

ISSN 1405-776X



DIMENSIÓN  
ANTROPOLÓGICA

AÑO 7, VOL. 18, ENERO/ABRIL, 2000

DIMENSIÓN  
ANTROPOLÓGICA

INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA



*Directora General*  
María Teresa Franco

*Directora General de la Revista*  
Susana Cuevas Suárez

*Secretario Técnico*  
Sergio Raúl Arroyo García

*Consejo Editorial*

Sergio Bogard Sierra

Isabel Lagarriga Attias

*Secretario Administrativo*  
Carlos Díaz Cuervo

Eyra Cárdenas Barahona

Delia Salazar Anaya

Margarita Nolasco Armas

*Coordinadora Nacional de Antropología*  
Gloria Artis Mercadet

Arturo Soberón Mora

Fernando López Aguilar

Susan Kellogg (EUA)

María Eugenia Peña Reyes

*Coordinadora Nacional de Difusión*  
Adriana Konzevik Cabib

Quetzil Castañeda

*Director de Publicaciones*  
Mario Acevedo Andrade

*Colaboradora (secretaria)*

Adriana Casillas Villalpando

*Edición*  
Celia Rodríguez Escobar  
y Zazil Sandoval Aguilar

*Consejo de Asesores*

Gilberto Giménez Montiel

José Lameiras

Juan M. Lope Blanch

Alfredo López Austin

Álvaro Matute Aguirre

*Diseño*  
Miryam Leticia I. Pérez Méndez

Eduardo Menéndez Spina

Arturo Romano Pacheco

Portada  
16 kins (días)  
Dintel 48. Yaxchilán, Chiapas

# INVITACIÓN A LOS COLABORADORES

*Dimensión Antropológica* invita a los investigadores en antropología, historia y ciencias afines de todas las instituciones a colaborar con artículos originales resultado de investigaciones recientes, ensayos teóricos, noticias y reseñas bibliográficas. Igualmente se recibirán cartas a la Dirección polemizando con algún autor.

Las colaboraciones se enviarán a la dirección de la revista, o a través de algún miembro del Consejo Editorial. La revista acusará recibo al autor y enviará el trabajo a dos dictaminadores, y a un tercero en caso de discrepancia. En caso de que los dictaminadores consideren indispensables algunas modificaciones o correcciones al trabajo, el Consejo Editorial proporcionará copia anónima de los dictámenes a los autores para que realicen las modificaciones pertinentes. Los dictámenes de los trabajos no aceptados serán enviados al autor a solicitud expresa, en el entendido de que éstos son inapelables.

## Requisitos para la presentación de originales

- Los artículos, impecablemente presentados, podrán tener una extensión de entre 25 a 40 cuartillas, incluyendo notas, bibliografía e ilustraciones. Las reseñas bibliográficas no excederán de 5 cuartillas y las noticias de 2. El texto deberá entregarse en cuartillas de 28 renglones por 60 golpes, aproximadamente, a doble espacio, escritas por una sola cara.
  - Los originales deben presentarse en altas y bajas (mayúsculas y minúsculas), sin usar abreviaturas en vocablos tales como *etcétera*, *verbigracia*, *licenciado*, *señor*, *doctor*, *artículo*.
  - En el caso de incluir citas de más de cinco líneas, éstas se separarán del cuerpo del texto, con sangría en todo el párrafo. No deberán llevar comillas ni al principio ni al final (con excepción de comillas internas).
  - Los números del 0 al 15 deberán escribirse con letra.
  - Las llamadas (para indicar una nota o una cita) irán siempre después de los signos de puntuación.
  - Para elaborar las notas al pie de página debe seguirse este modelo, cada inciso separado por coma:
    - nombres y apellidos del autor,
    - título del libro, subrayado,
    - nombres y apellidos del traductor y/o redactor del prólogo, introducción, selección o notas,
    - total de volúmenes o tomos.
    - número de edición, en caso de no ser la primera,
    - lugar de edición,
    - editorial,
    - colección o serie, entre paréntesis,
    - año de publicación,
    - volumen, tomo y páginas,
    - inédito, en prensa, mecanoscrito, entre paréntesis.
  - En caso de que se cite algún artículo tomado de periódicos, revistas, *etcétera*, debe seguirse este orden:
    - nombres y apellidos del autor,
    - título del artículo, entre comillas y sin subrayar,
    - nombre de la publicación, subrayado,
    - volumen y/o número de la misma,
    - lugar,
    - fecha,
    - páginas.
8. En la bibliografía se utilizarán los mismos criterios que para las notas al pie de página, excepto para el apellido del autor, que irá antes del nombre de pila. En caso de citar dos o más obras del mismo autor, en lugar del nombre de éste se colocará una línea de dos centímetros más coma, y en seguida los otros elementos.
9. Se recomienda que en caso de utilizar abreviaturas se haga de la siguiente manera:
- |                 |                              |
|-----------------|------------------------------|
| <i>op. cit.</i> | obra citada                  |
| <i>ibidem.</i>  | misma obra, diferente página |
| <i>idem.</i>    | misma obra, misma página     |
| p. o pp.        | página o páginas             |
| t.              | tomo (plural: tomos)         |
| vol., vols.     | volumen o volúmenes          |
| trad.           | traductor                    |
| cf.             | compárese                    |
| <i>et al.</i>   | y otros                      |
10. Foliación continua y completa, que incluye índices, bibliografía y apéndices.
11. Índices onomásticos o cronológicos, cuadros, gráficas e ilustraciones, señalando su ubicación exacta en el *corpus* del trabajo y los textos precisos de los encabezados o pies.
12. Teléfono para localizar al responsable de la obra.
13. Deberán enviarse 3 copias del texto y, de ser posible, el disquette correspondiente.
14. No deben anexarse originales de ilustraciones, mapas, fotografías, *etcétera*, sino hasta después del dictamen positivo de los trabajos.

## Requisitos para la presentación de originales en disquete

- Programas sugeridos: Write o Word 6 para Windows.
- En mayúsculas y minúsculas.
- Los guiones largos para diálogos o abstracciones se harán con doble guión.
- Imágenes en mapa de bits (TIF, BMP, PICT, PCX, Metafile).
- Es indispensable adjuntar una copia impresa en papel.

## Revisión de originales por parte del (los) autor(es)

Toda corrección de los manuscritos que haga el corrector será puesta a consideración de los autores para recibir su visto bueno, aprobación que deberán manifestar con su firma en el original corregido.

CORRESPONDENCIA: Paseo de la Reforma y Gandhi s/n, 1er. piso, Delegación Miguel Hidalgo, CP 11560, México, D.F. Teléfonos: 5553 0527 y 5553 6266 ext. 240 Fax: 5208 7282

D. R. INAH, 1995.  
Revista *Dimensión Antropológica*, AÑO 7, VOL. 18, ENERO/ ABRIL, 2000.

Certificado de Licitud de Título núm. 9604 y Certificado de Licitud de Contenido núm. 6697, expedidos por la Comisión Certificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación. Certificado de Reserva de Derechos al uso exclusivo, Reserva: 00169Z/96.

ISSN 1405-776X

Hecho en México

# Índice

<b>El Palacio Quemado de Tula: una evaluación estratigráfica</b> OSVALDO J. STERPONE	7
<b>Forjando la vida: dichas y desdichas de las obreras de las fábricas cigarreras del Porfiriato</b> ANA MARÍA SALOMA GUTIÉRREZ	29
<b>El estudio de los intermediarios y la dimensión sociocultural en el mercado de trabajo agrícola</b> KIM SÁNCHEZ SALDAÑA	53
<b>Las categorías de lo pesado y lo ligero como operadores míticos</b> BLAS ROMÁN CASTELLÓN HUERTA	89
<b>Tiempo de ruptura, tiempo de desorden: el carnaval en una comunidad nahua de la Sierra Norte de Puebla</b> LOURDES BAEZ	105
<b>Debate</b>	
<b>Tres textos etnográficos sobre la mujer indígena guatemalteca</b> SUSAN KELLOG	121
<b>Reseñas</b>	
Marie-Odile Marion, <i>Entre anhelos y recuerdos</i> DORA PELLICER	135
Leticia Mayer Celis, <i>Entre el infierno de una realidad y el cielo de un imaginario. Estadística y comunidad científica en el México de la primera mitad del siglo XIX</i> EDUARDO FLORES CLAIR	141
Druzo Maldonado Jiménez, <i>Deidades y espacio ritual en Cuauhnáhuac y Huaxtepec. Tlalhuicas y xochimilcas de Morelos (siglos XII-XVI)</i> JESÚS MONJARÁS-RUIZ	144



# El Palacio Quemado de Tula: una evaluación estratigráfica<sup>1</sup>

OSVALDO J. STERPONE\*

Los trabajos de excavación arqueológica realizados en Tula, dirigidos por el arqueólogo Jorge R. Acosta desde comienzos de 1940, surgieron desde el seno del recién fundado Instituto Nacional de Antropología e Historia, y fueron impulsados por la Sociedad Mexicana de Antropología mediante la participación reflexiva de Wigberto Jiménez Moreno, Paul Kirchhoff, Ignacio Marquina, Miguel Othón de Mendizábal, Roberto Weitlaner y Alfonso Caso, entre otros. Los objetivos de estos trabajos eran investigar la correlación que podría existir entre la tradición asentada en los documentos históricos y las ruinas arqueológicas situadas al margen de la población de Tula de Allende en el estado de Hidalgo, conocidas por los residentes del lugar como El Cerro del Tesoro, un pasatiempo por la búsqueda de objetos con raíces ancestrales.<sup>2</sup>

En ese momento, la fuente del conocimiento y de la reflexión sobre la sociedad tolteca giraba en torno a los documentos históricos, en particular acerca de los personajes e historias que aparecen en los *Anales de Cuauhtitlan* y la *Historia Tolteca Chichimeca*; mientras que el proyecto arqueológico comenzaba a retirar el polvo de los monumentos y de la memoria histórica de la gran Tollan. Cincuenta años an-

\* Centro INAH, Hidalgo.

<sup>1</sup> Este artículo fue presentado como ponencia en la XXIII Reunión de la Sociedad Mexicana de Antropología y editado para su publicación.

<sup>2</sup> Sociedad Mexicana de Antropología, *XX Mesa Redonda de Antropología*, 1987, pp. 16, 34 y ss.

tes, don Desiré de Charnay había dejado trucas sus exploraciones de la Tula de los Toltecas, además de varios edificios.<sup>3</sup> En esos diez lustros, la memoria del pueblo del Cemanahuac plasmada en los documentos de los primeros siglos de la Colonia en México, se dejó influir por las opiniones de los estudiosos del “momento”, transformándose en reflexión científica. El cambio de una a otra, del registro histórico a la opinión e interpretación de los hechos, propició al menos temporalmente el cambio de lugar de Tula a Teotihuacan, un cambio virtual a diez lustros de la aparición de la tecnología que lo hiciese posible.<sup>4</sup>

Luego de dos décadas de exploraciones, Jorge R. Acosta terminaba su labor para exponer las superficies de los edificios, de la etapa cuando Tollan había sido la gran urbe y el centro de un imperio. Además del mismo Acosta no faltó quien al observar los monumentos arqueológicos del Cerro del Tesoro opinara que los toltecas, los grandes artesanos y artífices de la civilización mesoamericana, no hubiesen dejado plasmado su legado histórico en los edificios, debido a la calidad tan exigua de los materiales utilizados en la construcción de sus templos y palacios.<sup>5</sup>

Actualmente, los restos yacen olvidados, monumentos arqueológicos dejados al diseño de las fuerzas de la naturaleza y a la suela de las más prestigiadas marcas de proveedores de calzado, Tula también es parte de la globalización.

Hace nueve años, se conmemoraron cincuenta años desde los comienzos de las investigaciones arqueológicas en Tula por parte del Instituto Nacional de Antropología e Historia, otros cinco lustros han pasado y la memoria de quienes reflexionan sobre el hecho histórico Tollan parece estar adormecida, será mera coincidencia me pregunto, ¿por qué la semejanza que se observa en el espaciamiento de los momentos álgidos de reflexión sobre el hecho histórico, con el de las ataduras de los ciclos de la piedra, la caña, la casa y el conejo?

Una vez más, el olvido ha generado el movimiento desde el seno del INAH para remozar las fachadas de los monumentos arqueológi-

<sup>3</sup> Blanca Luz Paredes Gudiño, *Unidades habitacionales en Tula, Hidalgo*, 1990, pp. 13-4.

<sup>4</sup> Xavier Noguéz, “La zona del Altiplano Central en el Posclásico: la etapa tolteca”, en *Historia antigua de México, volumen III: el horizonte Posclásico y algunos aspectos intelectuales de las culturas mesoamericanas*, 1995.

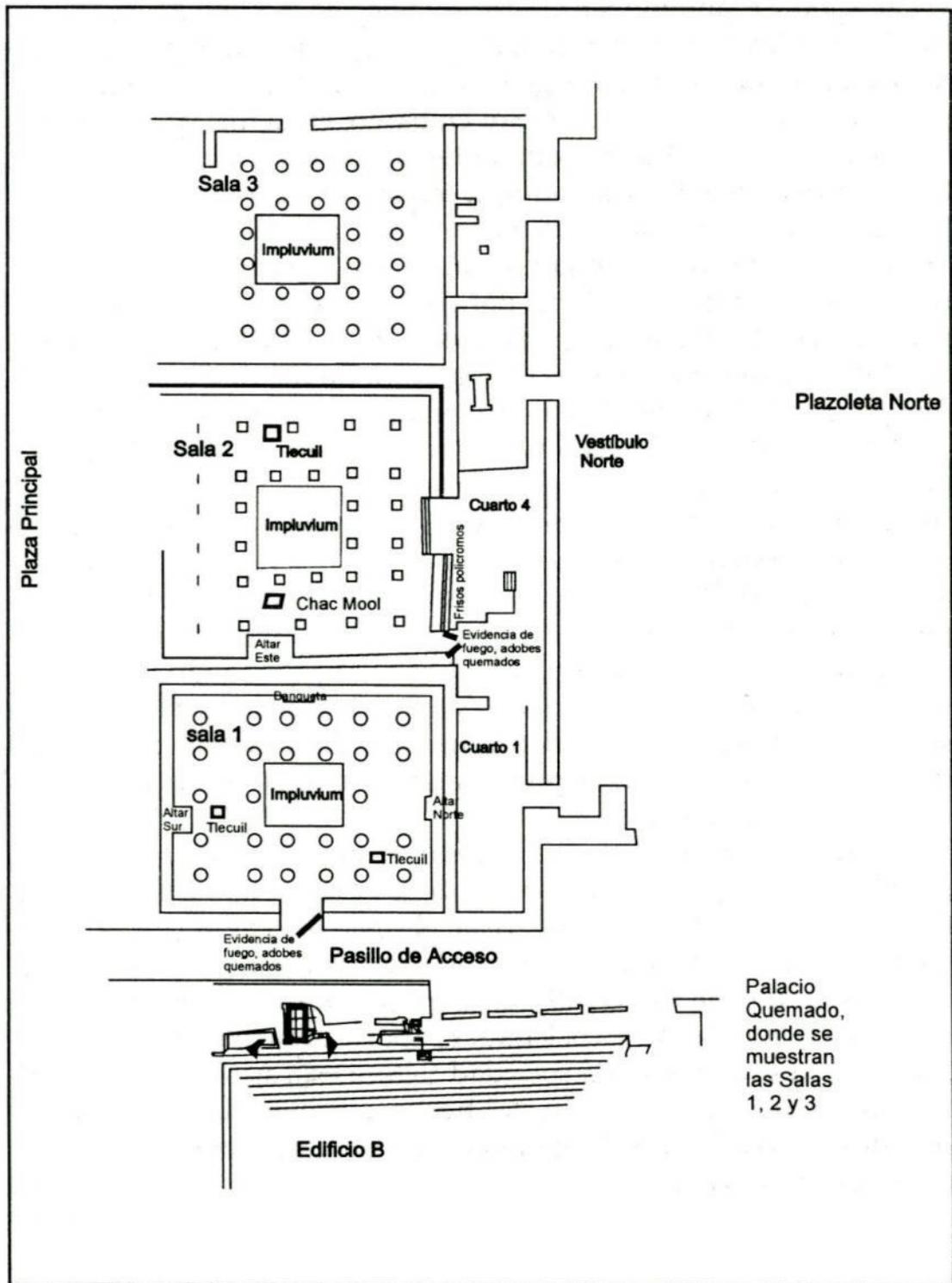
<sup>5</sup> Miguel Covarrubias, *Arte indígena de México y Centroamérica*, 1961, pp. 301-302. Acosta afirma que la arquitectura es de concepción majestuosa, pero de realización mediocre.

cos y se ha comenzado nuevamente a desempolvar la historia. A partir de 1997 el Centro INAH Hidalgo ha planteado un Proyecto de Investigación y Mantenimiento Arqueológico en la Zona Arqueológica de Tula, Hidalgo<sup>6</sup> y la sección de arqueología ha tratado de adelantarse a la acción destructiva generada por el proceso del urbanismo anárquico en Tula de Allende. Sin embargo, en la mayoría de los casos hemos llegado sólo a documentar la huella de la destrucción de los estratos arqueológicos; huesos, tepalcates, tepetates, adobes, algunas piedras y obsidiana arrumbados en las orillas de la oquedad del suelo, un hecho estratigráfico nuevo de destrucción y creación, una nueva fosa de deposición donde yacen para siempre los datos subyacentes de la historia, y que nos quita la oportunidad de documentar la secuencia estratigráfica, la única fuente de datos independientes que nos permite la evaluación de la memoria histórica.

La explicación del hecho estratigráfico es el objeto de estudio arqueológico. La excavación, el registro del ordenamiento de las relaciones en una secuencia de unidades estratigráficas y la interpretación de las abstracciones de la secuencia, es la labor más importante del quehacer arqueológico, y que una vez dado a conocer, se convierte en un documento histórico y pasa a ser parte, a incrementar la memoria de un aspecto de la historia del lugar. La culminación del trabajo de excavación arqueológica y su comunicación, pertenecen al ámbito de los hechos históricos, más allá del dominio de la tradición y de la reflexión que se pueda suscitar al tratar de ser incorporado en una explicación.

Cuando el arqueólogo da a conocer el orden de la secuencia estratigráfica, expone ante el resto de la comunidad académica un aspecto de la historia que subyace en el suelo del paisaje transformado por la acción social. Es la comunidad académica quien se encarga de incorporar el hecho estratigráfico en la reflexión sobre un aspecto particular o general de la sociedad. El aporte arqueológico en el proceso de investigación de la sociedad tolteca está supeditado al estudio, difusión y conservación del hecho estratigráfico, es decir, de aquellas localidades donde todavía se conservan depositados aspectos de nuestra historia.

<sup>6</sup> Esta información será motivo de análisis en un próximo artículo.



## Arqueología de objetos

¿Cuál es el legado histórico recuperado en Tula por la labor arqueológica?, y ¿cuál ha sido el aporte arqueológico acerca de la sociedad tolteca? son dos preguntas que a continuación trataremos de responder.

La evaluación crítica que emprendemos intenta ir más allá de asentar los aciertos o desaciertos de quienes han intervenido en el proceso de investigación de la zona arqueológica de Tula, Hidalgo. Mediante la formulación de estas preguntas se trata de examinar uno de los aspectos más importantes para la investigación de la sociedad tolteca y que concierne a la justificación teórica del método científico en la labor arqueológica, ¿cómo se establece la relación entre la investigación arqueológica y la explicación científica acerca de la sociedad tolteca?

No se pretende incursionar en el discurso de la filosofía de las ciencias, la evaluación está dirigida al proceso de investigación arqueológica para clarificar qué elementos distinguen a la excavación arqueológica de las excavaciones que realizan los ingenieros, geólogos o arquitectos en su quehacer científicamente fundamentado, y cómo estos datos son utilizados para explicar a la sociedad tolteca. Además de las valiosas interpretaciones, ¿cuáles son los datos sustantivos que los arqueólogos han compartido con la comunidad académica dedicada al hecho Tollan?

Para responder estas preguntas recurriremos a los informes arqueológicos, dados a conocer por Jorge R. Acosta, y analizaremos el proceso de excavación que dejó al descubierto el Edificio 3, o Palacio Quemado, mediante la consulta del registro gráfico de las fotografías, diagramas, planos y la observación de las superficies de los vestigios restaurados y reconstruidos. Las excavaciones de estos vestigios proporcionaron en su momento al arqueólogo y a todos los historiadores el tipo de evidencia necesaria para responder a uno de los cuestionamientos más importantes de la época, y que siempre será motivo de investigación: ¿qué sucedió con los toltecas? Acosta debe haber estado convencido de que sus descubrimientos revelaban que los enunciados de los documentos antiguos tenían un trasfondo histórico real. Mientras más se extendían sus exploraciones, mayor era el número de evidencias que concurrían en la creación de la imagen del mundo tolteca.

Cuando se visita la zona arqueológica de Tula, se observa la labor del arqueólogo Jorge R. Acosta. Las superficies de los monumentos arqueológicos y la localización de las cariátides y las columnas de pie-

dra labradas sobre el Edificio B fueron desenterradas por el equipo de trabajo del investigador, y el diseño de su colocación fue realizado por Acosta, como una demostración de la existencia arqueológica de los toltecas y para dar veracidad a las historias que afirman que la civilización tolteca fue destruida por las incursiones bárbaras de los chichimecas. Utilizamos el término diseño, porque en varios lugares se removieron los estratos arqueológicos de las etapas aztecas, para reconstruir las superficies de la arquitectura tolteca, incluidas las cariatides.

En los informes arqueológicos presentados por Acosta se menciona que las excavaciones se hicieron de forma estratigráfica, y aunque las comunicaciones son los únicos registros que existen del proceso de remoción de los estratos, el discurso se limita a la presentación de los hallazgos de los objetos, los utensilios y los elementos arquitectónicos. En ningún momento se detiene a describir el hecho estratigráfico. Mediante el análisis de los objetos de cerámica, Acosta propone una interpretación de los hallazgos. La cerámica Azteca se encuentra por encima de la mayor parte de las superficies restauradas y reconstruidas del entorno de la zona arqueológica; los vestigios aztecas se sobreponían a los edificios destruidos por el fuego, y eran contemporáneos a los saqueos en el Edificio B, C y el número 3.

Acosta logró ordenar los datos de las excavaciones y los integró en el discurso explicativo de los hechos acaecidos en Tula, siguiendo los acontecimientos asentados en los escritos históricos. Para el autor, no había duda de que los edificios quemados eran una prueba irrefutable de la destrucción de los toltecas por los chichimecas.<sup>7</sup> Desde que se realizaron los descubrimientos hasta la fecha, se han utilizado los hallazgos y las explicaciones de la investigación sin un examen donde se reflexione acerca de la correlación entre el registro y la interpretación arqueológica.

## Arquitectura y objetos del Palacio

El gran incendio acaecido en el Edificio 3, es una de las evidencias arqueológicas que ha sido utilizada para explicar la desaparición de los toltecas. Sin embargo, al revisar el contenido de los informes ar-

<sup>7</sup> Jorge Acosta, "Informes de las Temporadas de Exploración Arqueológica en Tula, Hidalgo", 1947-1948, p. 47.

queológicos, aparecen una serie de datos que sugieren que la explicación de las causas que destruyeron el edificio fueron enunciadas de forma rápida, mientras se completaba el análisis reflexivo de todos los datos, aunque éste nunca terminó por darse a conocer. Los datos de las excavaciones indican que los acontecimientos siguieron un orden distinto al de la destrucción por incendio y abandono del lugar. A continuación presentaremos un resumen del registro de las excavaciones realizadas en las Sala 1 y 2 del Edificio 3 en pos de tan postergada explicación. No se toman en cuenta los informes de la Sala 3, porque este espacio había sido destruido casi por completo.

El Palacio Quemado fue un edificio de planta rectangular, localizado en la parte superior de la gran plataforma que conforma junto con el Edificio B, el límite norte de la plaza principal de Tula Grande. El espacio arquitectónico del Palacio fue concebido para erigir tres salas amplias, en cuyos centros se les habilitó un patio. La amplitud del espacio interno de las salas fue logrado mediante el uso de columnas y vigas para el sostén de las techumbres. Adosados al muro norte de las tres salas se construyeron varios cuartos, y alrededor del conjunto se edificó un vestíbulo con columnas. Las labores de exploración comenzaron a partir de 1942, y no fue hasta que se había terminado de consolidar y reconstruir los paramentos de los cuerpos de la Pirámide B y el Vestíbulo Sur, cuando se explorarían extensivamente los vestigios.<sup>8</sup>

Las excavaciones comenzaron desde el pasillo de acceso hacia la plaza principal de Tula Grande y se extendieron hacia el interior del Edificio 3. A continuación se resumen los procedimientos efectuados en distintas localidades.

### *El pasillo de acceso*

Formado en el espacio que existe entre el Edificio B y el Edificio 3, por muros de adobes que en algunos lugares alcanzaban los 4 m de altura, aplanados con barro y recubiertos con estuco. Ambos lados del pasillo se encontraban decorados con bandas de colores paralelas, y había vestigios de otras facias de pintura superpuestas.<sup>9</sup>

<sup>8</sup> *Ibidem*, 1944, p. 5, fig. 30.

<sup>9</sup> *Ibidem*, 1946, p. 10.

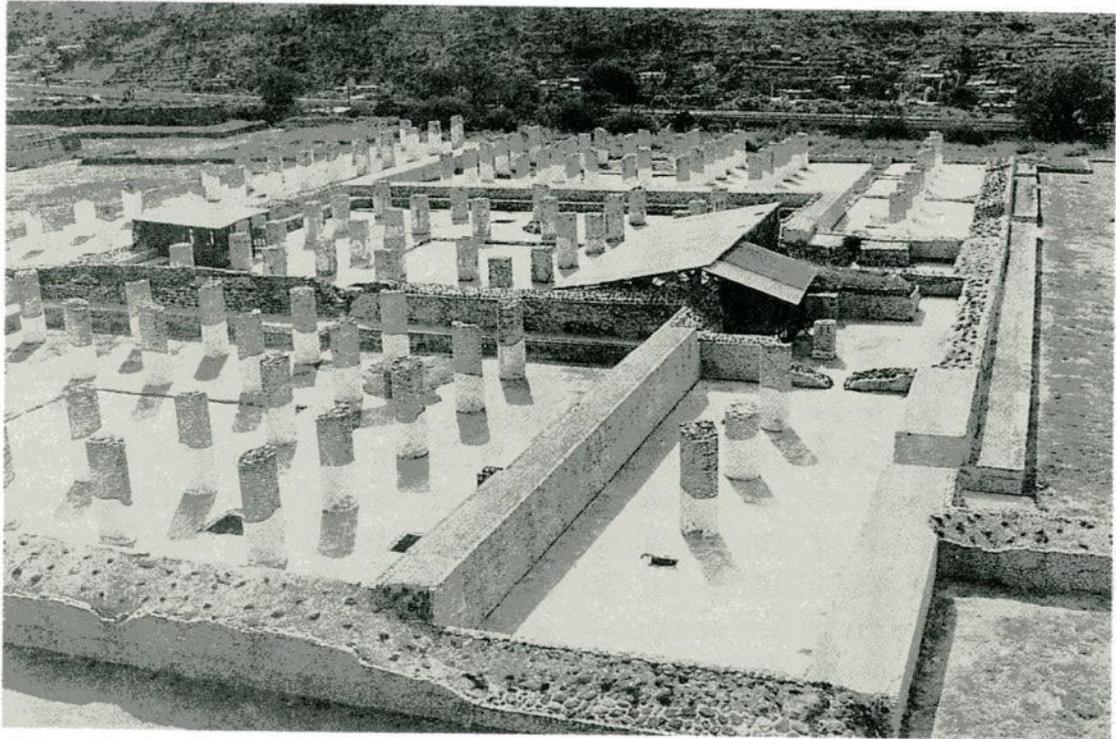


Fig. 1. Planta arquitectónica del Edificio 3 o Palacio Quemado (Foto: Juan Carlos Equihua).



Fig. 2. Palacio Quemado. En el centro de la gráfica se observa el muro, esquina de la plataforma Azteca removida por las excavaciones de Jorge Acosta (Foto: Juan Carlos Equihua).

## La Sala 1

El escombros que cubría al edificio tenía un espesor de 1.5 m y los materiales encontrados eran restos de un techo desplomado, construido con vigas de madera, otates, piedras y adobes de los muros.<sup>10</sup> Había indicios de un gran incendio. Debajo del escombros se encontraron cerca de 200 vasijas, la mayoría completas, arregladas por lotes de tipos de acuerdo con la forma, aunque en el informe no se menciona si el incendio las había afectado.<sup>11</sup> También aparecieron:

1. Los muros de adobe que delimitan el cuarto por sus cuatro lados y el acceso desde el este.
2. Varios muros levantados entre los claros de las columnas, al parecer los espacios de la Sala 1 del Palacio fueron sellados mediante los muros de adobe.
3. Un piso de estuco, que recubría el espacio de la sala.
4. Dos tlecuiles.
5. Las huellas del incendio sobre el piso de estuco.
6. Las huellas de las columnas circulares que sostenían la techumbre.
7. La huella de una viga de madera carbonizada en posición vertical, en el centro de una columna. El soporte de madera tiene ocho maderos de diferentes gruesos con aristas redondeadas, quedando una oquedad en el centro.
8. Un patio hundido y un drenaje.
9. Varias lápidas que adornaban los frisos de la techumbre del patio de la sala, aunque había muchos faltantes.
10. Más aplanados de barro dentro de la sala con los mismos colores encontrados en el pasillo de acceso.
11. Los lugares donde estaban las jambas de madera de la entrada, las espigas y las pilastras de los muros.
12. Las banquetas y el respaldo alrededor de toda la sala, que sólo en una sección del lado este estaban bien conservadas, faltando las cornisas en el resto de las banquetas.
13. Se encontraron tres banquetas altares y las del lado norte y el oeste estaban totalmente destruidas, sólo el altar del lado sur

<sup>10</sup> *Ibidem*, 1942, p. 8.

<sup>11</sup> *Ibidem*, 1944, p. 6.

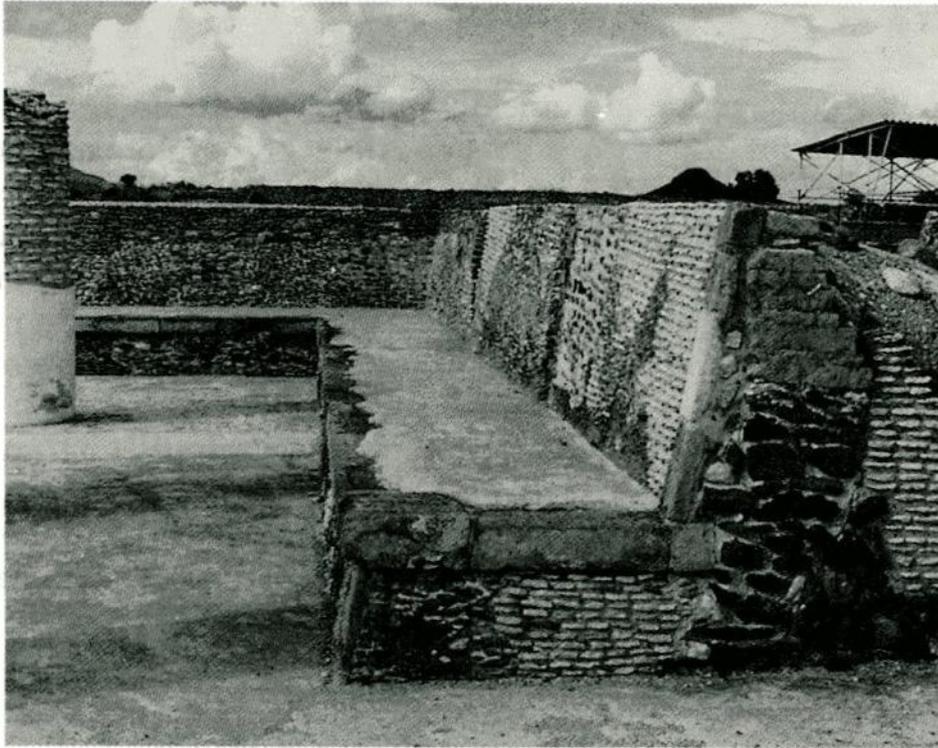


Fig. 3a. Adobes quemados, acceso a la Sala 1 del Palacio Quemado  
(Foto: Juan Carlos Equihua).

estaba bien conservado con los restos de algunas de las losas esculpidas policromas que lo decoraban.

14. Una ofrenda en el altar sur, donde se descubren tres pisos.
15. La esquina sudoeste de la sala estaba destruida.
16. Un basurero localizado en la esquina sudoeste de la sala con fragmentos cerámicos de la cultura Azteca III y una maqueta de un templo.

### *La Sala 2*

La Sala 2 fue explorada a partir del año 1950, removiendo los estratos del basamento en forma de talud de un edificio azteca, que se encontraba a 1.10 m sobre el nivel del piso de la gran sala. A semejanza de la Sala 1, también se hallaron las banquetas alrededor de toda la sala, y algunos bajorrelieves que decoraban el talud de las banquetas, localizando un grupo en una sección de la banqueta norte y otra en la sur. Procedemos al recuento de los hallazgos:

1. Los muros de una plataforma azteca de 1.60 m de altura, construida sobre el piso de la Sala Tolteca. En la parte superior había restos de pisos y cimientos de muros, que tapaban más o menos la mitad de la superficie de la sala. Acosta advierte que durante la construcción de la plataforma, en tiempos aztecas, sólo se removieron los estratos donde se cimentarían los muros, dejando los estratos de la parte central de la plataforma sin perturbar.



Fig. 3b. Acercamiento de los adobes quemados, acceso a la Sala 1 del Palacio Quemado (Foto: Juan Carlos Equihua).

2. Los muros de adobe de la sala y la entrada hacia la parte sur. En el muro norte había huellas de una escalera de acceso a un cuarto.
3. Los pisos de estuco de la sala, un patio hundido y un tlecuil.
4. Las huellas en el piso de estuco de 30 pilares cuadrados.
5. Las banquetas adosadas a los muros de la sala destruidas, aunque en la banqueta norte aparecieron en el talud los bajorrelieves de trece personajes en procesión y seis serpientes esculpidas en las cornisas de las banquetas. Se encontraron también las huellas de otras lápidas que fueron arrancadas.
6. Un altar en la parte este que conservaba restos de estuco pintados de rojo, junto a un Chac Mool y un tlecuil.
7. Varias ofrendas en cajas de piedra.
8. Varias losas esculpidas en el relleno de la parte central de la plataforma azteca, semejante a la Sala 1. Una de ellas tiene un personaje asociado a una serpiente con nubes.
9. Pedazos carbonizados de madera sobre el piso de la sala.
10. Una trinchera excavada en la parte norte de la sala, y dentro de ésta pedazos de un Chac Mool, aunque la cabeza de la escultura se encontró en el relleno de la plataforma mexicana. Acosta denomina a la trinchera como violación.

De acuerdo con los hallazgos, Jorge Acosta ampliaba el registro de los datos referentes a las destrucciones e incendios, dando mayor soporte a la hipótesis acerca de la destrucción de la urbe por los chichimecas.<sup>12</sup> Por otra parte, cuando reflexiona sobre los vestigios del periodo Tollan, afirma que la urbe sufrió constantes reformas que cambiaron muchas veces su fisonomía, dejando entrever que las remodelaciones se debían a la dinámica de cambios del desarrollo impulsado por el Estado tolteca.<sup>13</sup>

El proceso de excavación seguido por Acosta y sus asistentes sólo les permitió observar dos etapas en la deposición de los estratos: construcción y destrucción. Las referencias al uso y abandono de las superficies, es decir, las interfaces, son mencionadas cuando se interpretan las funciones probables del edificio. No obstante, las interfaces

<sup>12</sup> *Ibidem*, 1953, p. 29; 1954, p. 18; del mismo autor el artículo "Interpretación de algunos de los datos obtenidos en Tula relativos a la época tolteca", en *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, t. XIV, 1956-1957, p. 75.

<sup>13</sup> *Ibidem*, 1953, p. 27.

de periodos o el conjunto de superficies en uso en una determinada etapa, las cuales representan el 50 por ciento del proceso de deposición arqueológica no han sido documentadas con propiedad hasta el momento en Tula.<sup>14</sup> Todo el diseño arquitectónico se genera en función del uso de los espacios y las superficies.

Es importante señalar que las exploraciones se realizaron mediante excavaciones arbitrarias, y cuando se habla de excavaciones estratigráficas se hace alusión a la búsqueda de objetos de cerámica, para establecer si los depósitos pueden ser fechados en una u otra época: Tolteca o Mexica.<sup>15</sup> Pero aun así, no se contemplaron los registros de las características de las unidades estratigráficas a no ser de que los estratos tengan forma de muros o pisos de estuco. Las unidades interfaciales son ignoradas sistemáticamente, salvo el caso de la trinchera que Acosta localiza en la parte norte de la Sala 2, y no precisamente por reconocerla como una unidad estratigráfica, sino porque en el relleno apareció un Chac Mool, un hallazgo.

En los informes presentados por Acosta acerca de las excavaciones realizadas para investigar el Edificio 3, nos llama la atención lo siguiente:

- En las gráficas de los informes arqueológicos se observa que el proceso de remoción de los estratos fue lateral, atendiendo a los hallazgos y no a las unidades de estratificación arqueológica.
- No se registraron las interfaces de destrucción, ni los elementos interfaciales como unidades de estratificación arqueológicas.
- El proceso de excavación arbitraria sólo les permitió obtener datos arqueológicos para evaluar los procesos de construcción y destrucción de los monumentos arqueológicos.

<sup>14</sup> Por interfaz se entiende los límites físicos de una unidad estratigráfica, o la superficie. Por elemento interfacial se entiende el área de una unidad estratigráfica que exhibe una pérdida de integridad o de las características originales que tuvo al originarse el depósito.

<sup>15</sup> Por arbitrario se entiende el proceso de remoción de los estratos sin respetar el orden de los depósitos y sin registrar o describir sus características. La naturaleza del trabajo de excavación arqueológica es destructiva. Al comenzar a investigar se remueven los estratos, causando la alteración irreversible del objeto de estudio, de ahí la importancia de proceder mediante un registro detallado del proceso de excavación, describiendo los estratos, las interfaces y los elementos interfaciales y asentando la naturaleza del ordenamiento de la secuencia estratigráfica, en concordancia con los principios de estratigrafía arqueológica (véase Edward Harris, *Principles of Archeological Stratigraphy*, 1992).

- Los datos acerca del uso y abandono de las superficies de los espacios arquitectónicos no fueron registrados, a excepción de aquellos ejemplos que sirvieran para apoyar los argumentos de la invasión chichimeca. La falta de registro ocasionó la pérdida de 50 por ciento de los datos arqueológicos en el momento de la excavación, dejando al libre albedrío del investigador o de quienes lean los informes, la identificación de estos procesos en la secuencia estratigráfica.



Fig. 4. Adobes quemados, Sala 2, Palacio Quemado (Foto: Juan Carlos Equihua).

### Estratigrafía del Edificio 3: evaluación e interpretación

La estratigrafía del Edificio 3 no fue registrada por Acosta ni por sus asistentes en el momento de la excavación, sólo quedó plasmada en la memoria de quienes estuvieron presentes durante las distintas temporadas de exploraciones arqueológicas. El registro estratigráfico consiste en la descripción de las características de los depósitos e interfaces y el ordenamiento de la secuencia estratigráfica para establecer los periodos y fases; una vez analizados los hallazgos se trata de asignar a la secuencia una cronología histórica.

¿Cómo valorar las interpretaciones que se desprenden de las excavaciones? Es innegable que hubo un incendio en el Edificio 3 y en algunos de los edificios que se encuentran ubicados en el límite norte de la plaza central de Tula Grande, sin embargo, ¿el incendio fue provocado por la acción bélica o la causa radica en algún incidente fortuito?



Fig. 5. Banqueta con frisos afectados por el fuego localizada sobre la entrada sur de la Sala 2 del Palacio Quemado (Foto: Juan Carlos Equihua).

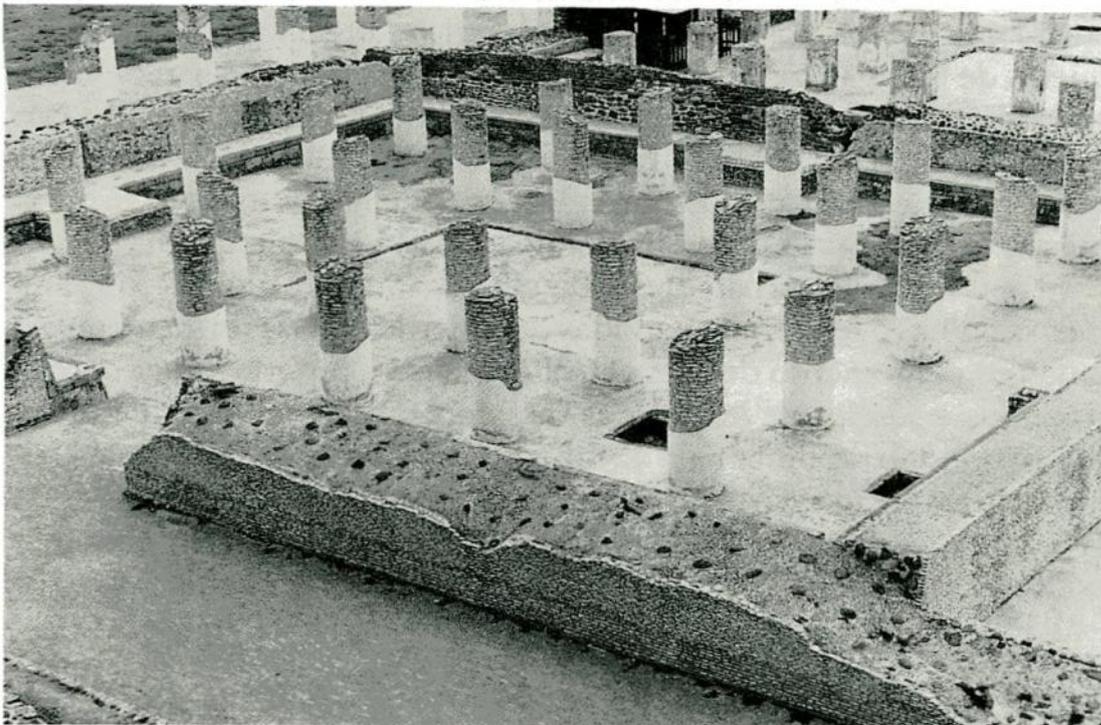


Fig. 6. Sala 1, Palacio Quemado (Foto: Juan Carlos Equihua).

El incendio pudo haber sido un factor determinante en el derrumbe de las techumbres del Edificio 3 y en palabras de Acosta:

Desde el principio, nos dimos cuenta de que se trataba de una ciudad que fue arrasada por un gran incendio y luego sufrió un saqueo desenfrenado [...] Todo al parecer, revela que la destrucción de la capital de los toltecas fue intencional y consumada por gentes que fabricaban la cerámica llamada "Tenayuca" o sea la "Azteca II".<sup>16</sup>

Mediante la lectura detenida de las descripciones de los hallazgos tal y como aparecen en los informes, resaltan entre líneas los indicios de que el edificio estuvo abandonado antes de que ocurriera el incendio. De ser así, el incendio no contaría en favor de la hipótesis de la destrucción de la capital de los toltecas, y habría que buscar los datos adecuados para sustentar tal propuesta.

La afirmación de que el saqueo ocurrió después de la destrucción del Palacio no parece tener sustento en los hallazgos de la excavación. Cuando Acosta excavó el edificio, encontró los vestigios de las techumbres quemadas y los muros desplomados sobre los pisos, y en el depósito de más de un metro de espesor no asienta haber hallado muchas evidencias de alteración que indicaran que una vez que se colapsó el edificio se abrieran aproximadamente 120 m lineales de trincheras, para sustraer la mayoría de las cornisas y los frisos que adornaban las banquetas de las salas 1 y 2. Sólo en la Sala 2 se descubrieron 8 m de frisos y cornisas *in situ*, y los colores de las imágenes esculpidas no parecen haber sido afectadas por el fuego, aunque alrededor existen adobes transformados en ladrillos por la intensidad del calor. No ocurrió lo mismo en el lado sur de la sala donde los frisos sí están quemados.

Por otra parte, Acosta describe el hallazgo de un numeroso lote de vasijas en la Sala 1, acomodadas de acuerdo con las formas y aplastadas en el momento de caer el techo, además, reporta haber encontrado los vestigios de las lápidas que decoraban los frisos del techo del patio interno de la Sala 1 y unos muros de adobe entre las columnas. En los informes no se especifica si las vasijas encontradas en la Sala 1 y las canterías de la techumbre fueron afectadas por el fuego, y de haber habido indicios Acosta lo hubiera asentado.

<sup>16</sup> Jorge Acosta, *op. cit.*, 1956-1957, p. 75.

¿Qué indican estos hallazgos, los faltantes y cómo interpretarlos?, ¿por qué, habiendo tantas indicaciones de un gran incendio, estos vestigios y objetos no fueron alcanzados por las llamas?

