Año 9, vol. 26, septiembre-diciembre, 2002

DIMENSIÓN ANTROPOLÓGICA



- *De ciudades y fortificaciones: la función de las murallas en los asentamientos urbanos tempranos*
- *Estudio etnohistórico acerca del origen de los mexicaneros (hablantes del náhuatl) de la sierra Madre Occidental*
- *El dinero de Maximiliano y de Carlota*
- *"Lo indígena" revisitado: los tepehuas y las vías hacia la modernidad*
- *La patrimonialización de lo invisible. Turismo cultural, plan de ordenación agrícola y proyecto de territorio. Las rutas de la lavanda en el sur de Francia*

CONACULTA • INAH

DIMENSIÓN ANTROPOLÓGICA

REVISTA CUATRIMESTRAL

INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

Director General
Sergio Raúl Arroyo

Secretario Técnico
Moisés Rosas

Secretario Administrativo
Luis Armando Haza Remus

Coordinadora Nacional de Antropología
Gloria Artís Mercadet

Coordinador Nacional de Difusión
Gerardo Jaramillo Herrera

Directora de Publicaciones
Berenice Vadillo y Velasco

Producción editorial
Benigno Casas

Edición
Zazil Sandoval
y Gustavo F. Guzmán

Diseño de portada
Javier Curiel

Director General de la Revista
Arturo Soberón Mora

Consejo Editorial
Susana Cuevas
Isabel Lagarriga Attias
Sergio Bogard Sierra
Fernando López Aguilar
Eyra Cárdenas Barahona
Margarita Nolasco Armas
Delia Salazar Anaya
Susan Kellogg (EUA)
María Eugenia Peña Reyes
Quetzil Castañeda (EUA)
Mario Pérez Campa

Colaboradora (secretaria)
Virginia Ramírez

Consejo de Asesores
Gilberto Giménez Montiel
José Lameiras
Juan M. Lope Blanch
Alfredo López Austin
Álvaro Matute Aguirre
Eduardo Menéndez Spina
Arturo Romano Pacheco

Foto de cubierta:
Zazil Sandoval
Río Usumacinta, Chiapas, 2002

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

1. 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 con margen de 2.5 cm de lado izquierdo y derecho, a doble espacio, escritas por una sola cara.
2. Los originales deben presentarse en altas y bajas (mayúsculas y minúsculas), sin usar abreviaturas en vocablos tales como etcétera, verbigracia, licenciado, señor, doctor, artículo.
3. 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).
4. Los números del 0 al 15 deberán escribirse con letra.
5. Las llamadas (para indicar una nota o una cita) irán siempre después de los signos de puntuación.
6. Para elaborar las notas al pie de página debe seguirse este modelo, cada inciso separado por coma:

   a) nombres y apellidos del autor,
   b) título del libro, subrayado,
   c) nombres y apellidos del traductor y/o redactor del prólogo, introducción, selección o notas,
   d) total de volúmenes o tomos,
   e) número de edición, en caso de no ser la primera,
   f) lugar de edición,
   g) editorial,
   h) colección o serie, entre paréntesis,
   i) año de publicación,
   j) volumen, tomo y páginas,
   k) inédito, en prensa, mecanoescrito, entre paréntesis.

7. En caso de que se cite algún artículo tomado de periódicos, revistas, etcétera, debe seguirse este orden:

   a) nombres y apellidos del autor,
   b) título del artículo, entre comillas y sin subrayar,
   c) nombre de la publicación, subrayado,
   d) volumen y/o número de la misma,
   e) lugar,
   f) fecha,
   g) 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:

   op. cit. = obra citada, *ibidem.* = misma obra, diferente página, *idem.* = misma obra, misma página, p. o pp. = página o páginas, t o tt. = tomo o tomos, vol., vols = volumen o volúmenes, trad. = traductor, *cf.* = compárese, *et al.* = 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 y correo electrónico para localizar al responsable de la obra.
13. Deberán enviarse 3 copias del texto y, de ser posible, el disquete 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.
- Los dibujos o esquemas se elaborarán con tinta china sobre papel albanene. En el caso de fotografías, diapositivas u otro material gráfico, se sugiere entregar los originales o bien usar un escaner para ampliar las imágenes a tamaño carta y digitalizarlas a 300 dpi.
- Imágenes en mapa de bits (TIF, BMP).
- 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, Deleg. Miguel Hidalgo, CP 11560, México, D.F. Tels.: 5553 05 27 y 5553 62 66 ext. 240 Fax: 5208 72 82.
dimension_ant.dl.cnan@inah.gob.mx
www.inah.gob.mx

D.R. INAH, 2001
Revista *Dimensión Antropológica*, año 9, vol. 26, septiembre-diciembre, 2002. Impresa en los Talleres Gráficos del INAH, Av. Tláhuac 3428, Culhuacán, CP 09840, México, D.F. Distribuida por la Coordinación Nacional de Control y Promoción de Bienes y Servicios del INAH, Frontera 53, San Ángel, CP 01000, México, D.F.

Certificado de licitud de título núm. 9604 y Certificado de licitud de contenido núm. 6697, expedidos por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación. Certificado de Reserva de derechos al uso exclusivo, Reserva: 04-1998-100119073500-102.

ISSN 1405-776X

Hecho en México

CONACULTA • INAH

Índice

De ciudades y fortificaciones: la función de las murallas en los asentamientos urbanos tempranos
WALBURGA WIESHEU 7

Estudio etnohistórico acerca del origen de los mexicaneros (hablantes del náhuatl) de la sierra Madre Occidental
JESÚS JÁUREGUI Y LAURA MAGRIÑÁ 27

El dinero de Maximiliano y de Carlota
KONRAD RATZ 83

"Lo indígena" revisitado: los tepehuas y las vías hacia la modernidad
DAVID LAGUNAS ARIAS 97

La patrimonialización de lo invisible. Turismo cultural, plan de ordenación agrícola y proyecto de territorio. Las rutas de la lavanda en el sur de Francia
MAGALI DEMANGET 119

Reseñas

CARLOS HERRERO BERVERA,
Revuelta, rebelión y revolución en 1810. Historia social y estudios de caso
ARTURO SOBERÓN MORA 143

MARIO CAMARENA OCAMPO,
Jornaleros, tejedores y obreros. Historia social de los trabajadores textiles de San Ángel (1850-1930)
LILIA VENEGAS AGUILERA 148

JAIME VILLALBA CALOCA (COMP.),
Medicina tradicional en México
BEATRIZ LUCÍA CANO 154

IGNACIO GUZMÁN BETANCOURT Y MARTHA C. MUNTZEL (COORDS.),
La sabiduría de la palabra. Memoria del Simposio Conmemorativo del XXX Aniversario de la Dirección de Lingüística del INAH, 1968-1998 159
FRIDA VILLAVICENCIO

JOSÉ LUIS MOCTEZUMA,
De pascolas y venados. Adaptación, cambio y persistencia de las lenguas yaqui y mayo frente al español 167
MARTHA C. MUNTZEL

De ciudades y fortificaciones: la función de las murallas en los asentamientos urbanos tempranos

WALBURGA WIESHEU *

De la acorazada Uruk edificó la muralla
De la reverenciada Enana el puro santuario
Contemplad su muralla exterior cuya cornisa es de cobre
Observad la muralla interior que no tiene rival.

Epopeya de Gilgamesh

La aparición hace unos cinco mil años de estos centroides de la población que están constituidos por las ciudades, representa una de las transformaciones más fundamentales que ha caracterizado a la evolución cultural de las sociedades humanas. Según el geógrafo Harold Carter,[1] las explicaciones que han propuesto los científicos sociales —que incluye a los historiadores y los arqueólogos— para dar cuenta de este proceso trascendental de la conformación de sociedades complejas, se pueden agrupar básicamente en cuatro diferentes conjuntos de teorías: hidráulicas, económicas, religiosas y militaristas.

Dentro de los postulados tecnoambientales de la teoría hidráulica se asocia la aparición del urbanismo al desarrollo de las fuerzas productivas logrado mediante la intensificación agrícola. Esta

* Escuela Nacional de Antropología e Historia, INAH.

[1] Harold Carter, "Urban Origins: The General Case", en *An Introduction to Urban Historical Geography*, 1983.

visión es más patente en la concepción childeana de una revolución urbana, según la cual el empleo de obras de riego a gran escala habría generado cuantiosos excedentes, mismos que permitieron mantener a los especialistas de tiempo completo que vivían en las ciudades. Se trata aquí, sin embargo, de un intento explicativo que está más relacionado con el fenómeno de la aparición del Estado que de las ciudades, además de que se ha visto que acorde con las evidencias disponibles actualmente, las obras hidráulicas a gran escala por lo general constituyen un desarrollo posterior a la de la centralización política y económica de una formación estatal.

Las teorías económicas, por su parte, conciben a las ciudades como el producto del comercio y del mercado. Este tipo de explicaciones del origen urbano han sido propuestas ante todo por autores como Max Weber y Henri Pirenne en relación con las ciudades medievales europeas y se podrían considerar, por tanto, menos indicadas para los casos más tempranos de la génesis urbana acusada para las primeras civilizaciones y que creemos que resultan relevantes para abordar las instancias originarias de la generación de este fenómeno. Aunque cabe agregar que han existido intentos de recurrir a una explicación económica con respecto a asentamientos muy tempranos, como cuando la economista Jane Jacob alude al centro de Catal Hüyük en Turquía como un lugar de mercado que creció gracias al comercio de la obsidiana.[2] Esta idea ha sido retomada también para dar cuenta, por ejemplo, del notable desarrollo urbano acusado para el centro prehispánico de Teotihuacan.

A su vez, el paradigma religioso del origen urbano parte de la premisa de que las aglomeraciones citadinas fueron inducidas gracias a la gran atracción magnética que a juicio de varios autores ejerció la religión en tiempos arcaicos. Carter hace referencia respecto de esta tesis, que también denomina como la del "crecimiento en torno a santuarios" o de las "ciudades como templos", a la importancia primordial atribuida a la religión en las ciudades islámicas pero opina que la religión en general fue crucial en la transformación que condujo a la humanidad al umbral de la vida urbana. Quizás el caso más señalado, en este sentido, ha sido el de las ciudades de la secuencia mesopotámica, para la cual se ha trazado una evolución gradual y unilineal desde los primeros santuarios tribales hasta los templos y los palacios como instituciones urbanas

[2] *Idem.*

soberanas. Considero, sin embargo, como un exponente principal de tal explicación religiosa de la génesis urbana al geógrafo Paul Wheatley,[3] quien a raíz de un análisis comparativo apoyado en las ciudades de la China antigua, en forma explícita la generalizó con respecto a todos los casos de la llamada generación urbana primaria —es decir de los contados casos originales gestados en las supuestas "áreas de urbanismo nuclear" de las civilizaciones consideradas como prístinas—.[4] Cabe destacar que esta hipótesis —según la cual las ciudades más tempranas fueron esencialmente centros ceremoniales y de culto—, han adquirido una gran popularidad en especial entre los geógrafos y los estudiosos de la historia comparada de religiones.[5] En cuanto al postulado ceremonial-teocrático del origen urbano —analizado con más detalle en otro lugar—,[6] se podría objetar en particular que no se trata aquí de explicaciones del tipo causal y que en estos términos la religión debe de verse como un aspecto meramente funcional de determinadas sociedades teocráticas tempranas.

Por último, los exponentes de las teorías de corte militarista consideran a las primeras ciudades como centros fortificados, en los que se refugiaba la población debido a las necesidades defensivas que se producían ante la incidencia de conflictos bélicos. Carter se refiere aquí en particular a los planteamientos que atribuyen una nucleación temprana alrededor de sus murallas a asentamientos prehistóricos como son Jericó y Catal Hüyük en el área del Cercano Oriente, pero en relación con los que cabe poner en en-

[3] Paul Wheatley, *The Pivot of the Four Quarters. A Preliminary Enquiry into the Origins and Character of the Ancient Chinese City*, 1971.

[4] Al diferenciar explícitamente entre casos de generación urbana primaria o ciudades primarias, de las ciudades secundarias, Wheatley retoma una distinción paralela establecida en antropología entre Estados primarios y secundarios; a las ciudades y Estados primarios también se pueden denominar como prístinos o arcaicos.

[5] Véase al respecto por ejemplo el análisis de David Carrasco de la tradición urbana mesoamericana en términos de una relación estrecha entre ciudad y símbolo (*Quetzalcoatl and the Irony of Empire. Myths and Prophecies in the Aztec Tradition*, Chicago, University of Chicago Press, 1982).

