayo coordinado por Saúl Millán, abordan precisamente la construcción de lo *indígena* bajo una lógica contrastiva, de modo que los indígenas son siempre en relación con los no indígenas, los mestizos o *coyomej*.

Sin embargo en el caso del texto coordinado por Saúl Millán, esa diferencia étnica se aborda desde el *giro ontológico* en la antropología de los últimos años (véase González, 2015), de modo que el contraste estructural entre lo indígena y lo no indígena se presenta más bien como un contraste entre lo nahua y lo no nahua, que se desdobra como un contraste ontológico entre lo humano y lo no humano, los seres domésticos y los animales del monte.⁴ Si bien cada uno de los cinco ensayos individuales que componen este texto se ciñen al giro ontológico, éste es acogido con desigual ímpetu por los autores, mostrando ciertas diferencias en el modo de interpretar su material etnográfico, consistente casi exclusivamente de narrativas de orden mítico (no olvidemos que la línea donde se inscribió

este ensayo prescribía justamente el registro de cosmovisiones y mitologías). Al menos el criterio etnolingüístico empleado aquí tiene el mérito de aprehenderse en términos relacionales. Ello no ocurre en el *Atlas etnográfico de Puebla*, donde los pueblos indígenas aparecen en virtud de la estadística, como patrimonio del estado poblano.

Después de todo la “Sierra Norte de Puebla” se abordó de entrada como una *región*, contenida en el estado de Puebla. Desde sus orígenes existió al interior del PNERIM un equipo regional “Puebla” bajo la coordinación de Elio Masferrer, quien integró distintas porciones del estado poblano como *regiones* (cada una compuesta por subregiones), mismas que se dibujan claramente en el caso del *Atlas etnográfico de los pueblos indígenas de Puebla (op.cit.)*.⁵ Llama la atención por ello que pese a tratarse de un texto etnográfico, el *Atlas de Puebla* no ofrezca un planteamiento teórico que permita abordar fenómenos culturales (como puede ser la vida religiosa o la territorialidad misma) sin una delimitación espacial que responda a las mismas dinámicas estudiadas: fueron las propias fronteras político-administrativas del estado de Puebla las que definieron el universo de estudio.⁶ Quizá por tratarse de una obra de divulgación, no se advierte ningún argumento etnológico que justifique este respeto por las fronteras político-administrativas, algo que tampoco hicieron los demás autores en el caso de los otros textos.⁷ De las tres obras aquí reseñadas, ciertamente el *Atlas de Puebla* es el único que se decantó claramente por aplicar ciertos criterios a fin de identificar regiones y subregiones. Sin embargo, dichos criterios son básicamente ecológicos, de modo que las regiones parecieran ser reconocidas antes que construidas metodológicamente.⁸

³ Destaca por supuesto el papel de la lengua como un indicador del carácter indígena, aun cuando dicho criterio jamás se reivindica explícitamente.

⁴ A partir de dichas narrativas los autores sistematizan los contrastes entre humanos y no humanos (especialmente los animales de monte, los *tepehuanimej*). Relaciones contrastivas que se presentan en términos relativos, cifrados en función de una cadena trófica (cazadores-presas), de donde los autores desprenden diferencias de orden ontológico (las que evidentemente trascienden el tradicional contraste entre indígenas y mestizos).

⁵ A juzgar por el artículo inicial, “Los indígenas, las regiones poblanas y sus agroecosistemas” redactado entre Elio Masferrer y Miguel Ángel Martínez (†) (2010), se desprende que serían ellos quienes dividieron así al estado, en función de accidentes geográficos, rasgos ecológicos y lingüísticos.

⁶ Ello a pesar de reconocer las estrechas interacciones entre los pueblos de habla totonaca y náhuatl que viven en la Llanura veracruzana (convencionalmente denominada Totonacapan), y aquellos que habitan lo que los autores identifican como “Sierra baja”, “Declive del Golfo”, o incluso “Zona cafetalera”, subregiones pertenecientes a lo que denominan “Sierra Norte”.

⁷ Como en otros casos del mismo Proyecto de Etnografía, serán estos criterios los que operen como eje de la regionalización. Será pues al interior del estado y a partir de factores socioeconómicos, históricos, ecológicos y orográficos, que el equipo de Elio Masferrer dividió dicha entidad en seis regiones: Sierra Norte, Llanos de San Juan y San Andrés, Valle Poblano, Valle de Tehuacán, Valles de Atlixco y Matamoros, y Mixteca.

⁸ De esta manera, a partir de factores fisiográficos, socioeconómicos y etnolingüísticos, Elio Masferrer y Miguel Ángel Martínez dividieron al estado en seis regiones: Sierra Norte, Llanos de San Juan y San Andrés, Valle Poblano, Valle de Tehuacán, Valles de Atlixco y Matamoros, y Mixteca.

Efecto del filtro metodológico es que estas regiones no se presentan como *indígenas*. Claramente en la perspectiva de los coordinadores del *Atlas* poblano, las regiones existen al interior del estado, pero no se aclara si los estados se integran a partir de ellas. En el caso específico de la Sierra Norte, los autores la dividen en cuatro subregiones definidas nuevamente en función de características fisiográficas (con excepción de una definida por ser un agroecosistema): la Sierra Alta o Bocasierra, la Zona cafetalera, la Sierra Baja o Declive del Golfo y el Declive Austral de la Sierra. Es de llamar la atención que ninguna de estas definiciones repara en configuraciones étnicas, lingüísticas o etnopolíticas.⁹ En realidad, el *Atlas de Puebla* mantiene la inercia de otras obras etnográficas donde tampoco se discutió la pertinencia de problematizar la dimensión de lo regional. Así, a pesar de la destacada presencia de la Sierra Norte de Puebla en la literatura etnográfica, no hay muchas obras que problematicen su análisis como constructo epistémico, y en dado caso suelen acudir a la historia para dar cuenta de la *región*.¹⁰

No está claro sin embargo cómo es que los antecedentes históricos de la Sierra podrían justificar por sí el tratamiento de estos pueblos como una región “Sierra Norte de Puebla” en términos útiles a la etnología. Lo cierto es que la Sierra Norte de Puebla ha tenido en el PNERIM una presencia un poco accidentada, definida en términos a todas luces convencionales y en dado caso como una *región histórica* que poco se cuestiona. Si bien el *Atlas de Puebla* recupera algunos elementos históricos, no parece adoptar una perspectiva regional fincada en la historia.¹¹ En todo caso, a partir de ese primer filtro ecológico y fisiográfico, los autores parecen seguir un principio de regionalización al modo en que lo planteó Eric Van Young