El escenario plausible que nos imaginamos para que se conservasen las esculturas, prevé que algunas secciones del edificio se colapsaran antes del incendio, quedando sepultadas y protegidas del calor. Esta interpretación implica que el edificio no tuvo el mantenimiento adecuado por varios años, y las lluvias provocaron el deterioro de las techumbres, hasta que los materiales se debilitaron y ocurrieron los derrumbes. Así quedaron sepultados los frisos de la banqueta norte de la Sala 2, mientras que el acceso de la sala estaba todavía en pie cuando ocurrió el incendio.

La mayoría de las piezas de cantería que formaban las banquetas de las dos salas fueron removidas antes de que ocurriera el incendio, y probablemente las precarias condiciones del edificio no permitieron extraer todas las piezas. Tal vez quienes desmontaron las canterías habían recolectado y acomodado las vasijas en la sala para su transporte, y fueron sorprendidos por el colapso repentino de la techumbre, y al no contar con los pegamentos, decidieron abandonarlas a la suerte de los arqueólogos del futuro. Al parecer las canterías que se desplomaron de los frisos que adornaban el patio de la Sala 1 se desprendieron también antes del incendio.

Al hacer las interpretaciones es cuando la lectura de la estratigrafía juega un papel decisivo. La falta del registro y la ambigüedad de las descripciones permite varias interpretaciones del hecho estratigráfico. De acuerdo con lo expresado en el informe, los datos indican que hubo una etapa de abandono y saqueo que no concuerda con la hipótesis de la invasión y la destrucción de los toltecas a manos de las huestes chichimecas. El fuego puede haberse originado de forma intencional o fortuita después de que los edificios fueron abandonados y, tal vez la quemazón se deba a la acción preventiva de quien tuviera conciencia del peligro que representaba un edificio en ruinas para su comunidad.

A falta del registro de la secuencia y ordenamiento de la estratigrafía, cualquier interpretación es plausible. Es aquí, cuando se valora la importancia del proceso estratigráfico. En el acto reflexivo arqueológico se deben distinguir dos procesos independientes para llegar a la explicación de un hecho estratigráfico. El primero es estrictamente estratigráfico y tiene como objetivo ordenar la secuencia de los depósitos e interfaces, correlacionar los estratos y establecer los periodos

en función de la deposición. El segundo proceso se refiere al análisis de todos los hallazgos y la interpretación.<sup>17</sup>

Acosta identificó el saqueo y el incendio ocurrido en el Edificio 3, sin embargo mediante la reflexión de los hallazgos presentados en los informes arqueológicos, se ha podido deducir que la remoción de las canterías no parece haber ocurrido precisamente después de que se quemara y colapsara el techo. Los datos indican que a la hipótesis del incendio → colapso → saqueo se debe enriquecer con otra hipótesis alternativa donde se consideren también el uso → abandono → saqueo → colapso → incendio → colapso → saqueo.

### **El Palacio Quemado de Tula: estratigrafía y explicación arqueológica**

Hasta aquí se ha presentado una serie de consideraciones acerca de las investigaciones realizadas en el Palacio Quemado por el equipo de trabajo del arqueólogo Jorge R. Acosta, mediante la contrastación de las interpretaciones contenidas en los informes arqueológicos y las observaciones realizadas cuando se visitó el monumento habilitado al público en la zona de Tula Grande.

Con esta labor se ha pretendido valorar el estado actual del conocimiento de la sociedad tolteca desde la perspectiva estratigráfica. Se trata de contestar a dos cuestiones: ¿cómo se establece la relación entre la investigación arqueológica y la explicación científica? y ¿cuáles son los datos sustantivos que los arqueólogos han compartido con el resto de la comunidad académica? La propuesta intenta evaluar la explicación de un hecho estratigráfico, el de los depósitos tal y como fueron encontrados durante las excavaciones realizadas por el equipo de trabajo de Jorge R. Acosta. Los estratos se removieron bajo la supervisión arqueológica y depositados de nueva cuenta en otros lugares para formar una nueva secuencia estratigráfica.

Un Palacio Quemado, nombre tal vez apropiado si se tienen en cuenta las huellas de la quemazón que consumió las vigas y otates de la techumbre, así como también el alma de madera de los postes que sostenían las vigas dentro de los muros de adobe, pero que no puede ser considerada como evidencia directa de un proceso de conquista y destrucción, tal y como propuso Acosta.

<sup>17</sup> Edward Harris, *op. cit.*, 1992, p. 111.

Los principios de estratigrafía arqueológica proporcionan el marco conceptual y la nomenclatura indispensable para poder conducir un trabajo de excavación, que permite registrar las características de los depósitos y hallazgos creados por los seres humanos. Así, se puede definir la secuencia de eventos concomitantes en la creación de los depósitos y se puede llegar a establecer con relativa precisión el orden en que ocurrieron los procesos y el tiempo de formación de los estratos.

Mediante una estrategia de análisis estratigráfico se puede también valorar las correlaciones que se establecen entre los datos y las explicaciones arqueológicas. En el caso de las deducciones e inferencias presentadas por el arqueólogo Jorge R. Acosta en sus informes, llama la atención la forma de tratar el problema de la destrucción de la sociedad tolteca, al fundamentar sus argumentos en las evidencias del fuego que destruyó el Palacio. Cuando se revisan los informes y se observan las superficies excavadas, surgen una serie de preguntas acerca de la gran cantidad de materiales faltantes, como las losas esculpidas y las cornisas de las banquetas de las salas y de la forma diferencial con que fueron afectadas algunas superficies por el fuego. Los faltantes en la investigación arqueológica del Palacio Quemado son tan o incluso más importantes para el estratígrafo que las evidencias del fuego y el descubrimiento de los grabados policromos de las banquetas, porque la falta de integridad de los estratos, tal y como fueron depositados originalmente, hacen referencia a una serie de sucesos naturales o actividades humanas relacionadas con la remodelación de las superficies y de los componentes estructurales de los edificios y los espacios arquitectónicos.

Al visitar el Palacio Quemado y al considerar con detenimiento el orden de los sucesos se deduce que hubo algunas intervenciones para extraer materiales antes de que acaeciera el incendio, así como varias afectaciones producidas por la falta de mantenimiento y la erosión que debilitó la estructura de los techos y paredes del edificio. La evidencia arqueológica indica que el proceso de destrucción del Palacio se debió a una serie de causas y por lo tanto es importante que, antes de adoptar una conclusión de tipo histórico para explicar el hecho, se deben de tener en cuenta la suma de evidencias estratigráficas de cómo los espacios arquitectónicos fueron refuncionalizados, además de evaluar si los materiales faltantes fueron extraídos para ser reusados o reciclados durante el transcurso del tiempo.

## Bibliografía

- Acosta, Jorge R., "Informes de las Temporadas de Exploración Arqueológica en Tula, Hidalgo", México, Archivo del Consejo de Arqueología, 1942-1953.
- , "Resumen de las exploraciones arqueológicas en Tula, Hidalgo, durante 1950", en *Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, t. VIII, México, 1956, pp. 37-115.
- , "Interpretación de algunos de los datos obtenidos en Tula relativos a la época tolteca", en *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, t. XIV, segunda parte, México, UNAM, 1956-1957, pp. 75-110.
- Cobean, Robert H., *La cerámica de Tula, Hidalgo*, México, INAH (Científica, 215), 1990.
- Cobean, Robert et al., *Proyecto: mantenimiento, conservación y estudio de la zona arqueológica de Tula, Hidalgo*, 6 vols., Informe final presentado ante el Consejo de Arqueología, México, INAH, 1994.
- Covarrubias, Miguel, *Arte indígena de México y Centroamérica*, México, UNAM, 1961.
- Harris, Edward, *Principles of Archaeological Stratigraphy*, Gran Bretaña, Academic Press, 1992.
- Healan, Dan M. et al., *Tula of the Toltecs, Excavations and Survey*, EUA, The University of Iowa Press, 1989.
- Jiménez Moreno, Wigberto, "Tula y los toltecas según las fuentes históricas", en *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, 5, 1941, pp. 79-83.
- , "Los imperios prehispánicos de Mesoamérica", en *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, 1966, 20:170-195.
- Mastache, A. G., A. M. Crespo, R. H. Cobean y Healan D. M., *Estudios sobre la Antigua Ciudad de Tula*, México, INAH (Científica, 121), 1982.
- Mastache, Alba Guadalupe y Robert H. Cobean, "Tula", en J. Monjarás-Ruiz, R. Brambila y E. Pérez-Rocha (eds.), *Mesoamérica y el Centro de México*, México, INAH (Biblioteca) 1985.
- Matos Moctezuma, Eduardo, *Proyecto Tula, Primera Parte*, México, INAH (Científica, 15), 1974.
- , *Proyecto Tula, Segunda Parte*, México, INAH (Científica, 33), 1976.
- Nogués, Xavier, "La zona del Altiplano Central en el Posclásico: la etapa tolteca", en Linda Manzanilla y Leonardo López Luján (coords.), *Historia Antigua de México, volumen III: el Horizonte Posclásico y algunos aspectos intelectuales de las culturas mesoamericanas*, México, INAH/UNAM Miguel Ángel Porrúa Grupo Editorial, 1995.

- Paredes Gudiño, Blanca Luz, *Unidades habitacionales en Tula, Hidalgo, México*, INAH (Científica, 210), 1990.
- Reyes García, Luis y Lina Odena Güemes, *Historia tolteca chichimeca*, México, INAH, 1976.
- Sanders, W., J. R. Parsons y R. S. Santley, *The Basin of Mexico. Ecological Processes in The Evolution of a Civilization*, Nueva York, Academic Press, 1979.
- Sociedad Mexicana de Antropología, *XX Mesa Redonda de Antropología*, México, Sociedad Mexicana de Antropología, edición conmemorativa, 1987.
- Sterpone, Osvaldo *et al.*, "Informes parciales Proyecto de Mantenimiento Mayor de la Zona Arqueológica de Tula, números 1, 2, 3 y 4", entregados para revisión ante el Consejo de Arqueología, 1997.
- , "Informe final Proyecto de Mantenimiento Mayor de la Zona Arqueológica de Tula", entregados para revisión ante el Consejo de Arqueología, 1999.
- Sterpone, Osvaldo J. *et al.*, "El Edificio 3 de la zona arqueológica de Tula, Hidalgo. Historia de un palacio antes del incendio", Ponencia presentada en el Coloquio de Otopames, Museo Nacional de Antropología, 1998 (en prensa).
- Velázquez, Primo Feliciano, *Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los Soles Códice Chimalpopoca*, México, UNAM, 1992.
- Yadeum, Juan, *El Estado y la ciudad. El caso de Tula, Hidalgo, México*, INAH (Científica, 25), 1975.



# Forjando la vida: dichas y desdichas de las obreras de las fábricas cigarreras del Porfiriato

ANA MARÍA SALOMA GUTIÉRREZ\*

**E**l presente artículo, es un primer acercamiento a las condiciones de vida y trabajo que tuvieron las trabajadoras de la industria cigarrera de la Ciudad de México en el último cuarto del siglo XIX.

La antropología y la historia han desarrollado un creciente interés por la vida cotidiana. Un rasgo de esta perspectiva, la constituye lo que se ha definido como el acontecer en el ámbito de lo doméstico, fuera de las horas de trabajo de las personas, incluyendo las actividades lúdicas. Salvo algunos autores, desde este punto de vista se ha dejado de lado lo que acontece en el mundo laboral.

Las vidas de las operarias cigarreras de la Ciudad de México en las últimas décadas del siglo XIX, se tejieron en una trama fuerte y cerrada conformada por sus horas de trabajo y las horas de la domesticidad. Lo que sucedía en el mundo del trabajo de estas mujeres formaba parte integral de su vida cotidiana.

Al interior de los centros de trabajo, en el transcurso de la jornada las obreras producían bienes, obtenían un salario y establecían vínculos complejos que involucraron lo mismo relaciones de poder, que de parentesco sanguíneo y/o ritual. También, fue en el espacio del

\* Posgrado de Historia, ENAH.

trabajo en donde se conformó una parte trascendental de la cultura y del imaginario (individual y colectivo) de las cigarreras del periodo estudiado.

Los establecimientos fabriles cigarreros del Porfiriato se desarrollaron en una sociedad y en una economía llena de contradicciones, en donde convivieron formas tradicionales heredadas de la Colonia, con elementos nuevos que aportó un incipiente capitalismo.<sup>1</sup> El propio tránsito de los talleres artesanales cigarreros a centros fabriles fue un proceso lento y complejo, debido a que su desarrollo estuvo sujeto a los factores políticos y económicos imperantes en el país.

En el aspecto político, a lo largo de la primera mitad del siglo XIX, la industria tabaquera estuvo sujeta a continuos cambios de estatuto legal, entre el monopolio estatal (estanco) y su liberalización; esta última se logró definitivamente con la promulgación de la Constitución de 1857, en la que se abolió el estanco del tabaco.

Por lo que toca al aspecto económico, una vez libre la industria tabaquera y roto el monopolio de la Compañía del Estanco, proliferaron en la Ciudad de México los pequeños talleres artesanales. No fue sino hasta la séptima década del siglo XIX, cuando en forma simultánea se consolidaron algunos de estos talleres convirtiéndose en fábricas; además se fundaron nuevas fábricas de corte capitalista.

Alrededor de 1875 algunos establecimientos fabriles introdujeron máquinas de vapor, pero no mecanizaron todo el proceso productivo; de hecho, las viejas técnicas artesanales siguieron dominando la fase de manufactura del cigarrillo y el puro, contrastando esta etapa con la mecanización del proceso de limpieza y picado de la hoja. Hay noticias ciertas que en 1899 la fábrica El Buen Tono, propiedad del francés Ernesto Pugibet, contaba en ese año con máquinas para la elaboración de cigarrillos y energía eléctrica.<sup>2</sup>

Fue en los últimos años del Porfiriato, entre 1900 y 1910, cuando se observó una acelerada desaparición de talleres artesanales, una concentración de la manufactura en unas cuantas fábricas, mismas que acapararon el capital, las innovaciones tecnológicas, incluyendo

<sup>1</sup> Hilda Iparraguirre y Mario Camarena (coords.), "Continuidades, rupturas, resistencias culturales y simbólicas en las familias de los trabajadores textiles", en *Tiempo y significados*, 1997, pp. 117 y ss.

<sup>2</sup> *El Mundo Ilustrado*, "El Buen Tono S.A.", t. I, año VI, núm. 10, México, D. F., 5 de marzo de 1899, pp. IX-X (paginación correspondiente a la sección) y pp. 196-197 (corresponde a la paginación progresiva de la publicación).

la energía eléctrica y la comercialización del tabaco; también fue en este periodo cuando las máquinas desplazaron en forma masiva la mano de obra femenina.

Otra característica de los centros manufactureros de tabaco de la Ciudad de México, y en particular de los talleres de cigarrillo, es que tradicionalmente y por lo menos desde finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX, la mayoría de la fuerza laboral empleada en dichos establecimientos estuvo constituida por mujeres.<sup>3</sup>

No fue casual que los propietarios de las fábricas cigarreras de este periodo decimonónico empleasen de preferencia a mujeres; esta tendencia se basó en una larga tradición y experiencia que tenían las mujeres en este oficio. A lo largo del siglo XVIII, primero en los talleres artesanales cigarreros y después cuando fueron incorporadas masivamente a la Real Fábrica de Tabacos.<sup>4</sup>

En el siglo XIX, se contrataba mano de obra femenina porque ellas tenían un antiguo conocimiento del oficio, aceptaban salarios más bajos que los hombres, eran juzgadas como más cuidadosas, hábiles, responsables y menos revoltosas que los trabajadores varones. Los patrones, también llegaron a usar la fuerza de trabajo femenina en contra de sus compañeros de clase como rompehuelgas, o para forzar una tendencia del precio del trabajo hacia la baja.

La reconstrucción que a continuación ofrezco sobre las condiciones de vida de las cigarreras dentro y fuera de la fábrica, fue posible realizarla gracias a los testimonios y artículos de la época, algunos de los cuales fueron publicados en la llamada prensa obrera o en publicaciones de tendencias liberales, y que abordaron en forma consciente o inconsciente el ambiente que imperaba al interior de los centros manufactureros tabaqueros de la Ciudad de México entre 1872 y 1899.

Una fuente muy importante para el estudio de las trabajadoras de la rama cigarrera en los años de 1887 a 1889 la constituye la publicación *La Paz Pública*. El propietario y editorialista de este periódico, Federico M. Fusco, a raíz de la huelga general realizada por las operarias de la industria tabaquera en la Ciudad de México en 1887, escribió numerosos artículos en defensa de estas obreras. Participó además, en

<sup>3</sup> Arturo Obregón Martínez, *Las obreras tabacaleras de la Ciudad de México 1764-1925*, 1982, pp. 73 y ss.

<sup>4</sup> María Amparo Ros Torres, *La producción cigarrera a finales de la Colonia. La fábrica en México*, s.f., pp. 15 y ss.

forma activa en la fundación de la sociedad mutualista Las Hijas del Trabajo de la rama cigarrera.

A las fuentes de primera mano consultadas, agregó un estudio reciente sobre la fábrica cigarrera de Madrid, así como una novela escrita en el siglo XIX por la española Emilia Pardo Bazán, quien logró recrear en su obra el entorno que rodeó a las cigarreras dentro y fuera de la fábrica de La Coruña.<sup>5</sup>

El uso de estas dos obras españolas se justifica plenamente porque ambas autoras, en su respectiva época y perspectiva, conocieron de cerca el funcionamiento de las fábricas de tabacos. Pardo, observó con detenimiento las instalaciones y el trabajo de los talleres tabaqueros de su natal Coruña; mientras que Candela realizó una investigación acuciosa acerca de las condiciones en Madrid.

Las condiciones laborales imperantes en las fábricas peninsulares y mexicanas partieron de una misma tradición de administración y organización de los procesos de trabajo, estos procesos se originaron en el periodo en el que la Corona estancó el tabaco en la Nueva España (1764) y estableció como parte fundamental de su monopolio la Real Fábrica de Tabacos en México (1770).<sup>6</sup> Esto explica las circunstancias semejantes que privaron en las fábricas cigarreras decimonónicas de ambos lados del Atlántico. Por ello, es posible establecer una comparación, e incluso llenar con las narraciones de ambas autoras españolas algunas de las lagunas que existen en la información de la documentación mexicana.

### **Forjando los cigarrillos. La vida en la fábrica**

Ésta es la historia de Dolores Hernández, Fermina Barajas, Ana Arroyo y tantas otras más, cigarreras todas en los últimos años del siglo XIX en la Ciudad de México. Todas ellas forjaron una parte significativa de su vida con el trabajo en la fábrica, en donde solían perma-

<sup>5</sup> Paloma Candela Soto, *Cigarreras madrileñas: trabajo y vida (1888-1927)*, 1997; Emilia Pardo Bazán, *La Tribuna*, 1997.

<sup>6</sup> Los soberanos españoles no estancaron en forma simultánea el cultivo, la manufactura y la comercialización del tabaco en la península Ibérica y sus colonias. La Corona emitió en diferentes épocas cédulas específicas decretando de acuerdo a sus particulares intereses el monopolio de dicho producto. Por ejemplo, la fábrica de Sevilla, el establecimiento más antiguo de España, ya estaba estancado en el siglo XVII.

necer entre diez y doce horas diarias, seis días a la semana, ganando un mísero jornal.<sup>7</sup>

Las obreras aceptaban estas condiciones laborales, debido a que sus maridos, padres o hijos no ganaban lo suficiente para sostener a la unidad familiar; también era posible que muchas de estas trabajadoras fuesen mujeres sin parientes masculinos o pareja permanente; ellas debían sostenerse a sí mismas, y en caso de tener dependientes (incluyendo a cónyuge desempleado, inválido o alcohólico), asumían de esta manera la jefatura de la familia.

Las mujeres que concurrían a la fábrica a laborar eran conocidas en la época como cigarreras, operarias, fabricantas o estanqueras. Estos términos que no eran sinónimos, encerraban un doble significado, el primero connotaba su condición y oficio de féminas que asistían a trabajar a los establecimientos cigarreros, aludiendo por lo tanto, únicamente a su situación de obrera.

El segundo significado de estos términos fue peyorativo, ya que, sobre todo las palabras fabricante y estanquera en el discurso de la época encerraron una serie de prejuicios de la sociedad de la época. Tendían a desprestigiar y señalar de manera negativa a las mujeres a quienes se les dio estos calificativos, considerándolos como sinónimos de vicio, desorden y prostitución, tal y como lo denunció un defensor constante de las obreras, quien escribió: “¿Es cigarrera?, pues la sociedad la ve con horror, le da con despreciativo tono el nombre de estanquera, pretendiendo que ese adjetivo sea sinónimo de ignorante, de ordinaria y de prostituta [...]”.<sup>8</sup>

Desde finales del siglo XVIII y a lo largo del siglo XIX el desprestigio que acompañó a las obreras de la industria cigarrera se debió a que la élite y sectores medios que compartían los valores de los grupos dominantes, se aterrorizaban con la sola idea de que estas mujeres pudiesen caer en la tentación de prostituirse.<sup>9</sup>

<sup>7</sup> Dolores Hernández, “Un ocurso”, en *La Paz Pública*, 1a. época, año II, núm. 64, México, D. F., 14 de agosto de 1887, p. 2; Juvenal, “Las estanqueras de la esquina de Santo Domingo y Tacuba”, en *El Monitor Republicano*, 5a. época, año XXII, núm. 53, México, D. F., 2 de marzo de 1872, p. 3; Julio de Lara, “La cigarrera”, en *El Monitor del Pueblo*, t. I, núm. 200, México, D. F., 14 de noviembre de 1885, p. 1-2. y José María González y González, “Por las obreras”, en *La Paz Pública*, 2a. época, año III, núm. 74, México, D. F., 3 julio 1888, p. 2.

<sup>8</sup> José María González y González, “Por las obreras”, en *op. cit.*, p. 2.

<sup>9</sup> Con respecto a la preocupación sobre la posible prostitución de las obreras en la época colonial véase Arturo Obregón Martínez, *op. cit.*, 1982, p. 23-24. Por lo que toca al siglo XIX consúltense los siguientes artículos: *El Monitor Republicano*, “Prostitutas clandestinas”

El temor sobre la posible corrupción de las mujeres y en particular sobre aquellas que permanecían largas horas fuera de su casa, era hijo de una concepción de la época sobre la naturaleza femenina: debilidad de carácter, sin fortaleza frente a las adversidades, menor inteligencia que la de los varones para tomar decisiones sabias y prudentes, y por último, seres ignorantes presas fáciles del fanatismo y la superstición.

La conjunción de los atributos señalados arriba, tenía como resultado que sectores de la sociedad porfirista, cuya élite había adoptado la moral burguesa, considerase que las mujeres en general y las trabajadoras en particular, frente a una adversidad económica eran propicias a sucumbir a la tentación de resolver sus males mediante el ejercicio de la prostitución. Un ejemplo del anterior pensamiento se encuentra en las siguientes afirmaciones: "Rara vez se pervierte la mujer por el gusto de pervertirse; cuando la mujer baja a la sima de la degradación, es porque ha sido impulsada por la ignorancia o el hambre: la miseria y la ignorancia son muy malas consejeras."<sup>10</sup> La degradación y la perversión a la que se refiere este autor son, sin duda alguna, las de la prostitución.

Como resultado de una opinión negativa generalizada que flotaba en el ambiente de la sociedad decimonónica mexicana, las operarias del ramo de cigarrería respondieron a estos calificativos ominosos de diferentes formas, en algunas ocasiones defendieron su dignidad y reputación de mujeres honestas escribiendo en la llamada prensa obrera, un ejemplo de ello se encuentra en el escrito enviado al periódico *El Socialista*, en donde cientos de obreras de los ramos de cigarrería y textil afirmaron: "cuando hemos tenido que recibir el legado precioso de *amar el trabajo*, únicos bienes que pueden darnos nuestros padres en la tierra, ha sido con el perfecto conocimiento, de que por este medio nos apartarán del vicio y la perdición [...]"<sup>11</sup>

La defensa clara y directa, tal y como la realizaron las obreras que firmaron el artículo citado, fue un caso excepcional; por lo general

5a. época, año XXV, núm. 226, México, D. F., 21 de septiembre de 1875, p. 3; Manuel Ayala, "Bellas", en *El Monitor Republicano*, 5a. época, año XXV, núm. 235, México, D. F., 1 de octubre de 1875, Primera plana; José Ma. González y González, "Prostitución clandestina", en *La Convención Radical Obrera*, año II, núm. 55, México, D. F., 12 de junio de 1887, p. 2.

<sup>10</sup> Concepción Jimeno de Flaquer, "La obrera mexicana", en *La Paz Pública*, 2a. época, año III, núm. 3, México, D. F., 5 de enero de 1888, p. 2.

<sup>11</sup> Tomasa López Medina *et al.*, "Las obreras", en *El Socialista*, año XII, núm. 25, México, D. F., 17 de julio de 1882, p. 2.

las trabajadoras en forma individual salvaguardaban su buena reputación en forma cotidiana, demostrando a todos, día con día, su buen comportamiento, dignidad y honradez dentro y fuera de la fábrica, tal y como se esperaba que lo hiciera una mujer decente.

La discusión al interior del conjunto de la sociedad porfirista sobre la decencia, indecencia y la tendencia o no a la prostitución de las cigarreras, cobra interés en el presente trabajo, debido a que, estos juicios de índole moral estuvieron constantemente presentes en la vida de las cigarreras, tal y como se podrá apreciar cuando aborde el momento de la salida de la fábrica, cuando podía darse el llamado registro.

La mayoría de las cigarreras iniciaba su aprendizaje tabaquero entre los catorce y los quince años, las menos empezaban a trabajar a una edad más temprana, y al parecer no siempre recibían un salario en esta etapa. Algunas de ellas eran huérfanas; normalmente trabajaban hasta que se casaban, establecían una relación de pareja o se embarazaban; muchas de ellas regresaban a la fábrica cuando enviudaban, o eran abandonadas; otras por sus condiciones de pobreza no podían darse el lujo de abandonar el trabajo y se mantenían laborando aun cuando tuvieran hijos pequeños o contaran con un compañero.<sup>12</sup>

El día de una cigarrera iniciaba a las cinco de la mañana,<sup>13</sup> hora en la que se levantaba para prepararse, una vez arreglada con su vestido de algodón y cubierta por un rebozo o tápalo, salía en busca de trabajo a las fábricas cigarreras de corte capitalista, o a los sobrevivientes talleres artesanales de finales del siglo XIX.

La mayoría de las obreras, para encontrar trabajo se formaban a las puertas de fábricas como El Buen Tono y otras solicitaban empleo en los talleres debido a que, muchas veces ya conocían al propietario, en donde se mantenían modos tradicionales y conocidos en los procesos de trabajo, en las relaciones personales e incluso familiares.

Los factores que influían para que las trabajadoras prefiriesen trabajar en las fábricas, además de un mejor salario, eran las condiciones de trabajo que privaban en éstas. Mientras que en ellas se contaban con salones amplios, iluminados y ventilados, los pequeños talleres tenían la fama bien ganada de ser unos cuartos pequeños, calurosos,

<sup>12</sup> Arturo Obregón Martínez, *op. cit.*, 1982, p. 22. Este autor menciona la contratación de viudas y huérfanas. Julio de Lara, "La cigarrera", *op. cit.*, pp. 1-2. José María González y González, "Por las obreras", *op. cit.*, p. 2.

<sup>13</sup> Julio de Lara, *op. cit.*, pp. 1-2.

húmedos, mal ventilados y peor iluminados, en donde las obreras eran mantenidas hacinadas.<sup>14</sup>

Las descripciones de los talleres de dos diferentes centros manufactureros que a continuación se insertan son muestras elocuentes de lo afirmado en líneas anteriores. El caso de una moderna fábrica la encontramos en un artículo de 1889 publicado en *El Monitor del Pueblo*, en el que el periodista narra una visita a la fábrica de cigarros El Buen Tono, en donde: "seis vastos salones con mucha luz, mucho aire y mucha limpieza, ocupados en toda su extensión por simétricas filas de trabajadoras".<sup>15</sup> En cambio, por lo que toca a las condiciones que privaban en los talleres cigarreros existe la siguiente narración: "¿Es cigarrera? [...] trabaja trece o catorce horas diarias, hacinada en galeras húmedas, sin luz y sin ventilación [...]"<sup>16</sup>

En las fábricas y talleres cigarreros se contrataba de forma temporal y a destajo a las operarias. Las maestras cigarreras a puerta de fábrica y atendiendo a las instrucciones de sus superiores, se encargaban de emplear la cuota de trabajadoras fijada para ese día.

Las maestras, al escoger de entre las filas a las operarias que ingresaban ese día a la fábrica apuntaban los nombres en una libreta. Esta decisión se basaba en el conocimiento que tenían acerca de las solicitantes, si ellas consideraban que eran confiables, honestas y trabajadoras; asimismo, tomaban en cuenta si eran alborotadoras o flojas. Posiblemente, las relaciones de parentesco, rituales o de locación también estuvieron presentes en el momento de decisión de las maestras. Al parecer, algunas de ellas llegaban a solicitar de las obreras una cuota por contratarlas.<sup>17</sup> De esta forma, las maestras desempeñaron un papel clave regulando en forma práctica el mercado de trabajo y salarial.

<sup>14</sup> Un modelo de establecimiento amplio, iluminado lo constituyó la fábrica cigarrera El Buen Tono, propiedad de Ernesto Pugibet, hay dos descripciones detalladas sobre dicho establecimiento en *El Mundo Ilustrado*, "El Buen Tono S. A.", *op. cit.*, p. IX-X (paginación correspondiente a la sección), y pp. 196-197 (correspondiente a la paginación progresiva de la publicación), y El Reporter, "Una visita a la fábrica de cigarros 'El Buen Tono'", en *El Monitor del Pueblo*, año V, núm. 919, México D. F., 24 de julio de 1889, p. 1-2. Sobre las malas condiciones de trabajo de las cigarreras se registraron los siguientes artículos: *La Libertad*, "Trabajo de mujeres", año I, núm. 57, México, D. F., 13 de marzo de 1878, p. 3.; José María González y González, "Por las obreras", *op. cit.*, p. 2.

<sup>15</sup> El Reporter, *op. cit.*, pp. 1-2.

<sup>16</sup> José María González y González, "Por las obreras", *op. cit.*, p. 3.

<sup>17</sup> *El Socialista*, "¡La Bola! ¡La Bola!", año IV, México, D. F., 22 de marzo de 1874, p. 3.

Una vez cubierta la cuota de la mano de obra requerida, la fábrica cerraba sus puertas, esto ocurría por lo general a las siete de la mañana; muchas de estas puertas, no se volvían a abrir hasta la hora de salida, la cual oscilaba entre las siete y nueve de la noche; otros establecimientos en cambio, como el caso de la fábrica El Buen Tono, abrían sus puertas a la hora de la comida.

Iniciada la jornada, las maestras como segunda responsabilidad del día, decidían cómo se repartían las tareas que cada operaria debía realizar considerando las necesidades de producción de la fábrica. Las maestras enviaban a cada departamento el número de trabajadoras que se necesitaban y asignaban el tipo y cantidad de trabajo (tarea), que cada obrera debía realizar a lo largo de la jornada.

Una fábrica cigarrera mexicana, normalmente contaba con los siguientes departamentos vinculados con la elaboración: almacén de materia prima y producto terminado, moja, escogida, picadura, secado, oreo, enfriamiento, taller de cigarrillo, taller de cigarros o puros y empaque. Si era una fábrica grande tenía además talleres de máquinas, de reparación y de litografía.

Siguiendo la tradición de los talleres tabaqueros cubanos en las secciones de almacén, moja, máquinas y de cigarros (habanos o puros) la mano de obra era siempre masculina. En el primero y segundo departamento sólo se contrataban varones porque se argumentaba que era una tarea pesada (cargar y manejar los grandes bultos de la hoja de tabaco); en el tercer y cuarto taller se realizaban trabajos calificados y especializados, de hecho, los obreros de estas áreas de trabajo eran los mejor pagados y por lo general eran contratados en forma permanente.

En la fábrica de El Buen Tono, se registró, como caso excepcional, un pequeño departamento de elaboración de puros integrado por mujeres, el cual contó con una vida incierta, debido a que el propietario de dicha fábrica en caso de tener que reducir personal en esta área, siempre las primeras en ser despedidas eran las mujeres.

Los obreros maquinistas y tabaqueros, tenían orgullo por su oficio, procuraban asistir a la fábrica mejor vestidos que el resto de sus compañeros y compañeras, su atuendo consistía en traje con chaleco, corbata y sombrero; los maestros podían incluir un reloj, símbolo indudable de posición y prestigio.<sup>18</sup>

<sup>18</sup> La descripción de los trabajadores proviene de una fotografía publicada en el siguiente artículo *El Mundo Ilustrado*, "El Buen Tono S. A.", *op. cit.*, pp. IX-X (paginación correspondiente a la sección) y pp. 196-197 (paginación progresiva numérica de la publicación).

El proceso de transformación de la hoja de tabaco en cigarro o cigarrillo se iniciaba siempre con la moja de la materia prima y tomando en cuenta el uso que se le daría. La hoja destinada al puro se humedecía en forma manual, mientras que la utilizada para elaborar la picadura del cigarrillo se humedecía mecánicamente tal y como se describe que se hacía en la fábrica de El Buen Tono en donde los talleres destinados a este fin estaban “cubiertos enteramente de cristales forman dos extensas galerías [...] Allí empleando el vapor como fuerza motriz se hallan las zarandas que quitan la granaza y limpian el tabaco, y el estanque para humedecer la hoja por un sistema de cañerías [...]”.<sup>19</sup> Una vez concluido el proceso de moja del tabaco, era conducido a la etapa de selección, misma que se realizaba en los talleres de escogida, donde la hoja desde su llegada a la fábrica era manejada por primera vez por manos femeninas.

Las operarias del departamento de escogida, tenían como labor seleccionar y clasificar el tabaco; tarea que requería no sólo un manejo delicado de la materia prima para no estropearla, sino que significaba que la obrera debía mediante sus conocimientos decidir qué hojas eran susceptibles de ser utilizadas en la manufactura del puro y cuáles serían empleadas para elaborar la picadura del cigarrillo.

La tarea a realizarse con las hojas destinadas a los puros consistía en una primera apertura de la hoja, la cual se hacía con las manos, sobre las rodillas y sin usar herramienta alguna. Una descripción completa de este taller lo encontramos en la obra de Paloma Candela Soto, quien afirma: “La operación manual de desvenado [...] consistía en desprender suavemente la vena central de la hoja cuidando en agrupar en montones diferentes las mitades correspondientes al lado izquierdo y derecho del nervio central.”<sup>20</sup>

En la segunda mitad del siglo XIX el picado de la hoja para la manufactura de cigarrillo, se realizaba en su totalidad por máquinas; Hacia 1889 algunas de las fábricas tenían mecanizados los procesos

<sup>19</sup> El Reporter, *op. cit.*, pp. 1-2. En la Ciudad de México la granaza eran los tallos y venas gruesas de las hojas, para eliminarlos se usaban coladores de metal llamados zarandas.

<sup>20</sup> Paloma Candela Soto, *op. cit.*, p. 71. Curiosamente, es este departamento el que ha servido de escenario en algunas versiones filmicas de la ópera Carmen para la escena de la pelea. En este cuadro, por lo general las mujeres que están en ella visten únicamente el corpiño y llevan las faldas levantadas, lo que confirmaría las informaciones que se refieren a que los cuartos de las fábricas eran calurosos.

de secado, enfriado y limpieza de la materia prima.<sup>21</sup> En este departamento, también se empleaba en forma exclusiva mano de obra masculina. Una vez concluido este procedimiento el tabaco era transportado al taller de manufactura de cigarrillo.

Las obreras que habían sido asignadas al taller de cigarrillo, se acomodaban en largas mesas, allí les entregaban en canastos el tabaco picado (húmedo) y el papel que servía para envolver; ambas materias primas se pesaban antes. La combinación del pago a destajo, con el peso de la materia prima provocó conflictos entre los propietarios y sus trabajadoras. Posteriormente comentaré estos conflictos cuando me refiera al registro.

Las tabaqueras iniciaban su trabajo de liar manualmente entre 2 mil 300 y 2 mil 800 cigarrillos, contando para realizar su tarea con la agilidad de sus manos y unas cuantas herramientas: una cuchilla para cortar, unos resortes, unos palillos para formar las cajetillas y un cajón llamado plazuela, en donde iban colocando los cigarrillos terminados y servía para formar las cajetillas que posteriormente serían enviadas al departamento de empaque.

El ambiente que privaba en estos salones de trabajo fue variando con la época y con el tipo de establecimiento; en algunos, las cigarrerías podían platicar entre ellas en forma animada y reírse; en ciertos talleres se llegó a mantener la tradición tabaquera de contar con un lector al que se le encargaba la lectura de un periódico, una novela o cuento. En otros establecimientos en cambio, tenían prohibido moverse, platicar o que les leyesen, incluso llegaron a ser multadas si eran sorprendidas charlando.<sup>22</sup> Posteriormente cuando hizo su apa-

<sup>21</sup> El Reporter, *op. cit.*, pp. 1-2. *El Mundo Ilustrado*, "El Buen Tono S. A.", *op. cit.*, pp. IX-X (paginación correspondiente a la sección) y pp. 196-197 (paginación correspondiente a la numeración progresiva de la publicación). La información con la que se cuenta sobre las fábricas de la Ciudad de México en las décadas de los ochenta y noventa del siglo XIX, señala que la forma de picar el tabaco comúnmente era en hebras delgadas, a diferencia de las fábricas españolas de esa misma época en donde se prefería la picadura al cuadrado.

<sup>22</sup> *El Mundo Ilustrado*, "El Buen Tono S. A.", *op. cit.*, pp. IX-X (corresponde la anterior paginación a la sección) y a las pp. 196-197 (correspondiente a la paginación progresiva de la publicación). El Reporter, *op. cit.*, pp. 1-2. Es interesante anotar que las condiciones en El Buen Tono cambiaron con la introducción de las máquinas para liar tabaco, este hecho puede constatarse al comparar los dos artículos en donde se describen las instalaciones. En el segundo artículo el reportero afirmó que las obreras trabajaban entre risas y conversaciones, el primer periodista señala que las trabajadoras realizaban su labor sin entretenerse en pláticas vanales. Como ejemplo de castigos a las trabajadoras por platicar lo encontramos en Pedro Terrazas, "La sociedad del antiguo estanco", en *El Socialista*, año IV, núm. 65, México, D. F., 29 de marzo de 1874, Primera plana.

rición la radio en el siglo XX algunos propietarios permitieron que se colocase un aparato receptor.<sup>23</sup>

El lector pagado por las operarias y los operarios, fue una tradición heredada de los trabajadores de los talleres de puros. La paga realizada por los tabaqueros les daba capacidad de decisión sobre el material que querían que se les leyese a lo largo de su jornada. Esta costumbre, no era del todo bien vista por los dueños, porque consideraban que lo que se les leía a los trabajadores no siempre era del todo conveniente, e incluso en algunas ocasiones el material se clasificó como subversivo. Algunos patronos intentaron desterrar, o por lo menos controlar lo que era leído a sus trabajadores. Los propietarios no vencieron a sus trabajadores, quienes defendieron siempre este privilegio.<sup>24</sup> Sin embargo, por distintos motivos las cigarreras no siempre pudieron defender este hábito de la cultura tabaquera.

Una práctica de las fábricas cigarreras que quebrantaba el salario de las trabajadoras era el cobro que los fabricantes acostumbraban realizar a sus obreras cuando algún instrumento de trabajo o mesa se rompía, o bien se estropeaba como resultado del desgaste normal.<sup>25</sup> Esta política fue llevada al extremo por Julio Pugibet, propietario de la fábrica El Ideal, cuando intentó cobrar a sus empleadas la luz eléctrica que se consumía en su establecimiento.

A partir de 1889, en la medida que las fábricas empezaron a introducir máquinas automáticas para forjar cigarrillos, el ambiente que solía existir en los establecimientos se modificó cualitativamente, debido a que las obreras dejaron de compartir una mesa común, se les asignó una nueva manera de sentarse, en forma individual y ordenadas en filas una tras otras, lo que junto con el ruido imposibilitaba la comunicación entre ellas o escuchar a la lectora.<sup>26</sup>

<sup>23</sup> Emilia Pardo Bazán, *op. cit.*, pp. 105 y ss. La autora narra en forma vivaz el ambiente prevaleciente entre las cigarreras en el momento en que su heroína realizaba la lectura de diversos materiales, entre los que se encontraban artículos que abordaban la situación política de España del momento.

<sup>24</sup> José González Sierra, *Monopolio del humo. Elementos para la historia del tabaco en México y algunos conflictos de tabaqueros veracruzanos 1915-1939*, 1987, pp. 96-97.

<sup>25</sup> Pedro Terrazas, "La sociedad del antiguo estanco", en *El Socialista*, año IV, núm. 65, México, D. F., 29 de marzo de 1874, Primera plana.

<sup>26</sup> El Reporter, *op. cit.*, pp. 1-2; *El Mundo Ilustrado*, "El Buen Tono S. A.", *op. cit.*, pp. IX-X (corresponde la anterior paginación a la sección) y pp. 196-197 (corresponde a la paginación progresiva de la publicación).

Esta situación se agravó cuando en el primer cuarto del siglo xx llegaron las primeras grandes máquinas elaboradoras de cigarrillos, las cuales eran alimentadas por una obrera y su ayudante, lo que alteró radicalmente las condiciones de trabajo y disminuyó el número de obreras empleadas.

Como ya lo he señalado, antes de la maquinización el tabaco y el papel eran pesados cuando se entregaban a las obreras, quienes tenían que entregar al final de la jornada una cantidad de cigarrillos calculados de acuerdo a la materia prima. Al término de la jornada, si la obrera no cumplía con la tarea, tenía la obligación de devolver el material que no había usado, y nuevamente era pesado. Si el peso no correspondía, entonces la trabajadora podía ser multada o despedida. Los patrones consideraban que la diferencia en el peso se daba porque la trabajadora había desperdiciado la materia prima por negligencia, falta de habilidad o flojera; peor aún, que la trabajadora intentaba sustraer el tabaco de las instalaciones acusándola de ladrona.<sup>27</sup>

Un ejemplo lo encontramos en el siguiente artículo del año 1874:

Las cigarreras de la fábrica La Bola se vuelven a quejar del mal tratamiento que el señor don Pedro Munguía les da [...] si algunas se retrasan en concluir su labor, por sólo este hecho son despedidas sin consideración, obligándolas, como se ha hecho algunas veces, a trabajar con un papel que por su mala clase se parte por en medio al torcer el cigarro proviniendo de esto el atraso y las pérdidas de papel que experimentan aquellas pobres mujeres [...] <sup>28</sup>

La no correspondencia de peso del tabaco se explica porque la hoja a veces era humedecida en exceso la noche anterior, al día siguiente su peso era mayor que el normal. En el transcurso del día, el calor que se concentraba en los talleres y el manejo de la hoja hacía que ésta se secase, disminuyendo de peso.

Por lo que toca al papel que se les proporcionaba para liar el cigarrillo, había diferentes prácticas en los centros manufactureros. En

<sup>27</sup> *El Socialista*, "¡La Bola! ¡La Bola!", *op. cit.*, p. 3; *La Paz Pública*, "La huelga de las obreras", 2a. época, año III, núm. 96; 2 de septiembre de 1888, p. 2; *La Paz Pública*, "El Monitor del Pueblo", 2a. época, año III, núm. 96, México, D. F., 2 de septiembre de 1888, p. 2; *La Paz Pública*, "La huelga de las obreras", 2a. época, año III, núm. 97, México, D. F., 4 de septiembre de 1888, p. 2; José María González y González, "Por las obreras", *op. cit.*, p. 2; José María González y González, "La huelga", en *La Convención Radical Obrera*, año III, núm. 115, México, D. F., 9 de septiembre de 1888, p. 2.

<sup>28</sup> *El Socialista*, "¡La Bola! ¡La Bola!", *op. cit.*, p. 3.

algunos por ejemplo, se pesaba al inicio de la jornada y al igual que el tabaco tenía que coincidir la cantidad de obra entregada con la materia prima recibida; en cambio en otras fábricas, los patronos descontaban el peso del papel y lo abonaban al del tabaco, dando según ellos un margen para compensar la merma normal de la manipulación del tabaco; sin embargo, esta práctica resultó gravosa para las obreras quienes se vieron sujetas a descuentos arbitrarios de sus salarios, creando conflictos entre los propietarios y las obreras; un ejemplo de ello ocurrió en 1888 en la fábrica El Ideal:

Es costumbre, según parece, y no sólo en El Ideal sino en las demás fábricas, darle a la obrera la tarea de tabaco pesada, encontrándose el material unas veces humedecido ligeramente y otras en un grado excesivo.

Las tareas de la fábrica de que nos ocupamos, pesan cinco libras, pero hay que tener en cuenta que conforme se va secando el tabaco sufre bastante merma ya por la aeración [sic], ya por la parte que se deshace en polvillo al confeccionar los cigarros.