[6] Walburga Wiesheu, "Ciudad y símbolo: el papel de la geografía sagrada en la génesis urbana", en Marie-Odile Marion (coord.), *Simbológicas*, 1997; "La tesis de la ciudad-templo: ¿fueron las primeras ciudades chinas centros ceremoniales y símbolos del cosmos?", en *Estudios de Asia y África*, 2000; *Religión y política en la transformación urbana*, 2000.

tredicho si realmente se trata de centros urbanos,[7] cuestionamiento que por cierto también se ha hecho con respecto a muchos de los centros comerciales y ceremoniales aducidos dentro del segundo y el tercer grupo de hipótesis mencionados anteriormente. Considero pertinente incluir en esta tesis de las "ciudades como fortalezas" a la teoría del origen del Estado de Robert Carneiro,[8] donde este etnólogo en forma colateral a la gestación estatal explica la aparición de las ciudades a partir del mismo factor causal de la guerra y las condiciones de una circunscripción social o ambiental, situación ante la cual la población se tuvo que refugiar en los centros mayores. De la misma manera cabe clasificar dentro de este rubro de explicaciones la caracterización que elaborara Lewis Mumford de una implosión urbana generada dentro de un núcleo embrionario conformado por una ciudadela amurallada que fungió como la sede de un gobierno estatal establecido mediante la institucionalización de la realeza al lograr reforzar y hacer permanente su liderazgo militar.

Sin embargo, aunque esta tesis militarista parece contar con un amplio apoyo empírico, la presencia de complejos fortificados no resulta ser un elemento identificable en todas las instancias originarias de las primeras civilizaciones urbanas. En el marco de este trabajo pretendo revisar algunas de las evidencias acumuladas con relación a tales complejos e incursionar en una discusión acerca de la función y el significado de la presencia o ausencia de las murallas en los centros urbanos tempranos, con el fin de poder aislar sus posibles implicaciones respecto de la naturaleza de las sociedades urbanas antiguas e idealmente aportar argumentos más puntuales a favor o en contra de este tipo de postulados del origen urbano que conciben a las primeras ciudades como centros fortificados generados a raíz de conflictos bélicos.

[7] Defino aquí a la ciudad en los términos de la concepción sociológica estándar con base en los criterios del tamaño, la densidad y la composición de su población; estrictamente hablando el concepto de ciudad, que en este sentido acota a una determinada estructura demográfica, es distintivo del de urbanismo, el cual hace referencia a un modo de vida que se genera en una sociedad compleja del tipo estatal y que se caracteriza por el alto grado de heterogeneidad socioeconómica de los miembros de tal entidad, sin que necesariamente se conformen asentamiento del tipo de la ciudad en términos de su escala demográfica. Para más detalles respecto a la problemática de la definición de estos conceptos relacionados con el fenómeno multivariado de lo urbano, véase la discusión desarrollada en Walburga Wiesheu, 2002, capítulo IV.

[8] Robert L. Carneiro, "A Theory of The Origin of the State", en *Science*, núm. 169, 1970.

Guerra y fortificación

Las fortificaciones pueden ser definidas como el levantamiento deliberado de estructuras físicas con el objetivo de conseguir ventajas militares para la defensa de un lugar y de imponer un obstáculo a los enemigos. El hecho de erigir fortificaciones implica una serie de decisiones deliberadas concernientes a la cantidad de recursos requeridos para defender una localidad determinada en relación con los beneficios estratégicos y tácticos que podría representar su defensa, de manera que los diversos dispositivos de fortificación equivalen a "sistemas de armas" que obligan a un atacante a emplear más tiempo y recursos en una ofensiva que los que se necesitan para defender un lugar amenazado por un enemigo.[9] Estos dispositivos pueden abarcar desde simples zanjas y terraplenes o rudimentarias empalizadas de materiales accesibles localmente, hasta la construcción de complejos amurallados mucho más sólidos y con frecuencia masivos que se han asociado en especial a los asentamientos urbanos.

De hecho, se suele considerar a la ciudad amurallada como la urbe arquetípica del pasado. Al respecto se antoja acertada la observación de Mumford y de otros autores en el sentido de que los asentamientos fortificados parecen constituir la ciudad característica de la historia urbana hasta el siglo XVIII, momento a partir del cual nuevos desarrollos en el ámbito de la tecnología militar hicieron obsoletas las instalaciones defensivas de las murallas que protegían a los residentes en los asentamientos urbanos.[10] En oposición a las valoraciones sumamente idealizadas de un estilo de vida citadino integrado por patrones de urbanidad e inducido por una elite letrada de base urbana, en la visión bastante negativa de Mumford —que expresa su desencanto general con la vida en las ciudades—, la urbe tradicional con sus murallas reforzadas, baluartes y fosos, estaba levantada como una "...exhibición singular de una agresión siempre amenazadora que alcanzó concentraciones letales del recelo y del odio vengativo, así como de la no-cooperación en la proclama de los reyes".[11]

[9] G.J. Ashworth, *War and the City*, 1991.

[10] *Idem*; Lewis Mumford, *The City in History. Its Origins, its Transformations and its Prospects*, 1961.

[11] Lewis Mumford, *op. cit.*, 1961, p. 44.

De esta manera, la guerra y el dominio, y no la paz ni la cooperación, se encontraban entrelazados en la estructura original de la ciudad antigua conformada por una ciudadela comúnmente fortificada; este "centro del control regio" o *Zwingburg*, como lo percibe Mumford, constituyó el núcleo prototípico de la urbe ancestral y sirvió en esencia de receptáculo de las instituciones urbanas soberanas del templo y del palacio, cuya unión en dicho recinto a la vez sacralizado manifestaba la dualidad de un monarca santificado. Pero más que constituir un conjunto armónico del encuentro entre cielo y tierra, tal como postulan en especial las teorías ceremonial-teocráticas del origen urbano cuando conciben a las ciudades del mundo arcaico como arquetipos celestiales, en su recuento exhaustivo de la trayectoria urbana de las sociedades humanas, Mumford sugiere que a lo largo de su historia, la ciudad sirvió ante todo como un repositorio de la violencia organizada e institucionalizada y como emisora de las guerras contra otras ciudades o entidades políticas rivales. Incluso llega a afirmar que existe una relación estrecha entre la realeza, la guerra, el sacrificio humano y el desarrollo urbano. Asume en este sentido que desde el inicio mismo de la implosión urbana, la ciudad estaba amoldada por los propósitos irracionales de la guerra.[12]

Así la guerra puede ser considerada no solamente como la razón de la existencia de las ciudades, sino que con las riquezas que se amontonaban en ellas y el poder que concentraban, éstas a su vez se convirtieron en un blanco militar natural puesto que de acuerdo con Mumford:

> La presencia de prósperas urbes le dio a la agresión colectiva un objeto visible que antes nunca se ofreció a la vista (...) con su acumulación cada vez mayor de herramientas y equipo mecánico, sus montones de oro, plata y joyas, atesorados en los palacios y los templos, sus graneros y almacenes repletos, y tal vez también, su excedente de mujeres (....) Las ciudades (...) aprendieron (...) a saquearse mutuamente (...).[13]

[12] *Ibidem*, p. 46. Pese a que Mumford habla de una naturaleza ambivalente de las ciudades, insiste en sus atributos bastante despectivos según los cuales éstas desde sus inicios mismos se cimentan sobre una simbiosis negativa basada en la expectación del terror, la destrucción y el exterminio, siendo en este sentido la expresión de una personalidad "....pesadamente acorazada".

[13] *Ibidem*, pp. 44-45.

Una vez institucionalizada la guerra, y contando con la clase profesional de los guerreros, la agresión bélica se extendió más allá de los centros urbanos originales, con lo que la actividad bélica concretó a su vez la difusión posterior de la civilización urbana desde los focos primigenios de su gestación.

Aunque por otra parte se podría aducir que Mumford en realidad supuso que en su origen, la función de la muralla citadina quizás no era tanto de índole militar ni la de ostentar un dominio opresor que emanaba desde el burgo del control real, sino que este rasgo físico expresaba el significado religioso de definir los límites sagrados del *tenemos* y de ahuyentar a los malos espíritus. Pero tal como se apresura a aclarar el propio autor, pese a tal significado fundamentalmente religioso, con la intensificación de la guerra en las civilizaciones tempranas, las murallas con sus muros masivos, sus fosos, diques, torres y demás artificios de fortificación, cada vez más adquirían la función de una protección defensiva, al tiempo que el poderío militar llegó a convertirse en un atributo importante de la institución central de la realeza que establecería a los primeros estados monárquicos.

Obviamente, en vista de tales condiciones de un origen esencialmente secular del gobierno estatal a partir del fortalecimiento del liderazgo militar —el cual por lo general condujo a la conformación de un sector dinástico instalado en lo que a la vez fungió de corte real y capital de Estado—, resulta más lógico plantear que el presumible carácter sagrado de las murallas que rodeaban a la ciudad ancestral, sólo sellaba simbólicamente el pacto entre el poder sagrado y el poder secular al quedar conjuntados en la ciudadela primigenia que conformaba el núcleo urbano originario y que como tal albergaba la sede de un gobierno dual característico de los Estados arcaicos, en los que existe una amplia interrelación entre aspectos políticos y religiosos.

Mas resulta evidente que las murallas no las encontramos exclusivamente en centros urbanos. En realidad, existían ya antes de la aparición de las primeras ciudades. Desde los poblados de los tiempos neolíticos no solamente se levantaban empalizadas o se cavaban fosos sino también en no pocos sitios ya se construían muros de tierra o piedra alrededor de los asentamientos, para defender a los aldeanos de la intrusión de agresores humanos externos o para protegerse de animales salvajes. Incluso cabría pensar que en algunas ocasiones también este tipo de instalaciones servían para

resguardar a la población sedentaria contra el peligro de inundaciones. De la misma manera resulta imperativo considerar que las murallas y los baluartes construidos en los primeros asentamientos urbanos no siempre son el resultado de la incidencia efectiva de conflictos bélicos entre comunidades humanas rivales.

En este sentido y según Ashworth,[14] parece que en realidad en la etapa premoderna las ciudades se fortificaron debido a propósitos diversos que formaron parte de una gran variedad de estrategias defensivas. De forma que las murallas pudieron señalar desde una opresión económica, una subordinación política o procuraban dar la sensación de seguridad y poderío militar. Además, con el levantamiento de murallas se logró imponer cierto grado de control físico sobre el movimiento de los residentes a su interior y sobre la entrada de extraños desde el exterior. Aun así, la ciudad tradicional con frecuencia se convirtió en un verdadero campo de batalla: las ciudades amuralladas fueron asediadas y bloqueadas; y sus instituciones soberanas se tambalearon y se lograron vencer. Recordemos aquí como, al menos en las instancias mesoamericanas, la destrucción del templo central instalado en las ciudades-capitales de los Estados llegó a simbolizar la victoria sobre la entidad política entera, a la que representaba ideológicamente dicha institución urbana vital.

Teniendo por un momento en mente la información arqueológica concreta con la que contamos respecto de las áreas de desarrollos urbanos primarios, es posible constatar la existencia de elementos de fortificación en varios asentamientos de determinadas secuencias formativas junto con numerosos recintos urbanos de las primeras civilizaciones arcaicas. Se pueden aquí mencionar los ejemplos de Mesopotamia, el Valle del Indo y China, al igual que algunos centros tempranos a lo largo del Valle de Nilo en Egipto y de diversas regiones del área mesoamericana como la del Valle de Oaxaca y de Puebla-Tlaxcala, junto con algunos centros aparentemente fortificados que se han reportado para la zona maya.

De hecho, con el fin de ampliar un poco más sobre un caso específico —la evolución urbana acusada para China—, en esta área del surgimiento de una civilización milenaria, la aparición de una serie de asentamientos amurallados desde por lo menos el periodo Neolítico tardío —es decir en la segunda mitad del tercer

[14] G.J. Ashworth, *op. cit.*, 1991.

milenio a.C.— marca para un gran número de arqueólogos chinos la conformación de sus centros urbanos más tempranos, denominados en la literatura especializada como "sitios-fortaleza" (en chino: *chengbao yizhi*). Es más, cabe mencionar que para los investigadores chinos, la existencia de una muralla define a un asentamiento dado como un centro que posee un carácter propiamente urbano; de hecho en el idioma chino, el término para ciudad es el mismo que se usa para denotar a una muralla (*cheng*).[15] Para la mayoría de los arqueólogos chinos, por su parte, la presencia de murallas señala una función claramente defensiva, a la vez que confiere una naturaleza predominantemente secular a las comunidades que cuentan con tal rasgo físico. Respecto del mismo caso destaca claramente el hecho de que en el área nuclear del surgimiento de la civilización china referido a la región cultural de la Llanura Central del norte de China en la cuenca del río Amarillo, los asentamientos amurallados del Neolítico en efecto exhiben notables rasgos seculares al tiempo que existen considerables indicios en el sentido del predominio de una atmósfera de conflicto y de competencia entre o al interior de las entidades políticas ya complejas y que en la etapa siguiente del Periodo de las Tres Dinastías induciría a la germinación del primer Estado monárquico de China, conformado posiblemente por la Dinastía Xia.[16] Resulta aquí por cierto interesante observar que con respecto al área mesoamericana se puede encontrar una situación bastante análoga en el proceso que llevó a la formación del Estado zapoteca en el Valle de Oaxaca, al establecer su ciudad-capital en Monte Albán, lugar que no solamente está emplazado en una ubicación estratégica sino que también cuenta con segmentos amurallados en sus lados norte, noreste y sur, mismos que podrían datar sugestivamente de su

[15] Así como en la concepción china el término de ciudad equivale al de muralla, no es del todo casual que la palabra inglesa *town* deriva de una palabra teutona que significa cerca o vallado, misma que en su versión holandesa *tuin* quiere decir valla o empalizada, y la palabra en alto alemán significa terraplén; incluso en muchos retratos de dioses patrones de ciudades, éstos portan coronas en forma de murallas (Spiro Kostof, *The City Assembled. The Elements of Urban Form Through History*, 1992).