(1987) como regiones históricas, donde cada centro político se erige como el centro de una variada actividad económica dominada por el contexto ecológico.¹² En este sentido, de haber un principio articulador del espacio, éste sería la relación hombre-naturaleza definida en términos básicamente económico-productivos. La ecología política figura así en el horizonte teórico del atlas poblano. A partir de ahí se abordan las variables económicas, sociales, políticas y étnicas existentes en las subregiones. Con esa articulación entre sistemas agroecológicos y las variables “humanas” se describe el espacio serrano organizado en comarcas, definidas sobre todo por sus perfiles económico-productivos.¹³ Será a partir de ahí que según los autores, la población campesina (independientemente de su filiación etnolingüística) ha desarrollado una diversidad de estrategias en el manejo de los ecosistemas, al modo de una *complementariedad ecológica* que los autores retoman de John Murra y Ramiro Condarco, en relación al control simultáneo por un determinado grupo social (que no étnico) de diversos pisos ecológicos geográficamente dispersos (Masferrer y A. Martínez, 2010: 37). Es de destacar que en todo el volumen no exista un solo apartado dedicado a algún grupo etnolingüístico: todo gira en torno a diversas formas de organización internas (la cosmovisión, los sistemas de parentesco y compadrazgo o las artesanías).

Algo distinto ocurre en el caso del ensayo coordinado por Pablo Valderrama y Manuel Uribe (*op.cit.*), quienes si bien parecen ceñirse de entrada a las fronteras político-administrativas del estado veracruzano, dividen este extenso estado en una porción norte (correspondiente a lo que convencionalmente se ha reconocido como Huasteca veracruzana), una porción central que corresponde al Totonacapan histórico (donde el equipo veracruzano suele añadir a su registro las porciones serranas totonacas pertenecientes al estado de Puebla, especialmente Cuetzalan),¹⁴ y finalmente la vertiente sur del estado golfino. Llama la atención entonces que, a diferencia de la regionalización formulada por el equipo de Elio Masferrer,

⁹ Incluso en el caso de la “zona cafetalera” sería difícil advertir aquí alguna configuración social específica toda vez que se colocan poblaciones con formas de organización profundamente distintas bajo una misma categoría y sin aparente vínculo entre sí, más allá de producir café (por ejemplo Pahuatlán y Cuetzalan).

¹⁰ Como suele ocurrir, las etnografías suelen plegarse a los antecedentes históricos un tanto acríticamente, acudiendo a las investigaciones de diversos historiadores como puede ser la célebre obra de Bernardo García Martínez (1987), que parece ser un puerto seguro desde donde las últimas generaciones de etnólogos que trabajan la Sierra Norte de Puebla suelen partir para incursionar en la Sierra.

¹¹ Sin embargo, en ningún momento se aclara en el *Atlas* cómo es que los antecedentes históricos habrán de incidir en los procesos etnográficos registrados (ya no digamos en su registro), ni cómo se expresan los procesos históricos en términos culturales y etnográficos.

¹² A partir de la identificación de diecinueve agroecosistemas en todo el estado, se plantea que las cuatro subregiones contenidas en la Sierra Norte de

Puebla articulan hasta nueve agroecosistemas distintos, en donde yace la heterogeneidad “natural”, “productiva” y “humana” de la Sierra, mientras que ninguna de estas dimensiones constituye un sistema aislado.

¹³ Los autores plantean que los agroecosistemas configuran espacios que tendrían una escala similar a lo que en geografía se denomina comarca, donde se combina un medio natural peculiar con diversos grupos de hombres que en muchos casos poseen distintos bagajes culturales y étnicos, así como diferentes grados de acumulación de capital y recursos técnicos y humanos (Masferrer y Martínez, *et al.*, 2010: 38).

¹⁴ De modo que el Totonacapan que presenta el equipo veracruzano, incorpora una parte de lo que el equipo coordinado por Elio Masferrer define como



Observación participante en limpia. Zapote Bravo, Ixhuatlán de Madero, Veracruz, 13 de septiembre de 2015. Autor de la foto: Jonatan Cerros.

circunscrita a los límites estatales, el equipo veracruzano retoma en su texto, una regionalización que parece más atenta a la “tradición histórico cultural”, donde distingue dos regiones: por un lado, el “Totonacapan” y por el otro, el “Sur de Veracruz”. En principio los autores hablan de “culturas del Golfo”, erigiendo al litoral atlántico en una “macro-región” de la cual nunca se especifican ni discuten características, a no ser su lugar como un contenedor de “culturas”.¹⁵

En el caso del Totonacapan, y a diferencia del *Atlas* poblano, los autores privilegian criterios más etnológicos en la definición de lo regional al advertir su composición multiétnica: además de los pueblos de habla totonaca, la vertiente sep-

tentrional del Totonacapan también alberga pueblos nahuas, otomíes y tepehuas, mismos que configuran precisamente al área que en otros casos se identificó como “Huasteca sur”, y que eventualmente se convertiría en otro equipo etnográfico dentro del PNERIM (cfr. Trejo *et al.*, 2014). Un área multiétnica que de algún modo comprende el margen occidental de lo que el equipo de Elio Masferrer definió como “Sierra Norte de Puebla”, incluyendo la “Sierra otomí-tepehua” también.¹⁶ En la comprensión del Totonacapan, los autores del equipo veracruzano formulan como principal criterio de regionalización, su dinámica interétnica. El Totonacapan se definiría así en función de dichas relaciones (entendidas básicamente a partir de los rótulos etnolingüísticos), en torno a los flujos de mercancías, actividades políticas, prácticas rituales e incluso vínculos matrimoniales. Relaciones que configuran un *sistema interétnico* compuesto por dos subsistemas, según la terminología aportada por Cardoso de Oliveira: uno signado por su *simetría* (relaciones igualitarias entre distintos grupos etnolingüísticos), y otro cifrado por su desigualdad jerárquica (que comprende las relaciones *asimétricas* y de dominio que mantienen con el Estado y la “sociedad global”).

Pese a ello, los autores traicionan su modelo, toda vez que, para identificar los límites de este sistema, terminan apelando a las fronteras del Totonacapan definidas por “la presencia de una tradición cultural vinculada con la extensión histórica de los pueblos totonacos”. La historia vuelve a imponerse (Ochoa, 1989; Gatti y Chenaut, 1987). Al menos los autores del equipo veracruzano sí logran ponderar que esa compenetración interétnica *regional* se presenta como una *complementariedad cultural*, misma que parece ser la versión culturalista de aquella *complementariedad ecológica* postulada por el equipo de Elio Masferrer en el *Atlas de Puebla* definida a partir de los agroecosistemas. Sin embargo, en el caso del equipo veracruzano, aquélla *complementariedad cultural* fincada en su sistema interétnico *simétrico*, da pie a los autores para plantear sin más una “cultura regional” hablada en varias lenguas.¹⁷ Evidentemente el asunto de las fronteras entre Huasteca, Sierra Norte de Puebla y Totonacapan es algo problemático: “... estas comunidades forman el área de transición entre el Totonacapan, los otomíes de la Sierra Oriental de Hidalgo y los tepehuas del sur de la Huasteca. Sin embargo, en esta parte de la región no está claramente delimitada desde la perspectiva de la interacción étnica, es decir, hay una continuidad de la interacción étnica que

Sierra Norte de Puebla. Ninguno de ambos equipos se detiene en explicar o discutir el aparente traslape de regiones.