Aparte del tabaco, se le da también a la operaria el papel correspondiente, que viene a pesar casi ocho onzas si es negro o diez si es blanco.

Al hacer entrega de la tarea hecha, se confronta su peso y ésta ha de ser exactamente el mismo que al darse a la elaboración.

Es cierto que, para compensar en parte la merma natural, en la confronta entre el papel, pero también hay que tener en cuenta que el día que se moja el tabaco más de lo natural, excede dicha merma al peso del papel.

Esto, que debía tenerse en cuenta por los fabricantes, no sólo no se tiene, sino que se ha hecho ya una costumbre, que no sabemos a qué ley obedece, de descontar del jornal el importe de la mencionada merma, quedando al arbitrio del dueño o encargado de la fábrica estipular el precio y fluctuando éste entre cinco, diez, quince y hasta veinte centavos.<sup>29</sup>

Esta iniquidad de los propietarios de las fábricas y talleres en el manejo previo del tabaco o la baja calidad del papel, fue una fuente constante de conflicto con las trabajadoras, ya que además de imponerles multas, sujetaban a sus operarias a registros antes de salir de la fábrica con el objeto de detectar posibles robos de materia prima. Este acto era considerado por las cigarreras como un ultraje a su condición femenina, una ofensa grave a su honor y honestidad de asalariadas, virtudes apreciadas por las obreras.

<sup>29</sup> *La Paz Pública*, "La huelga de las obreras", 2a. época, año III, núm. 96, México, D. F., 2 de septiembre de 1888, p. 2.

El evento del registro se agravaba cuando se hacía delante de varones, o no lo realizaban las maestras y se designaban a hombres para realizarlo. José María González y González denunció la anterior situación: "sujeta al registro hasta en las partes más nobles de su cuerpo, allí donde el pudor se impone aun a los libertinos, registro hecho delante de los hombres célibes que devoran con miradas impertinentes las formas delicadas de cuerpos bien formados [...]".<sup>30</sup> Otro periodista anónimo se sumó a la denuncia de González, y al igual que él, con irritación escribió: "por los impúdicos abusos a que da lugar [el registro], cuando lo ejecutan individuos del sexo masculino".<sup>31</sup>

Algunas maestras, obedeciendo órdenes del propietario y/o celosas de su trabajo llegaron al extremo de exigirles a las obreras que se quitasen delante de ellas las medias y los zapatos, un ejemplo de esto lo encontramos en el ya citado artículo de González quien escribió: "Patrón hemos conocido que exigió a sus operarias que se quitaran el calzado y las medias al salir de la fábrica para satisfacerlo de que no se robaban el tabaco."<sup>32</sup>

El registro era una gran humillación que degradaba a la cigarrera a la que se le sujetaba a esta acción, pero que ofendía también al gremio. Es por ello, que el registro llegó a ser uno de los motivos de las protestas más airadas de las trabajadoras.<sup>33</sup>

Las relaciones entre propietarios y operarias no siempre fueron fáciles, entre otras razones porque ellos en más de una ocasión no dieron el trato adecuado a sus trabajadoras, o permitieron que sus subalternos las maltratasen cuando no utilizaban con ellas un lenguaje acorde a su honestidad y decencia, y de tratarlas como si fuesen prostitutas. Un ejemplo de lo anterior lo encontramos en la siguiente narración: "siguen, como siempre, los abusos, tratándose de la manera más brusca a las infelices mujeres [cigarreras] que allí tienen la desgracia de trabajar, el dialecto que con ellas se usa, se nos dice avergonzaría hasta un presidiario [...]".<sup>34</sup>

<sup>30</sup> José María González y González, "Por las obreras", *op. cit.*, p. 2.

<sup>31</sup> *La Paz Pública*, "La huelga de las obreras", *op. cit.*, p. 2.

<sup>32</sup> José María González y González, "Por las obreras", *op. cit.*, p. 2.

<sup>33</sup> *La Paz Pública*, "La huelga de las obreras", núm. 96, p. 2; *ibidem*, núm. 97, p. 2; *La Paz Pública*, "Sociedad 'Hijas del Trabajo'", 2a. época, año III, núm. 98, México, D. F., 6 de septiembre de 1888, p. 3; José María González y González, "Por las obreras", *op. cit.*, p. 2.

<sup>34</sup> *El Socialista*, "El antiguo estanco", año IV, núm. 73, México, D. F., 24 de mayo de 1874, p. 3.

En algunas fábricas cigarreras, contaban con un taller que hacía cigarros puros manteniendo la tradición cubana, es decir, se elaboraban en su totalidad a mano. Los criterios para considerar a un individuo como un buen tabaquero eran que debía conocer las diferentes características del tabaco (color, sabor, fragancia y textura) y tener un "buen gusto" para saber combinar las diferentes calidades y características de las hojas; por último el tabaquero debía darle el torcido adecuado (ni muy flojo, ni muy apretado) que permitiese una combustión adecuada y pareja, así como la circulación de aire y humo.

Algunas obreras de El Buen Tono tuvieron el privilegio de ser admitidas en el taller de puros, convirtiéndose en maestras tabaqueras; sin embargo estas mujeres a pesar de su posición ventajosa con respecto al resto de sus compañeras, ocuparon un sitio frágil entre sus compañeros varones, ya que si había necesidad de reducir la producción de puro, y por tanto, de recortar personal, a las primeras que se despedía eran a las mujeres, a pesar de que el sueldo de éstas era menor que el de sus compañeros. Además, los tabaqueros nunca aceptaron a sus compañeras como sus iguales y jamás las admitieron en sus organizaciones gremiales.

A la hora de la comida, en algunos centros fabriles no se les permitía a las obreras salir, por lo que ellas tenían que llevar sus alimentos y consumirlos en lugares poco higiénicos y agradables, como cerca de los baños y basureros. En algunas fábricas en cambio, los dueños abrían las puertas para permitir el libre tránsito de las personas, como fue el caso de El Buen Tono, en donde las cigarreras podían salir a comer, o permanecer en el jardín de la fábrica para consumir los alimentos que les llevaba algún familiar o una vendedora. Este tiempo de descanso era aprovechado por algunas de las trabajadoras no sólo para alimentarse, sino también y si las condiciones lo permitían, para alimentar a sus hijos pequeños o ver algún familiar o amigo.<sup>35</sup>

El tiempo que les daban para comer era distinto en cada uno de los establecimientos tabaqueros; una vez que este periodo concluía las operarias regresaban a su trabajo, el cual terminaba hasta después de oscurecer.

Una vez que entraba la noche, los talleres más primitivos alumbraban la jornada con velas, lámparas de gas o petróleo; en cambio, las fábricas más grandes y modernas para incrementar su produc-

<sup>35</sup> Arturo Obregón Martínez, *op. cit.*, p. 106.

ción mediante la maquinización, introdujeron la luz eléctrica en sus instalaciones en los últimos años del siglo XIX, y de paso proporcionaron un mejor sistema de alumbrado a sus trabajadoras.

La iluminación repercutió en forma directa en las condiciones laborales y de vida de las trabajadoras. Si bien es cierto que la electricidad extendió el día, también llevó con ella las máquinas a las fábricas incrementando la productividad, se desplazó mano de obra y se amplió el catálogo de los riesgos laborales; la nueva instalación eléctrica contribuyó a disminuir una de las enfermedades que con mayor frecuencia padecían las cigarreras: la ceguera, producida entre otros factores por la falta de luz adecuada.

En las siguientes líneas me ocuparé de las enfermedades de las tabaqueras derivadas de su oficio, y de sus condiciones de vida que, en más de una ocasión, las llevaron a la muerte a edad temprana. Otra problemática específica de las mujeres trabajadoras consistió en las dificultades que enfrentaron para cuidar a sus hijos.

### **Forjando la enfermedad, la muerte y el abandono infantil**

Las malas condiciones laborales e higiénicas en los establecimientos cigarreros aunadas a viviendas insalubres y una mala alimentación tuvieron como resultado el que las trabajadoras tendiesen a enfermarse fácilmente y su expectativa de vida fuese corta.

Las enfermedades derivadas de la actividad laboral que solían azotar a estas trabajadoras, además de la ceguera, eran entre otras, tos permanente provocada por el polvo del tabaco, que a su vez podía derivar en diversas afecciones de los pulmones como la bronquitis y la tisis; a estos padecimientos habría que agregar la histeria y la tifoidea, esta última era el resultado de las condiciones insalubres de los talleres y viviendas.<sup>36</sup>

Los padecimientos citados solían agravarse por una mala alimentación recibida desde la infancia. Se cuenta con información de que a lo largo del siglo XIX los salarios percibidos por las trabajadoras y

<sup>36</sup> *La Paz Pública*, "El Dr. Alberto Gómez Romero", 2a. época, año III, núm. 91, México, D. F., 21 de agosto de 1888, p. 3. Sobre la muerte de las tabaqueras véase José María González y González, "Pobres obreras", en *La Convención Radical Obrera*, año II, núm. 62, México, D. F., 7 de agosto de 1887, p. 2.

los trabajadores fueron por lo general insuficientes para cubrir sus necesidades más elementales en forma satisfactoria, y la alimentación no fue una excepción. La dieta de los sectores populares mexicanos de este periodo no era la más apropiada, fue por ello que dicho grupo social fue muy propenso a contraer enfermedades y a ser víctima fácil de las epidemias.

Estudios recientes sobre la Ciudad de México del siglo XIX, registran que las habitaciones que normalmente ocupaban los trabajadores y las trabajadoras solían ser espacios reducidos, carentes de servicios y poco higiénicos. Habría que agregar, que las condiciones de la propia capital del país en esa época dejaban mucho que desear.<sup>37</sup> El entorno insalubre que rodeaba a la población trabajadora explica por qué el tifo fue un padecimiento endémico.

Otra fuente de inseguridad para las tabacaleras, lo constituyó el hábito de colocar en sus centros de trabajo imágenes religiosas, entre las que preferían a la virgen de Guadalupe, a la que consideraban como su santa patrona y a la que le tenían gran devoción. El peligro consistía en el hecho de que dichas imágenes eran siempre acompañadas por velas o veladoras para que las alumbrasen. Existen registros de accidentes ocurridos en fábricas cigarreras, y por lo menos uno fue provocado precisamente por las velas. Las consecuencias fueron trágicas muriendo un número desconocido de cigarreras. El incendio al que hago referencia ocurrió en la ciudad de Puebla, y fue narrado en los siguientes términos:

En la fábrica del César [...] existe un depósito o recipiente de gasolina [sic] que se encarga cada tres o cuatro días y que por medio de cañería alumbraba dicha fábrica [...] Un criado llevaba un bote, rompiéndosele éste y, regando su contenido en el pavimento. Las desgraciadas obreras tenían una imagen de su devoción, alumbrada por la flama de una lámpara, causa inmediata de la terrible catástrofe. Encendióse la gasolina [sic] con la rapidez del rayo, y la explosión hizo cerrarse estrepitosamente las puertas, dejando sofocadas por la asfixia a las personas que se encontraban en aquella casa, muchas de las cuales fueron horriblemente abrazadas, y las que pudieron correr y lograron salir de allí iban a las casas vecinas en busca de agua y pidiendo socorro con los más desgarradores lamentos, presas aún de las llamas.<sup>38</sup>

<sup>37</sup> Silvia Marina Arrom, *Las mujeres de la Ciudad de México, 1790-1857*, 1988, pp. 153-154 y 195-196.

<sup>38</sup> *El Monitor del Pueblo*, "El siniestro en Puebla", t. I, núm. 12, México, D. F., 20 de marzo de 1885, p. 3.

Los riesgos de enfermedad o accidentes en las fábricas fueron muy altos para las cigarreras. Otras fuentes de inseguridad para las trabajadoras fueron las explosiones de las máquinas de vapor y las mutilaciones ocasionadas por las nuevas máquinas.

Entre los problemas de orden cotidiano que debieron resolver las trabajadoras que tenían hijos fue el cuidado de los mismos mientras ellas permanecían en los talleres y fábricas, esta situación no era nueva, de hecho ya existía desde la apertura de la Fábrica Real de Tabacos en 1770 cuando se incorporó a este establecimiento en forma masiva a los artesanos cigarreros y a sus familias, así éstos se trasladaron a las instalaciones con sus mujeres e hijos.<sup>39</sup>

En la segunda mitad del siglo XIX, las obreras no podían llevar a sus hijos al trabajo; debían dejarlos encargados a alguna parienta, vecina o amiga, puesto que no existía una institución que sirviese a manera de guardería.

Hubo un intento por parte de mujeres de la oligarquía porfirista por apoyar a las trabajadoras en general al fundar La Casa Amiga de la Obrera, sin embargo este centro, a pesar de sus buenas intenciones no logró resolver las necesidades de las asalariadas, debido a lo reducido de su servicio ya que sólo se admitían a 150 niños.<sup>40</sup>

La inexistencia de guarderías públicas o de las fábricas, así como la norma generalizada en los establecimientos cigarreros de prohibir a las fabricantas llevar a sus hijos al trabajo, tuvo como resultado en el mejor de los casos que los niños fuesen criados por parientas o vecinas que aceptaban suplir a las madres, sin embargo no todos los niños corrieron con la misma suerte y muchos de ellos crecían dejados a la buena mano de Dios y en la calle.

El abandono, las malas condiciones de vida, de salud y posiblemente un constante maltrato de los niños y niñas, explican la alta tasa de mortalidad infantil que prevaleció durante el siglo XIX.

<sup>39</sup> María Amparo Ros, *Del taller a la fábrica: los cigarreros de la Ciudad de México*, p. 3 (mecanoescrito) y *Una nueva organización de los cigarreros*, p. 3 (mecanoescrito).

<sup>40</sup> *La Paz Pública*, "La Casa Amiga de la Obrera", 2a. época, año III, núm. 8, México, D. F., 17 de enero de 1888, p. 1-2, y Julio de Lara, *op. cit.*, pp. 1-2.

## Consideraciones finales

El mundo laboral de los obreros y las obreras va más allá de las formas de la organización del trabajo, de los procesos productivos o de las relaciones económicas y sociales que establecen los individuos al interior de la fábrica. Las personas, al traspasar las puertas de la fábrica no se despojan de su cultura, ni de sus vínculos familiares, sociales o rituales, ni tampoco abandonan sus historias, sus problemas y sus sueños. Todos los elementos que conforman a los sujetos ingresan con ellos a su lugar de trabajo. Lo cotidiano para los asalariados y las asalariadas del Porfiriato, era asistir a la fábrica, o al taller seis días a la semana entre doce y dieciséis horas al día.

Las obreras cigarreras de la Ciudad de México desarrollaron, junto con sus habilidades para forjar cigarrillos, un imaginario colectivo, una rutina cotidiana en la que se mezclaron el oficio con sus necesidades personales y las de su familia. Establecieron asimismo una serie de lazos horizontales y verticales, en donde no sólo el factor económico o el saber hacer en el oficio jugaron los papeles clave en las relaciones entre las obreras, sino que también los factores de parentesco, rituales, de residencia y étnicos contaron en el desarrollo de estas relaciones.

El tránsito del taller artesanal al centro fabril trajo aparejados cambios no sólo en las formas de organizar y controlar el trabajo, también en su momento se modificaron los procesos de trabajo al mecanizar paulatinamente la producción. También, los propietarios de las fábricas combinaron de acuerdo a sus intereses las viejas prácticas artesanales (pago a destajo, por ejemplo) con algunos valores del sistema fabril capitalista, por ejemplo, puntualidad, disciplina, honradez, etcétera. Por su parte, las obreras aceptaron algunas de estas condiciones, pero en cambio opusieron resistencia e incluso respondieron de diversas formas a aquellas acciones de sus patrones que consideraron como onerosas (rebaja de salario) u ofensivas (el registro).

Los estudios históricos realizados sobre la clase obrera en México, nos han aportado un rico conocimiento sobre diversos aspectos de este actor social; sin embargo, en la mayoría de ellos no se repara en una diferencia fundamental entre los obreros y las obreras, y esta disimilitud está dada por su condición de género.

En la segunda mitad del siglo XIX, la élite porfirista consideraba que el destino de toda mujer era ser una buena madre de familia, sin importar las diferentes condiciones que privaban entre las mujeres

de la clase obrera y las de la oligarquía. Pero, este ideal de lo femenino y del papel que debían jugar todas las mujeres en buena medida fue compartido por las propias trabajadoras. Ello explica por qué las propias obreras asumían como parte de sus responsabilidades el cuidado de los integrantes de su núcleo familiar, y estos cuidados incluían desde las tareas domésticas tradicionales hasta asegurarse la sobrevivencia si era necesario de sus dependientes.

Las cigarreras, a diferencia de sus compañeros de oficio, y como resultado de sus condiciones específicas de género, marginación y pobreza, no desarrollaron un orgullo de oficio. La construcción de su identidad, dignidad y pertenencia de grupo pasó por otros valores y mecanismos, mismos que debieron ser refrendados día con día dentro y fuera de la fábrica. El reiterado discurso de estas mujeres y de sus defensores sobre su decencia, honorabilidad y en su caso de buenas madres no bastaba, cada una de ellas tenían que cumplir en forma cabal cotidianamente con este papel que la sociedad les había asignado, so pena de sufrir el rechazo y el estigma generalizado y aun el de sus propias compañeras de clase y género.

## Bibliografía

- Arrom, Silvia Marina, *Las mujeres de la Ciudad de México (1790-1857)*, México, Siglo XXI, 1988, 382 pp.
- Ayala, Manuel, "Bellas", en *El Monitor Republicano*, 5a. época, año XXV, núm. 235, México, D. F., 1 de octubre de 1875, Primera plana.
- Candela Soto, Paloma, *Cigarreras madrileñas; trabajo y vida (1888-1927)*, Madrid, Tecnos, 1997, 234 pp.
- CEHSMO, *La mujer y el movimiento obrero mexicano en el siglo XIX*, CEHSMO, 1975, 64 pp.
- El Monitor del Pueblo*, "El siniestro de Puebla", t. I, núm. 12, México, D. F., 20 de marzo de 1885, p. 3.
- \_\_\_\_\_, "Explosión", t. I, núm. 12, México, D. F., 29 de marzo de 1885, p. 3.
- El Monitor Republicano*, "Prostitutas clandestinas", 5a época, año XXV, núm. 226, México, D. F., 21 de septiembre de 1875, p. 3.
- El Mundo Ilustrado*, "El Buen Tono S.A.", t. I, año VI, núm. 10, México, D. F., 5 de marzo de 1899, p. 196-197.
- El Reporter, "Una visita a la fábrica de cigarros 'El Buen Tono'", en *El Monitor del Pueblo*, año V, núm. 919, México, D. F., 24 de julio de 1889, p. 1-2.
- El Socialista*, "¡La Bola! ¡La Bola!", año IV, núm. 72, México, D. F., 22 de marzo de 1874, p. 3.
- \_\_\_\_\_, "El antiguo estanco", año IV, núm. 73, México, D. F., 24 de mayo de 1874, p. 3.
- Flaquer, Concepción Jimeno de, "La obrera mexicana", en *La Paz Pública*, 2a. época, año III, núm. 3, México, D. F., 5 de enero de 1888, p. 2.
- Gayón Córdova, María, *Condiciones de vida y de trabajo en la Ciudad de México en el siglo XIX*, México, INAH, 1988, 154 pp.
- González y González, José María, "Prostitución clandestina", en *La Convención Radical Obrera*, año II, núm. 55, México, D. F., 12 de junio de 1887, p. 2.
- \_\_\_\_\_, "Pobres obreras", en *La Convención Radical Obrera*, año II, núm. 62, México, D. F., 7 de agosto de 1887, p. 2.
- \_\_\_\_\_, "Por las obreras", en *La Paz Pública*, 2a. época, año III, núm. 74, México, D. F., 3 de julio de 1888, p. 2.
- \_\_\_\_\_, "La huelga", en *La Convención Radical Obrera*, año III, núm. 115, México, D. F., 9 de septiembre de 1888, p. 2.
- González Sierra, José, *Monopolio del humo. Elementos para la historia del tabaco en México y algunos conflictos de tabaqueros veracruzanos 1915-1930*, Xalapa, Universidad Veracruzana (Historias Veracruzananas núm. 5), 1987, 246 pp.

- Hernández, Dolores; "Un ocurno", en *La Paz Pública*, 1a. época, año II, núm. 64, México, D. F., 14 de agosto de 1887, p. 2.
- Iparraguirre, Hilda y Mario Camarena (coords.), "Continuidades, rupturas, resistencias culturales y simbólicas en las familias de los trabajadores textiles", en *Tiempo y significados*, México, Plaza y Valdés, 1997, pp. 117-129.
- Juvenal, "Las estanqueras de la esquina de Santo Domingo y Tacuba", en *El Monitor Republicano*, 5a. época, año XXII, núm. 53, México, D. F., 2 de marzo de 1872, p. 3.
- La Convención Radical Obrera*, "¡Pobres cigarreras!", año III, núm. 110, México, D. F., 5 de agosto de 1888, p. 3.
- La Libertad*, "Trabajo de mujeres", año I, núm. 57, México, D. F., 13 de marzo de 1878, p. 3.
- La Paz Pública*, "La Casa Amiga de la Obrera", 2a. época, año III, núm. 8, México, D. F., 17 de enero de 1888, p. 1-2.
- \_\_\_\_\_, "El Dr. Alberto Gómez Romero", 2a. época, año III, núm. 91, México, D. F., 21 de agosto de 1888, p. 3.
- \_\_\_\_\_, "La huelga de las obreras", 2a. época, año III, núm. 96, México, D. F., 2 de septiembre de 1888, p. 2.
- \_\_\_\_\_, "El Monitor del Pueblo", 2a. época, año III, núm. 96, México, D. F., 2 de septiembre de 1888, p. 3.
- \_\_\_\_\_, "La huelga de las obreras", 2a. época, año III, núm. 97, México, D. F., 4 de septiembre de 1888, p. 2.
- \_\_\_\_\_, "Sociedad 'Hijas del Trabajo'", 2a. época, año III, núm. 98, México, D. F., 6 de septiembre de 1888, p. 3.
- \_\_\_\_\_, "Incendio", 2a. época, año III, núm. 109, México, D. F., 14 de octubre de 1888, p. 3.
- Lara, Julio de, "La cigarrera", en *El Monitor del Pueblo*, t. I, núm. 200, México, D. F., 14 de noviembre de 1885, p. 1-2.
- López Medina, Tomasa *et al.*, "Las obreras", en *El Socialista*, año XII, núm. 25, México, D. F., 17 de julio de 1882, p. 2.
- Obregón Martínez, Arturo, *Las obreras tabacaleras de la Ciudad de México 1764-1925*, México, Centro de Estudios Históricos del Movimiento Obrero Mexicano, 1982, 136 pp.
- \_\_\_\_\_, "El siglo XIX. I. Economía y tabaco", en Fernando Benítez (pról.), *Historia y cultura del tabaco en México*, México, SARH/TABAMEX, 1988, pp. 157-179.
- Parcero, María de la Luz, *Condiciones de la mujer en México*, México, INAH (Científica, 264), 1992, 239 pp.

- Pardo Bazán, Emilia, *La Tribuna*, Benito Varela Jácome (ed.), duodécima edición, Madrid, Cátedra S.A., 1997, 270 pp.
- Ramos, Carmen, "Mujeres trabajadoras en el Porfiriato", en *Historias*, núm. 21, México, D. F., octubre 1988-marzo 1989, pp. 113-121.
- Ros Torres, María Amparo, *La producción cigarrera a finales de la Colonia. La fábrica en México*, México, INAH (Cuaderno de Trabajo, núm. 44), s.f., 97 pp.
- , "Del taller a la fábrica: los cigarreros de la Ciudad de México" (mecanoescrito).
- , "Una nueva organización de los cigarreros" (mecanoescrito).
- Terrazas, Pedro, "La sociedad del antiguo estanco", en *El Socialista*, año IV, núm. 65, México, D. F., 29 de marzo de 1874, Primera plana.

# El estudio de los intermediarios y la dimensión sociocultural en el mercado de trabajo agrícola

KIM SÁNCHEZ SALDAÑA\*

**E**n este trabajo se sostiene que la presencia de los intermediarios laborales tradicionales en la estructuración y funcionamiento de determinados mercados de trabajo rural conforma campos de interacción marcados por procesos de mediación social, que favorecen su desempeño como *intermediarios culturales* en esos contextos.

En ese sentido, se considera que un análisis multidimensional del lugar y papel ocupados por esos intermediarios, permite comprender el carácter dinámico de la relación entre empleadores y jornaleros agrícolas, y abre nuevas perspectivas para el estudio de las complejas articulaciones entre comunidades campesinas y el sector de la agricultura comercial capitalista, de la textura del entramado social que soporta las migraciones temporales, así como de espacios significativos de vinculación de las minorías étnicas con la sociedad mayor.

Estas reflexiones surgen de un estudio de caso sobre una clase particular de intermediarios laborales, los *capitanes*, quienes se encargan de reclutar jornaleros temporales y organizar cuadrillas para la cosecha de hortalizas en el valle de Cuautla, estado de Morelos. La intervención de los capitanes es crucial en el control de un mercado

\* Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH).

de trabajo estacional en el que predomina mano de obra foránea y también en el proceso productivo en su fase final, por lo que se han vuelto imprescindibles para los productores dedicados a la explotación comercial de esos productos, en particular del ejote.

Al mismo tiempo, los capitanes han monopolizado los canales de acceso al trabajo asalariado para un volumen considerable de familias campesinas semiproletarizadas, pertenecientes a comunidades indígenas de la región de la Montaña en el estado de Guerrero que, año con año, migran a un medio dominado por mestizos y por la lógica de la agricultura comercial. Entonces, la composición y procedencia de estos jornaleros agrícolas da lugar a que este polo de atracción se convierta en un espacio condensado de relaciones interétnicas entre mestizos e indígenas, así como entre locales y foráneos. Este hecho es más significativo si consideramos que esta población flotante se concentra en una sola comunidad, Tenextepango (municipio de Ayala), la cual se ha convertido en el valle de Cuautla, en lugar especializado para la compra-venta de trabajo eventual, desde donde se desplaza a los diferentes campos de cultivo.

Estas características generales, aunadas a las condiciones específicas de trabajo y de vida de los trabajadores indígenas en el nicho migratorio, refuerzan la necesidad de que los capitanes intercedan en las relaciones empleador-jornalero como enlaces e intérpretes, haciendo posible el vínculo e intercambio entre los grupos sociales en contacto. Más aún, proponemos que la eficacia social de las funciones económicas intermediarias de los capitanes —en la movilización y control de la fuerza de trabajo para la producción agrícola—, dependen de su desempeño como intermediarios culturales, cuyo lugar y función se ubica en el espacio fronterizo de los ejes mestizo/indígena y local/foráneo.

El resultado de esta actividad y sus efectos en el plano ideológico, no sólo dan cuenta de la manera en que se reproduce el intercambio desigual entre un sector de agricultores de subsistencia y un sector de pequeños y medianos productores comerciales, sino también de las formas en que el primer grupo, pese a su condición subordinada, puede negociar su situación y apropiarse (parcialmente) del sentido de la relación, flexibilizando las estrategias de sobrevivencia y resistencia cultural de las familias migrantes.

## Un sujeto social poco apreciado

El término de contratista o intermediario tradicional se refiere, básicamente, a aquellos individuos que se encargan de reunir a la mano de obra en sus lugares de origen y transportarla a las zonas donde se requiere; viven en comunidades rurales; financian o gestionan los gastos de transporte; entregan con frecuencia algún tipo de recursos por adelantado; cumplen generalmente la función de capataces en las labores agrícolas en que se emplea esa mano de obra; cobran comisiones a los productores por cada trabajador reclutado, o bien, un monto proporcional al volumen de trabajo realizado; y establecen contratos en muchos casos verbales, sobre todo en cuanto a las condiciones de empleo de los jornaleros agrícolas.<sup>1</sup>

El intermediario tradicional se distingue de otras instituciones que pueden desempeñar una o más de esas actividades, tales como asociaciones de productores, sindicatos y agencias estatales, de las que difieren centralmente por su orientación y estilo de operar. Por otra parte, no se les debe confundir con las grandes agencias contratistas, que funcionan con una lógica netamente empresarial (empresas vendedoras de fuerza de trabajo eventual), con las que, sin embargo, pueden estar vinculadas como eslabones subordinados para el reclutamiento de trabajadores en las regiones de expulsión de jornaleros migrantes.

En México, su presencia está reconocida tanto en mercados regionales como interregionales<sup>2</sup> y reciben distintos nombres, tales como enganchadores, mayordomos, capitanes, cabos o, simplemente, contratistas. Manejan pequeños o grandes contingentes de trabajadores solos o acompañados de sus familias y, por lo ya dicho, se asocian con las redes y circuitos de trabajo migratorio. Los mercados laborales a los que tienen acceso pueden estar dominados por pequeños y medianos productores, como en el caso de Morelos y Nayarit, o bien por grandes empresas agrícolas, como las agroexportadoras hortofrutícolas de Sinaloa y otras entidades del noroeste del país.

<sup>1</sup> Martine Vaneckere, "Situación de los jornaleros agrícolas en México", en *Investigación Económica*, núm. 18, julio-septiembre de 1988.

<sup>2</sup> Se denomina mercados regionales a aquellos que utilizan trabajadores locales y foráneos de la misma entidad o entidades vecinas; y los mercados interregionales son aquellos polos de atracción a gran escala, como en el caso de los campos agrícolas de Sinaloa y Baja California. También hay intermediarios laborales vinculados a los circuitos migratorios internacionales de jornaleros agrícolas que se emplean en campos norteamericanos.

Hasta el momento, el papel de estos agentes contratistas en la movilización y control de la fuerza de trabajo ha sido analizado fundamentalmente desde su dimensión económica, como enlaces entre el capital y el trabajo, destacando su importancia en el desarrollo del capitalismo agrario, toda vez que aseguran las fuentes de abastecimiento de mano de obra y regulan con cierta eficacia la oferta y demanda de trabajo.<sup>3</sup> Más específicamente, el surgimiento de intermediarios laborales está relacionado de manera directa con el auge o expansión de cultivos intensivos de trabajo que generan en determinados momentos del ciclo agrícola una relativa escasez de mano de obra, de donde se deriva la necesidad de buscar trabajadores disponibles a considerables distancias.<sup>4</sup>

A lo largo de la historia el sistema de enganche, en sus diferentes modalidades locales, ha sido la forma más extendida de intermediación en el mercado de trabajo asalariado rural, cuya característica central se ha basado en crear mecanismos de endeudamiento de los trabajadores que condicionan su empleo en determinados tiempos y lugares.<sup>5</sup> En la actualidad, el término "enganchador" se ha utilizado con más frecuencia para identificar no sólo la presencia de sistemas de contratación indirecta basados en el pago por adelantado, sino de otras variantes de reclutamiento y tutela de la fuerza de trabajo, en que se utilizan diferentes medios de control que rebasan el ámbito estrictamente laboral.

Si en sus orígenes los enganchadores recurrieron en muchos casos a medios coercitivos violentos para reclutar trabajadores, el desarrollo de los mercados de trabajo rurales, la monetarización de la eco-

<sup>3</sup> Roberto Vilar y Carlos Samaniego, *Sistema de contratación y migración laboral temporal en Santa Cruz, Bolivia*, 1981; Alipio Montes, "Mercado laboral y asalariados agrícolas en la región de Arequipa", en Oscar Dancourt, Enrique Meyer, Carlos Monge (eds.), *Perú. El problema agrario en debate*, 1994.

<sup>4</sup> Roberto Vilar y Carlos Samaniego, *op. cit.*; Tom Brass, "Unfree labour and capitalism Restructuring in the Agrarian Sector: Peru and India", en *The Journal of Peasant Studies*, vol. 14, núm. 1, 1986.

<sup>5</sup> Para América Latina, sus antecedentes se remontan a fines del siglo XIX (Roberto Vilar y Carlos Samaniego, *op. cit.*), cuando el auge de la exportación de bienes primarios al mercado mundial, generó una amplia demanda de trabajo en ciertas regiones. En su fase inicial, el sistema de enganche cumplió un papel decisivo en la formación de fuerza de trabajo asalariada, así como en la determinación de la composición y lugar de procedencia de esa fuerza. Más adelante, la primera de estas funciones se fue haciendo menos necesaria, no obstante, la regulación del flujo migratorio de trabajadores temporales y la competencia frente a otras alternativas laborales, han actualizado la vigencia del sistema de enganche.

nomía campesina tradicional, la amplitud de las comunicaciones, el deterioro económico de la agricultura de subsistencia y la evolución de los jornaleros agrícolas como sujeto social, entre otros factores, han transformado el carácter de la relación de los intermediarios tradicionales con éstos. Para algunos autores, la existencia de un proletariado agrícola y de un campesinado semiproletarizado dispuestos a vender su fuerza de trabajo, eliminan la necesidad de elementos coercitivos extraeconómicos en el sistema de enganche, y hacen que su función responda más bien a los problemas de dispersión y distancia entre trabajadores y sus potenciales fuentes de empleo;<sup>6</sup> también se ha sostenido que la integración regional de los mercados de trabajo, la modernización de las empresas agrícolas y/o el desarrollo de asociaciones de productores y sindicatos, fomenta la contratación directa y relaciones más contractuales, haciendo a los intermediarios tradicionales imprescindibles o, al menos, en proceso de decadencia.<sup>7</sup>

Sin embargo, estos puntos de vista no coinciden con la evidencia proporcionada por diversos estudios realizados en México y en Estados Unidos. Por el contrario, en esos estudios se revela que los intermediarios tradicionales no sólo no han perdido vitalidad, sino que en algunos casos han reforzado y expandido su influencia en diferentes regiones agrícolas, tanto en dinámicos mercados de trabajo ligados a los cultivos hortofrutícolas, como en zonas menos desarrolladas de producción de hortalizas, caña, café y tabaco.<sup>8</sup> Los intermediarios tampoco han dejado de usar elementos coercitivos extraeconómicos, no siempre visibles y, muchas veces, sustentados en lazos de parentesco, paisanaje y patronazgo. Las amenazas de despido, la retención de salarios, el cobro de cuotas para condicionar el acceso al empleo y otros medios de presión sobre los trabajadores, son algunas de las formas directas en que los actuales intermediarios mantienen disciplinada a la fuerza de trabajo eventual.

<sup>6</sup> Roberto Vilar y Carlos Samaniego, *op. cit.*

<sup>7</sup> *Idem*; Alipio Montes, *op. cit.*

<sup>8</sup> Para el caso de México se pueden citar, entre otros, los trabajos de Luisa Paré, 1987; Martine Vaneckere, *op. cit.*; Gabriel Torres, 1994; Sara Lara, 1996; Antonieta Barrón, 1997; Amparo Muñoz, 1997. En cuanto a estudios hechos en Estados Unidos, destacan los trabajos sobre los mercados de trabajo agrícola de California y Texas: Richard Mines y Ricardo Anzaldúa, 1982; Michael Kearney, 1986; Philip Martin, 1989; Don Villarejo y Dave Runsten 1993; Carol Zabin 1992, 1997; Carol Zabin *et al.*, 1993.

Involucrados en garantizar la afluencia de trabajadores en el lugar y momento oportunos, los intermediarios tradicionales ponen en juego diversos medios de control político y social de la mano de obra, cuestión que no excluye el carácter ambiguo de su lugar como representantes de los trabajadores frente al empleador. Pese a este crítico desempeño en ciertos contextos rurales, hay que reconocer que, salvo notorias excepciones, los intermediarios laborales agrícolas han sido un sujeto social descuidado en el análisis social. Las referencias a su actividad y formas en que se vinculan a determinados mercados de trabajo son, las más de las veces, de carácter secundario y tangencial.

La revisión de esos estudios sobre jornaleros agrícolas y migraciones temporales refleja de modo recurrente que los intermediarios participan como fuentes de crédito de los trabajadores, en el transporte (desde sus localidades de origen o dentro de los campos agrícolas), en cuestiones de alojamiento y otros servicios, que son considerados parte de sus funciones frente a los empleadores que los utilizan; de igual forma se señala su frecuente intervención en el proceso productivo mismo como capataces. Algunos autores han mencionado, incluso, el rol activo de los sistemas de intermediación en generar mercados "cautivos" de mano de obra, propicios para su sobreexplotación por las empresas agrícolas.<sup>9</sup>

Entre las escasas investigaciones que tienen por tema central los sistemas de intermediación en el mercado laboral rural destaca el trabajo de Lloyd Fisher (1953), no sólo por estar focalizado directamente en el papel de los contratistas laborales tradicionales en el desarrollo de la agricultura comercial (en su caso, de la producción de hortalizas, frutas y algodón en California, Estados Unidos, hasta principios de los cincuenta), sino porque reconoce en ellos la presencia de una *institución social*. Para ese autor, la razón de ser del intermediario pasa por garantizar la rentabilidad de la explotación agrícola, introduciendo orden a un mercado *estructuralmente desorganizado*.<sup>10</sup> En otro contexto, el

<sup>9</sup> Tom Brass, *op. cit.*; Hubert Carton de Grammont (coord.), *Neoliberalismo y organización social en el campo*, 1996; Lara, "Mercado de trabajo rural y organización laboral en el campo", en Hubert Carton de Grammont (coord.), *Neoliberalismo...*, *op. cit.*, 1996.

<sup>10</sup> El estudio de los intermediarios en California ha sido posteriormente retomado por varios autores norteamericanos (por ejemplo, Richard Mines y Ricardo Anzaldúa, *New Migrants vs. Old Migrants: Alternative Labor Market Structures in the California Industry*, 1982; y Don

de la explotación cañera en Brasil, Lygia Sigaud<sup>11</sup> ofrece también un interesante estudio de las funciones sociales de los "empreiteiros" en las comunidades rurales que abastecen de mano de obra a las grandes empresas agroindustriales. No obstante, aun en estos trabajos, encontramos que el interés fundamental consiste en explicar la actividad de los intermediarios tradicionales como parte de la racionalidad capitalista en el ámbito del mercado laboral, desestimando los efectos que dicha relación triangular tiene sobre el comportamiento de los diferentes sujetos sociales involucrados y su interacción.<sup>12</sup>

Es decir, vista como una relación económica funcional de intercambio, o como un recurso del capital para disciplinar la fuerza de trabajo y abaratar su costo, poco se ha profundizado sobre la naturaleza de la mediación y la manera en que influye en la imposición de la autoridad del capital sobre el trabajo. Creemos que esto se debe a que, en general, dichas perspectivas tienden a restar importancia a las condiciones estructurales que posibilitan la mediación, descuidando su análisis para la comprensión de la dinámica global.

A nuestro juicio, para dar plena cuenta del modo en que operan estos agentes intermediarios y de sus alcances en la reproducción social e ideológica del conjunto de relaciones individuales, grupales y sectoriales que tienen lugar en determinados contextos rurales, es necesario introducir la dimensión sociocultural en el análisis, cuestión que trataremos de esbozar desde un enfoque antropológico.

Villarejo y Dave Runsten *California's Agricultural Dilemma: Higher Production and Lower Wages*, 1993), quienes han analizado la importancia del sistema de contratistas en diferentes etapas de reestructuración del sector hortofrutícola de ese estado. En general, dichos estudios consideran que el intermediarismo ha sido un factor clave para contener la influencia de los sindicatos rurales, para constreñir los salarios, así como para facilitar el ingreso a ese mercado laboral de nuevos contingentes de trabajadores inmigrantes más vulnerables.

<sup>11</sup> Lygia Sigaud, "As vendas das pontas de rua", en Roberto Cardoso de Oliveira *et al.*, *Anuario Antropológico*/81, 1983.

<sup>12</sup> En cambio, esta línea de investigación en el ámbito urbano ha dado lugar a interesantes trabajos como, por ejemplo, los de Larissa Lomnitz, "Mecanismos de articulación entre el sector informal y el sector formal urbano", en *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 40, núm. 1, 1978, pp. 131-153 y Miriam J. Wells, "Brokerage, Economic Opportunity and the Growth of Ethnic Movements", en *Ethnology*, vol. 18, núm. 4, 1979, pp. 399-414. En el primer caso, Larissa Lomnitz analiza el papel de los intermediarios laborales como parte de los mecanismos de articulación entre el sector informal y el sector formal urbano; por su parte, Miriam Wells estudia diferentes clases de intermediarios en la formación de grupos de interés étnico en Estados Unidos.

## Mediación y mediadores

Tomamos como punto de partida el concepto de *mediador* o *broker* propuesto por Eric Wolf<sup>13</sup> y desarrollado por diferentes autores que se abocan al estudio de los fenómenos de intermediarismo en el contacto y la articulación de grupos económica, política, social y/o culturalmente diferenciados, en el seno de sociedades complejas.

De manera sintética se puede afirmar que el mediador o *broker* es aquel individuo que sirve de vínculo e intercambio entre tales niveles de integración que obedecen a intereses y orientaciones diversas, con la función primordial de ajustar y compaginar esas diferencias. El *broker* puede jugar múltiples roles como enlace, traductor, negociador, representante, etcétera, en esos espacios fronterizos, sin suprimir los conflictos, pero mediando entre ellos.<sup>14</sup> Su desempeño permite lograr un grado de cohesión; son como amortiguadores necesarios para que los grupos en contacto (incluso contacto antagónico) desarrollen cierto tipo de intercambios económicos, políticos y/o simbólicos.<sup>15</sup>

Para desempeñarse como tales, los mediadores deben servir al mismo tiempo a los intereses de los grupos entre los que operan. Como, además, no pueden resolver del todo los conflictos —porque si lo hicieran dejarían de servir a su propósito—, generan un espacio contradictorio y ambiguo que, por ende, es muy dinámico.<sup>16</sup> Ello ex-

<sup>13</sup> Eric Wolf, "Levels of communal Relations", en *Handbook of Middle American Indians*, vol. 6, 1967 y "Aspects of group relations in a complex Society: Mexico", en *Peasants and peasant societies*, 1976.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 66.

<sup>15</sup> Entre los especialistas de este campo de estudio, hay coincidencia en distinguir que, según los fines y el objeto en torno al cual se ejerce la mediación, ésta puede ser de naturaleza económica, política o cultural. Obviamente se trata de una clasificación con fines analíticos, ya que, en mayor o menor medida, todo intermediario opera y produce efectos en todas las dimensiones señaladas.

<sup>16</sup> Para ilustrar esta propiedad, Eric Wolf recurrió a la conocida analogía del broker con *Jano*, personaje mítico que puede mirar en dos direcciones a la vez, y añade: "Deben servir al mismo tiempo a algunos de los intereses de los grupos que operan en el nivel comunal y en el nivel nacional. No pueden saldarlos porque si lo hicieran dejarían de servir a su propósito. Por ende ellos deben actuar como defensores, salvaguardas entre grupos, manteniendo las tensiones que proveen la dinámica de sus acciones. La relación del hacendado con los indios satélites, el rol del moderno broker-político a sus seguidores en la comunidad puede ser visto apropiadamente bajo esta luz. Deben mantener también un dominio de estas tensiones, para que el conflicto no se escape de las manos o que un nuevo mediador ocupe su lugar (1976, p. 66).

plica que los mediadores no sean agentes pasivos o neutrales y participen activamente en la estructura de poder.<sup>17</sup>

Por todo lo dicho, el genuino *broker* rebasa el intercambio circunstancial de bienes y servicios, o que cumple un rol pasivo en ese vínculo. Los criterios definitorios del mediador son su papel *crucial* en la interrelación de estructuras sociales básicas al sistema en cuestión y el carácter *exclusivo* con que cumple esas funciones de enlace e intercambio.<sup>18</sup> Es, justamente, el monopolio forzoso de los canales de acceso a determinados recursos estratégicos y en el proceso de toma de decisiones, lo que brinda la posibilidad de perpetuarse en su condición de mediador y de obtener los beneficios que esta actividad ofrece.

De todo ello se desprende que otra característica distintiva del *broker* es su modo de interactuar, en el que predominan las relaciones informales y su habilidad para adoptar patrones apropiados de conducta pública, que siempre está normada culturalmente. Es decir, opera en el contexto de redes sociales informales entendidas como un conjunto de relaciones diferenciadas (compadrazgo, parentesco, amistad, complicidad, vecindad) que posibilitan y sancionan la intermediación.<sup>19</sup>

Ahora bien, diversos analistas en el ámbito de la cultura, han utilizado la noción específica de *intermediario cultural* de modo flexible para caracterizar a múltiples y disímiles sujetos sociales que, a lo largo de la historia, han desempeñado papeles como nexo entre dos o

<sup>17</sup> Cabe mencionar que, para el caso mexicano, las reflexiones sobre los intermediarios se han centrado principalmente en el fenómeno del *caciquismo* y su papel en el sistema político regional y nacional (Salmerón, "Caciques. Una revisión teórica sobre el control político local", en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, año XXX, núms. 117-118, 1984, pp. 107-142; Tapia Santamaría, "Intermediación y construcción social del poder en el Bajío Zamorano", en *Intermediación social y procesos políticos en Michoacán*, 1992; Guillermo de la Peña, "Poder local, poder regional, perspectivas socioantropológicas", en *Poder local, poder regional*, 1993; Vargas González, *Lealtades de la sumisión. Caciquismo*, 1993; entre muchos otros).