[16] Quisiera especificar que no concibo a los asentamientos fortificados del Neolítico como centros urbanos sino sólo como una especie de cabeceras de cacicazgos; mas éstos sin duda conformaron el contexto predominantemente secular y de conflicto militar, a partir del que surgieron las ciudades-capitales de los primeros Estados monárquicos de China, como es el sitio de Erlitou, que posiblemente haya fungido como una de las últimas capitales de dicha dinastía Xia pero en la que hasta la fecha no se han encontrado murallas.

primera fase de Monte Albán I en la que probablemente se gestó la transformación urbana y estatal.

Pero aunque para gran parte de las instancias de las civilizaciones prístinas existen amplias evidencias acumuladas de que la transformación urbana y estatal se gestó dentro de tal atmósfera predominantemente secular y de que en efecto el factor de la guerra las más de las veces acompañó la generación de este proceso, la presencia de murallas no resulta ser una constante en todos los casos primarios de la generación de una sociedad compleja del tipo urbano.

Al respecto debe de tomarse en cuenta que en ocasiones las mismas condiciones topográficas hacían innecesaria la construcción de murallas como mecanismos defensivos. Diversos rasgos naturales como terrenos elevados, ríos o el mar, al igual que una vegetación densa u otro tipo de obstáculos físicos, pudieron haber dotado a determinados asentamientos de las características de una especie de "fortaleza natural", de la misma manera que la concentración de una población numerosa podía a veces brindar un grado notable de seguridad militar a un asentamiento concreto. En tanto que en otros casos resultó necesario reforzar las defensas naturales con diversas instalaciones artificiales como pueden ser muros masivos, fosos o rampas, entre otras.[17]

Con todo, entre los centros de las ciudades-Estado sumerias del tercer milenio a. C., el de Uruk era la urbe más impresionante con respecto a sus murallas de una longitud total de 9.5 km y de un grosor de 4 a 5 m.[18] Y como se señaló, la muralla era un rasgo característico dentro de la tradición urbana china e incluso de la del Valle del Indo, de modo que y tal como también subraya Ashworth,[19] es bastante obvio que la cuasi omnipresencia de las murallas en las ciudades del mundo tradicional se convirtiera las más de las veces

[17] G.J. Ashworth, *op. cit.*, 1991; Spiro Kostof, *op. cit.*, 1992.

[18] La construcción de estas murallas en el periodo del Dinástico Temprano II se puede ver como la culminación de un largo proceso de urbanización iniciado desde la etapa predinástica y que consistía en que ante la intensificación de los conflictos bélicos entre varias entidades sumerias, gran parte de la población abandonaba las áreas rurales para acudir a los centros mayores. Pese a esta evidencia concluyente, muchos autores aún tienden a caracterizar a dichos centros sumerios como ciudades-templo, poniendo énfasis en la supuesta importancia de la institución del templo, que sin duda la tuvo en la etapa pre-dinástica, pero para la que en mi opinión aún no podemos hablar de la existencia de ciudades.

[19] G.J. Ashworth, *op. cit.*, 1991.

en un elemento definitorio de una localidad urbana o que incluso se constituyese en el símbolo por excelencia del urbanismo.

En el caso mesoamericano del centro clásico de Teotihuacan, para el cual tradicionalmente se ha hecho hincapié en su naturaleza pacífica y su supuesta carencia de dispositivos defensivos como el de una muralla que protegiera a la ciudad, se vislumbran de la misma manera ciertos indicios que señalan la presencia de segmentos de murallas que rodean algunos conjuntos centrales de la urbe. Hasta se podría plantear que el mismo complejo arquitectónico central conocido bajo su nombre sugestivo de La Ciudadela —la cual presumiblemente albergaba la sede del gobierno estatal— exhibe un carácter fortificado, al tiempo que la gran cantidad de los más de dos mil conjuntos residenciales detectados redundaban en brindar un alto grado de seguridad a una población a su vez densamente concentrada, al conformar unidades amuralladas sin ventanas y con un único acceso lateral. En los términos sugeridos por Mumford es posible conjeturar que estos elementos quizás no representan tanto un mecanismo defensivo ante el peligro de conflictos bélicos, sino más bien constituyen un artefacto ideado por el mismo gobierno central para el control de los residentes urbanos diversificados en sus ocupaciones profesionales y posiciones sociales. En dado caso podrían responder a una combinación de ambos factores.

Por ende y reiterando una vez más, si bien el nacimiento urbano en la mayoría de los casos se dio con base en una motivación de tipo secular, al originarse las ciudades en el contexto de la existencia de conflictos —tal como en mi opinión queda claramente testimoniado para el conjunto de las civilizaciones prístinas que surgieron en el Viejo Mundo—, las murallas que rodean a muchas ciudades ancestrales probablemente no siempre eran producto de la necesidad de protegerse contra ataques militares externos. Al respecto es pertinente llamar la atención sobre el hecho de que muchas ciudades antiguas ostentan murallas externas al lado de las murallas internas, y además en ocasiones presentan una división en diversos barrios a su vez amurallados, tal como se puede observar en el contexto de las ciudades imperiales de China; allí cada segmento cercado contaba con sus propios accesos que se cerraban y vigilaban de noche. En la opinión de Tuan Yi-Fu,[20] de esta forma

[20] Yi-Fu, Tuan, *Topophilia. A Study of Environmental Perception, Attitudes and Values*, 1974.

se impuso un control absoluto sobre el movimiento de la población y se garantizó el orden público. De allí que cabe pensar que es importante distinguir entre diferentes tipos de amurallamientos y que éstos responden a necesidades y circunstancias distintas.

Murallas internas y externas

Se podría asumir de la misma manera que las murallas fueron erigidas, en un principio, por parte de la recién instalada elite gubernamental para protegerse a sí misma y a los recursos que este sector empezaba a acumular para reforzar sus posiciones sociales y políticas dominantes.[21] En estos términos cabría conjeturar que las fortalezas tempranas no forzosamente son el resultado de la existencia de conflictos bélicos, como tienden a sostener la mayoría de los autores, sino que podrían expresar más que nada —tanto física y simbólicamente—, el intento de reforzar el dominio unilateral que buscó imponer el sector gobernante minoritario en las primeras entidades sociopolíticas complejas.

De nuevo resulta aquí sumamente ilustrativo el caso chino, ya que de acuerdo con mi interpretación tentativa las primeras murallas sólidas que aparecen en una serie de asentamientos neolíticos eran precisamente aquellas que se levantaban alrededor del recinto público central de la elite, en tanto que fue mucho más tarde cuando se construyeron los muros exteriores para contener dentro de sus confines a otros sectores de la población urbana y para proteger, de este modo no solamente a la elite en su centro, sino para cercar todo el asentamiento. De este modo se controlaba el acceso a la ciudad entera y se lograba reforzar, al menos hasta cierto punto, su delimitación con respecto a la población asentada en las áreas rurales. Se ha asumido por lo general que las murallas externas en las ciudades chinas empezaron a construirse desde el periodo de Zhou Oriental (siglo VIII al III a.C.), aunque recientemente algunos autores opinan que este elemento ya es identificable unos mil años antes en algunas capitales de la dinastía Shang que antecede a la de Zhou.[22]

[21] *Cf.* Anne Underhill, "Variation in Settlements during the Longshan Period of northern China", en *Asian Perspectives*, 33(2), 1994.

[22] Ello se plantea sobre todo en relación a la ciudad de Shangcheng, posible capital temprana de la dinastía Shang que sucedió a la de Xia y en donde recientemente se

Planteado en términos más específicos, cabe suponer que en la mayoría de nuestros casos de la génesis urbana, las primeras murallas no se erigieron para demarcar los límites propiamente urbanos, sino para recluir en su interior a los más tempranos edificios de carácter público. Quizás esto ya intuía Mumford cuando hizo la siguiente pregunta a los arqueólogos: "¿No sugieren sus excavaciones que la muralla alrededor de la ciudadela precedió a la muralla alrededor de la ciudad?".[23]

La muralla interior demarcaba entonces espacialmente a las construcciones monumentales centrales que son la expresión física y simbólica de la arquitectura de dominio representada por los palacios y los templos estatales, a la vez que levantaba una barrera obvia entre la emergente elite política y religiosa acomodada en éstos, y la población común que se sentía atraída a los confines de la ciudadela y que de esta forma sucesivamente llenaba el recinto urbano. Así, el complejo acorazado que conformaba el núcleo urbano original al mismo tiempo introdujo la división clasista de la demarcación del sector gobernante frente al resto de la población urbana característicamente heterogénea.

Aun cuando Mumford quizás aún no distinguía muy claramente entre las funciones de las murallas interiores y exteriores, de alguna manera ya señalaba que el burgo del control de este núcleo urbano —compuesto esencialmente por una ciudadela fortificada—, desempeñaba un papel esencial como un instrumento efectivo de la compulsión de la población urbana y de la monopolización del poder, así como de la expansión del mismo, aspecto al que incluso llegaría a calificar de perversión del poder urbano. Desde allí se dominaría la estructura social entera y se llegaría a conferir una dirección centralizada al conjunto de las funciones coaguladas en su interior. De modo que al mismo tiempo esta "pequeña ciudad" embrionaria se convertiría en un recinto sagrado que se colocó bajo la protección de los dioses. De acuerdo con

---

descubrió la existencia de una supuesta "muralla o ciudad exterior". Pienso, sin embargo, que aquí se trata únicamente de una ampliación de la misma muralla interior, como respuesta a su vez de las necesidades de un aparato estatal mucho más desarrollado y con funciones más diferenciadas que las de un Estado primario. Un problema general en los asentamientos amurallados tempranos de China, es que los arqueólogos de este país en sus excavaciones han intervenido únicamente en las secciones de las murallas y las áreas delimitadas por éstas, por lo que no se conocen sus rasgos externos.

[23] Lewis Mumford, "City Invincible", en Charles Tilly (ed.), *An Urban World*, 1974, p. 60.

Mumford la ciudad arcaica tenía tanto un aspecto despótico como divino: constituía un importante instrumento para regimentar a los hombres y para hacerse dueño de la naturaleza, a la par que encauzaba a la comunidad entera hacia el servicio de los dioses. La sacralización del recinto circunvalado a la par hizo que el eje del universo pasase directamente por sus edificios centrales.

Pero creo que ello se dio una vez que la transformación urbana ya se había gestado, y por consiguiente, como consecuencia de los intentos de justificar el poder político de origen esencialmente secular a través de una legitimación sobrenatural. Y así es como Mumford hasta cierto punto pudo haber tenido razón al sostener que en este proceso de implosión urbana del poder estatal, la muralla poseía también un aspecto sagrado, mismo que fue exaltado por los sacerdotes encargados de elaborar la nueva religión estatal y quienes tuvieron cuidado en guardar todos los secretos oficiales que encerraba la ciudadela originaria.

En cambio, la muralla exterior de la ciudad no sólo servía como instalación defensiva ante peligros militares, sino también como un agente de un control efectivo sobre la población propiamente urbana, separando los residentes en su interior de los sectores al exterior. Bajo esta óptica, para Mumford la ciudad ancestral cercada de esta manera por murallas masivas era una especie de contenedor para el control de la población y de la congregación de una comunidad sumamente dependiente del núcleo original. Por lo general, los accesos a estas ciudades cercadas por murallas masivas eran estrictamente vigilados y, al menos en cuanto a las ciudades del área de Mesopotamia, los mismos estaban:

> (...) reforzados simbólicamente, lo mismo que el palacio, por amenazadoras torres y leones, enormes imágenes del poder deificado. Estos pórticos de bronce servían para desalentar al ejército atacante y para inculcar respeto al más pacífico extranjero (...) Desde muy temprano, los baluartes adquirieron la forma que conservarían hasta el siglo XVI (...).[24]

Además de sus torres y bastiones, diques y zanjas para propósitos militares, las ciudades así fortificadas a veces se encontraban emplazadas sobre un terreno elevado, para expresar su aspiración por dominar el territorio circundante; y a su interior, la

[24] *Ibidem*, p. 67.

ciudad circunvalada proporcionaba una seguridad absoluta a sus habitantes.[25]

Viene aquí al caso mencionar que para el contexto de las ciudades mesoamericanas fortificadas, Joyce Marcus[26] llega a identificar dos patrones básicos: uno donde al estilo de la Ciudad Prohibida de la Pekín tradicional, sólo el corazón de la ciudad con sus estructuras cívicas y religiosas centrales junto con las residencias de la elite exhiben muros protectores; y otro donde la ciudad entera se encuentra amurallada, incluyendo por lo tanto las viviendas de la gente común. Al sospechar que podría existir una diferencia fundamental entre ambos esquemas, Marcus[27] sugiere que: "Los mesoamericanistas harían muy bien en considerar las implicaciones de estos dos patrones en los términos de sus diferencias sociopolíticas." La autora piensa que la presencia de la muralla pudiera estar relacionada de alguna manera con las funciones urbanas desempeñadas por las localidades urbanas respectivas; observa así que en la Mesoamérica prehispánica, las ciudades fortificadas tendían a poseer un énfasis más administrativo que comercial.[28] Se trata aquí de una veta de investigación que quizás valga la pena explorar más a futuro dentro de un análisis explícitamente comparativo.