¹⁵ Algunos autores han aludido precisamente al Trueno Viejo, elemento protagónico del paisaje, como uno de los principales ejes de articulación regional (véase por ejemplo Trejo y Lazcarro, 2016).

¹⁶ Es decir, la sierra oriental hidalguense abordada por el *Atlas etnográfico del estado de Hidalgo* coordinado por Lourdes Báez y su equipo (Báez *et al.*, 2012).

¹⁷ Algo que se llegó a plantear en términos semejantes para la misma área, por el equipo Huasteca Sur coordinado por Leopoldo Trejo (cfr. Trejo *et al.*, 2014).

no existe en otras fronteras de la región” (Valderrama *et al.*, *op.cit.*: 298). Por desgracia, los autores no muestran el mismo cuidado metodológico en relación con esa *región* identificada llanamente como “sur de Veracruz”, a no ser su ubicación austral con respecto al estado, de donde se desprenden algunas complicaciones evidentes. Es cierto que en este texto los coordinadores del equipo veracruzano ofrecen como marco teórico los planteamientos de Frederik Barth en torno a las identidades étnicas en función de fronteras y contrastes, siendo su manifestación espacial los “territorios”. Sin embargo, no queda claro cómo una formulación territorial podría vincularse con el concepto de región: al parecer los coordinadores asumen que la “región” tiene como último asidero una formulación territorial identitaria. De manera que el texto proyecta así una visión escalar de lo regional atado a dichas definiciones, desde lo local a lo global, colocando del lado de los pueblos veracruzanos el supuesto de una región “Sur de Veracruz” que es evidentemente insostenible.

Sostener el modelo estatal como referente primario conduce a problemas semejantes. Es significativo que en el caso del *Atlas etnográfico de los pueblos indígenas de Veracruz*, coordinado por Hugo García Valencia e Iván Romero (2009), ocurra algo distinto: nuevamente aparece el Totonacapan, pero junto con la Huasteca veracruzana (la porción norte del estado), mientras que casi se ignora la vertiente sur del estado.¹⁸ Sin embargo, en la revisión etnográfica de los pueblos de la Huasteca sólo aparecen aquéllos correspondientes al estado de Veracruz y se eluden los estrechos vínculos con aquéllos oriundos de Hidalgo o San Luis Potosí (por no hablar ya de aquéllos de Puebla, específicamente los de la Sierra Norte).¹⁹

Si bien es cierto que en conjunto no hubo ningún ejercicio serio por definir los criterios desde donde se aprehenderían las regiones que aquí nos competen (algo que se puso de manifiesto en la elaboración de los atlas etnográficos, tanto de

Puebla como Veracruz), ese silencio sirvió para que se precipitaran sin empacho criterios etnográficos, históricos, lingüísticos, políticos y administrativos (dando origen a diversos volúmenes cuya confección resulta un tanto caótica), donde cada coordinador privilegió ciertas vías de análisis a fin de presentar (a veces) una perspectiva de conjunto sobre entornos muy heterogéneos. Vemos así que en el PNERIM, la región es (tal como ocurre en el caso de la Sierra Norte de Puebla) un marco donde se presentan diversas manifestaciones culturales acogidas desde una óptica fundamentalmente comunitaria, que sin mayores problemas salta de lo local a lo global sin dar cuenta de procesos intermedios y sin problematizar la existencia o relevancia de la “región” en sí. No fue sino tras la salida de Elio Masferrer del proyecto nacional que encontramos a la Sierra Norte de Puebla como una “región” etnográfica por derecho propio, digna de un lugar específico dentro del PNERIM y sin depender de criterios administrativos ni estatales, con un equipo de etnógrafos ahora bajo la coordinación de Saúl Millán, quien sumó así un nuevo abordaje de las mismas localidades serranas, pero bajo un enfoque muy distinto, como podremos advertir en el caso del ensayo “Cosmovisiones en el mundo nahua”.

Sin embargo, en este ensayo la *región* Sierra Norte de Puebla se oscurece tan pronto se le enuncia, toda vez que en sus líneas la “Sierra” (una “extensa cordillera de la Sierra Madre Oriental”) se asume como simple referente geográfico sin mayor precisión metodológica. Peor aún, el universo de análisis se sirve de una categoría etnolingüística sumamente amplia, lo “nahua”, despojada en apariencia de cualquier vínculo con su contexto espacial e interétnico. De modo que cuando se presenta el estudio etnográfico de lo que los autores definen como la *ontología* nahua, en ningún momento se justifica este desplazamiento del patrimonio lingüístico a la pertenencia de una cultura y mucho menos de una ontología. Ni se explica por qué prescindir de datos etnográficos relativos a los pueblos de habla totonaca y otomí con los que sus sujetos de estudio mantienen estrecho contacto, ni porqué omitir información relativa a cualquier otra población de habla nahua en el país. Luego entonces resulta un tanto oscura la lógica que determinó la integración de textos colocados bajo el único membrete de “lo nahua”, en virtud de una etnografía que se limitó a seguir un patrón etnolingüístico que recorre la sierra de occidente a oriente, sin ofrecer mayor asidero teórico o etnográfico que justifique metodológicamente este sesgo espacial (o lingüístico). Al eludir el carácter regional como una parte constitutiva del fenómeno estudiado (y al abordar la cosmovisión entendida como cultura, desdoblada en *ontología*), los autores parecen asumir de facto la correspondencia entre una *ontología*, en términos que se presumen cercanos a

¹⁸ En este caso, la obra no sólo se traslapa con el *Atlas* coordinado por Elio Masferrer, sin explicitar nunca los criterios desde dónde se aprehende el Totonacapan, sino que también repite algunos tópicos y lugares abordados por el *Atlas de la Huasteca y semidesierto queretano* coordinado por Julieta Valle, Diego Prieto y Beatriz Utrilla (2012). Al parecer en el *Atlas* veracruzano, los coordinadores se plegaron simplemente a los usos convencionales de lo que se reconoce como “Totonacapan” y “Huasteca” sin mayor problematización que las fronteras del estado: sin incluir la Sierra Norte de Puebla en el primer caso (pese a que según esas mismas convenciones debiera contemplarse como parte del Totonacapan).