<sup>18</sup> Sydel Silverman, "Patronage and community-nation relationships in central Italy", en *Ethnology*, vol. 4, núm. 2, abril 1965.

<sup>19</sup> Por su parte, Jesús Tapia Santamaría resume así este conjunto de características: "Los intermediarios están en las encrucijadas del poder. Se encuentran distribuidos en los grupos autóctonos y las instancias decisorias de administración pública o de los circuitos de mercado. Por sus conocimientos, por la eficacia de sus funciones de enlace e intercambio y por las redes de relaciones cultivadas por ellos en los diversos circuitos del mercado de recursos productivos y de responsabilidades administrativas, en breve, por la mayor o menor distancia estructural que los separa de la toma de decisiones, los intermediarios adquieren un estatuto social y una capacidad de negociación que, explotados como recursos de capital político o simbólico, les dan una gran movilidad social y los hacen parte, en mayor o menor medida, de los grupos de poder." (1992, p. 421).

más lenguajes, códigos, tradiciones y culturas.<sup>20</sup> Tomando en cuenta las restricciones ya expuestas sobre la categoría de mediador o *broker*, estos estudios aportan elementos para afirmar que los ámbitos privilegiados en que se localizan son: la religión, el derecho y el saber.<sup>21</sup> Su posibilidad de existencia pasa por la distancia y contacto en ejes que pueden ser: cultura dominante/culturas subalternas, cultura erudita/cultura popular; cultura nacional/minorías étnicas, escritura/oralidad, interior/exterior, etcétera.

El mediador cultural puede intervenir como *representante* o como *traductor*<sup>22</sup> en la relación de cualquiera de esos ejes. Mientras los primeros son agentes de la formación discursiva dominante, los segundos modifican y adaptan constantemente el mensaje que divulgan en ambos sentidos, lo cual puede permitir la emergencia temporal de los grupos dominados. Por ello, lejos de constituir meras correas de transmisión de intereses y orientaciones en una u otra dirección, los intermediarios culturales son agentes ideológicos que tienen su propia creatividad,<sup>23</sup> lo cual les confiere un papel protagónico en la construcción, reproducción y apropiación del sentido en el campo de interacción en que actúan.<sup>24</sup>

<sup>20</sup> H. Asseo, "Autor de la notion d'intermédiaire culturel", en *Actes du colloque du Centre Meridional d'Historie Sociale, des Mentalités et des Cultures*, 1978; R. Chartier, "La culture en question", en *Actes du colloque...*; J. Molino, "Combien de cultures?", en *idem.*; M. Vernard, "Sur les intermédiaires d'anciens style", en *idem.*; María Eugenia Vargas, *Educación e ideología. Constitución de una categoría de intermediarios en la comunicación interétnica. El caso de los maestros bilingües tarascos (1964-1982)*, 1994.

<sup>21</sup> Intérpretes, sacerdotes, médicos, maestros y asistentes sociales, son algunos de los diversos sujetos sociales inscritos en esta categoría cultural. De acuerdo con H. Asseo (*op. cit.*), cada condición histórica concreta, sucita, ignora, admite o rechaza sus propios intermediarios; de ahí la dificultad para abordar una tipología de los intermediarios culturales, puesto que no tienen ni pasado ni futuro; cada uno parece generarse a sí mismo antes de ser absorbido en el contacto intercultural.

<sup>22</sup> R. Chartier, *op. cit.*

<sup>23</sup> H. Asseo, *op. cit.*

<sup>24</sup> Cabe hacer una precisión analítica que puede evitar ulteriores confusiones; los investigadores del intermediarismo político —y más específicamente del caciquismo—, utilizan la categoría de *broker*, no sólo en su acepción original, sino también en la acepción dada por Richard N. Adams ("Brokers and Career Mobility Systems in the Structure of Complex Societies", en *Contemporary Cultures and Societies in Latin America*, 1970), quien reconoce la presencia de dos tipos de intermediarios: los *intermediarios de poder* (como el cacique) y los *intermediarios culturales* (como el maestro rural o el extensionista agrícola). Acorde a su concepción de poder social, el primer tipo de agente tiene poder en dos niveles, y manipula el control que tiene en cada uno para fortalecer su posición en el otro nivel. En cambio, el intermediario cultural es un individuo de un nivel que vive y opera entre individuos de otro nivel, sin derivar de ello poder de uno a otro. En ese sentido, el intermediario de poder de

En su estudio sobre la educación bilingüe en comunidades purépechas, María Eugenia Vargas ha enriquecido el estudio de los intermediarios culturales en el contexto de las relaciones interétnicas que ocurren en sociedades como la nuestra.<sup>25</sup> Su trabajo permite generalizar que en México, las condiciones de desigualdad económica, social y política en las que la población indígena se relaciona con la sociedad mayor, así como la brecha cultural que los separa, genera condiciones objetivas para la existencia de espacios de mediación que, en el plano ideológico en particular, condensan representaciones y prácticas centrales de la comunicación interétnica.

A partir de este enfoque global, hemos tomado también como referencia trabajos de Pierre Bourdieu,<sup>26</sup> cuya preocupación por pensar en términos relacionales puede complementar el análisis propuesto. Para caracterizar la naturaleza de las relaciones interétnicas que enmarcan el contexto en que se desarrolla el fenómeno en cuestión hemos recurrido a categorías aportadas por Frederik Barth y Cardoso de Oliveira. Asimismo, para focalizar en las relaciones de poder y dominación que permean los procesos de intermediarismo, se han introducido consideraciones de Michel Pêcheux y John B. Thompson,<sup>27</sup> acerca de las condiciones de producción del discurso y las estrategias de construcción simbólica, como se especificará en su momento.

Volviendo a nuestro tema de interés y a la luz de estas consideraciones analíticas, se plantean dos cuestiones centrales: ¿hasta qué punto el ámbito laboral puede constituir un espacio propicio para el desarrollo de intermediarios culturales?, y en caso afirmativo, ¿cuáles son los alcances de los intermediarios en la reproducción de la hegemonía en un campo social específico? Como trataremos de fundamentar en las siguientes páginas, yuxtapuesto al mercado de tra-

Adams se identifica más a la concepción de *broker* hasta aquí expuesta (y que, a nuestro juicio, no se restringe al poder político), mientras que esa versión del intermediario cultural como traductor entre dos segmentos, al margen de la estructura de poder, no sólo tiene limitado potencial explicativo para dar cuenta de la dimensión ideológica de ese tipo de intermediación, sino que además difiere de la connotación que en este trabajo pretende darse al papel de los capitanes como *brokers* culturales.

<sup>25</sup> María Eugenia Vargas, *op. cit.*, 1994. Vargas sostiene que los maestros y promotores bilingües tarascos conforman una categoría social intermediaria en la comunicación interétnica en el sistema de relaciones tarasco-mestizas.

<sup>26</sup> Pierre Bourdieu, "Acerca de las propiedades de los campos", en *Sociología y cultura*, 1990 y *El sentido práctico*, 1991.

<sup>27</sup> Michel Pêcheux, *Hacia el análisis automático del discurso*, 1983; John B. Thompson, *Ideología y cultura moderna. Teoría crítica social en la era de la comunicación de masas*, 1993.

bajo estacional en Tenextepango, surge un escenario de contacto intercultural intenso entre una cultura mestiza/local y una cultura indígena/foránea que, debido a las características específicas de la inserción de los jornaleros migrantes y al contexto más amplio de dominación y discriminación de las minorías étnicas en el país, generan las condiciones estructurales para que determinados individuos se apropien de los canales de comunicación entre niveles social y culturalmente diferenciados. Este fenómeno redimensiona el espacio que los contratistas laborales han construido como enlaces entre los diferentes agentes económicos que intervienen en la actividad agrícola pues, en ausencia de otra clase de categorías intermedias en el sistema de relaciones mestizo-indígenas y locales/foráneos que allí tienen lugar, su práctica y experiencia les ha dado elementos para constituirse en elementos protagónicos en la producción y reproducción simbólica de ese conjunto de relaciones sociales.

### **Aproximación a la estructura del campo**

El sistema de producción comercial de hortalizas en los valles irrigados del sur de Cuautla, en el estado de Morelos, se articula con base en grupos sociales diferenciados que detentan recursos estratégicos distintos (tierra, trabajo, dinero, transporte y colocación en el mercado), gran parte de los cuales son de origen extrarregional. Los principales productos cultivados en la región son: ejotes, elotes, calabazas, pepinos y cebollas.<sup>28</sup>

En gran medida, la actividad hortícola se sustenta en una gran masa de pequeños productores —que comprende a ejidatarios, comuneros y pequeños propietarios—, que trabajan en pequeñas parcelas, con escaso o nulo financiamiento, con tecnología atrasada, altos costos de producción y sometidos a un mercado muy dinámico y monopolizado, en cuya cúspide se encuentran grandes intermediarios comercializadores de productos frescos.<sup>29</sup>

<sup>28</sup> En relación a la producción hortícola nacional, Morelos tiene un papel destacado; por ejemplo, ocupa el segundo lugar en ejotes, el tercero en pepinos y el sexto en calabacitas, Secretaría de Agricultura, Ganadería y Desarrollo Rural (Sagar), *Anuario de la Producción Agrícola de los Estados Unidos Mexicanos, 1989-1996*, 1998.

<sup>29</sup> Plutarco García, "Estructura del sector agropecuario y movimientos sociales en Morelos", en Ursula Oswald (ed.), *Mitos y realidades de Morelos*, 1993. En menor medida, también se ha

La producción inicia su circuito de mercado mediante transportistas locales (denominados oficinas), que tienen el contacto con bodegueros y comisionistas de la Central de Abastos de la Ciudad de México y, en menor medida, de Cuautla. Las oficinas se caracterizan por no comprar los productos, sino prestar el servicio de flete por el que cobran una tarifa determinada. Su clientela de productores depende de la eficiencia para recoger y transportar la producción cosechada en lo inmediato, ya que no cuentan con infraestructura adecuada para almacenarla. En la actualidad, suman alrededor de una docena de empresas de tamaño variable las cuales, en conjunto, monopolizan los canales de acceso de los horticultores al mercado nacional.<sup>30</sup> Cabe notar que la mayoría de los empresarios transportistas son mestizos inmigrantes, lo cual condiciona su posición en el ámbito local.

El auge de la producción hortícola ha incidido de manera directa en la conformación de los mercados de trabajo rural en la región, ya que se trata de cultivos intensivos de mano de obra, sobre todo en época de cosecha. Pero mientras que en el caso de la cebolla, la calabacita, el pepino, el maíz elotero y otras legumbres, las necesidades de mano de obra pueden ser cubiertas en el ámbito local (con mano de obra familiar,<sup>31</sup> y trabajadores asalariados nativos e inmigrantes), la demanda de trabajo en la cosecha del ejote supera en enorme proporción dicha oferta, generando un mercado estacional para miles de jornaleros migrantes que, en ese periodo, se establecen temporalmente en la región y trabajan en las huertas ejoteras de cientos de productores de Morelos, e incluso del vecino estado de Puebla.

La producción de ejote de Morelos, desde los setenta, ha ocupado el segundo o tercer lugar a nivel nacional,<sup>32</sup> también se puede

venido desarrollando la agricultura empresarial en mayor escala, a la sombra de la renta de parcelas por ciclo agrícola, lo que le permite gran movilidad y mejores condiciones para participar en estos cultivos comerciales que son muy especulativos.

<sup>30</sup> Con excepción de la cebolla, cuya producción es acaparada por compradores de la zona que son la representación local de grandes comerciantes foráneos que venden ese producto en el mercado nacional e internacional.

<sup>31</sup> El monto del trabajo familiar es poco significativo con relación al trabajo asalariado, no sólo por las características de los cultivos, sino también porque las familias ejidatarias y de pequeños propietarios tienden a diversificar sus fuentes de ingreso, prefiriendo otras alternativas ocupacionales complementarias.

<sup>32</sup> En el año agrícola de 1996, la producción de ejote en Morelos ascendió a 10 mil 090 ton (equivalentes al 16% del total nacional de ese producto), cosechados en una superficie de mil 354 ha (algo más del 16% de la superficie total del país), y con un rendimiento de 7 mil 450 ton/ha (Sagar, 1998).

mencionar que, a nivel estatal, su cultivo se concentra en el municipio de Ayala y, dentro de éste, en el ejido de Tenextepango.<sup>33</sup> En cuanto al mercado de trabajo estacional ligado a su cosecha, se estima que representa un volumen de 2 mil 500 a 3 mil personas, las cuales en su mayoría provienen de Guerrero.<sup>34</sup> Como ya antes se mencionó, esta población flotante se establece, entre noviembre y abril, en el pueblo de Tenextepango, si bien el tiempo promedio de estadía de los trabajadores suele ser menor al periodo global de la cosecha (alrededor de dos y medio meses).

Los jornaleros temporales en el corte del ejote son, en su mayoría, campesinos de una región pluriétnica, la Montaña de Guerrero, que alternan esta actividad con la agricultura de subsistencia en sus propias parcelas.<sup>35</sup> En general, el trabajo asalariado en Morelos constituye el único ingreso monetario significativo, ya que las oportunidades de empleo en sus comunidades son escasas y peor remuneradas. Es característico que se trata de una migración familiar, donde sus diferentes miembros participan en el trabajo asalariado, que se paga a destajo. No existe ningún tipo de estabilidad en el empleo y se les asignan precarias viviendas, donde a veces viven hacinadas varias familias. Aunque entre los migrantes estacionales un porcentaje importante es bilingüe, sus dificultades en el manejo del español y, sobre todo, su discriminación cultural, marcan su interacción con la sociedad receptora.

Tenextepango es una comunidad mestiza y urbanizada, ubicada a 12 km al sur de la ciudad de Cuautla, y alrededor de 10 mil habitantes. Parte de su población (casi el 10%) está constituida por inmigrantes de

<sup>33</sup> La mayor parte de la producción ejotera morelense se concentra en el municipio de Ayala, en los ejidos de San Vicente de Juárez, San Juan Ahuehuevo, Anenecuilco y Tenextepango (PRONJAG, *Módulo de atención para los cortadores de ejote de la región de Ciudad Ayala, Morelos*, 1997). En este último, se cultivan anualmente cerca de 400 ha, que representan algo más del 50% de su superficie de labor bajo riego.

<sup>34</sup> Kim Sánchez, "Migración de la Montaña de Guerrero: el caso de jornaleros estacionales en Tenextepango, Morelos", tesis de maestría en Antropología Social, 1996. De acuerdo con un diagnóstico de la delegación estatal del PRONJAG (1997), en la actualidad alrededor del 80% de los jornaleros empleados son migrantes temporales que provienen de Guerrero, 2% es de Oaxaca y Puebla, y el 18% restante son trabajadores locales (autóctonos e inmigrantes residentes).

<sup>35</sup> Las comunidades de procedencia de estos migrantes son en su mayoría nahuas, le siguen en importancia las mixtecas y, por último, las tlapanecas. También cabe mencionar que la mayoría de los migrantes provienen de localidades pertenecientes a los municipios de Chilapa de Álvarez, Tlapa de Comonfort y Atlixac (Kim Sánchez, *op. cit.*; PRONJAG, *op. cit.*).

Guerrero y Oaxaca que, en su mayoría, viven en colonias adyacentes al pueblo y se dedican a las labores agrícolas como trabajadores asalariados.<sup>36</sup> Como se puede apreciar en estas cifras, la presencia fluctuante de miles de trabajadores temporales durante la temporada de cosecha, es muy significativa en la vida de esta comunidad morelense.<sup>37</sup>

En síntesis, Tenextepango se ha convertido en centro de operaciones de la actividad hortícola regional, no sólo porque constituye un espacio especializado de compra-venta de fuerza de trabajo eventual, sino además porque en ese lugar están las empresas transportistas ya mencionadas.<sup>38</sup>

La movilización de la fuerza de trabajo y los sistemas de contratación se adecúan a ritmos dinámicos de demanda y expulsión de jornaleros, de acuerdo con las características particulares de cada cultivo hortícola. En el caso de la cosecha ejotera, el reclutamiento y organización de la fuerza de trabajo reposa exclusivamente en los intermediarios conocidos como capitanes.<sup>39</sup> Éstos, también inmigrantes radicados en Tenextepango, conforman cuadrillas de tamaño variable —desde unas decenas hasta más de cien personas—, compuestas de migrantes estacionales y, en menor medida, de peones locales autóctonos e inmigrantes.

Tomando en cuenta este panorama general, podemos afirmar que nos encontramos ante un contexto favorable al surgimiento y desarrollo de espacios de mediación, dada la distancia estructural de los diferentes grupos y sectores sociales a recursos que son considerados estratégicos. El control de la tierra y del agua son los recursos

<sup>36</sup> Las colonias Constancio Farfán, Loma Bonita y Villa Hermosa surgieron a partir de las últimas dos a tres décadas, registrando el desarrollo de la región como polo de atracción de trabajadores migrantes que decidieron establecerse definitivamente.

<sup>37</sup> De acuerdo con los datos recabados, en momentos "pico" de la actividad de corte se concentran de mil a mil 500 jornaleros, sin contar a los acompañantes que no trabajan (Kim Sánchez, *op. cit.*).

<sup>38</sup> Por su ubicación geográfica y otras condiciones particulares, desde el inicio del auge hortícola regional, Tenextepango fue punto de encuentro de los trabajadores locales y migrantes, por lo que los productores acudían allí a contratarlos; ello propició que las primeras empresas transportistas eligieran abrir sus oficinas en esa localidad.

<sup>39</sup> Para el resto de las actividades agrícolas de éste y otros productos las formas de contratación son más flexibles, incluyendo la contratación directa y mediante cuadrillas. Esta última funciona como una forma de organización interna de la fuerza de trabajo, con menor grado de asimetría entre sus miembros y de la que uno se erige como representante para negociar las condiciones de contratación independientemente de los intermediarios (Alipio Montes, *op. cit.*).

en manos de los productores que les permiten negociar su participación en las ganancias que el sistema genera; para lograr alguna rentabilidad (o, al menos, costear su inversión y seguir activos), éstos requieren explotar mano de obra barata y eventual, así como acceder oportunamente a los canales de comercialización de bienes primarios fuera de la región.<sup>40</sup> Por su parte, los trabajadores, en particular los jornaleros migrantes estacionales, conforman el sector más desfavorecido en el sistema, y aunque el ingreso que perciben sea mínimo, éste es crítico para asegurar su sobrevivencia como campesinos en sus comunidades de origen; como fuente de mano de obra barata, este sector de campesinos de subsistencia representan un recurso vital para que los productores obtengan un margen de utilidad. Por último, los empresarios transportistas, los comisionistas en la Central de Abastos y los capitanes constituyen diferentes clases de intermediarios que, colocados en puntos clave de la cadena de producción y circulación de las mercancías, obtienen su propio beneficio de la explotación de hortalizas desarrollada por pequeños y medianos productores.

### Relaciones interétnicas y situación de contacto

También es necesario subrayar que, entendido como un campo de interacción específico,<sup>41</sup> los lugares ocupados por productores, intermediarios comerciales, intermediarios laborales y jornaleros están, al mismo tiempo, sobredeterminados por el origen étnico y condición migratoria de sus ocupantes, lo cual permea y se traduce en posiciones diferenciadas que expresan relaciones de poder económico, político y cultural.<sup>42</sup>

<sup>40</sup> Para los pequeños agricultores la explotación comercial de hortalizas, y del ejote en particular, ha perdido el atractivo que tuvo en años anteriores, porque el aumento en sus precios de venta no ha sido proporcional al incremento de los costos de producción, sobre todo en lo referente a semilla, fertilizantes, plaguicidas, transporte, etcétera. Sin embargo, éstos siguen siendo cultivos más lucrativos que la producción de caña de azúcar.

<sup>41</sup> Retomamos el concepto de campo de Pierre Bourdieu (1990, 1991), como espacios estructurados de posiciones, que en un momento determinado expresan relaciones de fuerza entre agentes o instituciones en la lucha por la consecución de sus intereses específicos y del dominio del campo.

<sup>42</sup> Recuperamos de Michel Pecheux la distinción entre *lugares* y *posiciones* en la estructura social, donde los primeros representan un conjunto de rasgos objetivos característicos (por ejemplo, productor/empleador/mestizo/autóctono, o bien trabajador/jornalero eventual/

Por lo mismo, la interacción entre individuos y grupos que participan en este microcosmos social constituye un espacio complejo de relaciones de diversa índole (económica, social, cultural y simbólica) que determinan las acciones, expectativas y posibles trayectorias de cada integrante.

Consideramos que un principio de identificación y diferenciación fundamental en este contexto está dado por la condición étnica de los individuos. El encuentro entre mestizos e indígenas puede ser visto como una "situación de contacto interétnico",<sup>43</sup> donde la admisión implícita de una jerarquía de estatus (o un sistema de estratificación), ocurre de manera paralela al reconocimiento de una "estructura de clases" del sistema social inclusivo, en la que la naturaleza de las relaciones entre mestizos/locales e indígenas/foráneos es de dominación y sujeción.<sup>44</sup>

Por razones de espacio no es posible ahondar en las múltiples formas en que se manifiesta esta situación de contacto y el conjunto de representaciones que cada grupo étnico elabora acerca de ello. Sin embargo, para los fines de esta exposición, lo que interesa resaltar es que la distancia e interdependencia entre jornaleros estacionales y comunidad local produce un juego dialéctico entre dos tendencias: por un lado, la constante discriminación de los indígenas por parte de los mestizos y la dinámica de trabajo que absorbe a los migrantes a permanecer la mayor parte del tiempo en las huertas trabajando, genera los medios necesarios para mantener las diferencias culturales de cada grupo (lo que hace que se reproduzcan como unidades significativas), y por otro, la necesaria producción y reproducción de códigos y valores congruentes o comunes que, reduciendo las diferencias, permiten su interacción.<sup>45</sup>

indígena/migrante), y los segundos corresponden a la representación que de esas situaciones se hacen los sujetos y que operan como formaciones imaginarias en el proceso discursivo (Michel Pêcheux, *op. cit.*, p. 48).

<sup>43</sup> Roberto Cardoso de Oliveira, *Etnicidad y estructura social*, 1992, pp. 30-31.

<sup>44</sup> El carácter asimétrico de la relación indios-mestizos, remite necesariamente a la posición histórica que los grupos indígenas de México han ocupado en la estructura social y productiva del sistema global, y que en el plano regional se manifiesta en la subordinación y articulación de sus actividades económicas y su vida política a la dinámica de desarrollo de una economía capitalista y de la estructura de poder dominada por el Estado (María Eugenia Vargas, *op. cit.*, p. 33).

<sup>45</sup> "Las relaciones interétnicas estables presuponen una estructura de interacción semejante: por un lado, existe un conjunto de preceptos que regulan las situaciones de contacto y que permiten una articulación para algunos dominios de actividad y, por otro, un conjunto de

En relación a este último punto, estaríamos frente a lo que Pierre Bourdieu considera una propiedad esencial de todo campo, a saber, de la existencia de una cantidad de intereses fundamentales comunes, que a su vez se traduce en una complicidad objetiva que subyace a todos los antagonismos.<sup>46</sup> En este caso, dicha comunidad de intereses entre jornaleros y productores (también compartido por intermediarios laborales y transportistas), está condensado en lograr el éxito de la cosecha y la venta del producto, que permitirá a cada cual obtener su correspondiente ingreso económico.

Esta complementariedad entre jornaleros y productores evidentemente no hace menos asimétrica la relación, ni salva la dificultad que unos y otros encuentran para entablar un intercambio de bienes y servicios de modo directo; tales obstáculos son percibidos por los diferentes actores como resultado de las barreras lingüísticas y culturales entre indios y mestizos. Los productores agrícolas en su calidad de mestizos autóctonos dicen no entender a los indígenas fuereños, no saber manejarlos ni asegurar su permanencia en los campos, si no es con la ayuda de los capitanes. Los jornaleros, por su parte, buscan al capitán que los conoce y los trata bien, que sabe hablar en su propia lengua, que respeta a su familia y les apoya en diferentes aspectos.

En las siguientes páginas trataremos de dar elementos para mostrar cómo es que en la dinámica de tales intercambios entre grupos culturalmente diferenciados los capitanes se han conformado, de uno u otro modo, en la pieza clave que permite la interlocución y la negociación entre ambos, asegurando la realización de la cosecha y una fuente de empleo eventual para ciertas comunidades de migrantes.

### Los capitanes y su papel mediador

Los servicios que los intermediarios laborales prestan a los productores en la cosecha del ejote son básicamente los siguientes: reclutamiento; supervisión directa del trabajo (incluyendo la productividad y control de calidad); pago a los jornaleros; alojamiento a los trabajadores migrantes y sus familias; envasado del producto; coordinación

sanciones que prohíben la interacción interétnica en otros sectores, aislando así a ciertos segmentos de la cultura de posibles confrontaciones y modificaciones." Fredrik Barth, *Los grupos étnicos y sus fronteras*, 1976.

<sup>46</sup> Pierre Bourdieu, *op. cit.*, 1990.

del transporte y entrega al transportista, así como otros servicios complementarios.

El prestigio de cada capitán es determinante en la construcción de su clientela de productores y está basado en la responsabilidad, oportunidad y calidad de su trabajo, a la vez que en el manejo de cuadrillas eficientes y disciplinadas; por su parte, los empleadores tienen la obligación de pagar al término de la venta de su cosecha, los servicios del capitán y el trabajo efectuado por sus peones.

Por otra parte, la posibilidad de contratación para cada jornalero pasa necesariamente por ser miembro de una cuadrilla dirigida por un capitán. Así, aunque los productores sean los empleadores demandantes de esa mano de obra —para lo cual contratan a los intermediarios—, desde el punto de vista de los jornaleros, el patrón es el capitán ya que que les da trabajo y paga su salario.

En ausencia de contratos formales, cada trabajador tiene la posibilidad de cambiar de cuadrilla cuando lo estima conveniente, en función de asegurar continuidad en el trabajo para él y su familia.<sup>47</sup> La relativa estabilidad que se presenta en la relación entre capitanes y jornaleros depende de las prácticas de reclutamiento y, en general, del compromiso informal que se establece acerca de las condiciones de trabajo y otros servicios que están implícitos.

En efecto, los capitanes cumplen funciones de gran importancia para los migrantes estacionales, particularmente el traslado desde sus comunidades y el alojamiento, pues muchas familias no podrían sufragar estos gastos por su cuenta. Estos mecanismos permiten a cada intermediario nuclear trabajadores y garantizar el cumplimiento de sus contratos con los productores.<sup>48</sup>

Pero, además, el capitán proporciona apoyos de diversa índole que sobrepasan el ámbito estrictamente laboral, que no se hacen explícitos en el contrato verbal con los trabajadores, pero que son críticos para la relación. En efecto, a cambio de lealtad y eficiencia, los

<sup>47</sup> A diferencia del sistema de enganche tradicional, en este caso los trabajadores no reciben pago por adelantado y, en rigor, el trato entre jornalero y capitán puede ser rota por ambas partes al término de cada jornada de cosecha.

<sup>48</sup> Ello no invalida que exista un flujo permanente de trabajadores que circulan entre una cuadrilla y otra, debido a la discontinuidad en el empleo, los bajos salarios y la competencia entre capitanes. La tolerancia de los capitanes hacia esta práctica de autorreclutamiento de los trabajadores, expresa uno de los mecanismos que en este mercado de trabajo permite regular la demanda y el suministro de mano de obra en aquellos momentos y lugares donde se intensifica o decrece la actividad.

trabajadores reciben bienes y servicios que les permite reducir los costos de su estadía en Tenextepango y mitigar su condición transitoria, precaria y de marginación cultural. El ejemplo más evidente es el crédito que muchos capitanes brindan como recompensa a los trabajadores que han ganado su confianza en el trabajo. También es significativa su ayuda y/o gestión de recursos en casos de accidentes y enfermedades de los jornaleros a su cargo; o bien, interviniendo en favor de éstos en la resolución de litigios entre trabajadores o con personas de la comunidad local. En todos estos casos el papel del capitán es clave como traductor entre lenguas indígenas (nahua, mixteco y tlapaneco) y el español, dentro y fuera del lugar de trabajo.<sup>49</sup> Esa condición de intérprete no se limita al aspecto lingüístico, ya que su desempeño como representante y negociador, supone un amplio dominio de los valores y costumbres de mestizos e indígenas.<sup>50</sup>

Esta relación básica entre empleadores, intermediarios y trabajadores agrícolas se hace más compleja por el rol que desempeñan los empresarios transportistas, con quienes los capitanes mantienen un estrecho intercambio de servicios. Éste consiste, en lo esencial, en que estos últimos se comprometen a prestar sus vehículos para transportar a los jornaleros (desde sus comunidades de origen y a nivel local, en los campos agrícolas) y a sufragar parte del costo de su vivienda, a cambio de lo cual los capitanes tienen la obligación de que sus clientes-productores transporten el producto en la empresa que brindó aquellos servicios. Aun cuando el trato entre empresarios transportistas y productores no depende únicamente de la relación de unos y otros con los capitanes, sí entra en el campo de influencia de estos intermediarios asegurar prontitud y calidad del servicio prestado, asimismo intervenir como conciliadores en eventuales discrepancias. Este aspecto es fundamental dado que el carácter perecedero del producto, impone un margen estrecho para el trabajo de recolección y transporte del mismo al mercado.<sup>51</sup>

<sup>49</sup> Para los productores este atributo es considerado un aspecto decisivo para que los capitanes puedan controlar a los trabajadores.

<sup>50</sup> Esta situación recuerda la dimensión intermediaria del cacique, cuya influencia en el ámbito político se extiende inclusive a la esfera de lo individual, en asuntos civiles y familiares (Pablo Vargas González, *op. cit.*).

<sup>51</sup> Una de las controversias más usuales entre oficinistas y productores tiene que ver con los retrasos en el embarque, sobre todo en aquellos momentos en que la actividad se intensifica y no hay suficientes camiones disponibles. En muchos casos el capitán intercede para

De esta manera, los diferentes grupos sociales involucrados en esta actividad económica han delegado a los intermediarios aspectos críticos de la negociación de sus respectivos intereses, lo que permite la coordinación y complementariedad de racionalidades distintas. Si el poder esencial de los capitanes emana del control de los canales de acceso al recurso *trabajo*, el modo en que operan —reforzando un intenso intercambio de bienes y servicios en distintas direcciones—, trasciende el plano estricto de compra-venta de fuerza de trabajo. Precisamente, por su situación y relaciones con las demás posiciones del campo en cuestión, los intermediarios laborales pueden potenciar el valor relativo de su poder de enlace e intercambio económico y convertirse en salvaguardas del juego en su conjunto. Para comprender plenamente su condición de *broker* o mediador, es necesario conocer algo más acerca de quiénes son los capitanes y cuáles sus recursos.

### Trayectoria y recursos de los capitanes

En la comunidad de Tenextepango existen alrededor de veinte capitanes. Todos son inmigrantes con cierta antigüedad en la zona; la mayoría proceden de Guerrero, pero también hay algunos de Oaxaca, Puebla e Hidalgo. Comenzaron como trabajadores estacionales y, al cabo de dos o más temporadas agrícolas, se establecieron en forma definitiva, a la vez que fueron ascendiendo en la escala ocupacional hasta alcanzar su posición como intermediarios. Por lo general, no poseen tierras, si bien algunos las rentan o trabajan con algún productor. Su actividad como capitanes la alternan con el trabajo en otras labores agrícolas especializadas —y mejor pagadas—, que se realizan entre una cosecha y otra.<sup>52</sup>

Para coordinar y realizar las distintas tareas en el manejo de sus cuadrillas, todo capitán forma un equipo de trabajo compuesto de dos clases de ayudantes: apuntadores y envasadores. Los primeros son los responsables directos de registrar el trabajo realizado por cada

amortiguar el conflicto, por ejemplo, previendo al productor para que sólo coseche parte de su huerta, o bien presionando al transportista para que no falle a determinado cliente.

<sup>52</sup> En esos casos, se desempeñan como representantes de cuadrillas de las que ellos mismos son trabajadores. Las actividades más comunes fuera de la cosecha del ejote son: cosecha de elotes, aplicación de pesticidas, etcétera.

peón (medido en peso) y calcular su pago; es requisito, entonces, que sean personas alfabetas. Los envasadores, como su nombre indica, se encargan de envasar el producto al pie del huerto. Ambos grupos de ayudantes realizan diversas tareas menores que facilitan las funciones de planificación y control de los capitanes, para lo cual tienen que estar a su disposición. Estos equipos de trabajo representan una estructura especializada, jerarquizada, relativamente estable.

Atendiendo a su calidad migratoria y condición sociocultural, estos equipos se conforman de la siguiente manera: el capitán y el apuntador son inmigrantes residentes en Tenextepango (como ya se dijo, oriundos de Guerrero, Puebla o Oaxaca); y muchos son de procedencia indígena (en cuyo caso son nahuas). Los envasadores, en cambio, son siempre de procedencia indígena; además, en la mayoría de los casos, son migrantes temporales y agricultores de subsistencia en sus comunidades de origen.

Desde el punto de vista de los procesos de mediación, en sentido amplio, esta pequeña estructura está equipada social, lingüística y culturalmente para ajustar e integrar los intereses de los jornaleros y los productores en el proceso técnico de trabajo y, sobre todo, representar y manipular los intereses específicos de ambos grupos en la consecución del objetivo común (la cosecha), donde los fines de cada uno corresponden a racionalidades económicas distintas (para los productores es la realización del ciclo mercantil, mientras que para los jornaleros es la reproducción como unidades domésticas tradicionales de subsistencia).<sup>53</sup>

Por tanto, habría que ampliar la imagen del *broker* como individuo —el capitán—, a la de grupo: capitán y su equipo.<sup>54</sup> Además, la manera en que esta estructura especializada puede desempeñar esas funciones depende, en gran medida, en cómo se genera y reproduce a sí misma.

<sup>53</sup> De modo similar, Margarita Rosales G. ha apuntado que el intermediario comercial tradicional en el medio rural “no sólo trafica con productos agrícolas o pone en contacto al productor rural y al consumidor urbano sino que también se encuentra en medio de dos formas de producción y maneja dos mundos, dos lenguajes, dos tipos de racionalidad económica y de relaciones sociales” (Rosales González, *Los intermediarios agrícolas y la economía campesina*, 1979, p. 123).

<sup>54</sup> En la acepción original de Eric Wolf, el *broker* es un individuo, sin embargo Guillermo de la Peña (“Poder local, poder regional, perspectivas socioantropológicas”, en *Poder local, poder regional*, pp. 32-33) y otros autores revisados amplían esta categoría para referirse a grupos de individuos e, incluso, instituciones (H. Asseo, *op. cit.*).

De acuerdo con la evidencia, las relaciones entre el capitán y sus ayudantes son de carácter asimétrico, y la distancia social es mayor en el caso de los envasadores. En muchos casos el equipo se crea a partir de un campo de relaciones simétricas —entre compañeros de trabajo, compadres o miembros de una red de intercambio recíproco—, que con el tiempo se convierten en relaciones de tipo patrón-cliente.<sup>55</sup> Esta trayectoria es aún más frecuente en la relación específica entre capitán y apuntador, ya que este último realiza la contabilidad de la que depende el ingreso de todos y, por ende, es un cargo que exige lealtad y confianza. En cambio, respecto a los envasadores, la construcción de vínculos tales como el compadrazgo, generalmente surgen como resultado del trabajo en equipo, donde dicha relación cumple las veces de “amistad instrumental” entre individuos de diferente condición social.<sup>56</sup>

Como se ha visto, el envasador tiene un papel clave como nexo con las comunidades proveedoras de mano de obra. Las dos modalidades básicas son: *a*) se trata de un inmigrante que controla toda una red de parentesco en su comunidad de origen y viaja cada año a reclutar a sus propios paisanos; o bien, *b*) es un migrante temporal que es reconocido como representante de su grupo (también una red parental) para establecer trato con un capitán determinado. El capitán, por su parte, ofrece a este último un trato preferencial al contratarlo como envasador, pues su labor es menos pesada y percibe un sueldo semanal fijo. En ambos casos, el grupo de jornaleros migrantes puede identificar al envasador como un intermediario entre ellos y el capitán, y considera que la posición de áquel le asegura cierta estabilidad laboral en esa cuadrilla. De esta manera, se genera una cadena de intermediaciones complejas desde las comunidades emisoras de jornaleros y los productores, quienes pagan por el trabajo realizado.

En suma, la cohesión interna y capacidad de reclutamiento del capitán y su equipo operan en el marco de un sistema de lealtades personales: el parentesco, el compadrazgo, la reciprocidad entre ve-

<sup>55</sup> Dicha trayectoria coincide con los procesos de intermediación analizados por Larissa Lomnitz (*op. cit.*) en el medio popular urbano, donde una red de intercambio recíproco funciona para alguno de sus miembros como un recurso laboral y le permite construir un “grupo de acción” que a la postre se transforma en una estructura estable y especializada de la que él mismo es jefe.

<sup>56</sup> A diferencia de la “amistad emocional” en la que la relación se limita a una diada, la “amistad instrumental” actúa como potencial eslabón de conexión con otras personas del exterior (Eric Wolf, *Relaciones de parentesco de amistad y patronazgo en las sociedades complejas*, 1980).

cinos y el origen geográfico común. Así puede entenderse que las prácticas de reclutamiento y control social sobre los trabajadores condicionan la composición misma de las cuadrillas.<sup>57</sup>

En cuanto al propio capitán, en su condición de mestizo o de indio asimilado a la cultura local, constituye el interlocutor legítimo para productores y transportistas. Como hombre de campo, el capitán se identifica con el productor, pero al mismo tiempo, ha vivido en carne propia las necesidades de los peones. En menor medida, como fuereño y pequeño empresario se representa a sí mismo, al igual que el transportista, como parte de los inmigrantes que han dado prosperidad económica a la agricultura regional.

La trayectoria personal del capitán devela el proceso mediante el cual ha ido construyendo una red de relaciones diferenciadas con productores, transportistas y trabajadores, adquiriendo a su paso la experiencia para desenvolverse entre mundos distintos y manipular de manera juiciosa las necesidades y expectativas de cada uno. Dentro del equipo, sobre el capitán recae la mayor responsabilidad en adoptar patrones apropiados de conducta pública que posibilitan y sancionan la intermediación. En el momento crítico de la cosecha, el capitán debe refrendar su capacidad para cumplir las funciones a él delegadas por unos y otros. Su legitimidad está en cuestionamiento permanente y debe velar por reproducir su propio dominio, con lo cual reproduce el equilibrio en el sistema. Por todo ello, si la institución de *brokerage* no debe perder de vista el funcionamiento coordinado del equipo en su conjunto, el capitán es dentro de éste, el portador del *habitus* que la hace posible.<sup>58</sup>

A diferencia de los empresarios transportistas o los bodegueros, los capitanes no cuentan con capital económico significativo y menos aún con poder político a nivel local. En contrapartida a su escaso capital económico y político, los capitanes cuentan con otro tipo de recursos que consideramos oportuno caracterizar como capital social y capital cultural.<sup>59</sup> Tales recursos les han dado cierto prestigio y autoridad en la región de Cuautla en Morelos y en la región de la Montaña en Guerrero, si bien no han permitido que accedan a instancias

<sup>57</sup> Aunque la mayoría de las cuadrillas sean de carácter mixto, pues tienen trabajadores locales y estacionales de diferentes lugares de procedencia, existe una clara tendencia a encontrar en cada cuadrilla a amplios núcleos de trabajadores emparentados de una comunidad determinada o comunidades vecinas de igual filiación lingüística.

<sup>58</sup> Pierre Bourdieu, *op. cit.*

clave de la toma de decisiones. Los productores de Morelos (mediante las autoridades administrativas y ejidales) han tenido sumo cuidado en impedir que dicho poder no se acreciente, por ejemplo, restringiendo la participación de los capitanes con la justificación de que no son ejidatarios, no tienen tierras propias y son fuereños.<sup>60</sup>

En consecuencia, queda claro que el capital fundamental acumulado por los capitanes para desempeñarse como *brokers* en este microcosmos no es de índole económica, sino social y cultural. Además, es esta última propiedad (la cultural), la que permite a todo capitán traducir su poder en un recurso simbólico<sup>61</sup> exclusivo: es el mediador legítimo en la articulación de tres ejes, cruciales en este contexto particular: agricultura comercial/agricultura de subsistencia; cultura mestiza/minorías étnicas; locales/foráneos.

### Traductores del discurso social hegemónico

En este ajuste de intereses y orientaciones distintos, pondremos atención en el carácter ambiguo de la relación de los capitanes con los jornaleros, para subrayar su efecto en la producción y reproducción de la hegemonía en este campo.

<sup>59</sup> En términos de Pierre Bourdieu, las posiciones dentro de este microcosmos, visto como un campo, pueden diferir en cuanto al tipo de capital que cada individuo sustenta, donde la jerarquía de las diferentes formas de capital (económico, cultural, social y simbólico) está condicionado por la lógica y necesidad específica del campo (Pierre Bourdieu, *op. cit.*, 1991, pp. 64-66). De modo breve se puede decir que el *capital social* está basado en las redes sociales de los agentes, en las alianzas matrimoniales y los grupos de parentesco, mientras que el *capital cultural* aquí es entendido como el conjunto de conocimientos y capacidades adquiridas por los capitanes a lo largo de su trayectoria personal, que incluyen tanto conocimientos técnicos y operativos de la actividad agrícola, el manejo de la cultura propia de cada grupo con el que trabaja (productores, transportistas y jornaleros), en particular de la idiosincracia de las comunidades en las que recluta jornaleros (que pueden ser nahuas o mixtecas).

<sup>60</sup> Es de notar que, por ejemplo, la asamblea ejidal determina las tarifas de corte de ejote al inicio de la temporada de cosecha, sin participación de los jornaleros. Los capitanes son "invitados" a emitir su opinión, tienen voz pero no voto y, en última instancia, son apremiados a cumplir con los acuerdos so riesgo de perder su clientela de productores y enemistarse con las autoridades locales.

<sup>61</sup> Retomamos la noción de *capital simbólico* de Bourdieu entendido como una clase especial de capital que refiere al prestigio, la reputación, el renombre y aquellas formas reconocidas de autoridad y legitimidad (Pierre Bourdieu, *op. cit.*, 1990, p. 283); de hecho, cualquier clase de bienes objetivados e incorporados puede representar un recurso de poder simbólico para definir el sentido de las distancias sociales, de lo que se debe marcar y mantener, de lo que se debe respetar y hacer respetar.

Partimos de reconocer que en el espacio de negociación, los capitanes son activos participantes en la construcción, reproducción y modificación de las representaciones sociales de los diferentes actores involucrados. Por un lado, refuerzan el carácter asimétrico de la relación entre el productor-empleador y el trabajador, añadiendo otros medios de subordinación de éste a aquél (y que conforman su ámbito específico de poder como intermediario). Frente a los jornaleros, el lugar del patrón es representado —y justificado— como un productor sometido a los grandes comerciantes de productos frescos, que no puede ofrecer mejores salarios o condiciones de trabajo porque su margen de ganancia es limitado; pero también, aduciendo a la condición de campesinos pobres e indígenas del lugar ocupado por los trabajadores, el intermediario reproduce la inequidad de beneficios como resultado de un estado natural de cosas. Con ello, el intermediario legitima la relación de dominación sobre los jornaleros, basado en estrategias simbólicas de *racionalización* y *naturalización* de esa relación.<sup>62</sup>

Por otro lado, los capitanes están involucrados en el discurso de los migrantes, legitimando frente a patrones, transportistas y comunidad local, el derecho al trabajo de aquellos, como parte de su estrategia de reproducción social. El derecho al trabajo no involucra sólo la correspondiente retribución al trabajo desempeñado, sino también a la forma en que se realiza, incorporando los criterios propios de los trabajadores en la distribución y asignación de cargas dentro de las cuadrillas y unidades familiares, así como otras prácticas laborales que no corresponden tanto a las condiciones técnicas de la producción hortícola o a su lógica empresarial, sino a las formas y criterios en que el trabajador ha condicionado su inclusión en el sistema. En ese sentido, el capitán también apela a la *naturaleza* y *tradición* de los jornaleros (por ser campesinos e indígenas), en su representación del lugar de los trabajadores, cuestión que es reproducida en su papel de portavoz de los mismos.

Entonces, si bien es cierto que, en última instancia, los capitanes han surgido para resolver las necesidades de la agricultura comer-

<sup>62</sup> Adoptamos de manera flexible la propuesta de John B. Thompson (*op. cit.*), respecto al hecho de que *estrategias de construcción simbólica* pueden vincularse, en circunstancias particulares, para mantener y reproducir relaciones de dominación. Entre otras, la *racionalización* es una estrategia identificada con la *legitimación* (en que la dominación se representa como legítima o justa), mientras que la *naturalización* responde a la *cosificación* (donde la dominación se representa como un estado de cosas natural e intemporal) (*ibidem*, pp. 65-74).

cial —en tanto instrumentos de la movilización y control de la fuerza de trabajo para la actividad hortícola—, este hecho no debiera soslayar la importancia de su capacidad de incorporar prácticas sociales de los jornaleros migrantes que tienen que ver con la relativa flexibilidad con que las familias jornaleras distribuyen sus recursos humanos a lo largo de la cosecha, así como con diferentes formas en que los trabajadores se apropian de los lugares de trabajo y que alteran los ritmos y tiempos de la planificación preestablecida por los capitanes y los productores. Al hacerlo, los capitanes no sólo obedecen a las relaciones y lealtades que mantienen con sus equipos y sus peones, sino que por ese medio concentran también poder como mediadores.