Dentro de un razonamiento necesariamente preliminar, se antoja plantear entonces que, a diferencia de la muralla exterior, la que rodea a una especie de ciudad interior debería de ser examinada no solamente en cuanto a su presunto carácter de delimitar a un espacio central sacralizado, sino también debería de ser relacionada con el proceso de la constitución de aquel sector rector de la elite gubernamental profesional que está acomodada en su interior. Ésta, en su intento de aspirar por el poder en combinación con una creciente y cada vez más insaciable ambición económica por hacerse de riquezas dentro de un patrón predominante de un consumo conspicuo, procedió a elevar una barrera artificial para separarse especialmente de la población común. En efecto, a la luz de

[25] *Idem.*

[26] Joyce Marcus, "On the Nature of the Mesoamerican City", en Vogt y Leventhal (eds.), *Prehistoric Settlement Patterns*, 1983.

[27] *Ibidem*, p. 239.

[28] No obstante que Marcus sigue convencida de las características principalmente religiosas de las capitales mesoamericanas. Ella intenta rastrear e identificar en este contexto sus roles primarios de acuerdo con la tipología funcional de las categorías urbanas establecidas por el antropólogo Richard Fox (*Urban Anthropology. Cities in their Cultural Settings*, 1977).

este fenómeno, la primigenia ciudadela amurallada parece haber funcionado como un dispositivo sumamente eficaz para la protección de la emergente clase gobernante y para acotar su área de acción dentro del núcleo urbano original, frente al resto de la comunidad en conformación, dando lugar a límites muy fluidos entre las áreas propiamente citadinas y las zonas rurales.[29]

Pero más que amparar y segregar físicamente a la emergente elite gubernamental profesional junto con sus riquezas diferenciales, probablemente la función original de la muralla en los centros urbanos tempranos haya consistido en brindar la máxima seguridad a la sede del gobierno misma. De origen militar o no, sin duda ésta era la parte más vulnerable de la entidad política entera, y de su inmunidad dependía la permanencia de la elite en el poder, así como la consolidación del aparato estatal instalado en la que fungió como ciudad-capital de la entidad. Presumiblemente, sólo después, y sin dejar de lado su evidente sacralización mediante la religión estatal oficial, las murallas adoptaron la función de servir de mecanismo protector para la naciente clase gobernante y —sucesiva o simultáneamente— se convirtieron en un instrumento efectivo para el control de los habitantes urbanos, sobre todo al cercar al asentamiento entero mediante dispositivos externos, lo que a su vez podría expresar el grado de centralización política y económica logrado a través de la consolidación del poder en manos de las instituciones centrales y del estrato dirigente en su conjunto.

Consideraciones finales

En las ciudades tempranas las murallas han cumplido una variedad de funciones y, en ocasiones, pudieron haber servido a propósitos combinados: proteger a una sede de gobierno y a una elite poderosa junto con sus recursos económicos, acotar los límites de un recinto urbano sacralizado, controlar a la población y defender a

[29] De hecho, una estricta oposición rural-urbana, como noción que subyace a determinadas categorizaciones de lo urbano, raramente existe en las ciudades de corte tradicional, tanto del pasado como del presente. En éstas es muy común que encontremos a agricultores viviendo en las áreas urbanas, mismos que tienen sus parcelas de cultivo en las afueras de la ciudad, o en ocasiones incluso dentro de sus murallas externas.

la misma contra el ataque de enemigos internos y externos. No se descarta la posibilidad de que en algunos casos simultáneamente hayan sido levantadas para resguardar a la población contra el peligro de inundaciones, ante todo si consideramos que muchas civilizaciones prístinas se cristalizaron en regiones con importantes cursos fluviales. Aun así, las murallas no representan ni un rasgo omnipresente en todos los casos de generación urbana primaria ni pueden ser tomadas como un elemento apropiado para definir a un asentamiento como urbano. Tal como reitera Marcus[30] al analizar la importancia de las murallas en las ciudades del México prehispánico: "Cientos de sitios mesoamericanos tienen murallas pero no todos los sitios amurallados son ciudades, y no todas las murallas de ciudades son necesariamente fortificaciones."

En este mismo sentido cabe afirmar que la urbe primigenia no forzosamente se conformó en tanto "ciudad-fortaleza". Esta hipótesis, como hemos visto, asume que la guerra desencadenó el surgimiento de las ciudades, aunque este factor indudablemente jugó un papel causal crucial en varias áreas de nuestras civilizaciones arcaicas, puesto que —como se señaló en un principio y hemos reiterado a lo largo de esta exposición— existe una extensa evidencia de que la mayoría de las veces este proceso de la transformación urbana originaria se dio en un ambiente competitivo o de conflictos bélicos reales. Queda por determinar si tales conflictos se generaron a raíz de una presión demográfica sobre la tierra agrícola, tal como sostiene la teoría de la circunscripción de Carneiro, o si se trata de guerras meramente rituales entre los miembros de la elite, como se tiende a resaltar sobre todo con respecto a varias sociedades mesoamericanas del periodo del Clásico.

En todo caso, los líderes lograron institucionalizar un gobierno de origen esencialmente secular o militar, e instalaron la sede del nuevo aparato estatal en un recinto del tipo de una ciudadela que constituyó el núcleo urbano originario. Por consiguiente, las urbes deben su existencia a la conformación de una organización sociopolítica compleja de tipo estatal. Como auténtico proceso de una implosión urbana inducido por lo general por la figura de un monarca, quien a su vez estableció dinastías de reyes con una sucesión hereditaria al trono, las ciudades ancestrales tomaron forma

[30] Joyce Marcus, *op. cit.*, 1983, p. 233.

a partir del establecimiento de las instituciones rectoras dentro de un recinto central. Dados los elementos apuntados, concebimos el origen de este foco incipiente de la sede gubernamental no tanto como una "ciudad-fortaleza" sino como complejo prototípico de un asentamiento urbano arcaico que constituyó más bien una especie de "ciudad-palacio", en la que si bien quedaron unidos el poder político y el religioso, la acción política y administrativa se impusieron sobre la esfera religiosa. Seguramente, en los Estados más tempranos, este desarrollo urbano embrionario en un principio estuvo limitado a las capitales estatales, algunas de las cuales con el tiempo acogieron a una población numerosa y heterogénea para convertirse en verdaderas ciudades.

Por ende, el origen urbano responde esencialmente al impulso político de la constitución de una organización estatal, proceso en el cual el palacio emergió como nueva institución central y como espacio de acción y lugar de conformación de un estrato gubernamental profesional. Éste puso a su servicio a la jerarquía sacerdotal que elaboró un culto oficial encaminado a proporcionar una legitimación sobrenatural para un aparato estatal de un origen eminentemente secular. Más que esta estrecha interrelación entre el poder secular y el religioso —característica de los Estados arcaicos—, se dio así un alto grado de complicidad entre ambos ámbitos expresado en la monumental arquitectura de dominio dentro del área de gestión constituido por lo general por una ciudadela primigenia, que no solamente albergó la sede de tal gobierno dual sino que al mismo tiempo determinó la forma urbana inicial. Para su protección, este núcleo originario de las "ciudades-palacio" en las urbes emergentes pudo estar amurallado o no. No es inusual que en algún momento del proceso de la aglutinación de la población en torno a este complejo embrionario se hayan erigido murallas adicionales para contener y controlar a los residentes urbanos socioeconómicamente diversificados.

Bibliografía

Ashworth, G.J., *War and the City*, London & New York, Routledge, 1991.

Carneiro, Robert L., "A Theory of the Origin of the State", en *Science*, núm. 169, 1970, pp. 733-738.

Carrasco, David, *Quetzalcoatl and the Irony of Empire. Myths and Prophecies in the Aztec Tradition*, Chicago, University of Chicago Press, 1982.

Carter, Harold, "Urban Origins: The General Case", en *An Introduction to Urban Historical Geography*, London, Edward Arnold, 1983, pp. 1-17.

Fox, Richard, *Urban Anthropology. Cities in Their Cultural Settings*, Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice Hall, 1997.

Kostof, Spiro, *The City Assembled. The Elements of Urban Form Through History*, Toronto, Little Brown, 1992.

Marcus, Joyce, "On the Nature of the Mesoamerican City", en Vogt y Leventhal (eds.), *Prehistoric Settlement Patterns*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1983.

Mumford, Lewis, *The City in History. Its Origins, its Transformations and its Prospects*, New York, Harcourt, 1961.

———, "City Invincible", en Charles Tilly (ed.), *An Urban World*, Little Brown, 1974, pp. 54-68.

Tuan, Yi-Fu, *Topophilia. A Study of Environmental Perception, Attitudes and Values*, New Jersey, Prentice Hall Inc., 1974.

Underhill, Anne, "Variation in Settlements during the Longshan Period of Northern China", en *Asian Perspectives*, 33(2), 1994, pp. 197-228.

Wheatley, Paul, *The Pivot of the Four Quarters. A Preliminary Enquiry into the Origins and Character of the Ancient Chinese City*, Chicago, Aldine, 1971.

Wiesheu, Walburga, "Ciudad y símbolo: el papel de la geografía sagrada en la génesis urbana", en Marie-Odile Marion (coord.), *Simbológicas*, México, Plaza y Valdés-Conacyt, 1997, pp. 163-170.

———, "Urban Genesis in China. A Brief Reevaluation of Wheatley´s City-As-Temple Thesis", en *Wall and Market. Chinese Urban History News* 4(2):1, 1999, pp. 17-19.

———, "La tesis de la ciudad-templo: ¿fueron las primeras ciudades chinas centros ceremoniales y símbolos del cosmos?", en *Estudios de Asia y África*, XXXV(2), 2000, pp. 309-325.

———, *Religión y política en la transformación urbana*, México, INAH (Científica), 2002.

Estudio etnohistórico acerca del origen de los mexicaneros (hablantes del náhuatl) de la sierra Madre Occidental

JESÚS JÁUREGUI*
LAURA MAGRIÑÁ**

Los mexicaneros (hablantes del náhuatl) de la sierra Madre Occidental

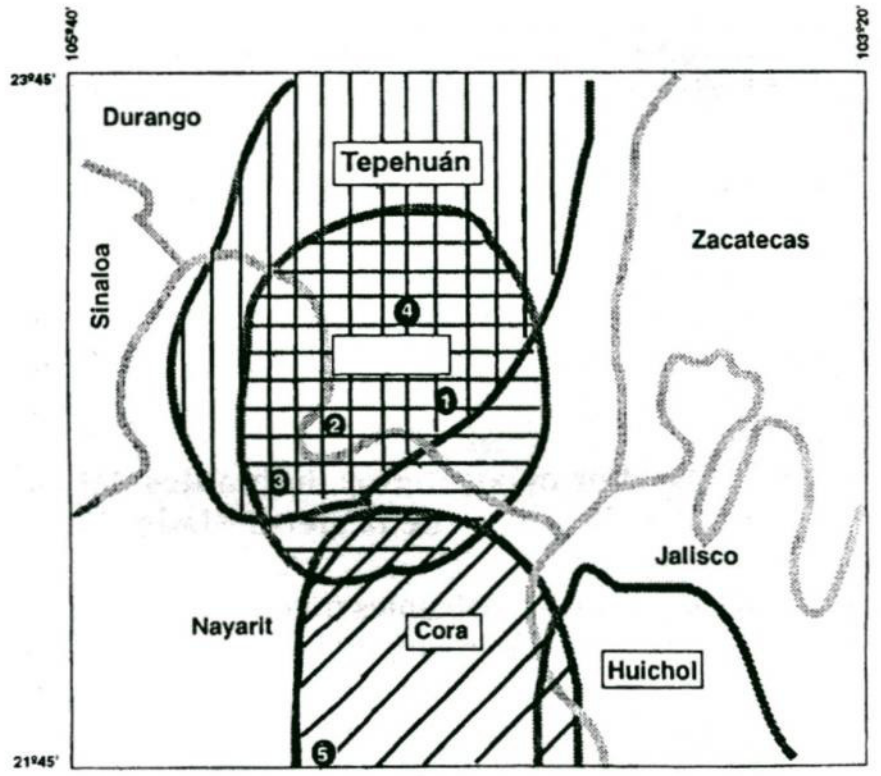
Los mexicaneros son los hablantes más septentrionales de una variante de la lengua náhuatl, de la familia yuto-azteca. En la actualidad sólo cuentan con tres centros político-religiosos: Santa Cruz de Güejolota (Acaponeta), ubicado al norte del estado de Nayarit; San Agustín de San Buenaventura y San Pedro Jícoras —o Jícora, o Jícori—, ambos localizados al extremo sur del estado de Durango, en el municipio de Mezquital. Los mexicaneros conviven mezclados con indígenas de otras etnias: coras y huicholes, en el primer caso; coras y tepehuanes, en el segundo; y tepehuanes, en el tercero.