¹⁹ A este respecto, es posible que la obra donde se asumió mejor el reto por ofrecer una visión coherente, con una perspectiva regional sustentada en factores tanto históricos como etnográficos, sea precisamente el *Atlas de la Huasteca y semidesierto queretano* coordinado por Julieta Valle, Diego Prieto y Beatriz Utrilla, y del cual ofrecemos una reseña en otro lugar.

los de Philippe Descola (2012), y una identificación etnolingüística (nahua).²⁰ Correspondencia que sin embargo (y de un modo un tanto contradictorio), se ciñe de todas formas a las viejas convenciones regionales (pues en efecto los autores no abandonan “la Sierra”), sin jamás discutir ni explicar su lugar dentro del texto.

Al final, la presencia de la “Sierra Norte de Puebla” como región en el PNERIM se ha debatido entre criterios etnolingüísticos y fisiográficos, pero sobre todo en función de límites estatales. Vemos así que mientras en el ensayo “Etnicidad y movimientos etnopolíticos en Puebla” escrito para el *Atlas etnográfico de Puebla*, se acopia información etnográfica correspondiente a todo el estado de Puebla, ignorando otros criterios (sean de orden etnológico o simplemente teórico). A diferencia de los textos elaborados por el equipo coordinado por Elio Masferrer, o bien los ensayos producidos por el equipo Veracruz, en los que se reconoce la preeminencia del materialismo cultural y la ecología política, en el caso del ensayo escrito bajo la coordinación de Saúl Millán, la relevancia del entorno material y eco-geográfico pareciera diluirse en coordenadas lógico-estructurales, siendo un criterio lingüístico el aval de lo indígena. Ello termina oscureciendo la dinámica interétnica que fuera tan relevante para los otros textos (ni totonacos ni otomíes aparecen). A tal punto se prescinde del soporte material y del paisaje en la comprensión de la ontología nahua, que el entorno sólo se recupera abstraído al interior de un complejo cosmológico (pues tal es el objetivo específico del texto).²¹

Lo cierto es que lo descrito hasta aquí en relación con los textos producidos por los equipos regionales coordinados por Elio Masferrer, Pablo Valderrama, Manuel Uribe y Saúl Millán, podrá permitirnos una primera aproximación del tipo de problemas, contrastes y omisiones que describen muy bien los alcances y límites epistémicos con que se condujo el PNERIM a lo largo de los años. La tensión entre los conceptos de *región*, *cultura*, *lengua* y *etnia* son evidentes en cada uno de los casos. Por un lado, hemos visto que Pablo Valderrama y Manuel Uribe evocan una “macro-región” tan sólo definida en función de carácter litoral: el Golfo. Jamás se desprende de ahí alguna consideración sobre los procesos socioculturales referidos en sus ensayos. Si bien la lengua no opera como criterio articulador (toda vez que entre esas “culturas” del Golfo hay pueblos de habla náhuatl, totonaca y tének entre muchos otros), re-

sulta evidente que el espacio tampoco ofrece asidero. No hay consecuencias teóricas que conduzcan a una reformulación de lo regional. En todo caso, la relación con el espacio se ciñe a dinámicas intercomunitarias, un paisaje ritual del que se insiste no ser “cartesiano”, pero acogido en términos puramente descriptivos.

Por otro lado, si vemos que los rasgos fisiográficos y ecológicos sirvieron al equipo de Elio Masferrer como indicadores regionales, es porque en ellos este equipo advirtió un modo de aprehender sus diversidades. Vemos por ejemplo que para entender las regiones y los agroecosistemas que contienen, los autores partieron de la identificación de subregiones naturales por un lado, y “centros rectores” controlando un *hinterland*, su zona de influencia y control, por el otro. Articulación política que, sin embargo, tampoco tiene efectos regionales.²² Al parecer, para los coordinadores de la obra (Masferrer, Mondragón y Vences, *op. cit.*) los centros políticos no definen las regiones, sino las actividades productivas (como la siembra del café), y los rasgos ecológicos (como puede ser una llanura o el declive austral de la sierra). En consecuencia, a pesar de que el *Atlas de Puebla* (y diversos ensayos coordinados por Elio Masferrer) perfila un complejo campo político de actores enfrentados, disputas por recursos escasos y territorios étnicos definidos en función de principios agroecológicos, todo ello no parece tener consecuencias en la formulación de alguna propuesta con perspectiva regional.

Será a partir de las disputas por los mercados, rutas de comercio, monopolios económicos y productivos, que se explican las distintas formas de explotación de la tierra y de organización para la producción, de donde se configuran diversos complejos culturales, como las relaciones hombre-naturaleza (que no pasa de ser una mera explotación de recursos), así como relaciones productivas específicas, en función de las cuales se organizan los distintos grupos humanos y las clases sociales. De modo que será a partir de esta regionalización ecológica y socioeconómica (ceñida por límites estatales), que se explica el desarrollo desigual de las vías de comunicación al interior de un juego sociopolítico (interétnico). Los autores advierten al interior de este panorama económico-productivo, claras diferencias organizativas, contrastes especialmente significativos entre el oriente y el occidente serrano, que sin embargo no animan un ejercicio comparativo estructural, ni un ejercicio de síntesis analítica que permita comprender las

²⁰ Un ejercicio de síntesis que deviene en una cierta simplificación analítica, un poco al modo sapir-whorfiano en que se identifican las fronteras entre lengua y cultura.

²¹ La relación con el espacio se presenta como esa división vertical del cosmos con la tierra (*tlaltikpac*), en medio del *ilwikak* y el *tlalokan* o *miktla* (cfr. Millán *et al.*, 2014: 230). Una arquitectura básica a la que por desgracia escapan mayores asideros geográficos, y sin efectos regionales.

²² Conviene advertir que esas áreas de influencia bajo el dominio de aquellos “centros rectores” (como puede ser Zacatlán, Tetela o Chignahuapan) suelen abarcar diversos agroecosistemas, de modo que no se plantea algún tipo de correspondencia entre un agroecosistema y su articulación política a nivel regional.

diferencias como expresiones de un sistema que pueda explicar la región más allá de la historia o sus accidentes geográfico-productivos.

Respecto al ensayo coordinado por Saúl Millán, quizá el más ambicioso en términos teóricos, es también el que nos ofrece las tesis más problemáticas, aunque también las más audaces. Este ensayo tiene la virtud de aplicar un análisis de orden estructural a un área donde habían predominado los enfoques culturalistas usualmente constreñidos a estudios de caso en entornos comunitarios. Por desgracia los autores privilegiaron el registro de categorías antes que su relación con el entorno inmediato. Tampoco está de más advertir que obviaron determinar las herramientas metodológicas mediante las cuales erigieron su área de estudio, de modo que, en vez de un estudio etnológico de alcance regional, el ensayo aspira a consagrar un abstracto sistema de representaciones *nahua*, casi ahistórico y que sin decirlo sigue de cerca al modelo mesoamericanista de Alfredo López Austin, de perfectas simetrías cosmológicas y arquitectura inmutable, aunque de orden ontológico.