Ya hemos visto que el reclutamiento de la mano de obra se “encabalga” sobre los principios organizativos y jerárquicos de las instituciones de parentesco de los migrantes,<sup>63</sup> pues los mecanismos de cooptación y control de la mano de obra foránea se instrumentan por medio de las redes parentales de los envasadores y del reconocimiento al sistema patriarcal que rige las relaciones al interior de cada unidad de trabajo. Esta condición se extiende al consentimiento de los capitanes a la organización familiar del trabajo en la cosecha y a los criterios de convivencia entre jornaleros que son paisanos. Logrando con ello mayor disciplina y conformidad entre los trabajadores, el *broker* refuerza indirectamente la cohesión interfamiliar e intergrupala de sus trabajadores; esto es, no sólo debido a que la unidad familiar se mantiene como grupo de trabajo dentro de la cuadrilla, sino también al interés mostrado por grupos de familias de una misma comunidad para ser reclutados y autorreclutarse con un mismo enganchador, compartiendo así la cuadrilla de trabajo y lugar de residencia.<sup>64</sup>

Además, el tipo de relaciones de patronazgo que se construyen en torno al capitán y sus equipos, propician el “encapsulamiento” de los migrantes estacionales a ciertos espacios sociales y simbólicos en Tenextepango que —paradójicamente— operan como factores de

<sup>63</sup> Un rasgo sobresaliente de este flujo migratorio es la flexibilidad con que el régimen patriarcal se adecúa a las condiciones de trabajo de las cuadrillas y a la convivencia residencial en el nicho migratorio (Kim Sánchez, *op. cit.*).

<sup>64</sup> Cabe notar que, refiriéndose a los modos en que se interrelacionan diferentes grupos que operan en distintos niveles Wolf señala: “una de las características más sobresalientes de las relaciones grupales en México es la tendencia a que las nuevas relaciones contribuyen a la preservación de formas culturales tradicionales” (Eric Wolf, *op. cit.*, 1976, p. 66).

resistencia cultural. Este hecho está enmarcado en el trato estigmatizado hacia los migrantes indígenas por parte de la población local, y a su dependencia de los lazos de parentesco e intercambio recíproco entre jornaleros de una misma localidad o localidades afines.<sup>65</sup>

En efecto, para las familias jornaleras —nahuas, mixtecas o tlapanecas—, la migración estacional a Tenextepango representa una elección pragmática: se vive, se significa, como una experiencia transitoria, aun cuando se repita año con año. El costo social que los migrantes pagan por obtener cierto monto de recursos económicos se justifica para ellos mismos, porque por esa vía pueden seguir reproduciendo las bases materiales de su condición de campesinos y miembros de su comunidad (compra de bienes de consumo, de semilla y otros insumos, compromisos rituales, etcétera). En tanto eso sea factible, los migrantes no cuestionan en lo esencial las reglas del juego que rigen a este campo de interacción. Sin embargo, su subordinación no es pasiva ni incondicional: en ese sentido comprometen al intermediario —como interlocutor e intérprete— a tolerar y defender lo que podrían llamarse estrategias de resistencia de los jornaleros. Tales estrategias, de algún modo, flexibilizan las condiciones de explotación y, en ese mismo sentido, cuestionan su condición de dominados.<sup>66</sup>

<sup>65</sup> Es claro que las principales comunidades indígenas proveedoras de esta fuerza de trabajo se relacionan con la sociedad mayor de múltiples formas dentro y fuera de su región, por lo que la experiencia migratoria en Tenextepango no es el único vínculo cultural (económico o político). Pero, considero que debido a la importancia que tiene esa actividad laboral dentro de sus estrategias de reproducción social (como campesinos e indígenas), es un referente muy importante en la comunicación interétnica y en la construcción de sentido. En lo que respecta a la comunidad receptora, la presencia cíclica de esta población indígena también es un referente fundamental en los procesos de reconocimiento y valoración cultural (de la cultura propia y ajena).

<sup>66</sup> Al respecto coincidimos con Gabriel Torres ("La ruerza de la ironía. Un estudio del poder en la vida cotidiana de los trabajadores tamaleros en el occidente de México", tesis de maestría, 1994) cuando afirma que el mercado de trabajo no debe ser concebido como un sistema cerrado, controlado únicamente por la producción capitalista, sino como un espacio en disputa: "En primer lugar, los trabajadores no pueden ser vistos exclusivamente como mano de obra barata en busca de empleo. Esto implica condenarlos a no tener posibilidades de negociar mejores condiciones (reales o simbólicas) de pago a su trabajo. Este enfoque tiene muchos problemas para manejar los datos que hablan de la capacidad y los conocimientos de los trabajadores para establecer responsabilidades limitadas y compromisos particulares. Asimismo, desconoce la importancia de las diferencias de género, clase y etnicidad, así como la diversidad de juegos de poder en que los trabajadores se involucran..." (*op. cit.*, p. 77).

Uno de los aspectos que ilustra esta situación se relaciona con el problema de la inestabilidad laboral. Este es un elemento crítico de la mediación, en el sentido de representar una síntesis contradictoria de compromisos, reflejo de la estrecha interdependencia de los diferentes agentes económicos y del carácter conflictivo del lugar y función que ocupan los capitanes.

Las necesidades fluctuantes y dinámicas de trabajo en la cosecha del ejote imponen como característica estructural de ese mercado de trabajo la inestabilidad laboral. Ya se ha mencionado que la abundancia de trabajadores, la competencia entre intermediarios por conseguir contratos, el cambio de jornaleros de una cuadrilla a otra, son algunos de los mecanismos de regulación de la oferta de trabajo. Para los productores, las tensiones derivadas de la expulsión de jornaleros cuando la actividad de la cosecha decrece, deben ser amortiguadas por los intermediarios.

Desde las prácticas de las familias jornaleras, sin embargo, la inestabilidad ha sido apropiada como *flexibilidad de movimiento*. Flexibilidad para ir y venir de sus pueblos —aprovechando la relativa proximidad geográfica—, flexibilidad para distribuir y redistribuir sus recursos humanos entre aquí y allá a lo largo de la temporada de cosecha para atender asuntos familiares, asistir a la fiesta patronal o trabajar en la propia milpa. Para los capitanes, dicha *volatilidad* de los jornaleros es admitida porque la prestación de la vivienda no es un mecanismo de control absoluto, pero además porque difícilmente podría ofrecer ocupación continua a lo largo de la temporada de cosecha. Entonces, debe consentir y planificar las ausencias temporales de parte de sus peones, que no siempre corresponden con la planificación de la cosecha, reconociendo en estas prácticas la facultad legítima de los indígenas de atender *sus* compromisos sociales y rituales.

En otro sentido, esa flexibilidad de movimiento, aunada a la posibilidad de intercambiar de empleador toda vez que no existen relaciones contractuales, se traduce en un sentimiento de libertad que es valorado de manera positiva por los jornaleros. ¿Cómo relacionar este hecho dentro del discurso social de los migrantes? Sugerimos que, si bien es cierto que el núcleo central del modo de vida de estas familias lo constituye su identidad local y su condición campesina, existe una tensión intensa entre su representación social como *pequeño productor* (propietario y gestor de su empresa agrícola familiar y “libre” de vender sus productos) y su incorporación al merca-

do como *fuerza de trabajo*. En Tenextepango, *no es un nombre, es un número*,<sup>67</sup> no decide para quién, ni cuándo, ni dónde trabajar, sólo le cabe integrarse con su familia a anónimas cuadrillas que son movilizadas por enganchadores de una huerta a otra. Esta negación, entonces, es resistida en el espacio que el sistema permite: es *libre* de asignar tareas dentro de su familia, de enviar a alguien al pueblo, de cambiar de enganchador cuando le conviene.

Otro ejemplo digno de mención, es la complicidad de los capitanes en la extendida práctica de robo de ejote por los jornaleros para su venta a acaparadores ilegales. En el transcurso de los últimos años esta práctica se ha extendido significativamente en la región, dando lugar a un gran descontento entre los productores.<sup>68</sup> Los compradores de ejote robado pagan hasta diez veces más el valor que recibe el jornalero por kilo cosechado y lo venden directamente en la Central de Abastos, obteniendo importantes ganancias. Aunque los productores fiscalizan personalmente la cosecha para evitar pérdidas, no es fácil esta tarea ya que quienes roban han creado muchos artificios para pasar desapercibidos, motivados por la búsqueda de un ingreso adicional a sus deprimidos salarios. Los capitanes suelen manejar un doble discurso en este sentido, instando a sus peones a no robar y, al mismo tiempo, alertándolos para no ser sorprendidos, o bien advirtiéndoles que deben cuidarse de los patrones y no de ellos mismos. Si bien a los capitanes no les conviene que sus cuadrillas adquieran fama por esta práctica clandestina, pues pueden perder clientes, no intentan erradicarla del todo ya que corren el riesgo de quedarse sin trabajadores. Incluso, los capitanes intervienen en favor de sus peones cuando han sido detenidos por la policía por ese motivo, ya que implícitamente es reconocido como un mecanismo válido de compensación económica para los jornaleros.

<sup>67</sup> Nos referimos a la práctica generalizada de control de los peones y su trabajo, que consiste en asignar a cada jefe de familia un "número" que corresponde al orden en que fue registrado como miembro de la cuadrilla. Como el trabajo se paga a destajo, cada jornalero y sus acompañantes se identifican con ese número para que el apuntador anote el monto de kilos de ejote cosechados. Al final de cada semana, el capitán y el apuntador calculan el pago de cada grupo familiar, según la cantidad de kilos acumulados (hayan o no trabajado todos los días en la cuadrilla).

<sup>68</sup> Curiosamente, los productores no han tomado medidas drásticas contra los comerciantes ilegales, ya que éstos se escudan en las obligaciones sociales emanadas del paisanaje y la vecindad. Así, han existido demandas y arrestos a jornaleros por robo, pero nunca denuncias a los verdaderos responsables del comercio clandestino.

En contrapartida, los capitanes tienen escaso poder de ingerencia en la determinación de los salarios, pues como ya mencionamos, las tarifas de corte son definidas por los productores de Tenextepango al inicio de cada temporada de cosecha y sancionados por las autoridades ejidales de la región. En ese sentido, los capitanes no han querido o no han podido traducir su poder social en fuerza de presión para modificar este criterio unilateral, pues ello podría poner en riesgo su posibilidad de seguir participando en el juego.<sup>69</sup>

En suma, el capitán no es un sujeto neutral, inclinándose en una u otra dirección de acuerdo con cada circunstancia. El ejercicio de poder de los mediadores influyen en las relaciones de grupo, involucrando el conflicto y el acomodo, la integración y la desintegración.<sup>70</sup> En ese juego dinámico, el medidor es un condensador de efectos en el plano ideológico, construyendo de forma cotidiana la dominación y la resistencia a la misma.

### A manera de conclusión

Los capitanes monopolizan los canales de acceso a la mano de obra, y son el soporte de las transacciones entre productores y jornaleros agrícolas, lo que implica la gestión y tutela de la fuerza de trabajo. Su presencia es parte de la propia dinámica del mercado de trabajo.

Pero, además, el capital objetivado e incorporado en ese *habitus* hacen posible la construcción y mantenimiento de un conjunto de vínculos diferenciados que sirven de enlace entre los distintos sujetos sociales —productores, jornaleros agrícolas y transportistas—, representando una pieza clave en el funcionamiento de la producción y comercialización de hortalizas en la región.

Dicho poder se basa en la construcción de una estructura especializada y estable cuya composición reúne personas capaces de cumplir una o varias de las diferentes funciones intermediarias (enlace,

<sup>69</sup> Es decir, en términos de Pierre Bourdieu podría decirse que los capitanes no pueden transformar el valor relativo del capital que ostentan para imponerse en el campo, porque con ello correrían el riesgo de perder la representación de los productores, y su razón de ser como salvaguarda de las reglas del juego del mismo. La rentabilidad de la actividad económica impone así a los capitanes los límites de su eficacia para manipular, incrementar o conservar su capital específico.

<sup>70</sup> Eric Wolf, *op. cit.*, 1976.

traductor e intérprete, conciliador, etcétera), que operan en conjunto como *broker*.

La posibilidad de integrar las prácticas y los discursos de los distintos grupos, ha estado asegurada por la composición interna de la estructura mediadora, y por lo mismo, hasta ahora ha garantizado la manipulación de estas tensiones en beneficio propio. Ello implica no sólo compaginar el intercambio de bienes y servicios de carácter económico, sino de concertar la permanente negociación de lógicas sociales y culturales disímiles.

La presencia de vínculos de patronazgo en las relaciones con sus clientelas y su alineamiento a la preservación del *status quo* en la distribución de poder, no excluye la existencia de códigos de conducta que exigen niveles de complicidad y representación de los intereses de los trabajadores a su cargo. En el contexto local, ello ha representado la posibilidad para las familias jornaleras migrantes de flexibilizar sus estrategias de sobrevivencia y de ampliar las condiciones de reproducción de su identidad cultural.

Sujetos activos en la construcción del entramado social que sirve de soporte a la explotación comercial de hortalizas en esa región, los capitanes encarnan el capital social y cultural acumulado en el intercambio entre una región agrícola dinámica y una región agrícola deprimida, entre una cultura mestiza/local y una cultura indígena/foránea.

Las características específicas de los capitanes en el mercado de trabajo hortícola del oriente de Morelos, podrían asemejarse a otras regiones agrícolas del país que constituyen zonas de atracción de jornaleros migrantes indígenas y en las que operan intermediarios de diversa índole. De acuerdo con nuestra experiencia, una condición imprescindible para que esos intermediarios puedan reproducirse como mediadores, depende de su posibilidad de mantener su independencia respecto a los empresarios (al capital y al poder económico). En el caso de estudio, el tipo de explotación agrícola de la región —atomizada en una multiplicidad de pequeñas unidades productivas—, representa un mercado de trabajo fragmentado y dislocado, que no sólo refuerza la necesidad de intermediación en este ámbito, sino que garantiza la autonomía de los intermediarios respecto a los empleadores agrícolas. Considero que éste es un factor clave para entender su especificidad, sobre todo en comparación a otros sistemas de agricultura comercial basados en grandes unidades productivas y pocos propietarios, en donde el margen de manobra de los intermediarios puede ser distinto.

En este trabajo se ha argumentado la relevancia de explorar esta dimensión de la mediación en el ámbito laboral, toda vez que en México constituye un espacio social privilegiado de las relaciones interculturales entre diferentes grupos étnicos y sociedad mestiza en general.

## Bibliografía

- Adams, Richard N., "Brokers and Career Mobility Systems in the Structure of Complex Societies", en Heath (ed.), *Contemporary Cultures and Societies in Latin America*, Nueva York, Random House, 1970.
- Asseo, H., "Autor de la notion d'intermediaire culturel", en *Actes du Colloque du Centre Meridional d'Histoire Sociale, des Mentalités et des Cultures*, Francia, Publications Université de Provence, 1978.
- Barrón, Antonieta, "Características de los mercados de trabajo de los cultivos no tradicionales de exportación. El caso de las hortalizas en México", en Antonieta Barrón Pérez y Emma Lorena Sifuentes Ocegueda (coord.), *Mercados de trabajo rurales en México. Estudios de caso y metodologías*, México, Facultad de Economía/UNAM y Universidad Autónoma de Nayarit, 1997, pp. 37-62.
- Barth, Fredrik, *Los grupos étnicos y sus fronteras*, México, FCE, 1976.
- Bourdieu, Pierre, "Acerca de las propiedades de los campos", en Pierre Bourdieu, *Sociología y Cultura*, México, CNCA/Grijalbo, 1990, pp. 135-142.
- \_\_\_\_\_, *El sentido práctico*, Madrid, Taurus, 1991.
- Brass, Tom, "Unfree Labour and Capitalism Restructuring in the Agrarian Sector: Peru and India", en *The Journal of Peasant Studies*, vol. 14, núm. 1, octubre, 1986, pp. 50-77.
- Cardoso de Oliveira, Roberto, *Etnicidad y estructura social*, México, CIESAS (Miguel Othón de Mendizábal), 1992.
- Carton de Grammont, Hubert, "Algunas reflexiones en torno al mercado de trabajo en el campo Latinoamericano", en *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 54, núm. 1, 1992, pp. 49-58.
- Carton de Grammont, Hubert (coord.), *Neoliberalismo y organización social en el campo*, México, Plaza y Valdés, 1996.
- Chartier, R., "La culture en question", en *Actes du Colloque du Centre Meridional d'Histoire Sociale, des Mentalités et des Cultures*, Francia, Publications Université de Provence, 1978.

- De la Peña, Guillermo, "Poder local, poder regional, perspectivas socioantropológicas", en Jorge Padua y Alain Vanneth (comps.), *Poder local, poder regional*, México, El Colegio de México/CEMCA, 1993.
- Fisher, Lloyd H., *The Harvest Labor Market in California*, Cambridge-Massachusetts, Harvard University Press, 1953.
- García, Plutarco, "Estructura del sector agropecuario y movimientos sociales en Morelos", en Ursula Oswald (ed.), *Mitos y realidades de Morelos*, México, CRIM/UNAM, 1993, pp. 143-170.
- Kearney, Michael, "Integration of the Mixteca and the Western U.S.-Mexico Region via Migratory Wage Labor", en Ina Rosenthal-Urey, *Regional impacts of U.S.-Mexican relations*, San Diego, Center for U.S.-Mexican Studies, The University of California, 1986.
- Lara, Sara, "Mercado de trabajo rural y organización laboral en el campo", en Hubert Carton de Grammont (coord.), *Neoliberalismo y organización social en el campo*, México, ISS/UNAM-Plaza y Valdés, 1996, pp. 69-112.
- Lomnitz, Larissa, "Mecanismos de articulación entre el sector informal y el sector formal urbano", en *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 40, núm. 1, enero-abril, 1978, pp. 131-153.
- Martin, Philip, "California's Farm Labor Market", en *Working Paper* núm. 4, California Institute for Rural Studies, 1989.
- Mines, Richard y Ricardo Anzaldúa, *New migrants vs. Old migrants: Alternative Labor Market Structures in the California Citrus Industry*, Monographs in U.S.-Mexican Studies núm. 9, San Diego, The University of California, 1982.
- Molino, J., "Combien de cultures?", en *Actes du Colloque du Centre Meridional d'Historie Sociale, des Mentalités et des Cultures*, Publications Université de Provence, 1978.
- Montes, Alipio, "Mercado laboral y asalariados agrícolas en la región de Arequipa", en Oscar Dancourt, Enrique Meyer, Carlos Monge (eds.), *Perú. El problema agrario en debate*, Lima, SEPIA V (Seminario Permanente de Investigación Agraria), Universidad Nacional de San Agustín, Arequipa, CAPRODA, 1994, pp. 202-220.
- Muñoz, Amparo, "La mujer jornalera del valle de Culiacán, Sinaloa. Un estudio de caso", en Antonieta Barrón Pérez y Emma Lorena Sifuentes Ocegueda (coord.), *Mercados de trabajo rurales en México. Estudios de caso y metodologías*, México, Facultad de Economía/UNAM y Universidad Autónoma de Nayarit, 1997, pp. 141-179.
- Paré, Luisa, "Sindicalización agrícola en la zona cañera del ingenio Emiliano Zapata, Zacatepec, Morelos", en Luisa Paré, Irma Juárez y Gilda Salazar, *Caña Brava*, México, UNAM/UAM-A, 1987, pp. 71-88.

- Pêcheux, Michel, *Hacia el análisis automático del discurso*, Madrid, Gredos, 1983.
- PRONJAG (Programa Nacional con Jornaleros Agrícolas), Coordinación Estatal Morelos, *Módulo de atención para los cortadores de ejote de la región de Ciudad Ayala, Morelos*, México, SEDESOL, 1997.
- Rosales González, Margarita, *Los intermediarios agrícolas y la economía campesina*, México, SEP/INAH, 1979.
- Salmerón Castro, Fernando I., "Caciques. Una revisión teórica sobre el control político local", en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, año XXX, núms. 117-118, julio-diciembre, 1984, pp. 107-142.
- Sánchez S., Kim, "Migración de la Montaña de Guerrero: el caso de jornaleros estacionales en Tenextepango, Morelos", tesis de maestría en Antropología Social, México, ENAH/DES, 1996.
- Secretaría de Agricultura, Ganadería y Desarrollo Rural (Sagar), *Anuario Estadístico de la Producción Agrícola de los Estados Unidos Mexicanos 1989-1996*, Base de datos (versión magnética), 1998.
- Sigaud, Lygia, "As vendas das pontas de rua", en Roberto Cardoso de Oliveira *et al.*, *Anuario Antropológico / 81*, Fortaleza-Ediciones de la Universidade Federal do Ceará, Río de Janeiro-Tempo Brasileiro, 1983.
- Silverman, Sydel, "Patronage and community-nation relationships in Central Italy", en *Ethnology*, vol. 4, núm. 2, abril, 1965.
- Tapia Santamaria, Jesús, "Intermediación y construcción social del poder en el Bajío Zamorano", en Jesús Tapia Santamaría (coord.), *Intermediación social y procesos políticos en Michoacán*, México, El Colegio de Michoacán, 1992.
- Thompson, John B., *Ideología y cultura moderna. Teoría crítica social en la era de la comunicación de masas*, México, UAM-X, 1993.
- Torres, Gabriel, "La fuerza de la ironía. Un estudio del poder en la vida cotidiana de los trabajadores tomateros en el Occidente de México", tesis de maestría (borrador), Holanda, 1994, Universidad Agrícola de Wageningen, 1994.
- Vaneckere, Martine, "Situación de los jornaleros agrícolas en México", en *Investigación Económica*, núm. 18, julio-septiembre, 1988, pp. 171-198.
- Vargas González, Pablo Elías, *Lealtades de la sumisión. Caciquismo*, México, El Colegio de Michoacán, 1993.
- Vargas, María Eugenia, *Educación e ideología. Constitución de una categoría de intermediarios en la comunicación interétnica. El caso de los maestros bilingües tarascos (1964-1982)*, México, CIESAS, 1994.
- Venard, M., "Sur les intermediaries d'anciens style", en *Actes du Colloque du Centre Meridional d'Histoire Sociale, des Mentalités et des cultures*, Francia, Publications Université de Provence, 1978.

- Vilar, Roberto y Carlos Samaniego, *Sistema de contratación y migración laboral temporal en Santa Cruz, Bolivia*, La Paz, Bolivia, Proyecto Migraciones y Empleo Rural y Urbano (OIT/FNUAP) (Serie Resultados 3), 1981.
- Villarejo, Don y Dave Runsten, *California's Agricultural Dilemma: Higher Production and Lower Wages*, Davis, California, California Institute for Rural Studies, 1993.
- Wells, Miriam J., "Brokerage, Economic Opportunity and the Growth of Ethnic Movements", en *Ethnology*, vol. 18, núm. 4, octubre, 1979, pp. 399-414.
- Wolf R., Eric, "Levels of Communal Relations", en *Handbook of Middle American Indians*, vol. 6, Austin, The University of Texas Press, 1967, pp. 299-316.
- , "Aspects of Group Relations in a Complex Society: Mexico", en Teodor Shanin (ed.), *Peasants and peasant societies*, Inglaterra, Penguin Modern Sociology Readings, Middlessex, 1976.
- , "Relaciones de parentesco, de amistad y patronazgo en las sociedades complejas", en Michel Banton (comp.), *Antropología social de las sociedades complejas*, Madrid, Alianza Editorial, 1980, pp. 19-39.
- Zabin, Carol (coord.), *Migración oaxaqueña a los campos agrícolas de California*, San Diego, Center for U.S.-Mexican Studies, The University of California, San Diego, 1992.
- Zabin, Carol et al., *Mixtecs Migrants in California Agriculture: a New Cycle of Poverty*, California, Institute for Rural Studies, núm. 9, 1993.
- Zabin, Carol, "U.S.-Mexico Economic Integration: Labor Relations and the Organization of Work in California and Baja California Agriculture", en *Economic Geography*, vol. 73, Worcester, julio, 1997, pp. 337-355.

# Las categorías de lo pesado y lo ligero como operadores míticos

BLAS ROMÁN CASTELLÓN HUERTA\*

A partir de elementos relacionados con la enfermedad y la muerte mencionados en relatos modernos y prehispánicos, presento aquí una exposición general sobre la importancia que tienen los conceptos pesado y ligero en dichas narraciones. La presente exposición inicia, de manera arbitraria, con un relato registrado en la región de Zapotitlán Salinas en la Mixteca Baja del sur de Puebla. Posteriormente, esta narración es confrontada con otras procedentes de diversas regiones y épocas, finalmente hago una interpretación general, incluyendo otros relatos inéditos de esta misma zona.

Entre los múltiples temas que se intersectan alrededor del concepto de lo pesado, se pueden mencionar la muerte, la enfermedad, el pecado, la alimentación como causa de vida breve, el estado ligero como opuesto, las entidades anímicas, los árboles como sostén del cielo, los gigantes de humanidades anteriores, el fin de una época, los cerros como lugares mágicos y peligrosos, Tezcatlipoca, el *trickster*, o el diablo, como personaje engañoso, etcétera. Estos temas se pueden desdoblar independientemente de los conceptos de pesado y ligero, pero frecuentemente se relacionan con los mismos, formando otras tantas vertientes de expresión en los mitos, que pueden ser paralelas y traducibles unas a otras.

El tema de la pesadez no siempre aparece en el mismo contexto, pero sí muestra una congruencia con los conceptos mesoamericanos fundamentales sobre la estructura del universo, indicando con ello

\* Dirección de Investigación y Conservación del Patrimonio Cultural, INAH.

no sólo la persistencia de las creencias (a pesar de la introducción de nuevos elementos), sino principalmente la necesidad constante e imperiosa de conservar y mantener la coherencia respecto a la idea del cosmos, por parte de las culturas locales, en una especie de ejercicio mental que se perpetúa aun mediante la modernidad impuesta por los esquemas europeos y contemporáneos.

## El mito de referencia y su región

El presente relato lo registré el día jueves 8 de julio de 1993, a las 15:00 hrs, durante el descanso diario de la jornada en el sitio arqueológico de Cuthá, Zapotitlán Salinas, Puebla. Alfonso Reyes García, uno de los trabajadores, fue el narrador, quien lo contó a propósito de mis observaciones acerca del paisaje, especialmente sobre los cerros circundantes. Algunos detalles fueron ampliados por sus compañeros mientras bebíamos de una olla de mezcal de Oaxaca.

Dicen que en la barranca del Chilpetín, allá por los límites entre Puebla y Oaxaca, una señora mandó a sus dos hijos (niño y niña) a recoger tetechas (frutas de un cactus: *Neobuxbaumia tetetzo*). Cuando andaban por allá en el cerro se encontraron a un señor muy bien vestido (catrín) que los saludó y les preguntó qué andaban haciendo.

Ellos le respondieron que estaban recogiendo tetechas y entonces el señor abrazó a la niña. Luego los dos niños regresaron a su casa no muy lejos de ahí, y al poco rato la niña comenzó a tener mucha fiebre. Entonces hicieron una camilla para llevarla a un doctor, pero el camino era largo y pesado, pues tenían que cruzar por unos cerros muy altos (por el rumbo de San Luis Atolotitlán) para salir de ahí.

Entonces notaron que al ir subiendo, la camilla con la niña pesaba demasiado y los regresaba. Cuando vieron por qué pesaba tanto la camilla, se sorprendieron al ver que no había nada en ella. Entonces, para no llegar sin nada, le pusieron algunos troncos, para que no se viera como que no habían cargado nada. La niña desapareció, se supone que el diablo (el catrín) se la llevó.

El relato anterior presenta aspectos que lo relacionan directamente con los antiguos relatos míticos mesoamericanos. Como ha ocurrido desde la época del contacto europeo, los antiguos mitos y creencias mágico-religiosas se han transformado de modo que resulta a veces difícil reconocer sus raíces antiguas. Los relatos actuales no se

pueden considerar como una simple repetición de lo que se narraba hace 500 o más años, pues los mitos y creencias se transforman de manera dinámica enriqueciéndose con nuevos detalles, a veces, y empobreciéndose en otras ocasiones en que las antiguas tradiciones van desapareciendo ante el empuje de la modernidad, que trae nuevas creencias y nuevos símbolos.

El relato que me sirve de entrada parece ser del tipo de los que han disminuido su contenido debido a la pérdida constante de la identidad antigua, y su transformación en una nueva. Es preciso hablar un poco sobre el contexto etnográfico en que se presenta este relato. Las gentes que lo transmitieron en estos días pertenecen a la población de Zapotitlán Salinas, al sur del estado de Puebla. Esta región se considera dentro del área de influencia de los popolocas, aunque en el siglo XVI se hablaba aquí el mixteco y el náhuatl. A lo largo de los siglos se han conservado aspectos tecnológicos como la explotación de la sal, el pulque, las plantas (en especial las cactáceas), y una agricultura precaria ya que la región es desértica. Sin embargo, las lenguas nativas se han perdido por completo en esta población que hoy día es de carácter mestizo, como en la mayoría del país.

Cerca de Zapotitlán se localizan algunas poblaciones de habla popoloca como Los Reyes Metzontla y San Juan Atzingo. Es posible que en esos lugares, relatos como el anterior aún se conserven de manera más completa. También es posible y casi seguro que los elementos de este relato hayan sido compartidos por otros pueblos nativos mesoamericanos. Aquí se presenta sólo el análisis preliminar de una parte importante de esta narración que se refiere a la relación de la enfermedad, el pecado, y la muerte, con lo pesado y lo ligero, para mostrar un caso más de la confluencia y permanencia de los antiguos sistemas religiosos mesoamericanos hasta nuestros días, aun en poblaciones donde se ha perdido la memoria y el sentido de estas creencias.

### **Lo pesado, lo ligero y los seres telúricos en Mesoamérica**

El mito de referencia tiene dos implicaciones inmediatas que vale la pena destacar. Primero, la categoría de lo pesado por oposición a la categoría de lo ligero como manifestación de una oposición bien conocida en Mesoamérica. Segundo, la presencia en los cerros de seres amenazadores que provocan enfermedades e incluso la muerte. Es-

tos elementos están ampliamente documentados tanto en las fuentes escritas de los siglos anteriores, como en los datos que nos proporciona la etnografía moderna. En el presente caso se insistirá en la persistencia temática y continuidad del pensamiento mágico-religioso antiguo, ya que es aquí donde el mito de referencia encuentra su sentido. También cabe recordar que se trata en este caso de una comunidad moderna y mestiza donde se han perdido desde hace mucho las lenguas nativas que durante el siglo XVI, y hasta principios del siglo XIX eran el popoloca, el mixteco, y el náhuatl, no así el sentido de identidad regional, y algunos modos de vida ancestrales.

Existen muchas referencias al estado de pesadez que se vinculan directamente a las concepciones del universo según los antiguos mesoamericanos. López Austin ha sintetizado en varios trabajos el sentido de estos conceptos:

En Mesoamérica se creía en una doble composición de los seres mundanos. Todos ellos —hombres, animales, vegetales, minerales, los objetos manufacturados— estaban compuestos por dos tipos de materia: una ligera, interna, imperceptible, y otra pesada, cobertora y perceptible. ¡Hasta los dioses se cubrían con una capa de materia pesada cuando venían al mundo! La materia pesada limitaba la acción de los cuerpos y los unía a la muerte.<sup>1</sup>

Los hombres se convierten en mortales porque consumen plantas y animales para alimentarse, y por lo tanto participan de la tierra que lleva consigo la muerte misma. Se ingiere entonces lo visible y lo invisible. Los dioses, en cambio, sólo comen la parte invisible de las cosas, la materia ligera, es por eso que transitan más fácilmente por el cosmos en tiempo y espacio.<sup>2</sup>

Por lo regular se considera que lo relacionado con la tierra está contaminado por la enfermedad y la muerte, como parte integral y necesaria para un renacimiento y nueva vida, de acuerdo con la concepción cíclica del universo. Sin embargo, mientras más terrestre o telúrico es un personaje, más cerca está de la muerte, lo oscuro, lo húmedo, y también de lo pesado, ya que es demasiado terrestre por contraste a lo ligero que está más cerca de lo ígneo, lo celeste y lo

<sup>1</sup> Alfredo López Austin, *El conejo en la cara de la luna. Ensayos sobre mitología de la tradición mesoamericana*, 1994, p. 57.

<sup>2</sup> Alfredo López Austin, *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*, 1990, p. 179.

diurno. Sin embargo, estas observaciones que tienen su confirmación en relatos míticos, es necesario tomarlas con reserva, pues en realidad categorías como las que aquí analizamos toman su sentido del contexto en que se encuentran, y es posible que éste se transforme junto con el sentido que las mismas puedan tener.

En cuanto a casos específicos donde estos detalles aparecen, hay varias menciones en documentos del siglo XVI. Aquí haré mención de algunas de ellas donde lo pesado está directamente asociado a la enfermedad y a la muerte. En primer lugar, cabe mencionar el relato que ofrece fray Diego Durán sobre el maravilloso viaje que hacen a Aztlán los enviados de Moctezuma el viejo. El objetivo de este viaje era encontrar a Coatlicue, madre de Huitzilopochtli, y ofrecerle presentes de parte de su hijo, dios tutelar de los mexicas. Luego de recurrir a encantamientos mágicos como único medio para trasladarse hasta ese lugar, se encuentran al pie del cerro Colhuacan donde habita la diosa en cuestión. Al intentar subir por la falda del cerro, no lo logran, ya que se hunden en la arena hasta la cintura y no pueden avanzar en repetidos intentos. Entonces se les pregunta qué es lo que usan como alimento y ellos responden que cacao, a lo que los habitantes de ese mítico lugar responden: “esas comidas y bebidas os tienen, hijos, graves y pesados, y no os dejan llegar a ver el lugar donde estuvieron vuestros padres, y eso os ha acarreado la muerte”.<sup>3</sup>

Algunas observaciones son necesarias. Aunque aparentemente se trata de casos distintos, el relato de referencia tiene claras relaciones de transformación con el mito prehispánico. Se recordará que inicialmente se trata de dos niños que van solos a buscar alimento, y el catrín (dueño del cerro) les sale al paso sin que ellos lo esperen. Al tocar a la niña, ésta cae enferma, por lo cual varias gentes buscan sacarla del lugar por medio de una camilla que llega a tener un gran peso, y les impide salir. En el caso prehispánico, por el contrario, se trata de toda una corte de enviados que van a la búsqueda de los ancestros, dueños del lugar, y portan presentes que no son alimentos, sino obsequios que han manufacturado (bienes culturales), mientras que los niños del primer relato, no portaban, sino buscaban alimentos naturales (tetechas). El objetivo era llegar al cerro Colhuacan, sin embargo no lo cumplen porque ya están alimentados con cacao que los

<sup>3</sup> Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme*, vol. 2, 1967, p. 219.

convierte en pesados. En el primer caso, cuando la niña cae enferma, es ahora un grupo de gentes el que intenta, ya no llegar, sino salir de entre los cerros, lo cual se ve frustrado por el peso de la enferma que desaparece. Existe entonces una inversión de términos entre lo natural y lo cultural, subir y bajar, y entre lo individual o lo colectivo de los encuentros, que remiten a la presencia de un posible sistema mayor de transformación, muy a despecho de la distancia cronológica que los separa. Abundaré un poco más en los detalles que nos pueden ayudar en este caso.

Los casos míticos más cercanos a la pesadez asociada con la muerte y la enfermedad los encontramos en las catástrofes que precedieron a la ruina de Tula y la caída de su dios Quetzalcóatl. En este ciclo mítico se ponen en juego los pasos que suceden al fin de una época, de manera similar al cierre de una era cosmogónica, con la diferencia que en este caso intervienen los dioses y los hombres a la vez, con consecuencias desastrosas para estos últimos.

Se hace énfasis en indicar que los toltecas eran muy ligeros por su propio pie, y que iban rápidamente de un lugar a otro muy alejado sin cansarse; esto ocurre antes del inicio de la ruina de Tula. Más adelante, Quetzalcóatl comete un doble pecado, por una parte bebe el licor de maguey, lo que le provoca malestar y enfermedad, y luego, como consecuencia, se sugiere que tiene relaciones sexuales con su propia hermana, lo que constituye una repetición de la transgresión sexual original de los dioses en Tamoanchan (Xochiquetzal y Tezcatlipoca), razón por la cual fueron arrojados de aquel paraíso. Posteriormente, se mencionan varios engaños que Tezcatlipoca-Itlilacauan hizo a los toltecas en los que es clara la relación entre la muerte y lo pesado. Este dios lleva a los toltecas "que andaban como locos" a un abismo donde se despeñan y se convierten en piedras, es decir, se vuelven muy telúricos y pesados, y por consecuencia mueren.

Pero la parte culminante de estos desastres es cuando aparece el cadáver de una persona o de un niño que cobra un gran peso y comienza a apestar. Quienes lo huelen mueren, por tanto se intenta alejarlo de la población, para lo cual lo amarran con sogas y entre muchos tratan de moverlo sin mucho éxito. Cuando las cuerdas se rompen, quienes están sujetos a ellas también mueren.

Existen al menos cinco versiones de este suceso. La más completa es la que ofrece Sahagún según la cual un nigromántico fue muerto por engañar a la gente en el mercado de Tula; luego su cuerpo comenzó a heder y murió mucha gente. Entonces ataron el cuerpo con sogas

pero "pesaba tanto que los dichos toltecas no podían llevarlo". Se unieron muchos para moverlo pero cuando se rompía la soga, los que estaban asidos a ella morían también, y fue necesario hacerle versos de canto. Finalmente lo llevaron al monte "y los que volvieron no sentían aquello que les había acaecido porque estaban como borrachos".<sup>4</sup>

En la versión del "Anónimo mexicano", se menciona a un gigante que abrazaba y mataba a la gente. Al día siguiente aparece un niño de cara blanca, muy hermoso, cuya cabeza podrida apesta y mueren por esto muchos. Finalmente lo llevan a una laguna donde desapareció en el agua.<sup>5</sup> El mismo tema aparece en el *Códice Ríos* donde el muerto aparece con los intestinos de fuera, y al llevarlo arrastrando al monte las gentes cayeron en una concavidad entre dos cerros que se juntaron y murieron todos aplastados. La "Leyenda de los Soles"<sup>6</sup> indica que prendieron a un mozuelo sin dientes, con la boca llena de suciedad y que luego de haberlo matado observaron que no tenía nada adentro, ni corazón, ni intestinos, ni sangre, pero hedía y provocaba la muerte. También fue arrastrado con sogas. Por último, Ixtlilxóchitl menciona también las catástrofes de Tula, y al niño blanco, rubio y hermoso, quien llevado a la presencia del rey, comenzó a podrirsele la cabeza y el hedor mató a la mayoría de los toltecas.<sup>7</sup>

Al respecto, Graulich opina que los aplastamientos de hombres y su conversión en piedras son equivalentes a la caída de la bóveda celeste al final de una era cosmogónica. En el caso del cadáver con un gran peso es considerado como la representación del pecado, entendido éste como el acrecentamiento del peso de la materia en perjuicio del fuego interior de origen celeste o, como diría López Austin, de la materia ligera. El pecado sería entonces "polvo, basura, estiércol, hediondez, podredumbre, pestilencia". Los ayunos y penitencias se practicaban para, de alguna manera, aligerar la materia contaminada por el pecado.<sup>8</sup>

Inmediatamente después de la Conquista, estas creencias comenzaron a mezclarse con detalles del pensamiento europeo y se adap-

<sup>4</sup> Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, 1979, pp. 200-201.

<sup>5</sup> "Anónimo mexicano", en *Anales del Museo Nacional de México*, t. 7, 1903, p. 47.

<sup>6</sup> "Leyenda de los Soles", en *Códice Chimalpopoca*, 1975, pp. 125-126.

<sup>7</sup> Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, *Obras históricas*, vol. 1, 1975-1977, pp. 278-279; cf. Michel Graulich, *Quetzalcóatl y el espejismo de Tollan*, 1988, pp. 207-218.

<sup>8</sup> Michel Graulich, *op. cit.*, p. 211.

taron a la nueva situación. Los casos considerados como hechicería se multiplicaron, pero aparentemente los antiguos conceptos nativos permanecieron intactos. Esto se puede apreciar en el caso referido por fray Andrés de Olmos, donde es claro que los seres telúricos continúan provocando enfermedades y muerte aun a los mismos españoles, de manera muy semejante al mito con el cual se inició esta exposición, como se puede apreciar:

Y me han dicho que allá en Tezcatépec se apareció el Diablo a algunos señores como un gigante, y les pidió que mataran a un guardián español que allá guardaba, llamado Juan Cordero. Pero ellos a esto no se atrevieron, porque era un viejo valiente. Sólo le revelaron, le dijeron aquello que el Diablo les había pedido. Entonces él [Juan Cordero] les dijo: vengan ustedes conmigo al lugar en que se les apareció el gigante; sacó su espada, la espada para herirle. Solo que por esto no se atormentaba el Diablo. A pesar de sus fuerzas, ya le hería mucho [al Diablo]. Al instante él, el gigante, lo abrazó; entonces por esto se cansó mucho [Juan Cordero] y por ello enfermó mucho y durante numerosos días, por esta razón, acostó su cuerpo en su cama. Se dice que no hizo el signo de la Cruz, que no dijo: Jesús.<sup>9</sup>

### Los objetos pesados y los hombres

Las categorías de lo pesado como opuesto a la materia ligera se extienden en otros casos a seres vegetales, animales, minerales, y otros objetos fabricados por el hombre. De esto también se tienen datos conocidos. Sólo para citar dos casos, recordaré el de la piedra labrada que mandó hacer Moctezuma. Se dice que este gobernante envió a sus mejores escultores a buscar una piedra grande de una braza más de ancho y dos codos más alta que la que había en el templo de Huitzilopochtli. La encontraron en el sitio llamado Acolco, adelante de Ayotzinco, por el rumbo de Chalco, y la extrajeron entre diez o doce mil indios. Fue labrada por 30 oficiales y la trajeron hasta Iztapalapan con bailes y música. Después no pudieron moverla, y de pronto la piedra comenzó a hablar rehusando moverse.

Luego de repetidos intentos con música y conjuros, la piedra se movió un poco, pero no lograron llevarla lejos y volvió a hablar ne-

<sup>9</sup> George Baudot, "Apariciones diabólicas en un texto náhuatl de fray Andrés de Olmos", en *Estudios de cultura náhuatl*, vol. 10, 1972, p. 355.

gándose a hacerlo y argumentando que ya la época de Moctezuma llegaba a su fin. Estando en el puente de Xoloco (hecho de unas planchas de cedro de siete palmos de grueso y nueve de canto) “cayóse la piedra dentro del agua y llevó tras sí a los que la tiraban y muchos murieron; que no se pudo contar la gente que debajo consumió”. Al final, los buzos buscaron la piedra, pero ésta regresó a su sitio original de donde fue extraída; Moctezuma se conformó cuando los escultores labraron su efigie en una peña del cerro de Chapultepec.<sup>10</sup>

Volveré en este punto a otro relato actual del mismo tipo, procedente de la región sur de Puebla que está asociado igualmente con el final de una época. Se menciona que luego de la Conquista, los popolocas de San Juan Atzingo, pueblo muy cercano a Zapotitlán Salinas, quisieron trasladar una piedra labrada con la imagen de su dios desde el cerro de Castillo Rinconada, enfrente del cerro Cuthá, hacia el nuevo lugar donde se volvió a ubicar esta población:

Según parece, no todos estaban de acuerdo con el nuevo sitio. Cuando intentaron trasladar una piedra finamente esculpida desde uno de sus antiguos templos para la construcción del nuevo, “no quiso venir”. A medio camino se oscureció el cielo y empezó a llover. Tuvieron que dejar la piedra allí abandonada, pero cuando volvieron al día siguiente a continuar el traslado, se había desaparecido, para que se la encontraran de nuevo en el sitio anterior. También dicen que se oyen las campanas el día del santo patrón del pueblo rumbo al cerro del Castillo, siendo el lugar sacro de sus abuelos.<sup>11</sup>

Hemos visto hasta aquí cómo lo pesado y lo ligero se manifiesta en relación con el origen de la enfermedad y muerte, pero también con temas como el inicio o fin de una época, o en todo caso con las situaciones que dieron origen a un cierto estado de cosas. Tal es el caso del cadáver que apesta durante la ruina de Tula, de la piedra labrada que anuncia el fin del reinado de Moctezuma, y de la piedra labrada que los popolocas intentan mover con poco éxito. Al mismo tiempo, habrá que señalar el hecho de que en estos tres casos se advierte la presencia de un código auditivo, paralelo a lo pesado y ligero, que consiste en la enunciación de llamados, cantos, música,

<sup>10</sup> Hernando Alvarado Tezozómoc, *Crónica mexicana escrita hacia el año de 1598*, 1944, pp. 494-499.