Las rancherías, en donde se habla náhuatl, correspondientes a cada una de estas comunidades —aunque no necesariamente en términos jurídicos de tenencia de la tierra comunal— son (en Santa Cruz de Güejolota): La Laguna, Cuero de Cochi, El Durazno y El Arco; (en San Buenaventura) Las Norias, Cucharitas, Techa-

* Secretaría Técnica, INAH.
** Centro INAH Nayarit.

lote, Tepalcates, Las Cruces y Berenjena; (en San Pedro Jícoras) Agua Fría, Pino Real, Tierras Azules, Cangrejo Chico, Coamostita, Metatita, Agua Seca, La Tinaja, Chaltihuitillo, Yerbaníz y El Carrizal, las cuales totalizaban, en 1991, 543 habitantes.[1]

También se habla náhuatl en la ranchería mexicanera de Copales, correspondiente a la comunidad indígena de San Juan Bautista (Rosamorada).



Mapa 1. Región mexicanera, a partir de Margarita Castro, "Un estudio sobre la trayectoria histórico-lingüística del mexicanero de San Pedro Jícora", 1995, p. 94, mapa 5, quien, a su vez, se basa en L. Valiñas, "El náhuatl de la periferia occidental y de la costa del Pacífico", 1981, p. 10, mapa 2.

1. San Pedro Jícori*
2. San Buenaventura
3. Santa Cruz
4. Ranchería de Agua Fría
5. Ranchería de Copales

* También Jícora, Jícoras, Xícora, Xícori

[1] La referencia de Santa Cruz de Güejolota y San Buenaventura está basada en Mayra Rodríguez, comunicación personal; el dato de San Pedro Jícoras es de Neira Alvarado, *Oralidad y ritual. "El dar parte" en el xuravét de San Pedro Jícoras, Durango*, 1996 (1994), pp. 50-51.

De acuerdo con el Censo General de Población y Vivienda del año 2000,[2] tomando en consideración los 157 hablantes de náhuatl de los municipios de Acaponeta, Huajicori, El Nayar y Rosamorada (en Nayarit) y los 592 del municipio de Mezquital (en Durango), se obtiene un total de 749 mexicaneros. Es posible que algunos de los restantes 1 265 hablantes de náhuatl de Nayarit y de los 280 de Durango, residentes en otros municipios, también sean mexicaneros. Pero la mayoría de ellos son nahuas del estado de Guerrero, que han inmigrado a la región con el objetivo de vender sus artesanías en los centros turísticos y comerciales.

* * *

Todos los estudios publicados hasta ahora sobre este grupo indígena han tenido como centro a San Pedro Jícoras, quizás porque el acceso a las otras dos comunidades presenta mayores dificultades y riesgos. Sólo se cuenta con un artículo sobre los mexicaneros de Santa Cruz, dos sobre los de San Buenaventura[3] y un borrador de tesis sobre los del primer poblado.[4] Recientemente en una tesis doctoral[5] se plantean ciertas referencias comparativas con respecto a los mexicaneros de San Buenaventura, si bien la información en que se basa la argumentación corresponde a San Pedro Jícoras.

Esta situación contrasta con el interés que los mexicaneros despertaron en los etnógrafos clásicos. Desde el viaje de Lumholtz por la sierra Madre Occidental hacia el sur en 1895, este autor hace referencia a los mexicaneros de San Pedro[6] y proporciona la primera descripción de un mitote familiar en la ranchería de Pueblo Viejo

[2] INEGI, *XII Censo General de Población y Vivienda 2000. Tabulados básicos. Nayarit*, t. 1, 2001, pp. 177-180 y *XII Censo General de Población y Vivienda 2000. Tabulados básicos. Durango*, t. 1, 2001, pp. 276-282.

[3] Mayra Rodríguez, "La semana santa en Santa Cruz de Güejolota", en Jesús Jáuregui y Johannes Neurath, (coords.), *La semana santa en el Gran Nayar, I: coras y mexicaneros*, en prensa, 2001 (1996); "La semana santa en San Buenaventura", en *op. cit.*, en prensa, 2001 (1997); "'El costumbre' de los mexicaneros de San Agustín Buenaventura", en *Águila, venado y serpiente. Simbolismo y ritual en el Gran Nayar*, Johannes Neurath y Jesús Jáuregui (coords.), en prensa, 2002 (1998).

[4] Mayra Rodríguez, "Las ceremonias agrícolas y patronales en la comunidad mexicanera de Santa Cruz de Güejolota, Nayarit", tesis de licenciatura en Antropología social (borrador), 2000.

[5] Neira Alvarado, "Lier la vie défaire la mort. Le système rituel des Mexicanero (Mexique)", tesis doctoral , 2001.

[6] Carl Lumholtz, *El México desconocido (edición facsimilar)*, 2 tt., 1981 (1902).

(hoy San Andrés Milpillas Grande), destacando el uso del arco musical *tawitol*.

En 1907 Preuss concluye su expedición a Nayarit en San Pedro Jícora y publica cuatro artículos sobre las características culturales de esta población. Allí narra su experiencia etnográfica[7] y trata aspectos de la mitología, como la Estrella de la Mañana,[8] la diosa de la Tierra y de la Luna[9] y la versión local del mito de Cristo.[10] Sin embargo, el *corpus* textual que este antropólogo logró reunir se perdió en un cuarenta por ciento durante la Segunda Guerra Mundial, de tal manera que Ziehm sólo pudo publicar póstumamente tres gruesos volúmenes sobre mitos y leyendas,[11] cuentos y bufonadas[12] y rezos y cantos.[13] Ziehm incluye, en el tercer volumen, un largo y notable ensayo sobre "La música de las tres tribus que Preuss visitó", en el que combina su propia experiencia etnográfica con la información recopilada por su predecesor.[14]

En 1980 Sánchez Olmedo publica su *Etnografía de la Sierra Madre Occidental: tepehuanes y mexicaneros*. De hecho, sólo dedica escasas 18 páginas a los mexicaneros y su tratamiento es descuidado e impreciso. Para este autor, tanto la ideología como la organización política de San Pedro Jícoras es resultado de la influencia de las culturas española, cora y tepehuana, de tal manera que de la tradición náhuatl

[7] Konrad T. Preuss, "Una visita a los mexicaneros de la sierra Madre Occidental", en J. Jáuregui y J. Neurath (comps.), *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit. Ensayos sobre coras, huicholes y mexicaneros*, 1998 (1908).

[8] Konrad T. Preuss, "El concepto de Estrella de la Mañana según los textos recogidos entre los mexicaneros del estado de Durango", México, en J. Jáuregui y J. Neurath (comps.), *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit. Ensayos sobre coras, huicholes y mexicaneros*, 1998 (1925a).

[9] Konrad T. Preuss, "La diosa de la Tierra y de la Luna de los antiguos mexicanos en el mito actual", en J. Jáuregui y J. Neurath (comps.), *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit. Ensayos sobre coras, huicholes y mexicaneros*, 1998 (1925b).

[10] Konrad T. Preuss, "El mito de Cristo y otros mitos solares de los mexicaneros (texto, traducción y comentarios)", en Jáuregui y J. Neurath (comps.), *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit. Ensayos sobre coras, huicholes y mexicaneros*, 1998 (1928).

[11] Konrad T. Preuss, *Nahua-Texte aus San Pedro Jicora in Durango. Erstel Teil: Mythen und Sagen. Aufgezeichnet von [...]. Aus dem Nachlass übersetzt und herausgegeben von Elsa Ziehm. Mit einem Geleitwort von Gerdt Kutscher*, 1968.

[12] Konrad T. Preuss, *Nahua-Texte aus San Pedro Jicora in Durango. Zweiter Teil: Märchen und Schwänke. Aufgezeichnet von [...]. Aus dem Nachlass übersetzt und herausgegeben von Elsa Ziehm*, 1971.

[13] Konrad T. Preuss, *Nahua-Texte aus San Pedro Jicora in Durango. Dritter Teil: Gebete und Gesänge. Aufgezeichnet von* [...]. *Aus dem Nachlass übersetzt und herausgegeben von Elsa Ziehm. Mit einen Kapitel über die Musik der drei von Preuss besuchten Stämme*, 1976.

[14] *Apud* Konrad T. Preuss, *ibidem*, pp. 195-277.

a estos indígenas posiblemente sólo les quedó la lengua. Con base en la estrofa del canto de las Pachitas que menciona "De Tlaxcala hemos venido, de Tlaxcala para acá, a bailar carnestolendas, como hacemos por allá", deduce apresuradamente que los mexicaneros son originarios de aquella región del centro de México. Se debe aclarar que variantes literarias de dicho verso también son cantadas por los coras en varias de sus comunidades durante la fiesta de las Pachitas y nadie se ha atrevido a plantear que los coras proceden de Tlaxcala.

Por esas fechas, Benítez[15] aborda en tono periodístico y ameno a los mexicaneros de San Pedro Jícoras, destacando la fiesta de las Pachitas (carnaval) y el *xuravet* (mitote). Sus descripciones son interesantes, no sólo por el ágil estilo literario, sino también por las imágenes fotográficas que las acompañan. Luego se presentan versiones abreviadas de sesenta mitos mexicaneros, originalmente registrados por Preuss y editados por Ziehm, traducidos del alemán por Mariana Frenk-Westheim. Finalmente, Benítez repite la socorrida versión de que estos indígenas son unos exiliados tlaxcaltecas.

Sobre la publicación parcial en español del primer tomo de los textos obtenidos por Preuss en 1907,[16] se debe destacar que Frenk-Westheim originalmente rechazó la solicitud de verterlos del alemán al castellano, señalando que debía realizarse una traducción directa del náhuatl.[17] Pero, ante la insistencia de Juan Rulfo —en ese entonces jefe de publicaciones del Instituto Nacional Indigenista— y, sobre todo, ante el argumento de que por el momento no se podía lograr dicha versión directa, enfrentó, con las reservas del caso, la empresa. El que se haya excluido el nombre de Elsa Ziehm de la portada del libro —hecho que desagradó en manera extrema a la editora y traductora al alemán de dichos textos— tampoco fue responsablidad de Frenk-Westheim, sino un descuido imperdonable del INI.[18]

Con base en los cuentos número 10, 11, 12 y 13 de Preuss[19] —referidos al diluvio, o fin del mundo, y a la creación— Valiñas[20] busca

[15] Fernando Benítez, *Los indios de México, V*, 1980.

[16] Konrad T. Preuss, *Mitos y cuentos nahuas de la Sierra Madre Occidental*, 1982 (1968).

[17] Frenk-Westheim, comunicación personal.

[18] *Idem*.

[19] Konrad T. Preuss, *Mitos y cuentos nahuas...*, 1982 (1968).

[20] Leopoldo Valiñas, "Notas lingüísticas sobre el diluvio y la creación (dos relatos mexicaneros)", en *Tlalocan*, XI, 1989.

mostrar la interrelación entre la forma de la lengua (su sistema) y el relato (la expresión concreta), por lo que se enfoca en analizar el aspecto verbal de la narración. Para su análisis se basa en las categorías propuestas por Todorov[21] de modo, tiempo y visión.

Con motivo del vigésimo aniversario del actual Museo Nacional de Antropología, su Departamento de Etnografía organizó en 1984 el encuentro "Los nahuas de hoy". Villanueva, entonces curador de la Sala Cora-huichol y familiarizado con el náhuatl de Xochimilco (Nativitas), participó con una ponencia sobre la "Etnografía de los mexicaneros de la Sierra Sur de Durango".[22] Con fines museográficos, Villanueva había realizado una prospección en la comunidad de San Pedro Jícoras y las rancherías de Pino Real, Agua Caliente, Huazamotita, La Tinaja y Agua Fría. Con base en la información recabada también publicó un artículo sobre "Los nahuas de Durango. El *xurawet*".[23] Ambos textos son apretadas síntesis etnográficas; no obstante su generalidad, Villanueva esclarece, entre otros puntos, la existencia de la poliginia sororal, la migración a la costa del actual estado de Nayarit y a Estados Unidos y la vinculación del costumbre con el ciclo de vida; incluye, asimismo, una somera descripción del *xuravet* y un conjunto de mitos sobre la creación de dicha ceremonia.