De hecho, los autores del ensayo (algunos más que otros) se vuelcan decididamente por la aplicación del perspectivismo amazónico de Eduardo Viveiros de Castro, lo que no deja de presentar cierta dificultad metodológica, toda vez que son las analogías lo que parece orientar la investigación (al modo propuesto por Descola, como un sistema clasificatorio), y no los modos de conocer efectivamente enunciados por los especialistas entrevistados (vía epistémica que diera lugar al perspectivismo amazónico), de modo que se atribuye la misma trama de perspectivas intersubjetivas amazónicas al contexto serrano (cfr. Millán *et al.*, op. cit., 215, 225).²³ Un perspectivismo serrano que no obstante, al ceñirse a la narrativa mítica, suele pasar por alto las interacciones efectivas con otros grupos sociales (como los hablantes totonacos y otomíes), las prácticas económicas y políticas, o las relaciones con la Iglesia y el Estado. El universo cultural parece reducirse a la exégesis registrada por el antropólogo, en un tipo de ejercicio etnográfico semejante a una cacería discursiva del “repertorio analítico” que sirve de soporte a cada sistema cultural, las *nociones, representaciones y analogías* en los que se presume reconocer el “*pensamiento nahua*”, visiones del cosmos que son también *teorías*, cuyas variaciones son origen de “cosmovisiones” que no obstante su variación, dan cuenta de una misma ontología. La tentación de confundir entre cultura y ontología sigue siendo fuerte (cfr. Carrithers *et al.*, 2010).



Leopoldo Trejo e Israel Lazcarro. Tenango de Doria, Hidalgo, 20 de marzo de 2017. Autora de la foto: Karina Munguía.

Eventualmente el corredor interserrano de pueblos por habla nahua define un “corredor cultural” compuesto de diferentes cosmovisiones, donde destacan las diferencias entre el extremo occidental y el oriental, con énfasis desigual entre el *Miktlán* y el *Tlalokan* como destino post-mortem de las almas.²⁴ De hecho, es este contraste entre *Miktlán* y *Tlalokan* uno de los pocos vectores que sugiere una problematización regional, donde según el mismo Iván Pérez intervienen procesos históricos desiguales al punto de postular dos tradiciones culturales distintas (Millán *et al.*, op. cit.: 241-242).²⁵

Sin duda los materiales en cuestión se prestan a ejercicios de análisis mucho más amplios de lo que estas breves líneas permiten. En todo caso, se advierte en la producción editorial del PNERIM, en relación con un área de estudio de por sí compleja, el cruce de miradas en modo alguno coincidentes. En un caso, vemos en el ensayo consagrado a los pueblos veracruzanos, coordinado por Pablo Valderrama y Manuel Uribe, que pese a la formulación de un sistema interétnico (de naturaleza indeterminada), termina por convertirse en una mera descripción de territorios “indígenas”, sin mayor atisbo de otras formas de articulación que permitieran dotar de mayor complejidad sistémica a su perspectiva regional. Por su parte, el *Atlas etnográfico de los pueblos indígenas del estado de Puebla*, coordinado por Elio Masferrer, Jaime Mondragón y Georgina

²³ Para documentarlo, el mismo Saúl Millán presenta el perfil antropomórfico de ciertas entidades no humanas como evidencia de una *perspectiva* intersubjetiva al modo amazónico (Millán *et al.* op. cit.: 214).

²⁴ Ello da pauta a Saúl Millán para advertir un contraste entre una visión “única del alma” entre los nahuas occidentales, y la existencia de “múltiples entidades anímicas” entre los nahuas orientales (*Ibid.*, 211-212).

²⁵ De donde resultan algunas cuestiones que por desgracia quedan sin respuesta, empezando por la naturaleza de estos contrastes culturales entre las vertientes oriental y occidental de la Sierra. Si se trata de un “corredor cultural” que pueda pensarse también como un corredor ontológico, cuya existencia estaría determinada acaso por su contexto serrano o bien podría identificarse llanamente como “nahua”.

Vences, si bien tiene la virtud de incorporar a los *mestizos* en el análisis de la dinámica intrarregional, los textos proyectan un panorama anecdótico limitado a la descripción de pequeños enclaves políticos sobre un mapa ecológico diverso, con todo y que también reconoce un contraste entre las organizaciones de la vertiente oriental de la Sierra frente a lo que ocurre al occidente. Algo que por desgracia, el enfoque casi filosófico del equipo de Saúl Millán tampoco recuperó tras advertir un contraste espacial análogo entre dos “tradiciones culturales”. Si bien este tipo de contrastes podrían problematizar las dinámicas internas entre pueblos (que se supone comparten una misma ontología), con miras a una síntesis regional que pudiera integrar a otros pueblos (sean o no de habla náhuatl), ello se clausura ante la tentación por un sistema filosófico más o menos cerrado.²⁶ Tenemos así que mientras al texto coordinado por Pablo Valderrama y Manuel Uribe, donde sólo se advierten territorios indígenas (y una regionalización definida por la historia), o bien el *Atlas* coordinado por Elio Masferrer y su equipo, con su conglomerado de fuerzas políticas asidas al territorio (acotado por fronteras administrativas), falta una perspectiva sistémica del conjunto, mientras que al ensayo coordinado por Saúl Millán “sobra” esa *voluntad de sistema* en detrimento de los asideros materiales, eludiendo así una perspectiva regional más amplia.