<sup>11</sup> Robert L. Abell, “Los popolocas orientales: un estudio etnológico sobre San Juan Atzingo, Puebla”, tesis de maestría, 1974, p. 19.

versos, conjuros, y sonido de campanas en el último caso, todo esto con el fin de mover los objetos o personas que cobran un gran peso. Estos detalles, como se verá más adelante, no son casuales como tampoco lo es otro rasgo que no puede pasar desapercibido: el destino final de quienes mueren a causa de la enfermedad y la pesadez parece ser un medio acuático. Los toltecas arrojan el cadáver que hiede a una laguna (agua terrestre), la piedra labrada que mandó hacer Moctezuma arrastra a muchos al fondo del lago (agua terrestre), mientras que los popolocas que intentan mover la piedra labrada, no lo consiguen porque "oscureció el cielo y empezó a llover" (agua celeste). Me concentraré principalmente en la oposición inicial, y al final intentaré un resumen de lo que puede estar detrás de estas narraciones.

### Algunos casos etnográficos sobre lo pesado y lo ligero

El tema de lo pesado y lo ligero, así como sus implicaciones es muy frecuente, y aparece constantemente en múltiples referencias etnográficas. Debo mencionar aquí algunas en particular, que tienen mucho en común con el relato de referencia. Los otomíes de Hidalgo hacen mención de la existencia de gigantes en tiempos antiguos. Estos eran seres frágiles, no estaban bautizados, y a la llegada de Cristo se convirtieron en piedras.<sup>12</sup> Se trata evidentemente de seres telúricos como los que se mencionan en los textos del siglo XVI, baste recordar el caso del gigante mencionado por Torquemada, que aparece en un baile en Teotihuacan y causa gran matanza al abrazar a los que bailan.<sup>13</sup>

Estos mismos otomíes tienen muchas predicciones relacionadas con los sueños que remiten de manera directa a la antigua mitología mesoamericana. En un caso, se dice que cuando se sueña con arrastrar un gran árbol o cargarlo en la espalda, esto tiene como significado el transporte de un herido sobre una camilla, lo que no deja de ser una sorprendente coincidencia con el relato de referencia en Zapotitlán.<sup>14</sup> También estos otomíes hacen mención de la figura mítica del Diablo al cual conciben como "un personaje proteiforme,

<sup>12</sup> Jacques Galinier, *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, 1990, p. 248.

<sup>13</sup> Michel Graulich, *Quetzalcóatl y el espejismo...*, op. cit., pp. 209-210.

<sup>14</sup> Jacques Galinier, *La mitad del mundo...*, op. cit., p. 203.

Señor de la riqueza y de las mujeres, que controla desde su morada subterránea a una pléyade de demonios. Es una divinidad con la cual los hombres sellan un pacto que los conduce a la muerte".<sup>15</sup>

En otro caso, entre los mixes de Oaxaca, se nombra al Diablo con términos descriptivos: "el demonio, el mero demonio, el Diablo, el Catrín. Esta última denominación [...] indica un tipo charro bien vestido y montando a caballo".<sup>16</sup> El Diablo en los cerros es equivalente a los seres telúricos que amenazan a los humanos que cruzan por sus dominios. Estos seres también pueden caer en desgracia y sufrir las consecuencias como los humanos. Los lacandones actuales narran cómo los dioses en su viaje al Metlan fueron saliendo de la tierra por un agujero original, pero uno de ellos ingirió carne humana y "no pudo salir porque se volvió demasiado pesado".<sup>17</sup>

Hasta aquí, podemos ver que existe una persistencia en las formas de expresión del pensamiento mesoamericano antiguo, y la constante repetición de temas como lo pesado, lo ligero, el pecado, los gigantes, etcétera, tienen como fin no sólo dejar clara la importancia de las antiguas concepciones del universo, sino el manejo lógico de tales categorías para dar cuenta de la diversidad actual y el origen de los rasgos locales en cada caso. Hay que mencionar, sin embargo, que existen muchas otras tradiciones que no son fáciles de asimilar al pensamiento mesoamericano. En la milagrería típica del cristianismo y los santos, existen muchas creencias relacionadas con la pesadez que tienen su origen en relatos europeos. Veremos qué ocurre cuando se está en presencia de conceptos para los cuales no podemos simplemente apelar a la persistencia de la antigua tradición mesoamericana.

A continuación menciono un caso que servirá para ilustrar el tema de este trabajo. En la población de San Juan Parangaricutiro, Michoacán, se cuentan varias historias de imágenes de santos que se negaron a moverse del lugar donde iban sólo de paso, adquiriendo un gran peso, y fueron adoptados como santos del lugar:

Hace 400 años o más, llegó un arriero con carga de sal, hilo, jabón, lejía y dos cajas. Buscó posada en casa de Maricho que no le pudo abrir la puerta (era tullido). El arriero lo vio tan mal de salud, porque había trabajado duro y se había

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 248.

<sup>16</sup> Walter S. Miller, *Cuentos mixes*, 1956, p. 182.

<sup>17</sup> Marie-Odile Marion, "La noche de la vida: la vida en el Metlan", Ponencia ante el Simposio Latinoamericano: *No una, sino muchas muertes*, 22 de agosto de 1995.

enfermado de manos y pies. El arriero prometió llevarle un remedio, cargó sus mulas, pero no pudo levantar las dos cajas que eran su carga más pequeña. Dejó ahí las cajas, y no volvió por ellas. Al pasar un año las abrieron y había dos imágenes de dos Cristos. Maricho dice: "si tú me curaras te bailarías", los dolores desaparecieron y pudo caminar. Ahora hay una gran fiesta y un gran mercado.<sup>18</sup>

A simple vista no se advierte relación con las narraciones que he revisado. Pero si observamos detenidamente encontramos elementos de tipo mesoamericano como la enfermedad que impide el movimiento (pesadez) por causa del trabajo, y su posterior transformación en estado ligero (el baile), en virtud precisamente de una promesa de ritual que implica cantos y música. También hay que notar que la pesadez de las dos cajas apuntan directamente hacia el inicio de una relación entre el Cristo y la comunidad, lo cual contrasta con el fin de una vida o una época, como es el caso de los relatos que he revisado con anterioridad. Lo que se aprecia aquí es la resignificación de los conceptos ya conocidos, y más aún, de una inversión completa de los términos contenidos en relatos europeos, a la luz de las concepciones locales, lo cual es además bastante común. El resultado es el esbozo general de un auténtico sistema, a partir del cual se presentan parcialmente algunas de sus posibles soluciones.

<i>Michoacán</i>	<i>Sur de Puebla</i>
El santo pesa y se queda	El ídolo pesa y se regresa
El santo cura al enfermo	El ídolo (dios) causa muerte y enfermedad
El santo llega por una persona (arriero)	El dios aparece y es alejado por mucha gente
El santo indica el inicio de una época	El dios indica el fin de una época

Es preciso recordar que las categorías de pesado y ligero no tienen un significado único, pues como ocurre con todos los términos míticos, son susceptibles de cambiar su sentido dependiendo del contexto en

<sup>18</sup> Rosa María Plá, "Los mitos y las leyendas: de cómo una comunidad indígena se apropió de su historia", en A. Chamorro (ed.), *Sabiduría popular*, 1983, pp. 435-436.

que se expresen, como lo hemos observado. Esto implica relaciones de transformación, pues si en el mito inicial y los que hemos revisado antes se encuentra una secuencia: fin de época –ligero– pesado (muerte), hemos visto cómo esta secuencia puede cambiar a: pesado (enfermedad) –ligero– inicio de época. Así, también se transforman las connotaciones positivas y negativas de los términos, ya que en un caso lo pesado es negativo (muerte) y en el otro es positivo, pues gracias a la pesadez del santo, se inicia una nueva relación, lo cual, en resumidas cuentas, se puede expresar en términos de la transformación entre los términos inmovilidad-movilidad. En todo caso, me interesa llamar la atención hacia el riesgo de interpretar los mitos y sus elementos de composición como categorías con contenido único e inalterable, ya que desde esa perspectiva no es posible advertir relaciones de transformación como las que aquí he expuesto, ni acceder a la explicación de otros muchos detalles de su composición.

Volviendo a la comparación con el último relato, esto también podría interpretarse como una manera no consciente de marcar diferencias entre ambas tradiciones nativas y europeas. Sin embargo, en mi opinión, se trata más bien de conciliar, de manera intuitiva, los elementos cristianos dentro de las concepciones antiguas o tradicionales del universo, acerca del tiempo mítico y la vida cíclica: muerte, reposo, movimiento, vida, y de nuevo muerte, en este caso asociado a tradiciones nativas *versus* no nativas. Para profundizar en este bosquejo de sistema, y sus múltiples formas de expresión, es necesario incluir relatos complementarios de este tipo en la misma región y regiones vecinas, agregando al análisis el contexto etnográfico. El resultado sería un complejo orden de relaciones que presentaría las soluciones ya comentadas, así como numerosos casos intermedios, que a su vez nos remitirían a nuevos problemas.

Es sabido que las narraciones acerca de santos y personajes en cerros y cuevas son muy comunes en México, y tienen fuertes raíces europeas, baste recordar solamente el caso de San Cristóbal, gigante que carga al niño Jesús en su hombro, y al cruzar el río (medio acuático), no puede moverse debido al gran peso que adquiere su diminuta carga. En el caso del sur de Puebla, como en otras regiones, existe amplia información sobre apariciones de este tipo.<sup>19</sup>

<sup>19</sup> Alma Yolanda Castillo Rojas, *Encantamientos y apariciones. Análisis semiótico de relatos orales recogidos en Tecali de Herrera, Puebla, 1994.*

Como contribución final de esta exposición, presento aquí tres ejemplos de la región de Zapotitlán, relacionados con la enfermedad, la muerte y lo pesado, que enriquecen las observaciones anteriores. Estos ejemplos confirman no sólo el origen mesoamericano de creencias modernas, sino su plena vigencia en la cultura actual. Aunque breves, los relatos son muy ilustrativos, y fueron recopilados en la población en julio de 1995.

### Los muertos que pesan

1. Relato de Pedro Miranda: dicen que las gentes que hacen pacto con el Diablo luego que se mueren y los ponen en su caja, pesan mucho. Cuando los llevan a enterrar y cargan la caja, ésta pesa demasiado y no la pueden mover. Luego abren la caja (a veces la caja se parte por el peso) para ver por qué está pesada y se dan cuenta de que no hay nada. El Diablo se lo llevó. Entonces, para que no entierren la caja vacía le ponen piedras, para que no digan que no enterraron nada.
2. Relato de Pablo Carrillo: allá por la Cruz del Órgano, los caminantes decían que a veces se les montaba un muerto. Venían caminando y de pronto sentían el peso encima. Cuando llegaban a su casa caían con mucha fiebre y algunos se morían, era a causa del muerto que se les montó.
3. Relato de Vicente Carrillo García: allá en la Cruz del Órgano se le montaba el muerto a la gente. Este lugar está en la parte baja del río Zapotitlán, donde está la casa que hicieron los ingenieros de la Comisión del Papaloapan. Dicen que ahí crecía un órgano con sus brazos en forma de cruz. Decían que había un órgano viejo que se secó y luego volvieron a crecer otros dos, también con sus brazos en forma de cruz. Por ahí pasa un camino y dicen que a un caminante se le cargó el muerto y le ofreció dinero. Entonces le indicó en donde estaba una olla enterrada con dinero. Pero luego que llegó a su casa se le enfermó su hija y cayó con fiebre y se murió. Por eso ya no quiso regresar a donde estaba el dinero. Dicen que antes mucha gente que hacía dinero no se lo quería dar a na-

die y lo enterraban. Por eso andan por ahí algunos espíritus en los caminos y se le cargan a la gente.

## Conclusiones

Este breve análisis y reseña sobre relatos míticos confirma que, en la mayoría de los casos, las antiguas concepciones mesoamericanas continúan vigentes. Lo pesado, la contaminación de la muerte, lo terrestre, el pecado y la enfermedad, se siguen considerando como opuestos, y a la vez como complementarios de lo ligero, lo puro y lo trascendental. Pero más que una simple y mecánica continuidad de creencias atribuibles a la tradición mesoamericana, lo que se percibe es la capacidad de las poblaciones para someter a su lógica mítica, objetos y categorías más recientes, creando así nuevos conjuntos discursivos que tienen como intención mantener el sentido y la coherencia de sus expresiones culturales.

Un punto de reflexión importante lo constituye el hecho de que las comunidades actuales continúan ejerciendo esta lógica de relaciones incluso en el caso de aquéllas que no se consideran estrictamente indígenas, como ocurre en los casos de Parangaricutiro, Michoacán y Zapotitlán Salinas, Puebla. Las formas de expresión cotidianas toman fácilmente el rumbo del pensamiento mítico, y las posibles perturbaciones externas como las contingencias históricas, modas, y rápida penetración de medios de comunicación modernos son constantemente puestas bajo la observación e interpretación del lenguaje simbólico que son los mitos. En la región de Zapotitlán, como en la mayoría de las poblaciones rurales del país, el tiempo mítico sigue siendo parte importante de la cultura y la identidad.

## Bibliografía

- Abell, Robert L., "Los popolocas orientales: un estudio etnológico sobre San Juan Atzingo, Puebla", tesis de maestría, Cholula, Universidad de las Américas, 1974.
- Alvarado Tezozómoc, Hernando, *Crónica mexicana escrita hacia el año de 1598*, México, Leyenda S. A., 1944.
- "Anónimo Mexicano", en *Anales del Museo Nacional de Mexico*, t. 7, segunda época, México, 1903, pp. 115-132.
- Baudot, George, "Apariciones diabólicas en un texto náhuatl de fray Andrés de Olmos", en *Estudios de cultura náhuatl*, vol. 10, México, UNAM, 1972, pp. 349-358.
- Castillo Rojas, Alma Yolanda, *Encantamientos y apariciones. Análisis semiótico de relatos orales recogidos en Tecali de Herrera, Puebla*, México, INAH (Regiones de México), 1994.
- Durán, Diego, *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme*, 2 vols., México, Porrúa, 1967.
- Galinier, Jacques, *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, México, UNAM/CEMCA/INI, 1990.
- Graulich, Michel, *Quetzalcóatl y el espejismo de Tollan*, Antwerpen, Instituut Voor Amerikanistiek v.z.w., 1988.
- Ixtlilxóchitl, Fernando de Alva, *Obras históricas*, 2 vols., México, UNAM/IIH, 1975-1977.
- "Leyenda de los Soles", en *Códice Chimalpopoca*, México, UNAM, 2a. ed., 1975, pp.119-128.
- López Austin, Alfredo, *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*, México, Alianza Editorial Mexicana, 1990.
- \_\_\_\_\_, *El conejo en la cara de la luna. Ensayos sobre mitología de la tradición mesoamericana*, México, CNCA/INI, 1994.
- Marion, Marie-Odile, "La noche de la vida: la vida en el Metlan", Ponencia ante el *Simposio Latinoamericano: No una, sino muchas muertes*, México, ENAH, 22 de agosto de 1995.
- Miller, Walter S., *Cuentos mixes*, México, INI (Biblioteca del Folklore Indígena, 2), 1956.
- Plá, Rosa María, "Los mitos y las leyendas: de cómo una comunidad indígena se apropió de su historia", en A. Chamorro (ed.), *Sabiduría popular Morelia*, El Colegio de Michoacán, 1983, pp. 423-447.
- Sahagún, Bernardino de, *Historia general de las cosas de Nueva España*, México, Porrúa (Sepan cuántos, 300), 4a. ed., 1979.

# Tiempo de ruptura, tiempo de desorden: el carnaval en una comunidad nahua de la Sierra Norte de Puebla<sup>1</sup>

*A Marie-Odile Marion  
In memoriam*

LOURDES BAEZ\*

**P**ara los nahuas de Naupan, municipio de la Sierra Norte de Puebla, el carnaval —a diferencia de otros que tienen lugar en ciudades importantes y que son, sobre todo, espectáculos fastuosos— se presenta como el primer eslabón de una cadena ritual que inicia con la cuaresma,<sup>2</sup> y al mismo tiempo irrumpe en la comunidad para dar lugar a la transformación del tiempo y espacio de la misma, ya que se hace evidente la ruptura de las fronteras entre lo sagrado y lo profano.

Si bien esta celebración puede pasar inadvertida para cualquier visitante ajeno ya que las actividades cotidianas transcurren normalmente, la aparición de los *huehues*<sup>3</sup> en el escenario comunitario es el indicio de esta ruptura del orden para dar paso al desorden que se

\* Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH).

<sup>1</sup> Los datos presentados en este trabajo son preliminares y forman parte de la tesis doctoral que está en proceso de redacción, por lo que no pueden considerarse definitivos.

<sup>2</sup> Jacques Galinier, *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, 1990, p. 341.

<sup>3</sup> El término *huehue* en náhuatl significa "viejo".

hará manifiesto durante los cuatro días que anteceden al comienzo de la cuaresma.

El ritual que tiene lugar en estos días de desorden simbólico se inscribe en lo que van Gennep<sup>4</sup> definió como *ritos de paso*. Para este autor, todos los hombres en el transcurso de su existencia se encuentran sometidos a constantes cambios, como son: de estado, de lugar, de posición social, etcétera; subrayando que "Todo cambio en la situación de un individuo comporta acciones y reacciones entre lo profano y lo sagrado, acciones y reacciones que deben ser reglamentadas y vigiladas a fin de que la sociedad general no experimente molestia ni perjuicios".<sup>5</sup>

Pero estos cambios no sólo atañen a los hombres, sino también a la naturaleza misma y al universo donde se mueve ésta, todos se encuentran sometidos a los ritmos que marcan los ciclos estacionales, las transiciones cósmicas, etcétera. En este sentido, también estos elementos tienen sus acciones paralelas para asegurar el óptimo desarrollo de éstos; van Gennep se refiere a las acciones ejecutadas por la sociedad para señalar estos cambios como *ritos de paso estacionales*.<sup>6</sup>

Tres fases tienen lugar en los *ritos de paso*: la primera es la separación que se expresa por medio de una conducta simbólica cuando el individuo o grupo pasa de un punto anterior en la estructura social; en la segunda fase, la de margen, intermedia o liminal, se considera que el individuo o grupo asume una conducta ambigua pues el entorno cultural posee pocos o ninguno de los atributos pasados o futuros; y en la tercera fase, la de agregación o reincorporación, el individuo o grupo se incorporan de nuevo al estado original.<sup>7</sup> Derivado de esto, van Gennep propuso una segunda serie de términos que reiteran la importancia de la segunda fase, la liminal, refiriéndose a éstos como: preliminar, liminal y posliminal.<sup>8</sup> Con respecto a las situaciones donde la liminalidad ocupa una posición central, Turner ha subrayado que es precisamente durante estas etapas cuando las sociedades tienen la

<sup>4</sup> Arnold van Gennep, *Los ritos de paso*, 1986.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 13.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 191.

<sup>7</sup> Turner emplea el término "estado" en vez de "transición" pues considera que el primero es un concepto más global, incluso que estatus o cargo, pues "designa cualquier tipo de condición estable o recurrente culturalmente reconocida". (Víctor Turner, *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*, 1988, p. 101.)

<sup>8</sup> Arnold van Gennep, *Los ritos...*, *op. cit.*, p. 170.

posibilidad de replantear y reclasificar periódicamente su realidad y su relación con la misma sociedad, con la naturaleza y el universo que les rodea; en este sentido, la liminalidad induce a los hombres a la reflexión y a la acción.<sup>9</sup>

En este trabajo me centro específicamente en la segunda fase, la liminal, a partir de las acciones rituales que tienen lugar durante la semana del carnaval en la comunidad nahua de Naupan, en la Sierra Norte de Puebla. De hecho la fase que se hace más evidente en este inicio del ciclo ritual que culmina con la pascua es la liminal, pues durante ésta la serie de dramatizaciones rituales aparecen como momentos

“en y fuera de tiempo”, dentro y fuera de la estructura social secular, que evidencia, aunque sea fugazmente, un cierto reconocimiento (en forma de símbolo, si no siempre de lenguaje) de un vínculo social generalizado que ha dejado de existir pero que, al mismo tiempo, debe todavía fragmentarse en una multiplicidad de vínculos estructurales.<sup>10</sup>

Smith<sup>11</sup> apunta que toda práctica ritual se vincula a una circunstancia que es la que regula su coyuntura; asimismo estas circunstancias pueden ser periódicas u ocasionales y pueden afectar, en uno u otro caso la vida de la colectividad o bien la de los individuos en particular. Cuando los ritos son una respuesta a una serie de circunstancias periódicas, establecen un sistema conforme a un eje de tipo sintagmático, en donde cada rito relacionado a una determinada serie estará precedido por otro conforme a un orden establecido que se repetirá en cada recurrencia del ciclo.<sup>12</sup> En lo que concierne a la colectividad, por ejemplo, las estaciones determinan para muchas sociedades un ciclo de ritos cuya periodicidad puede ser anual o bien de más corta duración; es decir, ésta transcurrirá “como una serie ordenada de eternos comienzos y repeticiones”.<sup>13</sup> En este sentido, las acciones rituales que emprende una sociedad constituyen respuestas globales a la serie de circunstancias que determinan su manifestación,

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 134.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 103.

<sup>11</sup> Pierre Smith, “Aspectos de la organización de los ritos”, en Michel Izard y Pierre Smith (coords.), *La función simbólica*, 1989, pp. 153-154.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 154.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 155.

siempre teniendo en cuenta que cada sociedad adopta una forma particular de explicar y de ordenar su universo simbólico. Como Mary Douglas expresa, "cada comunidad adopta una forma dominante de explicación"<sup>14</sup> para alcanzar el orden ideal que establece su sistema de representaciones, el cual se encuentra amenazado por diversos peligros, muchos de ellos derivados de fuerzas sobrehumanas.

Mary Douglas<sup>15</sup> señala dos modos de tratar estas amenazas: la primera sería "negativamente" y se refiere más que nada a hacer caso omiso de éstas; la segunda forma, "positivamente", implica afrontar las anomalías tratando de crear una nueva configuración de la realidad en la que estas anomalías tengan cabida. Pues es evidente que toda sociedad establece en su sistema de clasificación una variedad de anomalías, y por ende los mecanismos adecuados para enfrentarlas.<sup>16</sup>

Uno de los momentos en los que se producen las anomalías es precisamente cuando se presentan los estados de transición, considerados "peligrosos" porque como bien expresa la autora, "la transición no es un estado ni el otro, es indefinible".<sup>17</sup>

Entre las características más evidentes que se atribuyen a los estados de transición que se sitúan en los márgenes está la ambigüedad. Turner<sup>18</sup> define a estos estados como liminales, y a los sujetos que se encuentran en esta fase como "gentes de umbral". Ello significa que los actores eluden o escapan del sistema de clasificaciones que norman la vida comunitaria; es decir, "no se les puede situar en las posiciones asignadas y dispuestas por la ley, la costumbre, las convenciones y el ceremonial".<sup>19</sup> Esto implica que en la liminalidad considerada como un fenómeno de transición, se produce una marginación del orden social. En sociedades como las indígenas en las que existe segmentación basada en el prestigio, los roles se establecen a partir de un proceso en el cual quien se encuentra en un estatus superior no podría estarlo sin que exista alguien en un estatus inferior, y en esta fase liminal se produce de manera temporal una inver-

<sup>14</sup> Mary Douglas, *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, 1991, p. X.

<sup>15</sup> *Ibidem*, pp. 38-39.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 39.

<sup>17</sup> *Ibidem*, pp. 108-109.

<sup>18</sup> Víctor Turner, *El proceso ritual...*, *op. cit.*, p. 102.

<sup>19</sup> *Idem*.

sión de estatus, pues el que se encuentra “arriba” experimenta lo que es estar “abajo” y viceversa.<sup>20</sup>

Durante este proceso, se introduce junto al estado liminal lo que Turner denomina *communitas*<sup>21</sup> y que “tiene un aspecto existencial; implica al hombre en su totalidad en su relación con otros hombres considerados también en su totalidad”. El tiempo en esta fase parece detenerse en el presente, en el ahora. En este sentido, en oposición la *communitas* surge allí donde no hay estructura social.<sup>22</sup> Turner sugiere que la idea de *communitas* no se vincula a un marco territorial concreto, de ahí la insistencia en mostrar entre sus principales características la de homogeneidad y fraternidad. Por ello la *communitas* puede asociarse a la naturaleza espontánea, concreta e inmediata, que se opone a la naturaleza que se rige por la norma, lo que es institucionalizado y abstracto y que caracteriza a la estructura social. Sin embargo, aun cuando se consideran la *communitas* y la estructura dos fenómenos aparentemente distintos, como afirma Turner “la *communitas* sólo puede entenderse relacionada de alguna manera con la estructura”.<sup>23</sup>

Por ello, la *communitas* tiene lugar dentro y fuera de la estructura social, es decir, las normas en torno a ésta son transgredidas o eliminadas pero al mismo tiempo enriquecen la experiencia de la comunidad para evidenciar el reconocimiento de que existe un vínculo social, el cual se determina por el ambiente de camaradería que impera.<sup>24</sup>

En los ritos de paso tiene lugar este proceso en donde los hombres se ven liberados de la estructura para pasar a la *communitas* y posteriormente volver al tiempo de la estructura; Turner apunta que esta dialéctica es necesaria para que la sociedad funcione de manera adecuada.

En efecto, en los rituales cíclicos marcados por el calendario, y preferentemente de tipo colectivo como el carnaval, este proceso de

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 104.

<sup>21</sup> *Communitas* es la voz latina de “comunidad”. Turner emplea el primero para designar aquel estado o fase que surge cuando tiene lugar el periodo liminal, y se refiere a la sociedad en cuanto *comitatus*, comunidad o bien comunión, la cual no está estructurada o se encuentra medianamente estructurada (Víctor Turner, *El proceso ritual...*, op. cit., p. 103).

<sup>22</sup> En oposición a *communitas*, se encuentra la noción de “estructura social”; entre las coincidencias que Turner encuentra en varios autores que se refieren también a este término están: la noción de una ordenación de posiciones o estatus, la institucionalización, la persistencia de los grupos y relaciones (*ibidem*, p. 132).

<sup>23</sup> *Idem*.

<sup>24</sup> *Ibidem*, pp. 103, 134.

“inversión de estatus” se hace visible, ya que tiene lugar un alejamiento de los procesos normales de la acción social<sup>25</sup> para, entre otras cosas, asegurar el cambio de un nuevo ciclo que dará paso a la renovación de la vida.

En Naupan son los *huehues*, personajes centrales de esta celebración, quienes se encargan de protagonizar la dramatización ritual y de ocupar posiciones de estatus diferentes a las habitualmente asumidas, acompañadas de comportamientos fuera de lugar, ejercitando por medio de sus conductas una autoridad ritual sobre sus superiores, pero al mismo tiempo “borrando” temporalmente las jerarquías; ello para asegurar entre otras cosas “la permanencia de la vida y la sobrevivencia de los hombres”.<sup>26</sup> Las acciones que tienen lugar durante estos cuatro días que anteceden al inicio de la cuaresma, se caracterizan por ser parte de un periodo caótico en el que el orden se ve aniquilado y las fuerzas del “mal” dominan a la comunidad, revelándose en esta inversión del tiempo y espacio un “mundo al revés” que nulifica temporalmente el orden normativo comunitario.<sup>27</sup> El mismo término en náhuatl, *auile*, puede aclarar el sentido que le dan a esta celebración los nahuas de Naupan. *Auile* deriva de *auiltia*, que significa “divertirse, pasar alegremente el tiempo”.<sup>28</sup> En este sentido, durante estos cuatro días predomina un ambiente de camaradería, de diversión total, que no involucra únicamente a los principales actores, los *huehues*, sino que esta atmósfera de fraternidad envuelve a toda la comunidad, incluyendo por supuesto a las máximas autoridades civiles.

El carnaval marca el punto de partida de un ciclo festivo cuyo inicio puede vincularse con el nacimiento de Cristo para culminar con la pasión,<sup>29</sup> pues precisamente este periodo cuaresmal recrea el drama del nacimiento-muerte-resurrección de Cristo, que de alguna manera se repite en las distintas esferas de la vida de los hombres, y atañe no sólo a éstos sino que involucra todo el entorno que le rodea.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 171.

<sup>26</sup> Marie-Odile Marion, *Identidad y ritualidad entre los mayas*, México, INI/Sedesol, 1994, p. 78.

<sup>27</sup> Kazusayu Ochiai, “Revuelta y renacimiento: una lectura cosmológica del carnaval tzotzil”, en *Estudios de cultura maya*, vol. XV, 1984, p. 216.

<sup>28</sup> Rémi Siméon, *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*, 1977, p. 48; Alonso de Molina, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, 1992, p. 9.

<sup>29</sup> Jacques Galinier, *La mitad del mundo...*, *op. cit.*, p. 341.

## El carnaval en Naupan<sup>30</sup>

Como ya ha sido señalado, los cuatro días antes de dar inicio la cuaresma hacen su aparición en la comunidad unos personajes muy polémicos: los *huehues*. Aun cuando la población reconoce que los *huehues* son los “aliados” del demonio, del “malo”, no sienten temor ni rechazo hacia ellos, antes incluso refieren divertidos todas las “hazañas” que estos personajes protagonizan. Quizá lo que más festeja la población es la mofa que hacen de las autoridades, tanto civiles como religiosas, cosa que en otro contexto es prácticamente impensable. Por otro lado, si bien para los nahuas es un hecho conocido el vínculo de los *huehues* con las fuerzas del mal como los “aires”, también reconocen que un encuentro con estos personajes en esta ocasión les puede traer “buena suerte”, sobre todo si recompensan con algún obsequio su actuación. Es más, es considerado un deber darles (a su paso por los caminos de Naupan) algún alimento, pollos vivos o algunas monedas. Estos obsequios serán utilizados por los *huehues* al dar por concluida su aparición en el escenario comunitario, durante una comida que sellará el término del tiempo en que las fuerzas del mal ocupan el mundo de los hombres. Y tan importantes resultan estos días de desorden simbólico, que todas aquellas personas aquejadas por alguna enfermedad relacionada con los “aires”, aprovechan este tiempo, al que consideran propicio, para curar sus males, pues son los *huehues* quienes “barren” los “aires”. Además, los ritualistas que trabajan con los “aires” también dedican estos días a celebrar a estos entes, colocándoles durante los cuatro días una ofrenda especial en sus viviendas.

El sábado por la noche los *huehues* inician su serie de dramatizaciones rituales. Al frente del grupo está el “capitán”, que en náhuatl le nombran *tlayecana*.<sup>31</sup> El capitán desde el día anterior —el viernes—, debe presentarse en la presidencia municipal y solicitar el permiso de las autoridades municipales para poder andar libremente con el grupo de jóvenes que él encabeza, los *huehues*, por toda la comunidad.

<sup>30</sup> Es un hecho conocido el origen y sentido del carnaval, sin embargo su inserción en el mundo indígena sólo reitera cómo estas sociedades aprovecharon la introducción de algunas prácticas de la tradición europea, asumiéndolas como propias a partir de su reinterpretación simbólica para salvaguardar una ideología marcada por el sello del paganismo.

<sup>31</sup> Que deriva del vocablo *tlayacatia*, y se traduce como cosa primera, o delantera. (Alonso de Molina, *Vocabulario...*, *op. cit.*, p. 120.)

El capitán es quien invita generalmente a los jóvenes para incorporarse al grupo, aunque pueden formar parte de éste todos los que así lo deseen. Sólo hay un compromiso ineludible, y es que incorporándose la primera vez tienen que participar durante siete años seguidos, de lo contrario pueden ser objeto de un castigo enviado por entes sobrehumanos por transgredir las normas socialmente establecidas. Es interesante apuntar que no hay restricciones en cuanto a la edad de los participantes, aunque sí es un requisito el que todos sean de sexo masculino. Es común que se incorporen al grupo niños de ocho a diez años, y también adultos, aunque el grupo de edad predominante va de los 18 a los 25 años. Dentro del grupo no hay diferencias de trato, ni de comportamiento; un observador puede llegar a percibir las diferencias de edad únicamente por el cuerpo y la estatura de los actores.

Anteriormente los *huehues* sí hacían desmanes en la población por lo cual la gente evitaba salir de sus casas por las noches, era como si tuvieran un encuentro con el propio demonio. Pero los castigos de los que eran objeto los *huehues* los obligó a modificar su conducta y limitarse sólo a burlarse de las autoridades y de la sociedad en general. La gente cuenta que si algún *huehue* cometía algún acto ilícito debía entrar a la iglesia de rodillas y casi desnudo llevando en cada una de las rodillas un nopal; en misa el sacerdote reprobaba su conducta exhibiendo al infractor frente a todos los concurrentes. Era obvio que después de semejante castigo el culpable no volvería a actuar como lo había hecho antes. Actualmente, si alguno de los *huehues* comete algún acto "impropio", quien asume toda responsabilidad es el capitán de este grupo, haciéndose acreedor de una multa en dinero y hasta la cárcel si el acto cometido lo amerita; por ello durante sus andanzas por la comunidad los *huehues* se restringen sólo a hacer mofa de las normas sociales y de las autoridades. Esto causa entre la población la hilaridad y el beneplácito, pues las ocurrencias de los *huehues* son siempre novedosas y sólo ellos tienen la posibilidad de burlarse de los que se encuentran en una jerarquía más alta sin ser sancionados, porque en estos días estas conductas se permiten, además de que nadie sabe con certeza quiénes conforman el grupo de *huehues*, ello en caso de que algún agredido quisiera cobrar, posteriormente, alguna falta.

No existe una regla que disponga el tipo de vestimenta de estos personajes, todo depende de lo que cada uno tenga a la mano. En palabras de un nahua, anteriormente bastaba

un costal, unos huaraches viejos o sombreros viejos, una máscara, si no había máscara de quemite, no pos adonde, había máscara de pelota. Sí [era] formada de quemite, le pintaba ahora con tizne; y luego le ponían unos cuernos de toro, ahí andaban los charros, que según ahí anda el vaquero. Les aventaba el lazo, hasta sonaba, se caía como si fuera deveras una res.

Una de las preferencias de los *huehues* es vestirse de mujer, no sólo con la ropa tradicional<sup>32</sup> de éstas, sino vistiendo minifalda, tacones, peluca y medias. El traje de sacerdote u obispo es también uno de los elegidos. Por otro lado, la identidad de los *huehues* siempre se mantiene oculta, ni entre ellos mismos saben a veces quiénes son sus compañeros de grupo. Acerca de esto, un informante contaba divertido una anécdota que le tocó protagonizar:

Cuando fui como *huehue* con mi cuñado Aarón, fuimos a casa de un mayordomo que vivía por ahí, uh, que nos dan tamales; estaba con otros tres *huehues* ahí [me] voy a lavar las manos con tantita agüita. Y unos empezaron a platicar, dos así, ¿quién es este? [pregunta uno de ellos]; “es tu papá” le dice el otro.

A partir del sábado por la noche los *huehues* irrumpen la tranquilidad de Naupan, van por todos lados gritando y burlándose de todo el que se cruza por su camino. Se acompañan durante los cuatro días por dos músicos que tocan sones: un violinista y un guitarrista.<sup>33</sup> La música que se ejecuta durante los cuatro días que los *huehues* recorren la comunidad, abarca todo tipo de género musical, lo mismo tocan sones, que huapangos o corridos; no hay ninguna norma de tocar algún son específico, ellos dicen “se toca todo revuelto, puro diferente”. De manera obligada visitan a todas las autoridades municipales quienes “tienen como deber” ofrecerles comida; también los mayordomos<sup>34</sup> de la fiesta patronal deben invitarlos a pasar a su casa y darles algo de comer; existe la creencia de que si no cumplen con esta obligación,

<sup>32</sup> La vestimenta tradicional de las mujeres en Naupan se compone de enredo negro de algodón, faja de lana tejida en telar de cintura, blusa bordada a mano y a máquina y quechquémitl bordado a máquina.

<sup>33</sup> Para todas las acciones rituales que tienen lugar en ocasión de rituales del ciclo vital y del ciclo agrícola, exceptuando el carnaval, el número de “sones” que se tocan tiene que ser obligatoriamente en múltiplos de dos: cuatro, seis y doce sones; no se concibe de otra forma. Esto también demuestra que la normatividad ritual no está presente durante esta celebración.

<sup>34</sup> Los mayordomos son los que representan a las autoridades religiosas.

especialmente quienes ostentan cargos civiles y religiosos, se harán acreedores a un castigo enviado por los "aires" y que puede desencadenar en una enfermedad grave. Otros de los personajes relevantes de la comunidad que también reciben a los *huehues* son los especialistas rituales que "trabajan" con los "aires", como sus aliados, para curar las enfermedades que estos entes provocan.

Existe la creencia de que los *huehues* no andan solos, los "aires" los acompañan como lo explica un informante:

Sí, con ese, el "aire" andan, con ese andan también. Es que va andar en medio, también anda bailando, también con ellos viene el "otro", el "malo", es la fiesta del "malo".

Y esos [los *huehues*] andan pidiendo limosna, la gallina o dinero [para] que se limpie uno [con] el dinerito, que se limpie ese dinerito, cinco centavos o diez centavos [que] se limpie uno; y se los da también, es un "aire" que se los lleva. Y cuando termina eso [el carnaval] llevan las gallinas, ahí se acaba todo eso [a las gallinas] las acaba de matar lo del "aire".

Cuando oscurece, es el tiempo en que los *huehues* salen por todos los rincones de la comunidad para apropiarse del espacio público. El lunes, día en que tiene lugar el mercado semanal, los *huehues* aparecen por la plaza desde temprano, por la mañana para pedir su "limosna" como ellos dicen: "...por favor me da mi limosna, es que me dejó mi marido y mi niño quiere comer" —dice un *huehue* vestido de mujer y cargando un muñeco.

Ahí la gente les regala pollos, carne, dinero, comida; todo ello a cambio de sus dramatizaciones y danzas que realizan para diversión de todos:

En parte les dan voluntarios, les dan un pollo. Le hacen bonito cuando les dan un pollo: se hincan a la puerta, unos bailando [...] Y luego uno vestido de mujer y otro vestido de hombre como si se están casando. Ajá, se hincan en la puerta y ahí están haciendo sus cosas, sus travesuras. También [hacen] como [si tuvieran] su sahumador. El refino ahí lo ponen, ahí, le hacen bien bonito. [Y al recibir el pollo] le dan vueltas al pollo, le dan maíz, quién sabe cuántos maicitos le dan, como unos siete. Siete maicitos le dan, le dan refino al pollo, le dan vueltas, según para que los demás pollitos chiquitos que nazcan, o p'al año que entra ya estén buenos también, que no se los lleve el gavilán.

El martes, último día en que aparecen en público, tiene lugar lo que ellos llaman "descabezamiento de los pollos", es decir, el "palo

de horca". Es una práctica habitual entre las comunidades de la sierra<sup>35</sup> y que sirve para cerrar este primer eslabón del ciclo ritual. Es el martes de carnaval.

Enfrente de la presidencia municipal se entierran dos palos sobre los que se amarra un lazo, ahí cuelgan de las patas a los pollos. Se reúne casi toda la comunidad para observar expectantes el desarrollo del juego del "palo de horca"; también están presentes todas las autoridades municipales y los mayordomos, representantes de las autoridades religiosas. La excitación invade a todos, y cada vez que un *huehue* logra descabezar un pollo todos celebran con gritos y júbilo la acción. Los músicos que durante los cuatro días acompañaron a los *huehues* en sus andanzas también están presentes para tocar los sones al tiempo que se desarrolla el juego ritual. Al finalizar, las cabezas de los pollos se entierran a un lado de uno de los palos y se riega refino. Con el acompañamiento de sones, los *huehues* danzan alrededor, para concluir esta primera etapa del ciclo festivo y dar paso al restablecimiento del orden social.

Al siguiente día, el miércoles, el capitán ofrece una comida a todos los que participaron como *huehues*, pero esta vez ya no van disfrazados, usan la ropa que comúnmente visten. La comida se prepara con los pollos que el día anterior fueron descabezados; con el dinero que la gente les dio en los cuatro días anteriores compran la bebida y los chiles y las especias para el mole que degustarán.

## Consideraciones finales

A continuación señalo, de manera sintética, las características fundamentales de la celebración del carnaval en Naupan:

<sup>35</sup> Varios son los autores que han señalado esta misma práctica de "descabezamiento de pollos" o "palo de horca", entre ellos Montoya Briones quien realizó su investigación en Atla, una comunidad de Pahuatlán y vecina de Naupan. Él llama a esta ceremonia "sacrificio del gallo" que tiene lugar el miércoles de ceniza por la tarde (José de Jesús Montoya Briones, *Atla: etnografía de un pueblo náhuatl*, 1964, pp. 137-138). Galinier, quien también ha realizado un importantísimo trabajo de investigación entre los otomíes de la sierra, dice acerca del simbolismo de este ritual: "El simbolismo del 'palo de horca' pone aquí en evidencia profundas analogías con el Volador. Es, en efecto, la misma ideología de la fertilidad que da cuenta del significado del movimiento alternativo arriba/abajo." (Jacques Galinier, *La mitad del mundo...*, op. cit., pp. 426-428). Ichon también se refiere a estas acciones; para este autor la decapitación de pollos representaría la ofrenda a los que han sido asesinados, pues la gente afirma que es la ofrenda que le dan al diablo (Alain Ichon, *La religión de los totonacas de la sierra*, 1990, p. 439).

1. Un comportamiento desordenado que se traduce en burla de los convencionalismos sociales; las autoridades civiles y religiosas son quienes tienen la "obligación" de ofrecer comida y regalos a los *huehues*, toda la comunidad tiene también el "deber" de darles regalos. Al mismo tiempo predomina un ambiente de fraternidad, de camaradería entre los mismos *huehues* y el resto de la población que no participa directamente.
2. El cambio de identidad y el anonimato son necesarios, esto opera como un trastocamiento de la personalidad de los actores. El "malo" por medio de los *huehues* es quien en realidad actúa.
3. El sacrificio de los pollos durante el juego ritual del "palo de horca", es una acción conclusiva del cierre de la primera etapa del ciclo ritual.

De lo señalado hasta aquí hay varios elementos interesantes para el análisis. El primero de ellos es el reconocimiento de que todas estas acciones rituales tienen un destinatario: es la "fiesta del malo", del demonio. El "malo", el *amo cuali*,<sup>36</sup> es el personaje central de esta representación y retomando el término de Turner, el "símbolo dominante".<sup>37</sup> Evoca todas las fuerzas malignas, Galinier<sup>38</sup> se refiere a él como "el genitor de todas las criaturas que participan en el carnaval" y "un personaje proteiforme", pues no sorprende que aparezca oculto bajo los más diversos personajes, aunque exagerando algunas de sus características, ya que muchos de los personajes que aparecen se presentan como la síntesis de un mundo con el que han mantenido una relación antagónica. El ejemplo más claro es el disfraz de sacerdote, el de policía, por mencionar aquellos que siempre aparecen durante estos días.

<sup>36</sup> *Amo cuali* se traduce como el "no bueno".

<sup>37</sup> Muchos autores coinciden en que en toda ocasión marcada por la ritualidad, hay uno o varios elementos u objetivos centrales en torno a los cuales se organiza el rito, o el sistema ritual en su conjunto. Es lo que para Smith ("Aspectos de la organización de los ritos", en *La función simbólica*, 1989, p. 148) llama "elemento focalizador"; Turner (*La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu*, 1980) lo denomina "símbolo dominante". Estos elementos "focalizadores" se presentan en el contexto ritual bien como objetos, actos, cualidades, y los denomino "símbolos" en el sentido que Geertz (*La interpretación de las culturas*, 1987, p. 90) da a este término "para designar cualquier objeto, acto, hecho, cualidad o relación que sirva como vehículo de una concepción —la concepción es el 'significado' del símbolo".

<sup>38</sup> Jacques Galinier, *La mitad del mundo...*, op. cit., p. 342.

En términos simbólicos, durante estos días de desorden simbólico hay un “vacío” estructural de la comunidad ante la falta de orden. Su contraparte, el desorden, “libera” temporalmente a toda la comunidad de ataduras normativas. Para Galinier, el carnaval entre algunos grupos otomíes serranos cumple además un “rol subversivo”,<sup>39</sup> pues los *huehues* mediante su comportamiento expresan las críticas al orden social.

El carnaval en Naupan se presenta al inicio del ciclo ritual más importante del calendario católico,<sup>40</sup> al mismo tiempo este ciclo coincide con la estación de secas del calendario agrícola, por lo tanto es el tiempo de propiciar la fertilidad para que la tierra conceda sus frutos. Esta referencia a la fertilidad no sólo involucra a la Tierra, sino también a otros entes. Así lo expresó un naupeño cuando explicó la dramatización que los *huehues* hacen al recibir los pollos: se les da de comer siete<sup>41</sup> maicitos para que los pollos de la comunidad crezcan bien y no corran peligro de ser atrapados por el gavilán, su principal enemigo. De este modo a través de esta acción se garantizará en el futuro el crecimiento de estos animales, y por consiguiente se asegurará la subsistencia de la comunidad.