La primera monografía etnográfica contemporánea sobre los mexicaneros se debe a Alvarado,[24] quien, a través de la relación entre la oralidad y el ritual, intenta aproximarse a la cosmovisión de los mexicaneros de San Pedro Jícoras. Pero es imprescindible aclarar que, aunque esta autora menciona ciertos cantos ejecutados durante el *xuravet*, no proporciona la mínima referencia textual acerca de ellos; más aún, ni siquiera indica el idioma en que se enuncian. Sólo presenta dos oraciones recitadas durante "el dar parte" y cuatro relatos míticos, algunos recopilados en castellano. Luego se ampliará dicho estudio —refiriéndose al sistema ritual en su integridad— y la nueva versión será presentada como tesis doctoral.[25] En particular, se añade el tratamiento de los rituales del

[21] Svetan Todorov, *¿Qué es el estructuralismo? Poética*, 1975 (1968).

[22] Plácido Villanueva, "Etnografía de los mexicaneros de la Sierra Sur de Durango", en *Primer encuentro nahua: los nahuas de hoy*, 1989 (1984).

[23] Plácido Villanueva, "Los nahuas de Durango. El xurawet", en *Estudios nahuas*, 1988.

[24] Neira Alvarado, *Oralidad y ritual. "El dar parte" en el xuravét de San Pedro Jícoras, Durango*, 1996 (1994).

[25] Neira Alvarado, "Lier la vie défaire la mort...", 2001.

ciclo de vida y se presenta una descripción más detallada de los rituales comunales de la cabecera; también se incorpora un capítulo sobre las sesiones chamánicas y otro sobre el cuerpo humano. Llama la atención que Alvarado, en sus dos trabajos, se haya negado a tomar en cuenta en lo absoluto —sin una justificación académica coherente— los cantos del *xuravet* registrados por Preuss en 1907 y editados y comentados por Ziehm,[26] a partir de la situación etnográfica de las décadas de 1960 y 1970.

En la literatura contemporánea, el aspecto lingüístico de los mexicaneros ha sido tratado por Valiñas, De la Cruz, Castro y Canger.[27]

Hipótesis sobre el origen de los mexicaneros

El problema del origen de los mexicaneros es una de las cuestiones que ha concentrado la atención de los especialistas contemporáneos. Weigand, en su ensayo "Consideraciones sobre la arqueología y la etnohistoria de los mexicaneros, los tecuales, los coras, los huicholes y los caxcanes de Nayarit, Jalisco y Zacatecas"[28] engloba acríticamente a los mexicaneros con las poblaciones nahuas que fueron introducidas desde el siglo XVI en el extremo oriental del Gran Nayar, en la región de Colotlán, para plantear —sin indicar las fuentes documentales en que se basa— que:

> Los españoles los ubicaron en los presidios, o en asentamientos parecidos a presidios, situados en puntos estratégicos a lo largo de la violenta y mal

[26] Elsa Ziehm, "Musik der drei von Preuss besuchten Stämme", en *Nahua-Texte aus San Pedro Jicora in Durango. Dritter Teil: Gebete und Gesänge. Aufgezeichnet von [...]. Aus dem Nachlass übersetzt und herausgegeben von Elsa Ziehm*, 1976.

[27] Leopoldo Valiñas, "El náhuatl de la periferia occidental y de la costa del Pacífico", tesis de licencitura, 1981 y "Notas lingüísticas sobre el diluvio...", 1989; Francisco Javier de la Cruz, *Vocabulario "mexicano"-español*, 1985; Margarita Castro, "Un estudio sobre la trayectoria histórico-lingüística del mexicanero de San Pedro Jícora", tesis de maestría, 1995; Una Canger, "Nahuatl en Durango-Nayarit", en *Memorias. IV Encuentro internacional de Lingüística en el Noroeste. Tomo I: lenguas indígenas*, 1998, "Stress in Nahuatl of Durango. Whose Stress?", en *Uto-Aztecan: Structural, Temporal and Geographic Perspectives. Papers in Memory of Wick R. Miller by the Friends of Uto-Aztecan*, 2000 y *Mexicanero de la sierra Madre Occidental*, 2001.

[28] Philip C. Weigand, "Consideraciones sobre la arqueología y la etnohistoria de los mexicaneros, los tecuales, los coras, los huicholes y los caxcanes de Nayarit, Jalisco y Zacatecas", en *Ensayos sobre el Gran Nayar. Entre coras, huicholes y tepehuanos*, 1992 (1979).

definida frontera con los coras y tepehuanes que no habían sido conquistados hasta ese momento. La mayoría de los mexicaneros era de origen tlaxcalteca. El asentamiento más importante en el oeste estaba (y está) en San Blas (San Blasito), que domina con la vista la mejor ruta a las planicies de Acaponeta entre los coras del norte y los tepehuanes de las montañas situadas al extremo sur —una doble frontera. [...] En estas localidades, los mexicaneros se establecieron prontamente y, después de que los nayaritas fueron finalmente conquistados en 1722 [...] se les olvidaron [a los españoles].[29]

Así, de nuevo sin aclarar las fuentes para su postura, Weigand llega a sostener que los mexicaneros son un ejemplo clásico de indios "fronterizos", frente a todos los demás indios de la región alrededor del Gran Nayar, que eran "flecheros".[30]

En el encuentro "Los nahuas de hoy", Wigberto Jiménez Moreno planteó de manera oral la hipótesis de que "...los mexicaneros son los restos de los antiguos cascanes de habla nahua".[31]

Valiñas, a partir de un análisis de las peculiaridades lingüísticas del náhuatl de los mexicaneros, echa por tierra la hipótesis de Weigand sobre su pretendido origen tlaxcalteca. Su propuesta corresponde literalmente al título de su artículo: "Los mexicaneros de Durango no son de Tlaxcala".[32] Por otra parte, Valiñas apunta los siguientes hechos:

a) Lingüísticamente, el mexicanero es occidental [no del centro de México] y fuertemente parecido al de la costa de Michoacán. Las semejanzas involucran lo que se puede considerar como innovaciones compartidas. Esto permite proponer dos posibles explicaciones: 1) contactos entre ambas variantes o 2) tener el mismo origen [...].
b) Culturalmente, los mexicaneros poseen una cultura plenamente nayarita. Su mitología, ritualidad y parafernalia son muy similares a las de los grupos coras y tepehuanos del sur. [...]
d) Las actuales comunidades mexicaneras no siempre lo fueron. Por ejemplo, Pennington (1969), en su obra sobre los tepehuanos, considera a San Pedro Jícora como comunidad tepehuana, y a San Buenaventura y Santa Cruz como coras.

[29] *Ibidem*, p. 178.

[30] *Ibidem*, p. 179.

[31] *Apud* Plácido Villanueva, "Etnografía de los mexicaneros...", en *op. cit.*, 1989 (1984), p. 165 y "Los nahuas de Durango...", 1988, p. 167.

[32] Leopoldo Valiñas, "Los mexicaneros de Durango no son de Tlaxcala", en *Primeras jornadas de etnohistoria. Memorias, 1988*, 1991 (1988).

Considerando lo anterior, creo que se pueden [proponer] dos hipótesis posibles:

Los mexicaneros son grupos nahuas originarios de la sierra del Nayar, pero por diversas razones no fueron registrados.

Los mexicaneros llegaron durante la Colonia a la zona. Esto involucra tres posibilidades:

a) Eran grupos nahuas de Occidente (de Jalisco o Zacatecas) que fueron llevados por los españoles a los pueblos fronterizos del Nayar y más tarde emigraron a la sierra.
b) Era gente de habla náhuatl occidental (de Nayarit) que, por diversas razones, emigró hacia la sierra del Nayar.
c) Eran originalmente hablantes de otras lenguas (cora, tepehuana, huaynamota, o huichola) que fueron nahuatlizados con la variante de Occidente.[33]

En su tesis de licenciatura —cuando todavía planteaba a los mexicaneros como parte de una región "...dividida políticamente por los estados de Zacatecas, Jalisco, Nayarit y Durango"—[34] Alvarado sostenía que

...las divisiones políticas no son culturales, ya que el Gran Nayar [en el siglo XVIII] estaba constituido por hablantes de lengua cora y mexicana. En algunos pueblos convivían ambas poblaciones, como Guaynamota, y en otros eran exclusivamente mexicanos, como San Pedro Yxcatán. La doctrina y las confesiones se daban por algunos padres en lengua mexicana o cora, ésta correspondía al poblado que habitaban. [...] De manera que tanto en la región del Gran Nayar y del obispado de Guadalaxara existían asentamientos de habla mexicana, hecho que podría sugerir varias cosas con respecto a la población mexicanera asentada actualmente en la zona...[35]

Definitivamente, entre las propuestas que plantea Valiñas sobre el origen de la población hablante de mexicanero, me inclino por dos: una, donde los mexicaneros como grupos nahuas que siempre habitaron la zona [¿de San Pedro Jícoras?] y por su reducido número permanecieron desapercibidos; y otra, donde los mexicaneros son grupos de nahuas de occidente que se introdujeron en la sierra. La primera propuesta es muy factible, ya que

[33] Leopoldo Valiñas, "El náhuatl del Occidente: balance sobre sus investigaciones y perspectivas tanto lingüísticas como históricas", en *Antropología e historia del Occidente de México. XXIV Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología*, 1998, pp. 182-183.

[34] Neira Alvarado, *Oralidad y ritual...*, 1996 (1994), p. 28.

[35] *Ibidem*, pp. 42-43.

> actualmente los mexicaneros permanecen en el anonimato, salvo por algunas cuantas menciones, sin existir un trabajo de investigación serio [*sic*]. Y la segunda, me lo indica la existencia de hablantes de mexicano en el Nayar y el Obispado de Guadalaxara, donde incluso grupos como los caxcanes hablaban el mexicano.[36]

Aquí Alvarado desdeña infundadamente, quizás por su desconocimiento del idioma alemán, los estudios de Preuss y Ziehm sobre los mexicaneros, al postular la inexistencia de trabajos de investigación serios sobre este grupo etnolingüístico. Por otra parte, se contradice al plantear —en su segunda propuesta— a los indígenas del Gran Nayar del siglo XVIII como posibles antecesores de los mexicaneros contemporáneos y, de manera simultánea, sugerir que los hablantes del mexicano "se introdujeron en la sierra", pues manifiestamente los hablantes del náhuatl del Gran Nayar ya estaban en la región serrana en el siglo XVIII.

Desde una perspectiva lingüística, Castro, en su estudio sobre la trayectoria histórico-lingüística del náhuatl de los mexicaneros, plantea que "...la existencia de hablantes del náhuatl en la frontera Durango-Nayarit, [...] no ha sido suficientemente documentada".[37] Pero "...la ubicación noroeste de estos mexicaneros no es algo nuevo, sino que es muy remota su existencia en la región".[38] Así, para Castro, "...queda demostrada la trayectoria lingüística del mexicanero que se habla en Durango a partir del periodo colonial a nuestros días, como proveniente del náhuatl, o la también llamada lengua mexicana que se hablaba en occidente [...] como una variante distinta a la del centro...".[39] Por lo que concluye que "...el mexicanero tiene sus raíces lingüísticas en una variante náhuatl de occidente y geográficamente no ha modificado mucho su ubicación, ya que desde el protonáhuatl hasta nuestros días se le puede localizar en esa zona noroeste de México".[40]

La tesis de maestría de Alvarado está dedicada al problema del origen de los mexicaneros,[41] dada la importancia del problema.[42]

[36] *Ibidem*, p. 44.

[37] Margarita Castro, "Un estudio sobre la trayectoria...", 1995, p. 77.

[38] *Ibidem*, p. 78.

[39] *Ibidem*, p. 79.

[40] *Ibidem*, pp. 79-80.

[41] Neira Alvarado, Los "mexicaneros en el norte de México: una aproximación interdisciplinaria", tesis de maestría, 1998, p. 5.

[42] *Ibidem*, p. 39.

En el capítulo sobre "La etnohistoria"[43] pretende "...ubicar el lugar de los mexicaneros contemporáneos como grupo minoritario de la Sierra Madre Occidental, el cual no aparece como protagonista en la región, siendo su mención muy tardía".[44] Concluye que "...los mexicaneros como tales se encuentran perdidos en la información de la delimitación política y religiosa, al existir mención de sus pueblos en época tardía. [...] no existen menciones a grupos hablantes de náhuatl, ya que siempre se hace referencia a esta lengua por la evangelización o por los hablantes de náhuatl corrupto".[45] Aunque mantiene la pregunta de si "¿Existieron los mexicaneros bajo otro nombre en la época colonial?".[46]

En su tesis doctoral Alvarado vuelve a plantearse, entre otras preguntas, si "...¿los mexicaneros son refugiados en la sierra bajo otro nombre? [... O si] Durante la época colonial, ¿los mexicaneros pueden identificarse con un grupo que ha pasado desapercibido?".[47] Pero sostiene categóricamente que "...no existe ninguna mención de los mexicaneros en la historia de la región".[48] Concluye, así, que

> ...el náhuatl de los mexicaneros es una lengua [del área dialectal periférica occidental] hablada [desde] antes de la Conquista, pero se ignora actualmente por qué los mexicaneros que habitan en la sierra, hablan precisamente esta variante del náhuatl.[49]

Ante esta afirmación de Alvarado sobre "La falta de pistas históricas sobre los mexicaneros...",[50] Calvo plantea que

> Hay muchas fuentes que Alvarado no ha tomado en consideración y que son útiles aquí. De entrada, la descripción de Arregui (1946 [1621]) acerca de la que se convertirá posteriormente en la región de los mexicaneros. Él describe con la mayor precisión los grupos de la zona: "...y estos Yndios [de Colotlán] se comunican con los de Guaximic y con otra nación convecina que se llama Guaramota [sic], jente que quando quiere es cristiana y quando quiere no..."