Referencias bibliográficas

- Báez Cubero, L., G. Garret Ríos, D. Pérez González, B. Moreno Alcántara, U. J. Fierro Alonso y M. G. Hernández García, (Coords.) (2012) *Los pueblos indígenas de Hidalgo. Atlas etnográfico*. México, INAH/Gobierno del Estado de Hidalgo/Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Hidalgo.
- Carrithers, M. *et al.*, (2010) “Ontology is Just Another Word for Culture: Motion Tabled at the 2008 Meeting of the Group for Debates in Anthropological Theory”, *Critique of Anthropology*, University of Manchester; Vol. 30 (152) Recuperado en: <http://coa.sagepub.com/content/30/2/152>.
- Descola, P., (2012) *Más allá de naturaleza y cultura*. Buenos Aires, Amorrortu.
- García Martínez, B., (1987) *Los pueblos de la sierra. El poder y el espacio entre los indios del norte de Puebla hasta 1700*, México, El Colegio de México.
- García Valencia, H. e I. Romero, (Coords.) (2009) *Los pueblos indígenas de Veracruz. Atlas etnográfico*. México, INAH.
- Gatti, L. y V. Chenaut, (Coords.) (1987) *La costa totonaca. Cuestiones regionales*. México, CIESAS.
- González, S., (2015) “Antropología y el estudio de las ontologías a principios del siglo XXI: sus problemáticas y desafíos para el análisis de la cultura” en *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, Época III, Vol. XXI, Núm. 42, Colima, invierno de 2015, pp. 39-64.
- Lazcarro, I., (2016) “Re-valorizaciones: trabajo y producción de paisajes en tiempos de crisis. El drama de la biopolítica capitalista en la Sierra Norte de Puebla” en Lazcarro, I. et al., (coord.), *Ensayo teórico para la línea de investigación Pueblos indígenas y procesos Socioambientales [en dictamen]*, México, INAH.
- Lazcarro, I. *et al.*, (2018) “Caleidoscopio de la discriminación. Dilemas morales, discursos y prácticas de la diferencia en la Huasteca sur y Sierra Norte de Puebla”, en *Ensayo etnográfico para la línea de investigación Diversidad cultural, discriminación y desigualdad en las regiones indígenas de México*, [en dictamen]. México, INAH.
- Masferrer, E., Mondragón, J. y J. Vences, (2010) *Los Pueblos Indígenas de Puebla: Atlas Etnográfico*. México, Gobierno del Estado de Puebla / INAH.
- Millán, S., *et al.*, (2014) “Cosmovisión del mundo nahua” en Good, C. y M. Alonso Bolaños (coords.) *Creando Mundos, Entrelazando Realidades*, Vol IV. México, INAH.
- Ochoa, L., (Coord.) (1989) *Huastecos y Totonacos. Una antología histórico-cultural*. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Trejo, L., e I. Lazcarro (Coords.), (2016) *Donde habita el ciclón. Saberes indígenas y defensa territorial en la Huasteca meridional*, [en dictamen]. México, INAH.
- Trejo, L. *et al.*, (2014) *Sonata ritual. Cuerpo, cosmos y envidia en la Huasteca meridional*. México, INAH.
- Valle, J., B. Utrilla y D. Prieto, (Coords.) (2012) *Los pueblos indígenas de la Huasteca y el semidesierto queretano*. México, INAH/Instituto Nacional de Lenguas Indígenas.
- Van, Young E., (1987) “Haciendo historia regional: consideraciones metodológicas y teóricas” en *Anuario*, Vol. 2, Argentina, Instituto de Estudios Histórico-Sociales.
- Valderrama, P. y M. Uribe, (Coords.) (2005) “Procesos de identidad y relaciones interétnicas en dos regiones indígenas de la Costa del Golfo” en *Visiones de la diversidad. Relaciones interétnicas e identidades indígenas en el México actual*, Vol. IV. México, INAH.

²⁶Al postular una solución de continuidad entre lengua-cultura-ontología, los autores de las “Cosmovisiones en el mundo nahua” quedan casi atrapados en un castillo de esquemas lógicos del que difícilmente escapan para dar cuenta de las interacciones efectivas que se dan entre pueblos de diferentes lenguas, con actividades productivas, prácticas económicas y expresiones políticas diversas, pero claramente articuladas.

Agenda cultural

Antropología Social



Contigo en
la distancia
cultura desde casa

Convocatoria



La Secretaría de Cultura, a través del Instituto Nacional de Antropología e Historia, la Escuela de Antropología e Historia del Norte de México y Cátedras Conacyt, convoca a participar en el:

PROYECTO COLECTIVO MULTIMODAL REGISTRO ETNOGRÁFICO DE LA PANDEMIA EN CHIHUAHUA

La Convocatoria queda abierta a partir de su publicación y hasta el 1 de enero 2021

Consulta las bases completas en: eahnm.edu.mx

Mayores informes en: registrandolapandemia@gmail.com o en el blog registrandoetnograficamentelapandemiaenchihuahua.wordpress.com



CULTURA
SECRETARÍA DE CULTURA



Contigo en la Distancia cultura desde casa



La Secretaría de Cultura, a través del Instituto Nacional de Antropología e Historia, la Escuela de Antropología e Historia del Norte de México (EAHNM) y Cátedras Conacyt, convoca a participar en el:

PROYECTO COLECTIVO MULTIMODAL: REGISTRO ETNOGRÁFICO DE LA PANDEMIA EN CHIHUAHUA

En el contexto de la expansión pandémica de la enfermedad COVID-19, la Sana Distancia y el aislamiento en los hogares, invita al envío de registros que documenten, desde diversas perspectivas, la experiencia colectiva de esta situación en nuestra ciudad y región, que ayuden a construir un panorama etnográfico sobre los sucesos vividos en el ámbito familiar, laboral, académico, social y cultural.

Se aceptan registros del espacio doméstico y del público, pueden ser breves y focalizados ejercicios etnográficos, material fotográfico o de video corto, reflexiones personales, registros sonoros, registros etnográficos de las redes sociales (etnografías digitales), dibujos (especialmente aquellos realizados por niños), poesía y otras expresiones artísticas. La convocatoria estará abierta, a la comunidad de la EAHNM y al público en general, a partir de su publicación y hasta el 1 de enero de 2021.

BASES

Preguntas sugeridas para los registros:

¿Qué diferencias se observan en la interacción social pública? ¿Cómo ha impactado la vida cotidiana de mi colonia? ¿Qué percepciones de riesgo se pueden registrar? ¿Cómo el aislamiento y confinamiento cambian la forma de comunicarse con seres queridos, amigos y familiares? ¿Qué sentimientos son frecuentes en el aislamiento y el confinamiento? ¿Qué efecto tienen en mí y de dónde provienen los rumores generados por la pandemia? ¿Se puede conciliar el trabajo en casa y qué nuevas prácticas genera? ¿Cuáles son los retos de la educación a distancia y cómo afectan la forma en que se piensa la educación? ¿Qué formas de solidaridad y apoyo mutuo emergen en los presentes escenarios? ¿Cómo se reflejan y representan las desigualdades socioeconómicas al enfrentar los impactos de la pandemia?, entre otras.

Registros del espacio doméstico:

Aluden a la experiencia de confinamiento y aislamiento social en la que el espacio doméstico se vuelve escenario casi permanente de las micro-relaciones sociales. Estas relaciones pueden implicar tanto a las personas como a las mascotas, plantas y objetos diversos que constituyen el microcosmos de lo doméstico. De igual manera, se invita a registrar dibujos realizados por niños sobre lo que representa para ellos la actual situación.