La importancia de los “aires” queda en evidencia en toda práctica ritual, pues nunca debe faltar “su regalo”, es decir, la ofrenda para los “aires”. Incluso cuando tienen lugar rituales públicos, siempre se dejan en los cruces de caminos<sup>42</sup> las ofrendas en comida, bebida (refino), flores y velas.

Entre los antiguos nahuas, una de las deidades más importantes era Quetzalcóatl, que tenía como una de sus múltiples advocaciones la del viento, *ehécatl*, que designaba no sólo el aire en movimiento, el viento, sino también a las sustancias etéreas e invisibles contenidas en el cuerpo de los seres humanos, pues el vocablo *ehécatl* también

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 413.

<sup>40</sup> De hecho el periodo ritual da inicio el 2 de febrero, día de La Candelaria; que en términos simbólicos alude a la fertilidad de las mujeres y de la tierra.

<sup>41</sup> Cabe hacer notar que el número siete en Naupan es un número nefasto, asociado a la muerte, las fuerzas del mal y con todos los personajes que tienen relación con los “aires”, con los nahuales.

<sup>42</sup> Los cruces de caminos son los espacios donde se ubican preferentemente los “aires”; por ello, siempre que tiene lugar una acción en la que se invada “su” espacio, y para evitar el “enojo” de estos entes se les tiene que “pagar” con ofrendas.

significaba aliento. De igual manera, con este término se nombraba a las enfermedades provocadas por los distintos tipos de "aire".<sup>43</sup>

Esta variedad de significados de un solo concepto, continúa vigente en Naupan, pues se le puede identificar como simples corrientes naturales,<sup>44</sup> como aires calientes o fríos que al introducirse en el cuerpo del individuo pueden provocarle una enfermedad. Son también "emanaciones asociadas con lo fétido y otras cualidades similares, como es el caso de las "quemadas" de mujer [...] en el momento de dar a luz",<sup>45</sup> y las que se refieren a los "aires" de los recién fallecidos, los cuales producen un efecto "contaminante" sobre los vivos. Los "aires" pueden también ser vectores lanzados por los brujos para causar algún daño a la gente. Son además entidades malévolas que pueden provocar en la gente conductas anómalas, como ocurre en el caso de los *huehues*.

Los "aires", llamados en náhuatl *yeyecatl* (en plural *yeyecame*) son considerados entidades con vida, volición y pensamiento propio, como los seres humanos, por ello poseen también cualidades y defectos. Existen "aires" buenos y malos. Cuando "andan" con los truenos para provocar lluvia, son buenos.

Los pollos son descabezados el martes de carnaval para dar por concluida esta fase de desorden durante el juego del "palo de horca", su "sacrificio" puede entenderse en el sentido de aparecer como chivos expiatorios, pues estos animales son los elegidos a modo de cambio, o de remplazo de las energías de los seres vivos de la comunidad, que entidades sobrehumanas (como los "aires") están ávidos de poseer.<sup>46</sup> Esto queda bien señalado cuando la persona entrevistada dice que a las gallinas las acaban de matar los "aires", en el sentido de hacer un cambio. Cada regalo en dinero que se da a los *huehues* tiene

<sup>43</sup> Alessandro Lupo, "Aire, viento, espíritu. Reflexiones a partir del pensamiento nahua", en José A. González y Carmelo Lisón (eds.), *El aire. Mitos, ritos y realidades*, 1999, p. 234.

<sup>44</sup> José de Jesús Montoya Briones, *Atla: etnografía...*, op. cit., p. 11.

<sup>45</sup> *Ibidem*, pp. 11-12.

<sup>46</sup> A propósito de las figuras extrahumanas como los "aires", Alessandro Lupo ("La cosmovisión de los nahuas de la sierra de Puebla", en *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México* [en prensa]) afirma que la actitud que éstas asumen ante el hombre no obedece a "cánones morales absolutos", sino que dependerá de las circunstancias y de las relaciones que los individuos de una sociedad establecen con ellas. En el caso de los "aires", estas entidades a las que se reconoce como peligrosas, tienen una naturaleza fría, que es capaz de apagar cualquier chispa vital en el cuerpo de los hombres, ello por oposición térmica.

también como finalidad la de limpiarlos de las entidades malignas con las cuales están en estrecho contacto en estos días de fiesta, pues con la ayuda del dinero se logrará la expulsión de las sustancias patógenas de las que los "aires" son portadores.

Por otro lado, el carnaval se presenta como un periodo de ruptura del orden social, por lo cual son necesarias las acciones para renovar el tiempo de desorden simbólico. En este sentido, los pollos sacrificados son los que van a proporcionar en parte las energías requeridas para la renovación cíclica del tiempo.<sup>47</sup>

El sentido del carnaval no debe buscarse únicamente como una celebración festiva en la que la gente de la comunidad se divierte y distrae temporalmente, situación que evidentemente ocurre al eliminarse temporalmente las posiciones de jerarquía que en la vida cotidiana están bien definidas; también debe entenderse como un acontecimiento de liberación periódica del orden y de las estructuras normativas con lo cual tendrá lugar la renovación del orden social. También expresa por medio del principio de inversión, la crítica a las estructuras de poder; y por otro lado permite a los *huehues* (mediante una conducta irreverente) evidenciar las fallas de las instituciones que ocupan una posición superior y que ejercen un control de dominio hacia la sociedad. Ello justifica de alguna manera la conducta que éstos asumen, pues en esta ocasión en cierto modo son los representantes de toda la comunidad que por medio de la dramatización ritual, dan paso al proceso de renovación cíclica del tiempo.

Estas experiencias, en las que los miembros de la comunidad son partícipes en distintos niveles, aun cuando se repiten año con año, son para ésta acontecimientos únicos, permitiéndole a la sociedad reflexionar sobre su propia existencia y recrear nuevas maneras de asumir la realidad.

<sup>47</sup> En la Biblia, el gallo aparece como auxiliador de Cristo ante la amenaza de los diablos, este animal hace posible la ascensión de Cristo "en medio del cielo". (Citado por Jacques Galinier, *La mitad del mundo...*, op. cit., p. 339.)

## Bibliografía

- Douglas, Mary, *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, traducción de María Corneiro, España, Siglo XXI, 2a. ed., 1991, 215 pp.
- Galinier, Jacques, *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, traducción de Ángela Ochoa, México, UNAM/CEMCA/INI, 1990, 746 pp.
- Geertz, Clifford, *La interpretación de las culturas*, traducción de Alberto L. Bixio, México, Gedisa, 1987, 387 pp.
- Ichon, Alain, *La religión de los totonacas de la Sierra*, traducción de José Arenas, México, INI/CNCA, 1990, 512 pp.
- Lupo, Alessandro, "Aire, viento, espíritu. Reflexiones a partir del pensamiento nahua", en José A. González Alcantud y Carmelo Lisón Tolosana (eds.), *El aire. Mitos, ritos y realidades*, España, Anthropos, Dip. Provincial de Granada, España, 1999, pp. 229-261.
- , "La cosmovisión de los nahuas de la Sierra de Puebla", en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (eds.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México (en prensa).
- Marion, Marie-Odile, *Identidad y ritualidad entre los mayas*, México, INI/SEDESOL, 1994, 247 pp.
- Molina, fray Alonso de, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, Estudio preliminar de Miguel León Portilla, edición facsimile, México Porrúa, 3a. ed., 1992.
- Montoya Briones, José de Jesús, *Atla: etnografía de un pueblo náhuatl*, México, INAH, 1964, 203 pp.
- Ochiai, Kazusayu, "Revuelta y renacimiento: una lectura cosmológica del carnaval tzotzil", en *Estudios de Cultura Maya*, vol. XV, México, IIF-UNAM, 1984, pp. 207-223.
- Siméon, Rémi, *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*, traducción de Josefina Oliva de Coll, México, Siglo XXI Editores (América Nuestra), 1977, 783 pp.
- Smith, Pierre, "Aspectos de la organización de los ritos", en Michel Izard y Pierre Smith (coords.), *La función simbólica*, traducción de Adolfo García Martínez, España, Jucar Universidad, 1989, pp. 147-180.
- Turner, Víctor, *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu*, traducción de Ramón Valdés del Toro y Alberto Cardín Garay, España, Siglo XXI, 1980, 455 pp.
- , *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*, versión castellana revisada por Beatriz García Ríos, España, Taurus, 1988, 217 pp.
- Van Gennep, Arnold, *Los ritos de paso*, traducción de Juan Aranzadi, Madrid, Taurus, 1986, 215 pp.

# DEBATE

## Tres textos etnográficos sobre la mujer indígena guatemalteca<sup>1</sup>

SUSAN KELLOGG

El estudio antropológico de género y de la mujer ha avanzado mucho desde la publicación del innovador libro *Woman, Culture and Society* (1974),<sup>2</sup> el cual contiene, entre sus magníficos ensayos, el de Lois Paul, "The Mastery of Work and the Mystery of Sex in a Guatemalan Village", donde se ofrece una descripción bastante expresiva de las mujeres mayas de habla zutuhíl, de San Pedro de la Laguna. El trabajo etnográfico de Paul reflejaba el enfoque de comunidades individuales desprovisto de su historia, típico de la antropología cultural de mediados del siglo xx, sin embargo el ensayo recoge la paradoja esencial de la complementariedad y el patriarcado que yace en el corazón de las relaciones entre los sexos de los mayas.<sup>3</sup> Tres

<sup>1</sup> El artículo fue traducido del inglés por Ana María Paredes. Las referencias de los libros son: Linda Green, *Fear as a Way of Life: Mayan Widows in Rural Guatemala*, Nueva York, Columbia University Press, 1999, 229 pp.; Diane M. Nelson, *A Finger in the Wound: Body Politics in Quincentennial Guatemala*, Berkeley, The University of California Press, 1999, 427 pp., y Judith N. Zur, *Violent Memories: Mayan War Widows in Guatemala*, Boulder, Westview Press, 1998, 338 pp.

<sup>2</sup> Michelle Rosaldo y Louise Lamphere (eds.), *Woman, Culture and Society*, Stanford, Stanford University Press, 1974. Otro innovador texto antropológico feminista siguió al año siguiente, el de Rayna Reiter (ed.), *Toward an Anthropology of Women*, Nueva York, Monthly Review Press, 1975.

<sup>3</sup> Obras importantes recientes sobre las mujeres mayas que añaden detalles al retrato más breve de Paul incluyen las de Laurel Herbenar Bossen, *The Redivision of Labor: Women and Economic Choice in Four Guatemalan Communities*, Albany, State University of New York Press, 1984; Christine Eber, *Women and Alcohol in a Highland Maya Town: Water of Hope, Water of Sorrow*, Austin, The University of Texas Press, 1995; Tracy Bachrach Ehlers, *Silent Looms: Women and Production in a Guatemalan Town*, Boulder, Westview Press, 1990; Rosalba Aída Hernández

etnografías recientes de estudiosas norteamericanas, Judith N. Zur, *Violent Memories: Mayan War Widows in Guatemala* (1998); los volúmenes de Linda Green, *Fear as a Way of Life: Mayan Widows in Rural Guatemala* (1999), y Diane M. Nelson, *A Finger in the Wound: Body Politics in Quincentennial Guatemala*, demuestran el avance de los enfoques etnográficos en el estudio de género. También presentan la variedad de paradigmas sobre la que los estudiosos de hoy día se basan para analizar la identidad del sexo.

Estas etnografías influidas por los intentos antropológicos de colocar a las personas y a los lugares de manera más adecuada en la historia y comunicar la realidad de la guerra, la violencia y la pobreza en que viven, también ilustran el giro mesoamericanista hacia el estudio de Guatemala y su reciente historia bañada de sangre.<sup>4</sup> Des-

Castillo (ed.), *La otra palabra: mujer y violencia en Chiapas, antes y después de Acteal*, México, CIESAS/COLEM/CIAM, 1998; Brenda Rosenbaum, *With Our Heads Bowed: The Dynamics of Gender in a Maya Community*, Albany, Institute for Mesoamerican Studies, 1993 y Guiomar Rovira, *Mujeres de maíz*, México, Era, 1997.

<sup>4</sup> Entre las discusiones sobre el creciente compromiso de la antropología con la historia están las de Aletta Biersack, "Local Knowledge, Local History: Geertz and Beyond", en las de Lynn Hunt (ed.), *The New Cultural History*, Berkeley, The University of California Press, 1989, pp. 72-96; Bernard Cohn, *An Anthropologist among the Historians and Other Essays*, Delhi, Oxford University Press, 1987; John L. Comaroff y Jean Comaroff, *Ethnography and the Historical Imagination*, Boulder, Westview Press, 1992; James D. Faubion, "History in Anthropology", en Bernard J. Siegel, Alan Beals y Stephen Tyler (eds.), *Annual Review of Anthropology*, vol. 22, Palo Alto, Annual Reviews, 1993, pp. 35-54; Susan Kellogg, "Histories for Anthropology: Ten Years of Historical Research and Writing by Anthropologists", en Eric H. Monkkonen (ed.), *Engaging the Past: The Uses of History Across the Social Sciences*, Durham, Duke University Press, 1994, pp. 9-47; Shepard Krech III, "The State of Ethnohistory", en Bernard J. Siegel, Alan Beals y Stephen Tyler (eds.), *Annual Review of Anthropology*, vol. 20, Palo Alto, Annual Reviews, 1991, pp. 345-75; Emiko Ohnuki-Tierney (ed.), *Culture through Time: Anthropological Essays*, Stanford, Stanford University Press, 1990; William Roseberry (ed.), *Anthropologies and Histories: Essays in Culture, History and Political Economy*, New Brunswick, Rutgers University Press, 1989. Los recientes tratados antropológicos de la guerra son discutidos por Anna Simons en "War: Back to the Future", en William H. Durham, E. Valentine Daniel y Bambi B. Schieffelin (eds.), *Annual Review of Anthropology*, vol. 28, Palo Alto, Annual Review, 1999, pp. 73-108. Sobre la pobreza, refiérase al estudio etnográfico monumental de Nancy Scheper-Hughes, *Death without Weeping: The Violence of Everyday Life in Brazil*, Berkeley, The University of California Press, 1992. Algunos estudios etnográficos recientes de la población maya de Guatemala (por autores norteamericanos) incluyen *Maya Cultural Activism in Guatemala*, de Edward Fisher y R. McKenna Brown (eds.), Austin, The University of Texas Press, 1997; *Maya Saints and Souls in a Changing World*, de John Watanabe, Austin, The University of Texas Press, 1992; e *Indigenous Movements and Their Critics: Pan-American Activism in Guatemala*, de Kay Warren, Princeton, Princeton University Press, 1998. Murdo J. MacLeod ha revisado escritos históricos recientes sobre Guatemala en "Archival Empiricism, or Fine New Wine in Solid Old Bottles: Recent Writing on the History of Guatemala", en *Colonial Latin American Review*, vol. 8, núm.1, 1999, pp. 139-144. Véase también

pués de resumir el contenido de cada volumen, me dirijo hacia una discusión temática y comparativa, y hago hincapié en tres puntos: primero, cómo trata cada autora el asunto de género; segundo, cómo define cada una de ellas su unidad de estudio; y tercero, cómo sitúa cada una su unidad de estudio en el flujo del tiempo y los sucesos.

*Violent Memories* de Judith N. Zur, publicada en 1998, es una etnografía brillante arraigada en rumbos más tradicionales de género que las de los libros de Green y Nelson, sin embargo resuelve los retos presentados haciendo investigaciones sobre Guatemala y escribiendo acerca de la Guatemala actual. Zur ha trabajado como psicóloga clínica y como terapeuta de familia, además de estar entrenada en antropología. Estos conocimientos y experiencia le permiten una visión más profunda del impacto que la violencia de la contra sublevación ha tenido en las comunidades y los individuos. La autora está interesada especialmente en las mujeres mayas de Emol (el nombre es un seudónimo), una aldea K'iche en la región sur del departamento de El Quiché en el centro de Guatemala. Ella combina un enfoque etnográfico de Emol, y los caseríos a su alrededor, con el de la historia de vida de cinco mujeres excepcionales, todas pertenecientes al grupo de viudas de Emol,<sup>5</sup> cuya diferencia de edades y personalidades se hace muy evidente. Vemos y sentimos las diversas reacciones a las trágicas pérdidas que han sufrido y las desgracias que han tenido que soportar.

Los primeros tres capítulos crean el marco para la descripción y el análisis del impacto de la campaña del Estado de Guatemala contra los marxistas, izquierdistas y eventualmente su propia ciudadanía indígena. A un capítulo introductorio siguen otros que colocan a Emol y a los K'iche en el contexto de la historia regional y nacional, de la política y la cultura, y describe las relaciones entre los sexos de los mayas. A pesar de que los hombres ocupaban más puestos de liderazgo, se percibía como superiores a las mujeres y a menudo se envolvían en relaciones extramaritales; la autora demuestra el verdadero poder y autoridad de las mujeres K'iche en el ejercicio de sus roles institucionalizados en la jerarquía cívico-religiosa. Además sostiene

el libro reciente de Greg Grandin, *The Blood of Guatemala: A History of Race and Nation*, Durham, Duke University Press, 2000.

<sup>5</sup> Los estudios de género en los mayas con enfoque en la historia de vida, se originaron con el trabajo de Gretchen Elmendorf en su libro *Nine Mayan Women: A Village Faces Change*, Nueva York, Schenkman Publishing Co., 1976.

que, en la segunda mitad del siglo xx, hemos sido testigos del declive de la posición de la mujer por la influencia creciente de las sectas protestantes, a menudo "fundamentalistas", que marginan a las mujeres, ya que consideran que no sirven en puestos de liderazgo. En su opinión, las migraciones laborales y la difusión de la violencia institucional han nutrido esa marginación y como consecuencia trajeron un aumento de tensiones en las relaciones matrimoniales y en la vida familiar.

Los capítulos 4 y 5 describen la inhumana guerra civil de Guatemala. El capítulo 4 documenta los hechos sucedidos entre 1978 y 1982 cuando el Estado de Guatemala comenzó su campaña de limpieza de todos sus elementos subversivos. El capítulo 5 abarca los años desde 1932 hasta 1984, se muestra cómo los guatemaltecos fueron testigos del desarrollo de la violencia más cruda, según crecía en importancia el sistema de la patrulla civil, en la que la gente patrullaba sus comunidades asaltando y matando a sus vecinos. Este apartado representa una etnografía valiosísima de la experiencia militar del hombre indígena, en el cual se retrata la participación del hombre indígena en estas patrullas y las repercusiones de la guerra que hacen que los participantes, especialmente los líderes de patrullaje, continúen teniendo una presencia intimidante pero a la vez temerosa a que las viudas los expongan públicamente o busquen castigo sobrenatural para ellos.

Entender cómo esta guerra se realizó y cómo el alto nivel de tensión entre los de una misma aldea a causa de la misma, provee una base para examinar los retos a que las viudas se enfrentan para poder reconstruir sus vidas en lo económico y en lo social (capítulo 6), y para recordar y entender los hechos que sucedieron quienes tuvieron que soportar sus efectos psicológicos (capítulo 7). Todo esto ocurrió en circunstancias en que el Estado trató de negar y reprimir los recuerdos. Los capítulos siguientes examinan los resultados todavía caóticos de esta guerra cuyos niveles surrealistas de violencia y horror los narra con nitidez Zur. En el capítulo 8 contempla la muerte y las horribles consecuencias de desapariciones y sepulturas clandestinas de familiares y amigos, cuya suerte específica muchas veces se desconoce. La autora expone el precio psíquico, corporal y social de una negación masiva de la muerte, sancionada por el Estado que automáticamente impedía celebrar las prácticas funerales de costumbre. Al no efectuar los típicos funerales y entierros dejaba a los K'iches sobrevivientes compitiendo con las almas errantes y atormentadas

de los muertos. Estos espíritus “forman una nueva clase de patrulla, convirtiéndose en otra presencia aterradora, que persigue a los vivos igual que lo hacen los jefes locales”.<sup>6</sup>

Los capítulos 9 y 10 analizan cómo los K'iches tratan de comprender su reciente pasado violento: ellos se explican por qué sus seres queridos fueron asesinados y cómo la mayoría de las explicaciones (tanto políticas como sobrenaturales) no alivian el sufrimiento de las viudas. Zur presenta en el capítulo 10 un análisis cultural de los cambiantes conceptos sobre el peligro de los K'iches, y muestra que el alto nivel de tensión que el ejército guatemalteco y las patrullas locales introdujeron en la vida de ellos intensificó el miedo a la brujería y a los espíritus, lo que socavó las instituciones y la cohesión comunitaria. El último capítulo describe los sucesos ocurridos en 1993 cuando se efectuaron las exhumaciones en Emol y las investigaciones sobre la violencia a cargo de comisiones de alto nivel de la Iglesia y el Estado.<sup>7</sup> Ninguna de esas investigaciones, ni la fundación de Coordinación Nacional de Viudas Guatemaltecas (Conavigua) tan útiles y alentadores como esos sucesos suelen ser, pueden cambiar la realidad para los emoltecos que Zur estudió, pues al haber vivido “el horror de hacerse cosas el uno al otro que anteriormente creían que sólo los ladinos eran capaces de hacer y lo que es peor, ellos saben que pueden verse obligados a repetirlo”.<sup>8</sup> Esta etnografía es la mejor que he leído en mucho tiempo, el trabajo sensible de la autora dice mucho acerca de lo que es la vida para la población, mayoritariamente rural, de los indígenas de Guatemala después de la guerra. Su análisis también sugiere que Ruanda y Serbia devastadas por la guerra (para nombrar solo dos áreas que actualmente están tratando de vivir con las consecuencias de guerras fratricidas) no lograrán sanar ni a nivel individual, ni comunitario, ni nacional por mucho tiempo.

Aunque los libros de Green y de Nelson no logran la profundidad de visión que alcanza Zur, sus trabajos no obstante contribuyen sustancialmente al entendimiento antropológico de la Guatemala de hoy. *Fear as a Way of Life* de Linda Green se asemeja en el tema al

<sup>6</sup> Judith N. Zur, *Violent Memories: Mayan War Windows in Guatemala*, 1998, p. 224.

<sup>7</sup> El ambiente de terror que Zur describe continúa hasta hoy y está bien documentado por el asesinato brutal y todavía sin resolver del obispo Juan Gerardi en 1998, quien encabezaba el proyecto patrocinado por la Iglesia, Recuperación de la Memoria Histórica (REMHI) sólo dos días después de que hiciera público el reporte.

<sup>8</sup> Judith N. Zur, *op. cit.*, 1998, p. 309.

libro de Zur. Ella estudia la comunidad de Xe'caj (también un seudónimo), una aldea de habla kaqchiquel en las montañas del centro del departamento de Chimaltenango. Con la atención más concentrada en las estrategias de supervivencia de las viudas, Green también encausa la historia biográfica en su obra. En la primera parte, "A Legacy of Violence", asienta las bases de su enfoque en las viudas. Muy influida por la reciente onda de teoría materialista cultural, Green usa sus lecturas de Michel Foucault, Antonio Gramsci, Raymond Williams y Stuart Hall, entre otros, para analizar lo que ella ve como una relación dialéctica entre cambio y continuidad. Comparte una preocupación común en muchas etnografías escritas en las dos décadas pasadas, especialmente por estudiosos norteamericanos, acerca de la ética y responsabilidades acarreadas por la investigación y los escritos, y justifica su trabajo (en el primer capítulo que plantea el contexto teórico, temático y cultural de su libro) declarando que tiene la responsabilidad de contar sus experiencias. Su deseo de hacerlo se hace más conmovedor porque sus informantes creen que si comparan sus historias, las injusticias del pasado reciente podrían corregirse o, como ellas lo expresan: "Si la gente supiera lo que nos pasaba, harían algo al respecto."<sup>9</sup>

El capítulo siguiente detalla la historia del Altiplano de Guatemala y recalca que aunque el pasado reciente ha sido espantoso, los grupos indígenas de este país han sufrido por largo tiempo la violencia estructural impuesta por siglos de racismo y explotación económica lo mismo que por los ciclos de represión política. Por lo que Green hace hincapié en la continuidad de los patrones de violencia de Guatemala, mientras que Zur enfatiza la ruptura. Asimismo Green muestra cómo Guatemala ha sido el campo de batalla entre las ramas católicas y protestantes del cristianismo, un hecho que ha tenido sus propias repercusiones corrosivas dentro de las comunidades indígenas aun cuando los conversos encuentran sentido, alivio y estímulo en las enseñanzas evangélicas. El tercer capítulo documenta lo que significa vivir en un clima de terror tanto para los etnógrafos como para los aldeanos, un clima dominado por lo secreto y el silencio impuestos por el gobierno que se niega a obligar a los militares a responder por sus acciones.

<sup>9</sup> Linda Green, *Fear as a Way of life: Mayan Windows in Rural Guatemala*, 1999, p. 21.

La segunda parte, "A Legacy of Survival", comienza con un examen de los compromisos matrimoniales, el matrimonio y la viudez en Xe'caj (capítulo 4). Al igual que otros, Green considera que la introducción del capitalismo ha debilitado la complementariedad económica de hombre-mujer,<sup>10</sup> pero también documenta la posición económica de las viudas que sufren, además de la pérdida de miembros de sus familias, la pérdida de hogares, campos y pertenencias personales. En una pequeña sección ella detalla los intentos de varias organizaciones por proveer ayuda económica y apoyo social. Muestra que, a pesar de que esos proyectos y organizaciones ocasionalmente lograron cambiar las circunstancias económicas de las viudas, a menudo ayudaron a las mujeres mayas a reflexionar sobre su propia identidad en un contexto más amplio, más histórico y cultural.

Los últimos tres capítulos abordan varios aspectos de la adaptación de las viudas a las nuevas realidades familiares, comunales y políticas con las que tienen que vivir. El capítulo 5 reporta las consecuencias psicológicas y físicas de la pérdida y el sufrimiento; es mucho menos detallado que el trato que Zur le da al mismo tema, en parte porque Green nunca entra de lleno en los sistemas de creencias locales antes, durante y después de los años de violencia más intensa. El capítulo 6 considera la acción de tejer como un medio de expresión de identidad femenina y maya, además de una forma de ganarse el sustento, fomentada por organizaciones no gubernamentales de pequeña escala y unas pocas cooperativas locales.

El capítulo 7 trata de la influencia de las sectas protestantes evangélicas, con cinco o seis de ellas compitiendo cada noche por seguidores en Xe'caj y las comunidades adyacentes. Éste es uno de los dos mejores capítulos del libro y en él la autora demuestra que la conversión y la afiliación son dos fenómenos diferentes, y describe las razones por las que los indígenas guatemaltecos, especialmente las mujeres, hallan estas sectas tan atractivas. Ella arguye que aunque existe una conexión entre la élite represiva de Guatemala y los misioneros fundamentalistas extranjeros, estimulados particularmente por el general Efraín Ríos Montt (antiguo dictador y el poder actual tras bastidores en la elección del nuevo presidente guatemalteco populista de derecha, Alfonso Portillo Cabrera), otros factores explican la conversión de manera más satisfactoria. Desde motivos económicos (a

<sup>10</sup> Laurel H. Bossen, *op. cit.*, 1984; Bachrach Ehlers, *op. cit.*, 1990.

la cabeza de los cuales está el deseo de evitar las obligaciones de las cofradías), hasta la posibilidad de expresar colectivamente las emociones de una manera saludable (i.e. despolitizada), pero a la vez comunitaria y espiritual, las viudas encuentran acceso a la posibilidad de cicatrizar sus heridas mientras que el rechazo fundamentalista del alcohol les sirve de ayuda para tratar con problemas específicos en sus vidas. Green ve a las sectas protestantes más como religiones que ofrecen mensajes de supervivencia y alivio del sufrimiento que como religiones de represión u oportunidades económicas.<sup>11</sup> Ella las considera una manera de lidiar con la marcada división de la comunidad, documentada tanto por la misma Green como por Zur, secuela de la violencia de los años setenta y ochenta. El tema primordial del último capítulo del libro de Green pone en relieve las estrategias de las viudas para sobrevivir. Al mismo tiempo este capítulo reitera que la reciente guerra civil, a pesar de ser mucho más horrenda, se desarrolla sobre un pasado histórico violento con el que las comunidades mayas han tenido que enfrentarse por mucho tiempo.

El libro de Diane M. Nelson, *A Finger in the Wound*, se concentra en el presente de Guatemala y trata sobre los intentos de los mayas de crear una presencia fuerte en el fragmentado ambiente político de la Guatemala de la posguerra. La autora despliega un orden impresionante de retórica y lecturas teóricas, pero aunque el libro es muy informativo, a uno lo cierra perturbado por su tono de autoconcentración.

Nelson comienza explicando el uso de la metáfora del cuerpo herido como símbolo de la naturaleza problemática del nacionalismo de Guatemala. Nos ofrece una etnografía de un creciente movimiento de los derechos de los indígenas centrada primordialmente en el año 1992, el año del quinto centenario. Los métodos de Nelson para estudiar este movimiento tan diverso y difuso se basan en sus años de vida en Guatemala y en el tiempo que estuvo trabajando con los refugiados guatemaltecos en Chiapas, sirviendo de intérprete Rigoberta Menchú durante tres reuniones de asuntos indígenas internacionales y organizando apoyo para los activistas mayas en Estados Unidos. Alternando entre los conceptos de las heridas de cuerpos individuales y las del cuerpo político de Guatemala, sus capítulos se basan también en el concepto de *fluidarity*. Ella usa este

<sup>11</sup> Linda Green, *op. cit.*, 199, p. 165.

término para señalar la ambigüedad, contradicciones y el cambio constante que caracteriza el terreno político y cultural de Guatemala, así como su rechazo de las categorizaciones binarias. Después de un capítulo introductorio que trata brevemente la historia y el panorama cultural de Guatemala, el segundo capítulo titulado “Gringa Positioning, Vulnerable Bodies, and Fluidarity: A Partial Relation” (Posicionamiento de gringa, Cuerpos vulnerables y *fluidarity*: una relación parcial), lo que nos da una idea de la manera en que titula los capítulos, pasa a una descripción de sus experiencias y las de otras, como gringas en Guatemala. Usa la paliza sufrida por una turista norteamericana en una aldea indígena del Altiplano como el lente a través del que describe sus propias experiencias, y concluye que los norteamericanos —antropólogos, activistas y otros de la izquierda— deben abandonar toda ilusión que les quede, de una solidaridad sin complicaciones con los grupos indígenas, entre los que los norteamericanos fantasean encontrar solo heroínas, nunca villanas.<sup>12</sup>

Los capítulos 3 y 4 detallan la naturaleza de las relaciones del Estado de Guatemala con los mayas y los intentos de éstos por influir, aún participar, en el Estado. La ambivalencia del Estado hacia la población maya están, según Nelson, mejor representada por las reacciones del Estado y la élite al otorgamiento del Premio Nobel de la Paz a Rigoberta Menchú, y que es el tema del quinto capítulo. Nelson usa los chistes crueles, racistas y sexistas acerca de Menchú difundidos abiertamente para demostrar cómo la vida y los proyectos políticos de esta activista menoscaban las tentativas del Estado de usar a la mujer maya como la imagen domesticada de una pintoresca, segura, y tradicional Guatemala. No obstante el humor desconcertante de esta sección del libro (y la intención de Nelson es, claramente, que nos sintamos incómodos), el capítulo siguiente, “Bodies That Splatter: Gender, ‘Race’ and the Discourse of Mestizaje” (Cuerpos que salpican: género, “raza” y el discurso del mestizaje) regresa al lector a la violencia de la Guatemala colonial y de su pasado más reciente. Nelson analiza cómo la población ladina de Guatemala define y entiende las identidades nacionales constituidas por raza y etnia. Ella usa el libro de la antropóloga guatemalteca Marta Casaus Arzú, *Guatemala-*

<sup>12</sup> Diane M. Nelson, *A Finger in the Wood: Body Politics in Quincentennial Guatemala*, 1999, p. 62.

*la: linaje y racismo*, donde se arguye que las familias de la élite de Guatemala usaban una ideología racista (y el matrimonio estrictamente entre sí) para mantener su dominio del poder económico y político desde el periodo de la Colonia en adelante, para mostrar que la binaria ideología racista se mantiene arraigada en la ficción de que la población es blanca o indígena, en vez de mestiza. Ella también señala los preceptos de género que son parte del raciocinio de la élite sobre la raza. Observar que estas ideas tienen sus orígenes en creencias sobre la pureza de la mujer blanca y la agresividad sexual por naturaleza de la india, contribuye a socavar cualquier conceptualización de una unificadora identidad cultural mestiza para la población guatemalteca.

Los capítulos 7 y 8 estudian a los grupos activistas mayas, se analiza cómo hacen uso de la tecnología moderna visual, de sonido y de la computadora para comunicarse con sus comunidades, las ciudades de Guatemala, y también con el exterior. Nelson también examina cómo esos grupos lucharon para presionar al gobierno de Guatemala a ratificar el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo de la ONU sobre los derechos de las personas indígenas y tribales en los países independientes. El capítulo 8 recoge este tema ofreciendo la mejor descripción en el libro de la interacción de los grupos activistas mayas con el gobierno de Guatemala, narra cómo estos grupos ejercieron presión, con éxito, para que se aprobara este documento como ley. Sin embargo, Nelson advierte que esto puede tener resultados contradictorios ya que los grupos indígenas pueden introducirse dentro del aparato del Estado o las instituciones del mismo pueden invitarse a formar parte de esos grupos (o ambos procesos pueden ocurrir simultáneamente). El capítulo final examina el impacto en Guatemala de los ajustes estructurales, analiza en particular el impacto de los nuevos tipos de labores (exportaciones no tradicionales, turismo y maquilas) en la división por género del trabajo, al igual que el uso continuo de la mujer maya como símbolo de paz. Nelson teje el género como un tema a lo largo de su retrato de un escenario político complejo y muy inestable, y apenas se halla información sobre las activistas políticas mayas exceptuando a Rigoberta Menchú, por lo que uno se queda pensando si este libro que reta y desconcierta provee suficientes detalles etnográficos para contestar las muchas preguntas fascinantes que plantea.

Los tres libros reseñados comparten varios temas aunque difieren un poco en la materia y metodología. Es evidente el interés que cada

autora demuestra en la mujer y el género, y cada una lo hace basada en sus lecturas de antropología feminista de los años setenta y ochenta. Zur y Green proveen un análisis centrado en la mujer en el que la vida de la mujer domina el texto. Nelson no coloca a la mujer en el centro de su análisis, aunque trata a Rigoberta Menchú como actriz clave en el escenario político de Guatemala y examina hasta qué punto el asunto del género está empotrado en los conceptos de raza, clase y etnia. Estos libros demuestran hasta qué grado la antropología ha aceptado la figura femenina como algo completamente legítimo. En cambio, al concentrarse tanto en la mujer, los libros de Zur y Green irónicamente nos plantean la pregunta: ¿dónde están los hombres? Zur, por lo menos nos suministra algún material sobre las experiencias militares del hombre, pero muchas preguntas quedan sin contestar. ¿Cuál es el efecto a largo plazo de la guerra civil de Guatemala y del alto número de bajas, en las estructuras políticas y de clase de las comunidades indígenas? ¿Qué influencia tuvo la experiencia militar en la definición de masculinidad de los mayas? ¿Cómo están lidiando los hombres mayas con los cambios económicos de los años ochenta y noventa? ¿Cómo era la vida para los sobrevivientes masculinos, especialmente los niños? Una antropología de los hombres es, paradójicamente, un resultado necesario de una antropología de mujeres, pero será totalmente diferente de los estudios etnográficos anteriores que, sin problemas (inconscientemente, en realidad), colocaban al hombre en el centro del análisis. Problematizar la masculinidad quiere decir analizar la vida de los hombres y las interrelaciones y separaciones entre los conceptos culturales de masculinidad, sexualidad, raza, clase y etnia. Al plantear estas preguntas, estos tres libros representan un punto de partida para Guatemala.

Además del desafío que enfrenta la antropología contemporánea de concentrarse con más detenimiento en toda una gama de experiencias de género, se encuentra frente a otro reto, el de basarse en el estudio de localidades individuales para poder examinar los procesos de cambio regionales, nacionales y transnacionales. Cada autora usa una estrategia diferente con relación a lugar y localidad. Zur usa la más tradicional de estas estrategias al estudiar una aldea individual y los caseríos adyacentes. Sin embargo, ella coloca de manera eficaz esta área dentro de una historia regional y nacional más amplia y proporciona la descripción más completa del periodo de guerra. Su libro obsequia al lector una profunda comprensión en la relación entre la historia de Emol y la de la Guatemala reciente, especialmente las

causas y el impacto social de la intensa violencia fratricida. Linda Green también estudia un lugar específico, pero a menudo generaliza cuando habla de "los mayas", usando su investigación para contar la historia de la Guatemala indígena más que de una comunidad o región en particular. Aunque su libro contiene conocimientos valiosos, no es un libro que se lee para obtener un nivel de comprensión de la violencia *per se*. Nelson aplica un método muy diferente a la de Zur o Green y no intenta hacer un estudio comunitario. En parte una etnografía urbana que describe a las personas y los eventos en la ciudad de Guatemala, y en parte una reflexión posmoderna del nacionalismo problemático de Guatemala, éste es un libro acerca de conceptos de identidad, no de la vida como se vive en lugares específicos.

*A Finger in the Wound* también plantea una pregunta sobre si una etnografía posmoderna con una estructura tan fluida puede proporcionar una representación adecuada de las fuerzas históricas que crearon la Guatemala de principios de la década de los noventa. Para ser un libro que pone énfasis en la continuidad del cambio, carece curiosamente de contexto histórico y cultural, proporcionando sólo el más superficial recuento del periodo de guerra y las relaciones de los mayas con el ejército y las guerrillas. Las catastróficas fisuras internas de las comunidades que se discuten en buena parte de la literatura de los eruditos de los años ochenta y noventa, probablemente influyeron en los trabajos de los grupos activistas mayas contemporáneos, pero Nelson comenta muy poco acerca de esa parcialidad.<sup>13</sup>

De hecho, una perspectiva histórica más extensa y profunda podría llevarnos a cuestionar cuánto en realidad cambiará la situación política del indígena, hombre o mujer, de Guatemala. "Cuál es el futuro político de una población que aprendió inicialmente sobre la participación democrática en la década revolucionaria de 1944 a 1954, sólo para serle arrebatada por un golpe respaldado por la CIA, e involucrarse por pura frustración en la revuelta activa, que tuvo como resultado la

<sup>13</sup> Tal parcialidad, en un sentido, es el tema del libro controversial de David Stoll, *Rigoberta Menchú and the Story of All Poor Guatemalans*, Boulder, Westview Press, 1999. También sobre partidismo, en adición a Fisher y Brown, *op. cit.*, y Warren, *op. cit.*, véase *Harvest of Violence: The Mayan Indians and the Guatemalan Crisis*, de Robert Carmack (ed.), Norman, The University of Oklahoma Press, 1988 y *Guatemalan Indians and the State, 1540-1988* de Carol A. Smith (ed.), Austin, The University of Texas Press, 1990.

matanza de 1975-1985.”<sup>14</sup> La elección de Alfonso Portillo Cabrera mediante un proceso en el que 63 por ciento de la población de Guatemala no votó,<sup>15</sup> sugiere que aunque las cosas vayan cambiando (como la lucha de los activistas mayas por un lugar en el estado de Guatemala), permanecerán prácticamente igual.

Susan Kellogg  
Departamento de Historia,  
Universidad de Houston

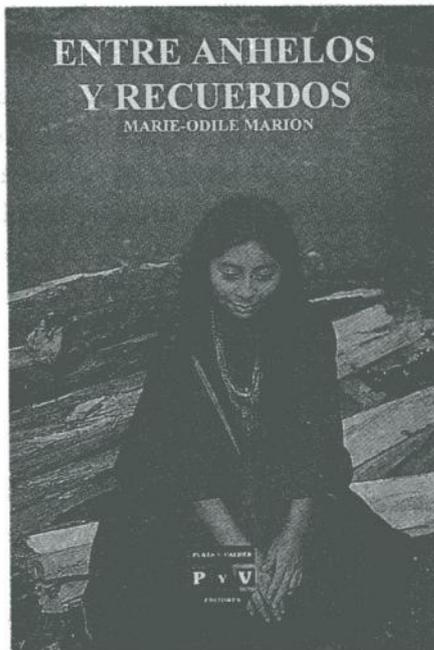
<sup>14</sup> Richard N. Adams, “Conclusions: What Can We Know About the Harvest of Violence?”, en Carmack, *op. cit.*, p. 291.

<sup>15</sup> *La Jornada*, “Editorial”, 28 de diciembre de 1999.



# RESEÑAS

Marie-Odile Marion  
**Entre anhelos y recuerdos**  
México, Plaza-Valdés, 1997.



Por décadas, los especialistas del folclore, la etnografía de la comunicación, la interacción verbal y la antropología han mostrado el papel protagónico de la narración en la reconstrucción y explicación crítica del pasado, así como en la construcción del *yo* narrador, su identidad, sus creencias y sus argumentos. El lenguaje es algo más que la materia prima de los relatos, contribuye a ubicar y mostrar la imagen que tiene un narrador sobre sí mismo, sobre los eventos de su pasado y sobre la audiencia ante quien los cuenta. Esta imagen no es totalmen-

te preexistente a la narración sino que se va creando dialógicamente entre aquel que narra y aquellos que lo escuchan. Frente a ellos el narrador se sitúa verbalmente por medio de lo que dice y de cómo lo expresa. Las historias de vida que recoge este libro son parte integral de la memoria del tiempo vivido y un recurso para que un narrador se presente como persona social y moral.

Desde esta perspectiva, Marie-Odile Marion, ha cumplido un papel fundamental: ser esa audiencia frente a la que las narradoras interactúan y se retratan. Tal como han sido traducidas y editadas las palabras de las mujeres lacandonas que interesan ante todo por su calidad testimonial que la autora, con su saco de conocimientos y su experiencia de campo a cuestas, supo rescatar magistralmente en la interacción conversacional con sus informantes.

Recorro entonces las páginas de *Entre anhelos y recuerdos* decidida a ser simplemente una lectora que "escucha" con atención las historias donde tejen su pasado y su presente: Na'k'in, Chana'bor, Chanes, Chana'k'in, Chanuc y otras mujeres lacandonas que hablan en este libro.

Para ordenar mis impresiones he tratado de reconstruir los conjuntos simbólicos que más llamaron mi atención. El primero abarca los cuatro primeros relatos y los personajes femeninos y masculinos que viven en ellos. Un paradigma que los atraviesa es el de *la vida*. Vida que las narradoras recuerdan y describen con fuerza y lujo de detalles. Frente al lector

se despliega la naturaleza exuberante del río, del lago y del arroyo habitados por mojarras, tenguayacas, macabiles y tortugas, según cuenta Na'k'in, y por las anguilas, cangrejos y caracoles que recogen Chana'k'in y sus hermanos. Las palabras de las mujeres lacandonas reconstruyen igualmente la espesura del bosque selvático, donde corren las iguanas, vuelan los loros y se expande el olor de los nances; asimismo retratan el campo, donde se siembra el maíz, la yuca y el camote. Escuchamos a la aguerrida Chana'k'in: "A veces pasábamos días trabajando mi hermana Es y yo, cuando mi papá iba de cacería. Él caminaba lejos y siempre traía faisán o bien tucán o bien jabalí [...]" En otras páginas Chana'bor rememora su infancia en Chanacté: "había mucho faisán y jabalí, también comíamos carne de tapir cuando terminaban las lluvias", y los recuerdos de Coh nos trasladan a Lacanjá: "Entonces la selva estaba alta, bonita, había mucha caza y no teníamos que caminar mucho para flechar carne. Había un corozal cerca y anidaban muchos faisanes. Mi padre era fuerte, era un gran cazador, no le temía a la selva. Tenía arcos grandes y sabía tirar."

El paradigma de la vida se alimenta también, como en muchas de las culturas ancladas en la oralidad, del aprecio por las destrezas verbales. Es frecuente que al terminar el día se entonen himnos y cantos, a menudo acompañados de la flauta, o que la oscuridad convoque al relato de historias del pasado. Coh borda sus recuerdos en voz alta: "Mi mamá sabía hacer atole para cantar a los dioses: [...] entonces nos juntábamos para tomar atole y cantábamos, mi hermano tocaba su flauta; era bien hermoso su canto en-

tonces [...]", mientras Chana'k'in reedifica en su memoria las veladas nocturnas: "Mi marido contaba y platicaba mucho en las noches. Casi todas las noches nos contaba de su tierra del Valle Grande, de sus viajes en la selva alta y más allá del pueblo grande de los *dzules* (los mestizos)." Al correr de las páginas, el gusto por el uso de la palabra, alimentado del recuerdo de eventos pasados, ofrece la interpretación que de su mundo y el del "otro" hacen las lacandonas.