[43] *Ibidem*, pp. 39-80.
[44] *Ibidem*, p. 40.
[45] *Ibidem*, p. 79.
[46] *Ibidem*, p. 97.
[47] Neira Alvarado, 2001, p. 17.
[48] *Idem*.
[49] *Ibidem*, p. 38.
[50] *Ibidem*, p. 59.

(*ibidem*: 116-117). De esta manera, Guazamota se identifica con una "nación", es decir un grupo específico, pero permeable ("en comunicación") y que manifiesta ya una estrategia hábil de simulación en relación con los españoles. Sin embargo, estamos en 1621: nada indica que haya una continuidad entre estos Guazamota y los mexicaneros del siglo XIX.

Declaro tener mucha reticencia a reconocerlos, como muchos dicen, como descendientes de tlaxcaltecas o mexicas trasplantados. [...] Quedaría una hipótesis: estaríamos en presencia de una fusión, de una forma de etnogénesis más o menos exitosa. Si se toma apoyo en la antroponimia, se trata de nombres de diversos linajes; tal como son expuestos por Alvarado, para San Pedro [Jícoras] (2001: 134), se trata de Reyes, de la Cruz, Villa, Javier, de Jesús, Victoriano, Paulino. Es decir, se trata de nombres que corresponden a las prácticas antroponímicas indígenas coloniales, de ninguna forma españolas o mestizas. Por lo que, si ha habido etnogénesis, aquí parece que solamente ha habido presencia de indígenas. [...]

En síntesis, para mí, sobre un fondo "chichimeca" (de ahí la importancia de la flecha, de la pluma y del venado en su ritual), mezclando elementos coras y tepehuanes, se han añadido aportes más recientes (y no homogéneos geográficamente) mexicas y españoles.[51]

Los tecualmes de las misiones jesuíticas del siglo XVIII

Está fuera de cualquier lógica que un grupo nativo etnolingüístico hubiera pasado desapercibido tanto a las rigurosas inspecciones de los misioneros franciscanos y jesuitas, como a las de los militares que tenían a su cargo el control ideológico y represivo de la región. Ya no se está en aquella situación hasta cierto punto confusa del siglo XVI, sino en el contexto de una administración con declaradas exigencias de eficiencia, dados los conflictos entre los diferentes actores coloniales involucrados —reino español, virreinato novohispano, obispados, intendencias y órdenes religiosas—, los cuales exigían permanentemente informes pormenorizados sobre sus dominios. Además, el asunto de las lenguas indígenas de los habitantes de las diferentes misiones serranas había cobrado relevancia no sólo para la predicación, sino también para la administración de los sacramentos, en particular el de la confesión. Hubo misioneros —como el jesuita José de Ortega y el franciscano Rudesindo Angles— que trabajaron en la región por tres décadas y ascendieron

[51] Thomas Calvo, "Sur les mexicaneros", 2002.

de simples predicadores a comisarios de todas las misiones, de las cuales tuvieron conocimiento puntual; igual situación se encuentra en el caso de los militares, como Antonio Serratos, quien de humilde soldado llegó a ser comandante de la provincia.

La búsqueda del origen de la población mexicanera debe tener como supuestos, por una parte, que estos indígenas no habitaban durante el siglo XVIII en la zona en que se les encontraba a finales del siglo XIX y, por otra, que ya vivían en la región occidental novohispana-novogallega-novovizcaína desde tiempo atrás. El hecho es que, en su reciente afán por mantener analíticamente a los mexicaneros fuera de la región cultural del Gran Nayar, Alvarado[52] ha desdeñando las fuentes sobre las misiones jesuíticas del siglo XVIII y los documentos franciscanos acerca de los movimientos de población en la región que nos ocupa. Sin embargo, sí se dispone de información suficiente para añadir congruentemente la hipótesis de que los mexicaneros son descendientes de los hablantes de náhuatl existentes en por lo menos dos de dichas misiones y, en particular, de los tecualmes congregados, tras su sujeción en 1722, en la bocasierra al sur-oriente del río San Pedro.

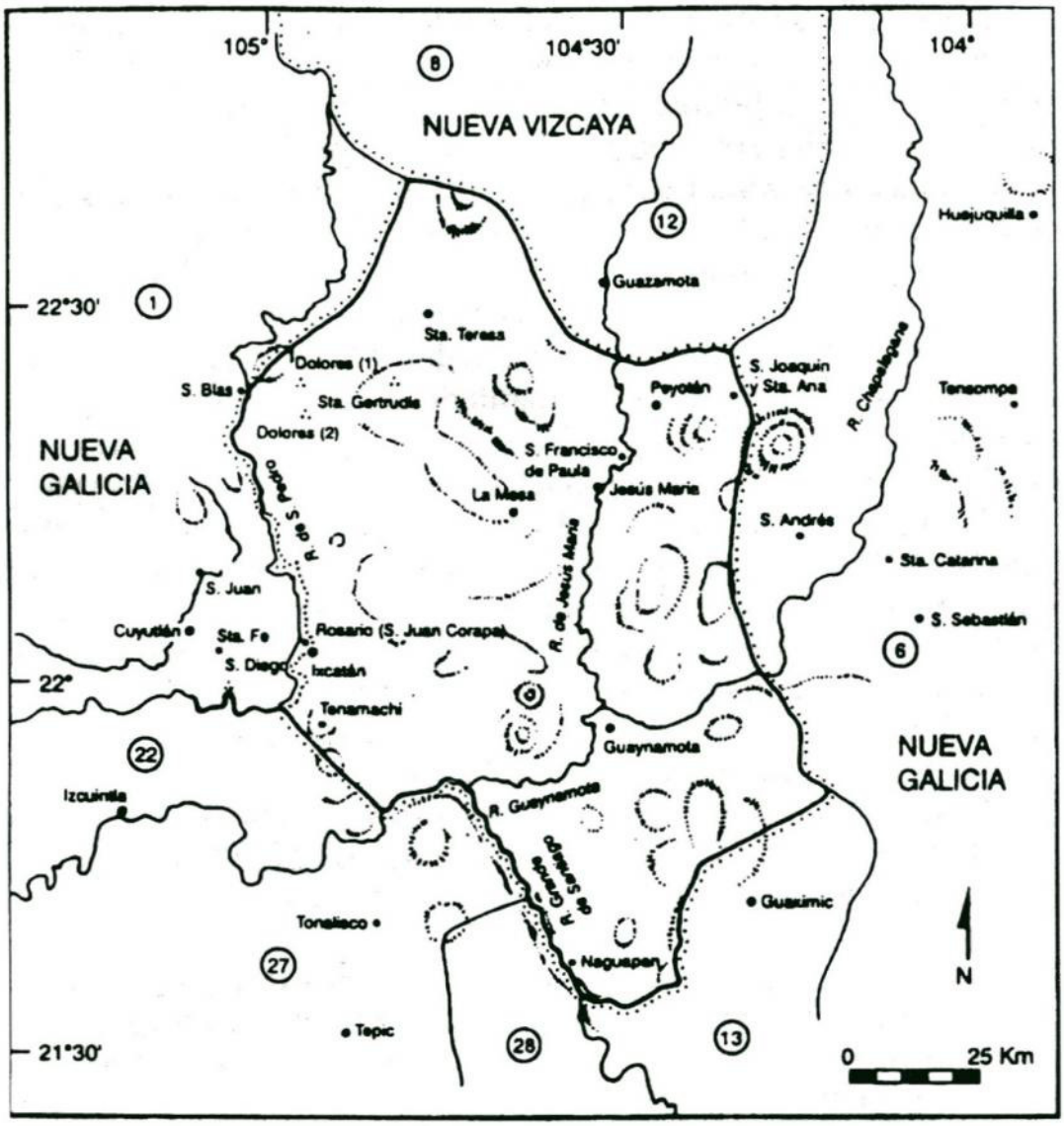
Después de la reducción oficial de los coras, cuando se retiró el capitán Juan Flores de San Pedro hacia Zacatecas, el 14 de marzo de 1722, aclaraba que:

> ...quedando sujetos y reducidos mil y mas de trescientas personas en dichos cinco pueblos [San Francisco Xavier de Valero; Jesús María y Joseph con su barrio de Guadalupe; Santa Theresa de Miraflores; Santa Gertrudis y San Francisco de Paula] y los que tengo noticia se me han refugiado en los pueblos circunvecinos pasan de mas de quinientos faltándome tan solamente para concluir en el todo esta conquista la nación Tecualme y entre ellos algunos coras y nayaritas que se refugiaron con ellos por la fama que tienen de ser éstos muy valientes por la muerte que hicieron al capitan [Francisco] Bracamonte y sus [7] soldados [en 1701]...[53]

El padre Ortega también dejó testimonio de que cinco meses después de la toma militar de La Mesa, en 1722, como no habían acudido a "dar la obediencia",

[52] Neira Alvarado, "Lier la vie défaire la mort....", 2001.

[53] *Apud* Salvador Reynoso (ed.), *Autos hechos por el Capitán don Juan Flores de San Pedro, sobre la reducción, conversión y conquista de los gentiles de la Provincia del Nayarit en 1722*, 1964 (1722), p. 55.



- Parroquia o misión
- ° Aldea
- ∴ Sitio abandonado para 1786

Jurisdicciones coloniales

1 Acaponeta	13 Hostotipaquillo
6 Colotlán	22 Sentiaspac
8 Durango	27 Tepic
12 Mezquital	28 Tequepespan

Mapa 2. Provincia jesuítica del Nayarit, a partir de J. Meyer, *El gran Nayar*, 1989, p. 294, quien, a su vez, se basa en P. Gerhard, *La frontera norte de la Nueva España*, 1996 (1982), p. 143.

...determinó el Governador passar à la Conquista de los Tecualmes situados en esta Serranía, aunque son de Nación distinta de los Coras, con quienes solo para pervertirles se unian, tratandoles familiarmente, por tener sus

Rancherías inmediatas à las suyas, y manteniendose assi rebeldes con la ayuda de sus consejos.[54]

En el "Informe de las misiones nayares del Rosario y San Juan, extendido por el padre José Javier García" el 3 de octubre de 1745, el jesuita señala que en el año de 1722

...aviendo entrado a esta sierra del Nayarit, por la parte del poniente, con copia de tropas militares el capitán don Luis de Ahumada, a la reducción o conquista de la nación cora, [...] llegó a un paraje que oi se llama San Pedro Ichcatán, donde, [...] sin mucha resistencia [los indios coras] rindieron la obediencia y se dieron de paz en el dicho paraje. Y juntos assí que estuvieron [...] el dicho capitán don Luis de Ahumada [...] los sacó a un pueblo llamado Santa Fee, administración de reverendos Padres de San Francisco, distante siete leguas del paraje de San Pedro; y, dejándolos allí, passó a la Meza del Tonati, donde se hallaba ya el governador [Juan Flores de San Pedro], quien bajó y les señaló la tierra en que se'avía de fundar el pueblo, con título de San Juan. Está este sitio, en el poniente, a las orillas del río Grande de San Pedro...[55]

La reducción de los tecualmes la dirigió personalmente el gobernador Flores de San Pedro a la mitad de junio de 1722, en las rancherías dispersas por las barrancas, de tal manera que

...no tardaron en reducirse casi todos: con estos, con los que sacaron de Tonalisco, y con los coras que cogió el Capitán Don Luis de Ahumada, se formaron dos Pueblos, uno de Coras, y otro de Tecualmes, mediando solo entre los dos el caudaloso rio de San Pedro. Al primero se le dio el nombre de San Juan Bautista; al segundo el del glorioso Principe de los Apostoles [, San Pedro]...[56]

De hecho, en las fuentes a los tecualmes se les encuentra confinados en la misión de Ixcatán. Así, de acuerdo con el "Informe veridico y fiel del Nayarit y de sus misiones" de 1727,

[54] José de Ortega S. J., "Libro I. Maravillosa reducción, y Conquista de la Provincia de San Joseph del Gran Nayar, nuevo Reino de Toledo", en *Apostólicos afanes de la Compañía de Jesús en su provincia de México (edición facsimilar)*, 1996 (1754), p. 201 .

[55] *Apud* Jean Meyer, *El Gran Nayar*, 1989, pp. 81-82.

[56] José de Ortega S. J., "Libro I. Maravillosa reducción, y Conquista...", 1996 (1754), p. 202.