Registros del espacio público:

Estos registros pueden incorporar tanto los traslados esporádicos al exterior del hogar (adquisición de alimentos y otros bienes básicos, trámites médicos, asistencia de familiares, etc.), como también registros de espacios públicos, locales comerciales, centros de salud, carreteras, prácticas sanitarias preventivas, acontecimientos sociales diversos, etc., que aporten a la comprensión del estado de crisis sanitaria en el que nos encontramos.

¿Qué haremos con el material?

Los registros se recibirán en: registrandolapandemia@gmail.com y, posteriormente, serán publicados en el blog público registrandoetnograficamentelapandemiaenchihuahua.wordpress.com

Al enviar su material de registro, el participante cede sus derechos para que los materiales sean procesados y publicados electrónicamente, con acceso público u otros formatos similares. En todo momento se respetará la autoría de los registros y se asentarán los créditos necesarios. El material recolectado se analizará y reflexionará en el Seminario Línea de generación y aplicación del conocimiento, etnografía e historia del norte de México, que forma parte de la maestría en Antropología Social, para su conocimiento actual y para coadyuvar a estudios del futuro.

¿Cómo participar?

1. Envía el material al correo registrandolapandemia@gmail.com

2. En el cuerpo del correo envía los siguientes datos:

- | | |
|--------------------------------|---------------------|
| • Nombre o título del material | • Fecha de registro |
| • Autor(es) | • Lugar de registro |
| • Tipo de registro | • Descripción breve |

3. Asegúrate de que deseas compartir tu material con acceso abierto al público, para fines de investigación. Recuerda que puedes conservar el anonimato si lo deseas.

Para más información:
registrandolapandemia@gmail.com



CULTURA
SECRETARÍA DE CULTURA



Arqueología

El Instituto Nacional de Antropología e Historia, a través de la Escuela de Antropología e Historia del Norte de México y la licenciatura en Arqueología, invita a las sesiones del 2020:

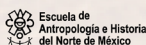
SEMINARIO INTERDISCIPLINARIO DE LAS APACHERÍAS

<p>Sesión 1 27 de agosto 14:00 h</p> <p><i>El Cerro Tres Castillos y los caminos indígenas del siglo XIX: Reflexiones desde la interdisciplina</i></p> <p>A cargo del Dr. Martín Cuitzeo Domínguez Núñez / EAHNM</p>	<p>Sesión 2 29 de octubre 12:30 h</p> <p><i>Representación de los apaches entre la población rarámuri de Norárachi</i></p> <p>A cargo del Dr. Marco Vinicio Morales Muñoz / EAHNM</p>	<p>Sesión 3 19 de noviembre 14:00 h</p> <p><i>La resistencia de los vecinos de Sonora a las incursiones apaches. De la saca a los despuebles</i></p> <p>A cargo del Dr. Ignacio Lorenzo Almada Bay / El Colegio de Sonora</p>	<p>Sesión 4 3 de diciembre 14:00 h</p> <p><i>Discusión de los resultados del seminario y organización del nuevo seminario</i></p>
<p><i>Materialidad y dinámicas trashumantes en los grupos atabascan</i></p> <p>A cargo del estudiante Miguel Alfonso Ramírez López / EAHNM</p>	<p><i>Ataque y despoblamiento de San Jerónimo</i></p> <p>A cargo del estudiante Javier Ríos Silva / EAHNM</p>	<p><i>Puntas Garza relacionadas con sitios apaches</i></p> <p>A cargo de la P.A. Brenda Guadalupe Castro Ramos / EAHNM</p>	

Las sesiones se realizarán a través de la plataforma Webex a las 12:30 y a las 14:00 h de Chihuahua.

Coordinan: Arqlgos. Martín Cuitzeo Domínguez Núñez y M. América Martínez Santillán
Informes: martin_dominguez@inah.gob.mx

Se entregará constancia con valor curricular con el 80% de asistencia a las sesiones



CULTURA
SECRETARÍA DE CULTURA



El Instituto Nacional de Antropología e Historia, a través de la Escuela de Antropología e Historia del Norte de México y del Proyecto Arqueológico Camino Real de Tierra Adentro: Misiones y Presidios de Chihuahua de la licenciatura en Arqueología, invita a las sesiones del 2020:

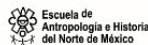
SEMINARIO PERMANENTE CAMINERÍA, ARRIEROS Y RUTAS DE COMERCIO

Sesión 1 30 de junio	Sesión 2 25 de agosto	Sesión 3 27 de octubre	Sesión 4 1 de diciembre
<i>Entre crónicas y mapas. El camino Real México-Acapulco durante el periodo novohispano</i>	<i>La presencia tlaxcalteca en el Camino de Tierra Adentro</i>	<i>El Camino Real de Tierra Adentro: Una ruta inacabada hacia terra incógnita</i>	<i>Misiones de Baja California Sur. Caminos por recorrer</i>
A cargo del Mtro. Eduardo Ambrosio Lima / Escuela Nacional de Antropología e Historia	A cargo del Dr. Juan Antonio Siller Camacho / Centro INAH Morelos	A cargo del Dr. Víctor Ortega León / Centro INAH Chihuahua	A cargo del Mtro. Alfredo Feria Cuevas / Centro INAH Baja California Sur

Todas las sesiones se realizarán a través de la plataforma Bluejeans a las 16 h, hora de Chihuahua.

Coordinan: Arqlgas. América Malbrán Porto y M. América Martínez Santillán
Informes: america_malbran@inah.gov.mx y amalbran@gmail.com

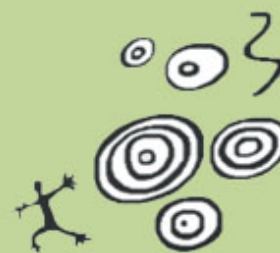
Se entregará constancia con valor curricular con el 80% de asistencia a las sesiones.



CULTURA
SECRETARÍA DE CULTURA



SEMINARIO DE ARQUEOLOGÍA E HISTORIA DEL NORTE DE MÉXICO



Temática 2020:

Poblamiento, agricultura y subsistencia

Sesión 1	Sesión 2	Sesión 3	Sesión 4
7 de febrero	7 de agosto	4 de septiembre	3 de noviembre
<i>Hallazgos recientes del poblamiento de la zona serrana del sur de Nuevo León por grupos recolectores-horticultores</i>	<i>Resiliencia en un Ambiente Árido: Adaptaciones Humanas y Cambios Climáticos del Pleistoceno y Holoceno en el Desierto de Sonora</i>	“Título pendiente”	“Título pendiente”
A cargo de Dra. Araceli Rivera Estrada , CINAH Nuevo León	A cargo de la Dra. Guadalupe Sánchez Miranda , CINAH Sonora	A cargo de la Dra. Natalia Martínez Tagüena , IPICYT	A cargo de Paul Minnis , University of Oklahoma

Coordinan: Arqłgas. Nora Rodríguez Zariñán y M. América Martínez Santillán

Informes: miriam_martinez@inah.gob.mx

Lineamientos editoriales

La revista *Expedicionario* es una publicación editada semestralmente por la Escuela de Antropología e Historia del Norte de México del Instituto Nacional de Antropología e Historia, con el objetivo de divulgar trabajos de investigación antropológica preferentemente del norte de México, aunque también de otras regiones sin importar país o continente.