Ahora bien, en estos relatos la vida se entrecruza con el paradigma de *la muerte* que reiteradamente acude a la memoria de las narradoras. Muerte por enfermedad, como relata Chana'k'in, al conjurar sus recuerdos: "mi sobrinito Chanbor no se crió[...]le dio tos, mucha tos, tanta tos que se quedaba tieso, sin poder respirar. Su cara se volvía azul y buscaba el aire que no podía entrar en su pulmón. ¡Pobrecito tan tierno se murió! Muerte provocada por el contagio de los males de los *dzules*, que se vuelven mortales para el grupo indígena habitante de la selva. De nada sirve para detener la epidemia de gripe y sarampión en Chanacté el té de caoba, las curaciones de hojas, las ofrendas en las ollas para los dioses y los cantos y plegarias". Chana'bor la describe: "Pobre mi hermano, también trajo el mal de los *dzules*. Luego se llenó de ronchas, su cuerpo se volvió débil [...] Se murió una noche [...] cuando despertó mi cuñada él ya estaba muerto [...] Luego murieron varios de mis compañeros; en un mes toda una casa se vació [...] Muchos morían entonces y no sabíamos por qué ni cómo curarlos [...] los males de los *dzules* andaban por todas las brechas, corrían por la selva y ya no podíamos salir porque siempre se nos podían trepar."

Muerte por la violencia intraétnica: por celos entre las esposas de un marido, por defensa de las mujeres de una familia o por querellas entre familias. Así cuenta Na'k'in, al iniciar su relato: "Pobre de mi mamá, no nos vio crecer [...] la mató su hermanita (la estranguló la otra esposa de su padre). La mató cuando mi padre estaba en el bosque." Y más adelante narra: "Un día mi hermana Na'bor llegó a casa. Cargaba a su hijita en su mecapal [...] Tenía mucho miedo [...] K'in —su padre— acababa de matar a su esposo con un solo machetazo en la cabeza. A esta violencia que también acaba con la vida del padre y el hermano mayor de Chana'bor se añade otra, la de los extraños: los *dzules* que acaban a machetazos con Andrés y otros miembros de su familia, porque no les permite que se lleven a su hija Ixiam y el gringo que mata a la pobre Cuti a palos.

No obstante, las mujeres que sobreviven hacen frente a la fatalidad con la fuerza de la vida y con entereza aceptan y responden positivamente a las pérdidas de sus familiares, que muchas veces significa cambios de hábitat, nuevos maridos con otras esposas y nuevos hijos y hermanos. En la sociedad lacandona esta gran familia que se vuelve a erigir sobre la muerte surge vital y se renueva. Entre las memorias más alegres de Chana'bor se cuentan las de su infancia en Chanacté rodeada de las esposas y los hijos de su padre: "Con mis madrastras éramos muchos en Chanacté. Sentía uno bonito al vivir allá [...] Con mis hermanitos seguido íbamos a pescar, poníamos trampas y cenábamos pescado fresco." La familia ampliada y poligámica era hasta hace poco el centro de los deberes y obligaciones del jefe de familia, padre,

cuñado o hermano mayor, quien decidía la suerte de las mujeres. Chana'k'in dice al hablar de su hermana: "Entonces mi padre buscó otro marido para mi hermana [...] K'ín se llamaba [...] Tenía cabellos claros y le gustó mucho a mi hermana. De nuevo ella se fue a dormir detrás de la manta y yo me quedé sola en mi cama." Coh, por su parte, recuerda: "Después de que se muriera mi padre, mi hermano me dio a mi marido, Bor [...] Mi hija nació aquí en Lacanjá. Ella es de aquí como yo. Fue la primera de sus hijas de mi marido [...] Tuve dos hijas y mi hermanita (la otra esposa de su marido), tuvo muchas. Teníamos muchas niñas en casa y mi esposo estaba contento sabía que pronto tendría sus yernos."

Los momentos de alegría son efímeros en estas historias de la vida lacandona y es de llamar la atención la madurez con la que las mujeres, como Na'k'in, Chana'bor, Chanes o Coh, encaran los tropiezos cotidianos: "Luego me dejó mi esposo. Al principio me daba maíz pero luego ya no me quiso dar nada", cuenta Coh. La ausencia del hombre de la casa por muerte o por abandono significa la pérdida de sostén y obliga a la mujer a ocuparse por sí sola de su subsistencia. "Entonces —continúa Coh— tuve que hacer mi milpa para que tuviera maíz en el granero." Lo mismo hace Chana'k'in a la muerte de Bor, su marido: "Lloré mucho cuando se murió; muchos días, no me recuerdo cuántos [...] Entonces tuve que volver a empuñar el machete y el hacha: tuve que regresar a trabajar sola con mis niños, de sol a sol." De ahí la costumbre de la búsqueda constante de compañero para las hijas, para las hermanas, para las sobrinas y también para las viudas. El bien máspreciado para esas mujeres de

la selva, apunta Marie-Odile Marion, es un hombre que siembre su maíz. Esta tarea hasta hace algunos años la cubría un marido, un yerno o un hermano. Era gran suerte para una viuda poder ser entregada a un nuevo hombre y pasar a compartir el alboroto de su casa con las otras esposas y sus hijos. Eran afortunados los huérfanos que encontraban otras madres. Cierto que a veces la madrastra no es solícita y maltrata a sus hijastros como le sucede a Chacún y a su hermanito. También ocurre que el marido lacandón sea "bravo", como el de Chana'bor y Chanes: "Mi marido era muy bravo en esa época [...] nos daba duro cuando se enojaba." A Chana'bor le fracturó una pierna a palos, pero tanto ella como Chanes lloraron su muerte, como si los otros roles que llenaba en sus vidas compensaran su trato brutal. La integración paulatina de los lacandones —buenos, joviales o bravos— a las fuentes de trabajo eventual que les ofrecen los *dzules* ha traído como consecuencia que la mujer lacandona enfrente cada vez en mayor soledad, como Coh y Chanuc, sus necesidades de subsistencia y el transcurrir de su vida diaria.

A la vida y a la muerte en el mundo lacandón se opone en este libro un tercer paradigma, el de los "otros". La voz de todas estas mujeres testimonia que la relación con los *dzules* o los extranjeros, sin ofrecer solución al deterioro socioeconómico de la vida lacandona, interfiere en cambio abruptamente en su sistema de creencias y relaciones sociales, y debilita o destruye los patrones de comportamiento cultural. En su niñez todas ellas les temen, sus familias se cobijan en lo más profundo de la selva para evitarlos. La selva tiene riquezas que atraen a los

*dzules* desplazando a los lacandones cuyos miembros más jóvenes se ven frecuentemente impedidos a buscar otras fuentes de trabajo en Palenque o en tierras tabasqueñas. Los hombres de afuera irrumpen en la memoria de las narradoras vestidos como saqueadores de la selva y portadores del miedo o como extraños, alejados de sus costumbres.

Las predicaciones del ministro protestante Felipe son aceptadas sólo en parte entre las mujeres. Aquellas que combaten el maltrato que les dan sus maridos reciben su anuencia, no así el pregón de la unión monogámica que les es ajena: "A Felipe no le gustaba que un hombre pidiera a las hermanas de su esposa", comenta Chana'bor, "no sé por qué hablaba así Felipe [...] a mí me gustaba estar cerca de mi hermanita Chanes (la otra esposa de su marido)". "Felipe decía que no era bueno tener muchas mujeres", explica Coh, "yo no decía nada [...] porque mi esposo siempre había tenido dos esposas y no peléabamos; entonces yo no entendía lo que quería Felipe". Por otra parte, romper el esquema de la familia poligámica y ampliada ha afectado la economía del grupo y el amparo que en él podían encontrar las mujeres lacandonas.

Las uniones con los *dzules* a las que en ocasiones son forzadas por el padre no eximen a la mujer del maltrato y en cambio sí la apartan de la hermandad de sus compañeros lacandones. Na'k'in es entregada por su padre al chiclero José Rivera a cambio de dos sabuesos, pero ella se le escapa huyendo sola por la selva: "De madrugada atravesé el viejo acahual. Comí harto plátano y una papaya tierna. Antes de que terminara de levantarse el sol, estaba en el camino que lleva a Lcanjá. Mi papá no se enojó cuando supo

que yo había regresado: él estaba contento con sus sabuesos y yo estaba contenta con mi hermana." Posteriormente, su padre la obliga a trabajar en una casa de *dzules* donde la toma por compañera uno de ellos del que tiene dos hijos: "Entonces me tuve que quedar ahí con los *dzules*. Luego me tomó Fabián; fue él mi marido. Pero tomaba harto vino. Entonces me pegaba, me pateaba, duro me daba [...] Primero nació mi hijo Luis, luego vino Celia, pero me seguía pegando mi marido Fabián." Na'k'in finalmente también huye de él llevándose a sus hijos, pero esta unión la marca frente a la comunidad lacandona y margina a sus descendientes, a quienes no se les reconoce como miembros del grupo: "Mis compañeros no querían a mi hijo, decían que él era un *dzul* y que los *dzules* son bravos, por eso no lo querían por yerno." Notamos sin embargo que la misma determinación con que se aleja de los "otros" la mantiene altiva frente a los suyos: "Entonces mis compañeros decían que yo era como *Kisin* ( el señor del inframundo). Como fumaba cigarro, decían que se me enmohecería el corazón. Yo me reía y no les escuchaba. Las *xunam* (las mestizas) sí fuman cigarros y no tienen óxido en su pulmón."

En el marco de estos tres paradigmas: la vida, la muerte y los otros, la imagen que construye Na'k'in de sí misma es beligerante, tanto frente a los *dzules* como frente a los miembros de su etnia. También el relato de Coh y Chanuc ofrece la imagen de dos mujeres que expresan dignamente su desacuerdo con una sociedad lacandona que las condena a la soledad. Ambas luchan por reivindicar sus derechos —entre ellos, el de desposar a un *xatero* e integrarlo a la comunidad lacando-

na— y los defienden públicamente en la asamblea de jefes de familia, que registró Marie-Odile Marion. Las otras mujeres son igualmente personajes sólidos que con capacidad y fuerza responden a los desafíos con que la cultura lacandona somete a la mujer.

Las dos últimas experiencias que integran el libro, son textos donde la intención de denuncia por parte de la autora crea irremediamente una ruptura con los anteriores. En la historia de Ixiam, Marie-Odile Marion pasa de la autora que escucha y narra, a la autora que interpreta y califica, mezclando la palabra testimonial del informante con la mirada crítica del antropólogo: "El peor error de Andrés (el padre de Ixiam) fue creer ciegamente en las bondades del mundo de los *dzules*. Pensaba que fuera de los límites de su pueblo, se extendía un universo de progreso y seguridad [...] estaba tan íntimamente convencido de ello que me divirtió su credulidad." De otro lado, la historia de Cuti, no es ya un relato narrado por mujeres lacandonas sino una emotiva crónica donde la autora entretejió su denuncia con los hilos de una metáfora a la vez poética —el relato de K'imbor sobre la crisálida que no llega a convertirse en mariposa— y cruel —la niña lacandona asesinada que no llegó a ser mujer.

Este libro da cuenta de dos facetas del trabajo del antropólogo. En la primera de ellas Marie-Odile Marion es sólo el personaje que promueve y alienta la voz narrativa de las mujeres lacandonas. En ellos se esfuerza por cumplir cabalmente con el propósito de recuperar una visión personalizada de la historia del "otro", tal como lo expresa en su prólogo. Para alcanzar su objetivo se limita, desde este segundo pla-

no a brindar ayuda para hilvanar los eventos y a interactuar respetuosamente con los recuerdos de su informante. La memoria, recuperada y verbalizada conduce así a los relatos de Na'k'in, Chana'bor, Chanes, Chana'k'in. Fue más difícil para Marie-Odile Marion mantenerse en este segundo plano al introducir los personajes de Coh y Chanuc que la obligaron a situarse como protagonista en el relato. No obstante, su enorme experiencia en el manejo de la entrevista, logró que estas dos mujeres ofrezcan un nítido testimonio de las dificultades que enfrentan ante el cambio social y cultural impuesto desde afuera a su comunidad y a sus vidas.

En este libro toman cuerpo con gran consistencia analítica y calidad literaria las vivencias de una cultura del pasado que atraviesa hoy día por el proceso difícil de su transición hacia un futuro incierto. Hago notar en este punto, y previendo futuras ediciones, que debido a las características textuales de la obra hubiera

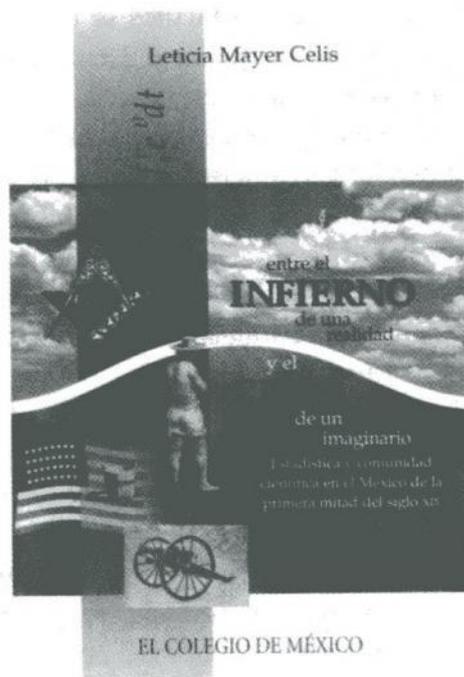
sido preferible que la información contenida en notas de pie de página —nombres científicos de plantas, citas bibliográficas, tradiciones de términos y expresiones en lengua maya y otras explicaciones adicionales a los relatos— ocupan su lugar al final del libro. Así sus lectores podrían, sin estas interrupciones, dejarse llevar más libremente por el flujo de la palabra de las narradoras magistralmente captadas en estas páginas.

Para terminar, hago notar que un mérito mayor de *Entre anhelos y recuerdos* es que con toda modestia, la autora se obtuvo de mencionar el difícil y complejo proceso de investigación científica y de campo, que subyace a su libro. Es de lamentar la muerte temprana de una antropóloga con la aptitud, capacidad y dedicación que caracterizaron a Marie-Odile Marion.

DORA PELLICER  
Escuela Nacional de  
Antropología e Historia

Leticia Mayer Celis  
**Entre el infierno de  
una realidad y el cielo  
de un imaginario. Estadística  
y comunidad científica  
en el México de la primera  
mitad del siglo XIX**

México, El Colegio de México, 1999, 188 pp.



Éste es un libro que de entrada podría parecer tedioso por los temas que aborda; pero es todo lo contrario, su lectura es de lo más amena e ilustrativo. Mayer nos propone una nueva visión sobre la historia de la estadística en México. En la introducción, que resulta imprescindible para entender el resto de la obra, la autora expone de manera concisa las principales ideas de su marco conceptual y las fuentes que utilizó; realiza una revisión crítica sobre los estudios que hay alrededor de este tema y deja estableci-

do de manera clara cuáles son los problemas que se propone estudiar.

Sobre este punto, la doctora, del Instituto de Investigaciones de Matemáticas Aplicadas y Sistemas (UNAM), advierte a los lectores que “en el presente trabajo se encuentran dos vertientes: primero la estadística como texto cultural, en el cual la veracidad de la noticia no tiene importancia, dado que lo que interesa es el mundo pensado: qué tipos de datos suscitaban la atención de los científicos, cómo se interpretaron y qué utilidad quiso dárseles. [...] Por otra parte está la comunidad científica que generó e interpretó las estadísticas. De ésta nos atrae el dato empírico, biográfico, con referencia a su vida cotidiana y los valores que volcaron en los rituales académicos”. Ambas vertientes, en apariencia, se desarrollan como dos historias paralelas, pero en realidad es la distancia que hay entre los textos y la vida de sus autores, pero por medio del relato se construyen diversos puentes que entablan una comunicación fluida con ambos aspectos.

Utilizando como herramientas metodológicas la historia cultural y la antropología, analiza la evolución de las estadísticas en su sentido simbólico a lo largo de la primera mitad del siglo XIX. Detalla el trabajo de los científicos, quienes registran información, elaboran tablas y cuadros, comparan el comportamiento social y los fenómenos naturales, sacan deducciones “útiles” y difunden los resultados por medio de diversos medios impresos. Pero Leticia Mayer apunta que los autores tenían una segunda finalidad: estaban muy interesados en conocer la “desviación de la norma”, es decir, todos aquellos saldos sociales que estaban fuera de las fronteras de la moral y del “hombre tipo” como los delincuentes, criminales y

prostitutas. A partir de este conocimiento, se pretendía "controlar a los grupos desviados para encauzarlos y proteger a la sociedad". Por lo tanto, en este periodo histórico, la estadística se convierte en un instrumento imprescindible para diseñar e imponer políticas estatales, tanto correctivas como preventivas.

A partir de este momento y hasta nuestros días, las estadísticas penetran en todos los ámbitos de nuestra vida. Por ejemplo, Peter Becker, estudioso de la estadística moral, ha publicado recientemente un artículo acerca del papel de las prostitutas en la criminalidad de Alemania del siglo XIX, en la revista *Crime, historie et sociétes. Crime, history and societies*. Ahí señala que en la primera mitad del siglo pasado "cuando el temor del contagio moral fue el dominante, los médicos sacaron a relucir el tema de la higiene social y la necesidad de protegerse ante la proliferación de enfermedades venéreas. En ese momento sus argumentos todavía se enmarcaban en una narrativa donde los niños inocentes y las mujeres podrían infectarse y convertirse en víctimas".

Podemos decir que las estadísticas morales fueron uno de nuestros primeros rostros como país independiente. Los facultativos, mediante los números, pretendían reconocernos. Para ello inventaron un icono "científico" que fomentaba la homogeneización e identificaba nuestras desviaciones para acabar con ellas. La estadística, mucho más allá de los números, representaba un anhelo de país, el lugar que le correspondía en el concierto de las naciones civilizadas. Era imprescindible frente a nuestros nuevos socios, presentarnos con buenos números para aparecer y crear una representación sana e incorruptible.

La historia de las estadísticas en México, se inicia como en otras latitudes; la tertulia de los amigotes cada día toma un carácter más serio y los debates provocan mayores compromisos. Por lo tanto ese tipo de reuniones informales se transforman en una institución, que fue adscrita a diversas secretarías y oficinas, pero no encontró momento de sosiego por las constantes revueltas políticas. Pero después de muchos obstáculos se organizó la Sociedad de Geografía y Estadística, la cual pervive hasta nuestros días.

Una buena parte del libro está dedicada a revelar las características sociales de un puñado de ilustrados que impulsaron la investigación y difusión de las estadísticas. La biografía de estos hombres transcurre en forma paralela que la propia historia de México.

En una forma cuidadosa, se construye una intrincada red que fue tejida por estos científicos a lo largo de su conformación. Con el apoyo de diez diagramas, se examina cada una de las posibles interacciones de quince personajes, quienes tuvieron un papel primordial en la reflexión y aplicación de sus conocimientos "útiles". Tomando en cuenta los puntos en común y las diferencias de cada uno de los protagonistas, la autora los reúne en cinco grupos que son: pioneros, importantes, científicos, fuertes y jóvenes. Es probable que no compartamos el criterio con que fueron agrupados los estadísticos. Pero los datos arrojan luz sobre ciertos aspectos muy coherentes. Por las fechas de nacimiento sabemos que se trata de dos generaciones. Los primeros vieron la luz en plenas reformas borbónicas e inclusive gozaron de esa etapa de progreso. Los segundos son hijos de las revueltas políticas, del descontento y la crisis

económica. La tercera parte (33%), son originarios de la región más próspera: el Bajío. Dos de los más importantes o “egos centralizadores” estudiaron en Europa y Estados Unidos respectivamente, uno pertenecía a la aristocracia criolla y el otro era hijo natural. Los otros se prepararon principalmente en centros de enseñanza de la Ciudad de México, de los cuales destacaba el Colegio Nacional de Minería.

Según el recuento de las actividades que desarrollaron, el cual es un aspecto fundamental, encontramos que se combinaron áreas académicas, militares y políticas. Pero algo que atrajo más nuestra atención, es que la inteligencia tenía una preferencia política de tipo monárquico. Esto no lo decimos como una condena o enfermedad que padecían, consideramos que este punto es una señal más que permite entender a estos hombres y su manera de concebir el mundo. Esta preferencia política les acarreo una serie de penalidades y los marginó, sobre todo, con la República restaurada.

En el estudio de los rituales académicos, la autora se basa en los anuarios publicados del Colegio Nacional de Minería de 1845 y 1848. El análisis de estas celebraciones se centra en los discursos que fueron pronunciados. Aunque de manera general se hace mención del protocolo de este tipo de ceremonias, nos hubiera gustado que se abundara más en estos temas, ya que pensamos que hubieran enriquecido las principales tesis del libro sobre todo en su carácter simbólico. En relación con los discursos, los oradores atizaban al nacionalismo por medio de las hazañas históricas, apelaban a la me-

moria colectiva para buscar un lugar entre los países civilizados. Hacían referencias a los libros clásicos y desempolvaban los antiguos cuadros de la galería de los hombres ilustres. La primera ceremonia fue de gran entusiasmo, en la segunda existía una profunda melancolía, pero una mayor necesidad de reforzar la identidad nacional. Entre una y otra, México había perdido la guerra, con ella más de la mitad del territorio y se había doblegado ante la invasión norteamericana. El ejército de las barras y las estrellas profanó el templo del saber y convirtió al Palacio de Minería en su cuartel, en el que no había un lugar “donde poner el pie por estar convertido en una cloaca inmundas”.

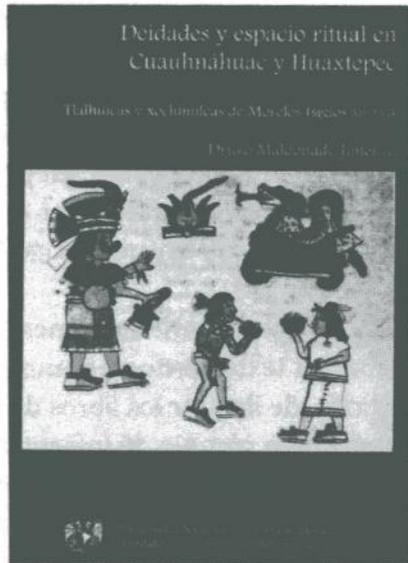
Las cincuenta y un imágenes que acompañan el texto recuperan una antigua tradición de ilustrar los libros de historia, aportan un cúmulo de información importante y no simplemente una decoración. En una forma por demás discreta se hace mención a dos planos y cuatro mapas; la incorporación de imágenes de las portadas y de algunas tablas son una tarjeta de presentación, con la intención de que los lectores se acerquen a los originales. La ambientación de la época se hizo por medio de litografías de edificios y calles de la Ciudad de México, con lo cual se puede hacer un buen recorrido. Al lector le corresponde sacar sus propias conclusiones del conjunto de la obra y descifrar los códigos de los grabados, pinturas, dibujos y fotografías de los protagonistas.

EDUARDO FLORES CLAIR

Dirección de Estudios Históricos, INAH

**Druzo Maldonado Jiménez**  
**Deidades y espacio ritual**  
**en Cuauhnáhuac**  
**y Huaxtepec. Tlaluicas**  
**y xochimilcas de Morelos**  
**(siglos XII-XVI)**

México, UNAM-III, 2000, 267 pp.



El libro que nos ocupa es resultado de las preocupaciones de su autor por profundizar en el estudio de los principales grupos que, en la época prehispánica, en particular en el momento inmediato anterior a la Conquista, habitaron buena parte del territorio que actualmente integra al estado de Morelos. En este sentido es una continuación del estudio ofrecido por Maldonado en su libro: *Cuauhnáhuac y Huaxtepec (tlaluicas y xochimilcas en el Morelos prehispánico)*, publicado en 1990 por el Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias de la UNAM. De hecho, otro resultado, originalmente presentado como tesis de maestría en la ENAH, de las

investigaciones realizadas en dicha escuela en el taller Organización Social y Cosmovisiones Prehispánicas, instituido y dirigido por la doctora Johanna Broda.

El estudio de Maldonado se basa en información etnohistórica (fuentes pictográficas y documentales), arqueológica y cartográfica, combinada con los resultados obtenidos en diversos recorridos de campo y la información proveniente del trabajo etnográfico.

Se trata de un estudio regional, desde mi punto de vista etnohistórico, sobre las características generales de la cosmovisión y la religión prehispánicas (básicamente en el momento anterior a la Conquista) de tlaluicas y xochimilcas asentados en el actual estado de Morelos, tomando como punto de referencia y comparación al imperio tenochca.

El marco conceptual se apoya en los trabajos de Johanna Broda; el autor, para la caracterización del panteón mexica se basa en la clasificación de Henry Nicholson y, como lo muestran el aparato crítico y la bibliografía, recurre de manera casi exhaustiva, además de las fuentes, a los autores modernos que se han ocupado de los tópicos estudiados.

De acuerdo con la temática desarrollada en los cuatro capítulos que integran el volumen (antecedidos por una presentación de Johanna Broda y la introducción del autor y seguidos por las conclusiones y un apéndice), se ofrecen dos aspectos fundamentales. Uno de carácter histórico estudiado en el primer capítulo y otro de índole religiosa que da título a la investigación, del que tratan los capítulos II, III y IV, encaminado a la reconstrucción del culto a las deidades veneradas en las provincias de Cuauhnáhuac y Huaxtepec en el periodo estudiado.

El capítulo I, "Historia política de los grupos nahuas tlalhuicas y xochimilcas (siglos XII-XVI)", nos ofrece una visión general de la estructura político-territorial de los asentamientos prehispánicos habitados por los grupos señalados en el actual territorio morelense. Temporalmente abarca desde las migraciones hasta el inicio de la Conquista. Amplio periodo en el cual claramente se distinguen dos etapas:

- a) La que va de 1200 a 1437 relacionada con las migraciones, los asentamientos primarios y lo que podemos llamar la época de "los señoríos independientes", ya que si bien durante el predominio tepaneca (1376-1427) hubo intentos de dominar la región de Tlalhuic por parte de los tenochcas (bajo el dominio de Azcapotzalco), éstos quedaron restringidos a las relaciones surgidas de la alianza matrimonial entre Huitzilíhuítl de Tenochtitlan y Miahuaxíhuítl, hija de Ozomatzin Teuctli (o Tezcacoahuatzin), *tlatoani* tlalhuica de Cuauhnáhuac. Lo que en todo caso propició el acceso de los mexicas a los codiciados productos de la "tierra caliente".
- b) La segunda etapa (1438-1519) se ocupa de la incorporación de los señoríos antes mencionados al dominio imperial, lo que ocurrió en el primer caso durante el gobierno de Itzcóatl (1427-1440), y en el segundo en el de Moctezuma Ilhuicamina (1440-1469), señoríos y territorios que ya bajo la égida imperial conformarían las provincias tributarias de Cuauhnáhuac y Huaxte-

pec. Los términos de sujeción de estas provincias en relación con las cabeceras de la triple Alianza se expresarían mediante el tributo tanto en especie como en servicios personales. Es necesario señalar que existieron diferentes formas de relación política y de tributación entre dichas instancias. O sea que en este periodo la organización imperial se sobrepuso a la local. En el libro, aunque se mencionan en alguna parte, quedan fuera del estudio los señoríos independientes de las provincias de Cuauhnáhuac y Huaxtepec, sobre todo en la región noroeste como Tetela del Volcán y Hueyapan, entre otros.

Siguiendo al autor, es importante puntualizar que tlalhuicas, xochimilcas y mexicas, junto con otros, formaban parte de los grupos migrantes de Aztlán-Chicomoztoc y los tres pertenecían a los pueblos de tradición náhuatl que presentaban rasgos comunes en su organización sociopolítica, militar y religiosa; factor de consideración en el presente estudio.

"Deidades veneradas por los tlalhuicas y xochimilcas de las provincias mexicas de Cuauhnáhuac y Huaxtepec: dioses del 'panteón mexica'" es el encabezado del capítulo II; en él, de acuerdo con la información documental y arqueológica disponible, Maldonado se ocupa del culto rendido por tlalhuicas y xochimilcas a determinadas deidades del panteón mexica. Culto compartido con otros grupos de filiación náhuatl de la región lacustre central y de la zona poblano-tlaxcalteca. Deidades ligadas básicamente con la agricultura —los ciclos agrícolas y los ciclos calendáricos— (Cihuacóatl, Xipe Totec), artesanías como el

hilado y el tejido (Xochiquetzal), la guerra (Tezcatlipoca, Xipe Totec) y ciertas actividades rituales (Tepuztécatl). Dioses de los que señala sus atributos, las fiestas con que estaban relacionados y los principales lugares donde se les rendía culto (ojos de agua, cerros, etcétera).

Si bien para algunas deidades como Xochiquetzal y Xochipilli se puede hablar de un culto extendido en toda la región de Tlaluic (Cuauhnáhuac, Huaxtepec, Yau-tepec y Yecapichtla), otras como Cihuacóatl en sus diferentes advocaciones (Cihuacóatl-Coatliltzin o Cihuacóatl-Ich-pochtli-Quilaztli), Xipe Totec, Tepuztécatl o Tezcatlipoca recibían un culto más localizado. La primera en Cuauhnáhuac, Cuauhtetelco y Huaxtepec, el segundo en Cuauhnáhuac y Cuauhtetelco, el tercero en Tepoztlán y el cuarto en Yacapichtlan, Totolapan, Tlayacapan y Atlatlahuacan. Lo que evidentemente indica las principales actividades desarrolladas en los lugares señalados, tomando en cuenta que los dioses prehispánicos representaban tanto a los elementos naturales, como a los distintos grupos y actividades humanas.

En el capítulo III "Deidades con 'nombres calendáricos' y 'fundadoras de pueblos' veneradas por los tlalhuicas y xochimilcas de las provincias mexicas de Cuauhnáhuac y Huaxtepec", el autor estudia ocho deidades cuyo culto se restringía a un ámbito local. Una de ellas portadora de un nombre calendárico y las otras siete caracterizadas por ser fundadoras de pueblos. La información obtenida se restringe a la provincia de Huaxtepec en la cual los asentamientos, fuera de Tepoztlán de filiación xochimilca, eran tlalhuicas.

En la capital de la provincia se adoraba a Matlacxóchitl (diez flor), nombre

calendárico perteneciente al *tonalpohualli*, como deidad protectora de la guerra y aliviadora de las enfermedades divinas. Por sus atributos está íntimamente ligada con Cihuacóatl, diosa tutelar de Huaxtepec.

Los dioses fundadores de pueblos, cuyos nombres —relacionados con cultos más antiguos— se identificaban con los topónimos de los pueblos, que son los siguientes:

Xochimilcatzin (manifestación local de Cihuacóatl, patrona de Xochimilco), da nombre a Xochimilcatzingo (lugar de la señora de Xochimilco o lugar de la señora de la huerta de flores).

En dos de las estancias de Ollintepec, pueblo sujeto a Huaxtepec y a la vez cabecera de Tetzaco en las Amilpas tenemos: Chinamécatl (moradora del lugar cercado de cañas) de origen chichimeca. Deidad del maíz y los mantenimientos en este caso tiene que ver con las cañas secas de maíz, da nombre a Chinameca.

Tetzhuaque (diosa relacionada con la molienda del maíz) está ligada a las diosas de los mantenimientos como Chicomecóatl y Xilonen, y da nombre a Tetzhua (Tezhuia o Texhua).

Tepuztécatl (dios del pulque) da nombre a Tepoztlán. Amantécatl (deidad de la embriaguez subordinada a Tepuztécatl) de él deriva su nombre Amatlán, estancia de Tepoztlán.

Finalmente tenemos dos estancias de Yacapichtlan: Xochitecacíhuatl (posible diosa de la lluvia), da nombre a Xochitlán; Nanahuatzin (deidad relacionada con los dioses de la lluvia), da nombre a Zacatlán.

Si bien se desprende que para el momento anterior a la Conquista la mayor parte de los lugares señalados se identificaban como tlalhuicas, su poblamiento ori-

hilado y el tejido (Xochiquetzal), la guerra (Tezcatlipoca, Xipe Totec) y ciertas actividades rituales (Tepuztécatl). Dioses de los que señala sus atributos, las fiestas con que estaban relacionados y los principales lugares donde se les rendía culto (ojos de agua, cerros, etcétera).

Si bien para algunas deidades como Xochiquetzal y Xochipilli se puede hablar de un culto extendido en toda la región de Tlaluic (Cuauhnáhuac, Huaxtepec, Yau-tepec y Yecapichtla), otras como Cihuacóatl en sus diferentes advocaciones (Cihuacóatl-Coatliltzin o Cihuacóatl-Ichpochtli-Quilaztli), Xipe Totec, Tepuztécatl o Tezcatlipoca recibían un culto más localizado. La primera en Cuauhnáhuac, Cuauhtetelco y Huaxtepec, el segundo en Cuauhnáhuac y Cuauhtetelco, el tercero en Tepoztlán y el cuarto en Yacapichtlan, Totolapan, Tlayacapan y Atlatlahuacan. Lo que evidentemente indica las principales actividades desarrolladas en los lugares señalados, tomando en cuenta que los dioses prehispánicos representaban tanto a los elementos naturales, como a los distintos grupos y actividades humanas.

En el capítulo III "Deidades con 'nombres calendáricos' y 'fundadoras de pueblos' veneradas por los tlalhuicas y xochimilcas de las provincias mexica de Cuauhnáhuac y Huaxtepec", el autor estudia ocho deidades cuyo culto se restringía a un ámbito local. Una de ellas portadora de un nombre calendárico y las otras siete caracterizadas por ser fundadoras de pueblos. La información obtenida se restringe a la provincia de Huaxtepec en la cual los asentamientos, fuera de Tepoztlán de filiación xochimilca, eran tlalhuicas.

En la capital de la provincia se adoraba a Matlacxóchitl (diez flor), nombre

calendárico perteneciente al *tonalpohualli*, como deidad protectora de la guerra y aliviadora de las enfermedades divinas. Por sus atributos está íntimamente ligada con Cihuacóatl, diosa tutelar de Huaxtepec.

Los dioses fundadores de pueblos, cuyos nombres —relacionados con cultos más antiguos— se identificaban con los topónimos de los pueblos, que son los siguientes:

Xochimilcatzin (manifestación local de Cihuacóatl, patrona de Xochimilco), da nombre a Xochimilcatzingo (lugar de la señora de Xochimilco o lugar de la señora de la huerta de flores).

En dos de las estancias de Ollintepec, pueblo sujeto a Huaxtepec y a la vez cabecera de Tetzaco en las Amilpas tenemos: Chinamécatl (moradora del lugar cercado de cañas) de origen chichimeca. Deidad del maíz y los mantenimientos en este caso tiene que ver con las cañas secas de maíz, da nombre a Chinameca.

Tetzhuaque (diosa relacionada con la molienda del maíz) está ligada a las diosas de los mantenimientos como Chicomecóatl y Xilonen, y da nombre a Tetzhua (Tezhuia o Texhua).

Tepuztécatl (dios del pulque) da nombre a Tepoztlán. Amantécatl (deidad de la embriaguez subordinada a Tepuztécatl) de él deriva su nombre Amatlán, estancia de Tepoztlán.

Finalmente tenemos dos estancias de Yacapichtlan: Xochitecacíhuatl (posible diosa de la lluvia), da nombre a Xochitlán; Nanahuatzin (deidad relacionada con los dioses de la lluvia), da nombre a Zacatlán.

Si bien se desprende que para el momento anterior a la Conquista la mayor parte de los lugares señalados se identificaban como tlalhuicas, su poblamiento ori-

ginal parece estar relacionado con otros grupos étnicos, lo que nos lleva a preguntar ¿qué sucedió con los habitantes anteriores de la zona? El último caso, el de Nanahuatzin como fundador de Zahautlán, se dispara de la lógica que se observa en los demás.

El cuarto y último de los capítulos del libro, "Espacios físicos y rituales en la Madre tierra habitada por los tlalhuicas y xochimilcas", está dedicado al estudio de la interacción entre asentamientos humanos y los lugares de culto con el medio ambiente por medio de la cual surgirán los espacios sagrados. Básicamente se trata de la identificación de los lugares de culto religioso y los espacios liminales ligados en lo fundamental, en este caso, con el calendario. De acuerdo con el autor, dada la profusa diversidad del paisaje morelense se trata sólo de un primer intento por sistematizar la menguada, dispersa e incompleta información tanto documental como arqueológica.

En la provincia de Cuauhnáhuac tenemos diversas cuevas como la del Padre, la de Cuentepec y la de Coatetelco ligadas con cultos y ritos de carácter agrario: petición de lluvias y propiciación de la fertilidad vegetal.

Los tallados en roca como la Piedra del Águila, la Piedra Chimalli o el Lagarto de San Antón son indicadores de algún evento o fecha significativos.

Importantes, aunque de alguna manera menos ligados con el entorno natural, están los cues o adoratorios y los *momoztlis* (altares o humilladeros), lugares de paso en las peregrinaciones o sitios de oración.

En la provincia de Huaxtepec se observa una mayor diversidad de los elementos de la naturaleza elegidos como lugares de culto, lo que seguramente se debe a la

variada conformación geográfica de la región.

En la capital de la provincia destacan los ojos de agua (El Bosque, La Blanca y los de San Juan), indicadores del culto al agua y a la fertilidad, que junto con el llamado Jardín de Moctezuma daban a la ciudad un contenido religioso ritual al tiempo que era un símbolo del poderío mexica.

En el pueblo cabecera de Yautepec, además del Cerro de las Tetillas, destacan por su significado, los relieves de Coatlán (Coatlantzingo) con las representaciones de Cipactonal y Oxomoco, señores del arte adivinatorio e inventores del calendario. Incluso, de acuerdo con López Austin —citado por Maldonado— Coatlán podría ser, en contraposición a la Tamoanchan arquetípica, una de las tres Tamoanchan terrenales referidas en las fuentes.

Por su parte, los cerros eran lugares de culto tanto en Yecapichtla como en Tepoztlán.

En Achichpico, Ticumán, Pazulco y Acacuyecan (San Andrés de la Cal) se eligieron cuevas o abrigos rocosos para el culto a Quetzalcóatl-Ehécatl y a Tláloc, destacando por su complejidad el santuario dedicado a Tláloc en Ticumán, Yautepec.

Fuera del ámbito de las provincias de Cuauhnáhuac y Huaxtepec, Maldonado se ocupa de la posible localización de Cerro Teocuicani (el cantor divino) de gran importancia para los pobladores de ambas laderas del Popocatepetl y si bien su localización definitiva queda por establecerse, el autor se inclina por Chalcatzingo ya que sus relieves son importantes por su contenido cosmológico. En este lugar, de acuerdo con Broda —citada por Maldonado— "el simbolismo de la fertili-

dad agrícola, de la lluvia, las nubes, el viento asociado a las cuevas y el monstruo de la tierra, como entrada hacia el interior de la tierra, son temas dominantes que establecen una continuidad con el simbolismo de las representaciones de épocas posteriores".

En las conclusiones, el autor retoma sus planteamientos y ata los posibles cabos sueltos en lo que denomina "una visión de conjunto de los resultados concretos de la investigación". De hecho en su estudio, tomando en cuenta sus trabajos anteriores, para mí lo que hace Druzo Maldonado es reunir analíticamente la información que le proporcionan las fuentes, la arqueología y el trabajo de campo para reconstruir, así sea de manera fragmentada, pues incompleta es la información, lo que podemos llamar un "mapa religioso-ritual" del Morelos prehispánico del momento an-

terior a la Conquista. Investigación novedosa que se inscribe dentro de la que ya puede denominarse como la "escuela Brodiana" del estudio de la religión, el ritual y la expresión de todo ello en la interacción de las comunidades con su entorno en el así llamado paisaje ritual. En suma, la investigación de Maldonado es un eslabón más de su cadena de estudios sobre Morelos en la época prehispánica y es el preludio que completará lo que la doctora Johanna Broda ha calificado como "un modelo de investigación regional".

Por último, queda desear que en un futuro próximo podamos tener acceso a las últimas investigaciones acerca de Morelos del ahora doctor Druzo Maldonado Jiménez.

JESÚS MONJARÁS-RUIZ  
Centro INAH Morelos

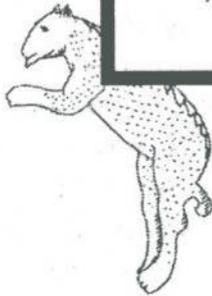
Boletín Oficial del Instituto Nacional  
de Antropología e Historia



# ANTROPOLOGÍA



NUEVA ÉPOCA  
ABRIL-JUNIO DE 2000



# 58

ISSN 0188-462X

## HISTORIA

*Rosa María González J.  
y Acacia Toríz P.*  
Primeras profesionistas  
mexicanas: las ventajas  
de la anarquía

*Carlos M. Tur Donatti*  
La literatura de la Arcadia  
novohispana 1916-1927

## ANTROPOLOGÍA

*Rosa María Vanegas*  
Movimiento migratorio  
México-Canadá

*Martha Hernández Cáliz*  
Riesgos laborales en el  
procesamiento del cuero

*Íñigo Aguilar Medina, María  
Sara Molinari S. y Reyna Garduño*  
Identidad, adolescencia y uso  
del televisor

*María J. Rodríguez-Shadow,  
María Eugenia D'Aubeterre  
y Robert Shadow*  
El matrimonio indígena  
en el México contemporáneo

## NOTAS

*Françoise Vatant,  
Salvador Rueda Smithers  
Gerardo Necochea*



CONACULTA • INAH



### VENTA EN:

Expendio del Aeropuerto  
Internacional de la Ciudad  
de México Benito Juárez,  
sala A, local 11  
(llegadas nacionales)  
Tel. 55 71 02 67

Librería  
Francisco Javier Clavijero  
Córdoba 43,  
col. Roma, C.P. 06700  
Tel. 55 14 04 20

**Mayores informes:**  
Proyecto Ferias  
Liverpool 123, 2o. piso,  
col. Juárez, C.P. 06600  
Tel. 52 07 45 59 6 73  
ext. 128



REVISTA CUATRIMESTRAL DE LA DIRECCIÓN DE ESTUDIOS HISTÓRICOS  
DEL INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

# HISTORIAS

MAYO-AGOSTO 2000

**Iván Escamilla La representación política en Nueva España □ Oscar Mazín Imágenes y relaciones sociales en Valladolid de Michoacán, siglo XVIII □ Manuel Ferrer En busca de las razones de la guerra de castas en Yucatán □ Susana Quintanilla A la hora de Pancho Villa □ Leonardo Mazzei Expansión de gestiones empresariales desde la minería del norte a la del carbón, Chile, siglo XIX □ Jean-Yves Mollier y Patricia Sorel El libro y la lectura en Francia, siglos XIX y XX □**

**VENTA EN: .....**

Aeropuerto Internacional Benito Juárez,  
sala A, local 11 (llegadas nacionales)  
Tel. 55 71 02 67  
Librería

Francisco Javier Clavijero,  
Córdoba 43,  
col. Roma, C.P. 06700  
Tel. 55 33 22 63 6 55 14 04 20 ext. 281

Mayores informes:  
Proyecto Ferias  
Liverpool 123, 2o. piso,  
col. Juárez, C.P. 06600  
Tels. 52 07 45 59 6 73  
ext. 128

# ARQUEOLOGÍA 23

SEGUNDA ÉPOCA • ENERO JUNIO 2000

Revista de la Coordinación Nacional de Arqueología del Instituto Nacional de Antropología e Historia



Técnicas agrícolas en el área de Palenque: inferencias para un estudio sobre la organización política de un señorío maya del Clásico

El juego de pelota en Cobá, Quintana Roo

Algunas consideraciones sobre el desarrollo prehispánico de la Bahía de Chetumal

La Tumba B del sitio Caseta, Jalisco: una visión arqueo-antropológica

Los calendarios tenochca y tlatelolca: una reconsideración de la hipótesis de Paul Kirchhoff

Arqueología histórica en México: su situación actual

Visita a las Excavaciones de 1917 de Manuel Gamio en Teotihuacan

El ADN antiguo y sus aplicaciones

Etnografía y arqueología. La colonización griega en Italia Meridional

Noticias

Reseñas



**CONACULTA • INAH**

VENTA EN:



Expendio del Aeropuerto  
Internacional de la Ciudad  
de México Benito Juárez,  
sala A, local 11  
(llegadas nacionales)  
Tel. 55 71 02 67

Librería  
Francisco Javier Clavijero  
Córdoba 43,  
col. Roma, C.P. 06700  
Tel. 55 14 04 20

**Mayores informes:**  
Proyecto Ferias  
Liverpool 123, 2o. piso,  
col. Juárez, C.P. 06600  
Tel. 52 07 45 59 ó 73  
ext. 128



## **FERIA DEL LIBRO DEL INAH**

**XII Feria del Libro de Antropología e Historia**  
Museo Nacional de Antropología, Ciudad de México  
**13 al 22 de octubre**

más de 80 editoriales • ciclo de conferencias  
presentaciones de libros • cine • música • danza  
talleres y espectáculos para niños

Informes e inscripciones en la Coordinación Nacional de Difusión  
tels. 5207 4559, 5207 4573, 5207 4584, fax 5207 4633,  
e mail: [difusion.cdifus@inah.gob.mx](mailto:difusion.cdifus@inah.gob.mx)  
consulte nuestra página web <http://www.inah.gob.mx>

**CONACULTA • INAH** 

LIBROS