La revista recibe artículos y reseñas bibliográficas. El trabajo enviado compromete al autor a no proponerlo en otras publicaciones de manera simultánea para su publicación.

Todos los trabajos deberán enviarse al correo: eahnm.expedicionario@gmail.com

Las contribuciones deberán presentarse con las siguientes características:

1. Formato carta (21.5 x 28 cm), doble espacio, con letra Times New Roman a 12 puntos, con márgenes superior e inferior de 2.5 cm, e izquierdo y derecho de 3 cm.
2. Las contribuciones de artículos deberán tener como mínimo 20 y como máximo 35 cuartillas (incluyendo notas, gráficas, tablas, citas y bibliografía; las fotos se mandarán en documento aparte).
3. El título, en inglés y en español, no debe ser mayor de 15 palabras.
4. Las contribuciones, salvo reseñas, deberán anexar:
 - a. Un resumen en español e inglés que no supere las 120 palabras y que destaque las principales aportaciones y conclusiones del artículo.
 - b. Un listado de cinco palabras clave en español e inglés que identifiquen el contenido del texto.
5. Las notas al pie de página serán exclusivamente para comentarios concretos y pertinentes. No deberán incluir referencias bibliográficas. Los artículos de carácter histórico podrán incluir la fuente de consulta.
6. Los materiales auxiliares como imágenes, tablas, figuras y gráficas se enviarán en formato original y en archivo aparte.
 - a. Si las gráficas y los cuadros fueron generados en el mismo programa del texto, no será necesario remitirlas en archivo separado.
 - b. Las figuras, mapas e imágenes se anexarán en formato de imagen (jpg, tif, png), a una resolución mínima de 300 dpi y en escala de grises (b/n).
7. Las reseñas bibliográficas se deberán ajustar a 5 cuartillas. Deberán centrarse en libros académicos actuales (publicados como máximo el año inmediato anterior).
8. Si el artículo contiene citas textuales menores de cinco líneas, éstas deberán ir en el cuerpo del texto, entre comillas. Si la extensión es mayor, deberán escribirse en párrafo aparte, con sangría en todo el párrafo, sin comillas, en el mismo tamaño de letra y con el mismo espaciado que el resto del artículo. Cuando la cita contenga agregados y omisiones del autor, éstos deberán encerrarse entre corchetes.
9. Para las obras a las que se haga referencia dentro del cuerpo del texto se usará el sistema APA: autor-año, con las páginas citadas cuando sea el caso. Entre paréntesis se incluirá el apellido del autor [coma], el año en que se publicó la obra [coma], página citada [p. 35] o páginas citadas [pp. 32-36]. Ejemplo: (Apellido, año, p. página /pp. páginas); con dos autores (Apellido y Apellido, año, p. página/s); con tres autores (Apellido, Apellido y Apellido, año, p. página/s); con más de tres autores (Apellido et al., año, p. página/s). Para el reconocimiento del crédito de autor respectivo, el et al. será suprimido en las Referencias. Cuando se haga referencia en términos generales a una obra particular de un autor se deberá indicar entre paréntesis el año de la publicación de la misma. Ejemplo: autor (año). Cuando varias obras del mismo autor se hayan publicado el mismo año, se distinguirán añadiendo una letra al año. Ejemplo: (Apellido, año(a), p. página/s), (Apellido, año(b), p. página/s).
10. Las citas incluidas en el texto deberán coincidir con las referencias al final del texto.
11. Cuando se mencione la obra de un autor, el título de la misma deberá ponerse en cursivas.

12. Las notas explicativas se situarán a pie de página, a espacio sencillo, con letra Times 10 puntos y señalando la numeración de las mismas.

13. Al final del texto deberá figurar un listado completo de la bibliografía empleada (en orden alfabético), bajo el título de Referencias y con el siguiente formato:

a. Libros:

Turner, Victor. (1982). *From Ritual to Theatre: The Human Seriousness of Play*. Nueva York: *paj* Publications.

b. Capítulos de libros, artículos de revistas y publicaciones periódicas:

Sariego Rodríguez, Juan Luis. (2013). ¿Qué futuro para la antropología en el norte de México?, en Mónica Iturbide (ed), *La investigación antropológica y la formación profesional en el norte de México* (pp. 27-40).

Chihuahua: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Instituto Nacional de Antropología e Historia/ Escuela de Antropología e Historia del Norte de México.

c. Publicaciones provenientes de internet

Juárez, Víctor Hugo. (2016). *Circula mensaje de ajuste de cuentas y toque de queda en whatsapp*. En *El tintero noticias.com* Disponible en: <http://eltinteronoticias.com/noticia.php?noticia=30747&tipo=11> [24 de marzo de 2017].

ARBITRAJE

1. El Director de la revista *Expedicionario* remitirá al autor acuse de recibo de su trabajo en un plazo no mayor de un mes, y en el plazo de cuatro meses (que podría ampliarse en circunstancias extraordinarias) le remitirá la resolución final sobre el mismo.

2. Para ser publicado en la revista *Expedicionario* todo trabajo será sometido a una fase de selección y a un proceso de dictamen. En la primera fase, el director de la revista *Expedicionario* seleccionará los artículos que correspondan con las áreas temáticas tratadas y que cumplan con los requisitos académicos indispensables de un artículo científico.

3. Las contribuciones serán sometidas al dictamen tipo doble ciego. El proceso de dictaminación será secreto y no se dará información nominal respecto a éste. Las colaboraciones aceptadas se someterán a corrección de estilo y su publicación estará sujeta a la disponibilidad de espacio en cada número.

4. El envío de cualquier colaboración a la revista implica no sólo la aceptación de lo establecido en estas normas editoriales, sino la autorización para la inclusión del trabajo en la página electrónica (en formato PDF) de la Escuela de Antropología e Historia del Norte de México, reimpressiones, colecciones y en cualquier otro medio que se decida para lograr una mayor y mejor difusión del mismo.







ESCUELA DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA DEL NORTE DE MÉXICO

CALLE 5 DE FEBRERO E INSTITUTO POLITÉCNICO NACIONAL



Escuela de
Antropología e Historia
del Norte de México