En todo el Nayarit se hablan dos lenguas: una regional llamada cora, y mexicana la otra, menos en San Juan [*sic*] de Ychcatan donde ninguno entiende, de los indios, sino la mexicana. Se devide la nación Nayarítica en dos naciones: unos se llaman coras, otros tecualmes, entre sí sumamente opuestas, y así los unos como otros son gentiles.[57]

Aunque esta oposición no impedía que eventualmente se aliaran para intentar liberarse del dominio colonial, como se expresa en la carta del padre Francisco de Isasi acerca de la rebelión de 1730.[58] Pero los tecualmes se ubicaban en Ixcatán, tal como se infiere de lo informado por el misionero del vecino pueblo de Rosario.[59]

Con respecto a los infieles que se habían refugiado en el pueblo de Huajimic,

...se añadió la formación de un nuevo pueblo en Guaynamota; a quien se dio el nombre de San Ignacio. Se fundó, por la mayor parte, de nayaritas refugiados en Huaximique; de donde los sacó la prudencia y valor del capitán don Cristóbal del Muro; Después de una controversia sobre la división de territorios [con el Alcalde Mayor de Ostotipaquillo], se adjudicó al Nayarit...[60]

A ellos se refiere la nota aparecida en la *Gaceta de México*:

Guadalajara. Febrero 18 de 1722.- El Señor Presidente [de la Audiencia de Guadalajara] D. Thomas Terán de los Ríos, ha dado aviso á su Exc. de aver bajado mas de 100 Familias de Indios Nayaritas, á dar la obediencia á su Mag. pidiendo el Baptismo, y que se les señalen Pueblos, para vivir en nuestra Santa Fé, y dicho Señor Presidente les ha señalado el pueblo de Guaynamota de su Jurisdiccion, donde el Exc. Señor Virrey ha mandado acogerlos, y asegurarlos...[61]

Así, queda claro que en la Provicia del Nayarit en dos de sus misiones se hablaba el náhuatl, a saber, en Ixcatán y en Huaynamota. En este sentido, en el "Asiento de las misiones" de 1738 se indica que la misión de San Ignacio de Huaynamota "Es de lengua

[57] Christobal Lauria S. J., *apud* Jean Meyer, *El Gran Nayar*, 1989, p. 48.

[58] *Apud* Jean Meyer, *El Gran Nayar*, 1989, pp. 70-71.

[59] Joseph Xavier García S. J., *apud* Jean Meyer, *op. cit.*, pp. 72-73.

[60] Francisco Javier Alegre S. J., *Historia de la Provincia de la Compañía de Jesús de Nueva España. Tomo IV, libros 9-10 (años 1676-1766)*, 1960 (1844 [1771]), p. 298.

[61] *Apud* Salvador Gutiérrez Contreras, *Los coras y el rey Nayarit*,1974 (1722), p. 248.

cora, aunque hay algunos mexicanos";[62] mientras que en el "Informe de las misiones del Rosario y de San Juan (1745)" se expone que el pueblo "...de Yscatán, [está] habitado de los tequalmes, nación distinta de la de nuestros coras".[63] Asimismo en 1745 el padre Francisco de Isasi se queja ante el Provincial de que el visitador Gregorio Hernaez haya trasladado al padre Salvador [Bustamante] a la misión de Jesús María, quitándolo "...de su propio pueblo [Ixcatán] donde administraba con tanta satisfacción en su propia lengua mexicana que es la que ahi corre...".[64] El padre José de Ortega informa en 1745 que tal medida causó "...tan sensible pesadumbre a mi padre [Salvador Bustamante] que tan gloriosamente ha gastado tantos anos [*sic*] y perdido la salud en poner aquel pueblo tan sosegado siendo aquella nacion Tecuala tan indomita tan barbara...".[65] El mismo padre Isasi aclara ese año "...los que son pueblos de lengua mexicana como en el todo lo es el de Ixcatan y en la mayor parte de este de Guaynamota...".[66]

De esta manera, en 1750 se establece que "En la misión de Guaynamota [...] está el padre Joseph de Abarca [... quien] no ha podido aprender ni un vocablo ni en el mexicano ni en el cora...".[67] El mismo año, el padre Ortega precisa que en la misión de Ixcatán y la del Rosario, en la medida en que "...la nación de los tecualmes que tiene su lenguaje mexicano no se aviene con los Coras del Rosario, era menester que el padre aprendiera esas dos lenguas.[68] De tal manera que

> ...el Padre [Joaquín] del Pozo [en San Pedro Ixcatán] sabe ya el mexicano que es el necesario para su pueblo por ser todos Tecualmes y hablar todos la mexicana. [Por su parte,] El padre [Joseph] Rincón [en la misión de La Mesa] aunque sabe la mexicana en que predica, entiende más bien la Cora para confesar sus indios todos....[69]

En 1756 el padre Thadeo Antonio de el Rivero le informaba al capitán Antonio Serratos que "Aunque en este pueblo [de Ixcatan],

[62] *Apud* Jean Meyer, *El Gran Nayar*, 1989, p. 78.
[63] *Ibidem*, p. 88.
[64] *Ibidem*, p. 96.
[65] *Ibidem*, p. 103.
[66] *Ibidem*, p. 98.
[67] Joseph de Ortega S. J., *apud* Jean Meyer, *El Gran Nayar*, 1989, p. 115.
[68] *Apud* Jean Meyer, *El Gran Nayar*, 1989, p. 117.
[69] Joseph de Ortega S. J., *apud* Jean Meyer, *El Gran Nayar*, 1989, p. 114.

que ay presidio no se ha descubierto cosa [de idolatrías], en mi concepto no es porque no lo aiga, sino por el summo sigilo, y secreto con que los tecoalmes hasen sus cosas...".[70]

Las misiones franciscanas del Nayarit a finales del siglo XVIII

Tras la expulsión de los jesuitas en 1767, las misiones del Nayarit pasaron a cargo de los franciscanos. Durante su detallada inspección en 1768 y 1769, ordenada por el obispo de Guadalajara, el cura de Huejuquilla la Alta, José Antonio Bugarín, consigna que en San Pedro "Izcatlan" fray Marcos Satarain de la Provincia seráfica de Santiago de Xalisco

> Presento sus licencias de confesar en lengua Castellana, que por el tiempo de su voluntad le concedio el ilustrísimo señor Texada de buena memoria el año pasado de setecientos cincueta y seis años con facultad de poder confesar hombres y mujeres, y por tener la suficiente ydoneidad y estar aplicandose al estudio de la lengua Mexicana que entiende competentemente y que tambien hablan los indios de esta mision, por no tener la refrenda de Su Señoría Ilustrísima el señor obispo autual mi señor se las refrende...[71]

Asimismo, en la misión de Huaynamota, fray Joseph Ennriquez del Castillo, de la misma provincia franciscana,

> Presento [...] sus licencias solamente de confesar en lengua castellana, refrendadas por su Señoría Ilustrísima el señor obispo mi señor a tres de maio de setecientos cincuenta y siete años, las que di por visitadas reserbando a su Señoría Ilustrísima la providencia que convenga en horden al oficio y cargo de misionero por no saver la lengua Mexicana que hablan los indios de esta mision.[72]

Pero la vigencia del náhuatl como lingua franca queda confirmada con el testimonio correspondiente a la misión de La Mesa del Tonati:

[70] *Apud* Jean Meyer, *El Gran Nayar*, 1989, p. 155.
[71] José Antonio Bugarín, *Visita a las misiones del Nayarit 1768-1769*, 1993 (1769), p. 220.
[72] *Ibidem*, p. 198.

...con el fin de ynstruirme mexor en el particular [de no cumplir con el precepto anual de confesarse y comulgar] hice mandar llamar a mi precencia al indio gobernador del pueblo, alcaldes, rexidores y justisiales, con horden de que traxeran en su compañia a todos los que pudieran como lo hicieron y haviendo comparesido fui de uno en uno exsaminando a los más de ellos en la doctrina cristiana en lengua mexicana a los mui torpes y a otros en la castellana y en la misma fueron respondiendo a las preguntas...[73]

De tal manera que estableció, entre otras reglas,

...que a todos los indios que supieren hablar la lengua Mexicana que son los mas estando vien ynstruidos en la doctrina cristiana les administre el sacramento de la Penitencia y el de la Eucaristia no solo anualmente quando corre el precepto sino otras veces que por devosion quieran haserlo...[74]

De igual manera, en la misión de Santa Teresa, se indica que fray Joseph Saucedo

No presento [...] sus licensias de predicar y confesar [...] y yo dicho comisario atendiendo al ofisio en que se halla dicho padre y que se va aplicando á aprender el ydioma Chora que hablan estos yndios y que tambien entiende el Mexicano que hablan muchos, le consedi las nesesarias para administrarles los Santos Sacramentos a los susodichos como mexor lugar haia en derecho y por el tiempo de la voluntad de Su Señoría Ilustrísima.[75]

En la misión de San Francisco de Paula

Presentó dicho Padre Misionero Frai Francisco Pasos sus Licencias de predicar y Comfesar hombres y mugeres en lengua Castellana y Mexicana y de administrar los Santos Sacramentos refrendadas Vltimamente en el pueblo de Amacueca por el Señor Visitador Dr. D, Matheo Joseph de Artiaga á ocho de Febrero de setesientos setenta [sic] y siete...[76]

Por el contrario, en la misión de Jesus Maria y Joseph se sugiere que sólo se habla la lengua cora,[77] al igual que en la de El Rosario y San Juan Corapan.[78]

[73] *Ibidem*, p. 58.
[74] *Ibidem*, p. 59.
[75] *Ibidem*, p. 127.
[76] *Ibidem*, p. 154.
[77] *Ibidem*, p. 177.
[78] *Ibidem*, p. 247.

La nueva administración franciscana conformó una gran misión que incluía el Nayarit viejo, esto es, las misiones de la parte occidental del río San Pedro y del río Santiago, junto con el Nayarit nuevo, a saber, las misiones que fueron establecidas por los jesuitas entre 1722 y 1767, excepto Huaynamota, que también había sido anteriormente misión seráfica. Las primeras eran San Juan Baptista de Tonalisco, San Blas y Santa Fe (con sus visitas San Juan Bautista y San Diego); las segundas eran Santísima Trinidad de La Mesa, Jesús María y José (con su visita San Francisco), San Juan Peyotán (con su visita Santa Rosa), San Ignacio Huaynamota, Nuestra Señora del Rosario (con su visita San Juan Corapan), San Pedro Ixcatán y Santa Teresa (con su visita Nuestra Señora de los Dolores). En la instrucción de julio de 1777 sobre la misión de San Pedro Ixcatán, fray Antonio Cuebas señala que

> Los Ranchos ó Rancherías que había en esta referida Mision [además del pueblo]; son del tenor siguiente: Maguiloya, Ellimon, el Zapote, Nopelis, Pipinguata, Otatita, Aguaquanta, Guibel [...] Las naciones que componian á estas rancherias: eran Indios Tecualmes, Mulatos, Coyotes, que las dos naciones vltimas que tengo referidas se agregaban con los indios Tecualmes...[79]

La identificación de los tecualmes con los mexicanos vuelve a ser confirmada en la referencia del Comisario franciscano sobre las misiones del Nayarit, quien indica en 1800 que

> Las Naciones de los Yndios de estas Misiones son Coras, y Mexicanos, que con el cuidado de los RR. PP. Misioneros, y el exercicio de los Maestros de Escuela, que para el efecto se han puesto de razon se van consiguiendo muchos adelantos en la Lengua Castellana.[80]

Una afirmación semejante se incluye en el informe de 1804.[81] Asimismo el Marqués de Branciforte había comunicado en 1794

> Que ya se han establecido escuelas de lengua castellana en las Misiones de la Mesa, Jesús María, San Francisco y Guaynamota, concurriendo diariamente los muchachos, y contribuyendo sus padres con maíz, frijol, chile y manteca

[79] *Apud* Jean Meyer, *El Gran Nayar*, 1989, p. 214.
[80] Fray Juan Bautista Zaragoza, *apud* Jean Meyer, *op. cit.*, 1989, p. 273.
[81] *Apud* Jean Meyer, *op. cit.*, p. 275.

para el maestro, a quien de la Comunidad se pagan también cuatro pesos mensuales...[82]

La misión de San Pedro "Yscatlan" contaba en 1769 con 404 habitantes[83] y, de acuerdo con el informe del soldado español Diego Roman, sus indios tenían, entre otras ocupaciones, "...yrse a trabajar a las minas de San Francisco [Tinamache,] yr a las salinas á cargar sal para venderla en las demas misiones ó sacarla para varias partes de tierra adentro donde van con sus viajes...".[84] Asimismo, se indica que

...los indios de esta mision con los de las demas tiene vastante comersio, de carne, sal, frutas varias como son platanos, caña, sandia, melon, algun mais, cueros, gallinas huevos y otras varias cosas que venden por ser estos indios mui tratantes y sus tierras fertiles y abastesidas de frutas que les vienen á comprar a una á dos, y a tres cargas que de las dichas misiones suelen sacar para fuera cada indio que entra y que este comersio lo mas es, por dinero de plata sellada y algunas veses por algunas mulas cavallos ó mais que quando suele aqui haver escases les traen los otros. [...] que tambien comersian del mismo modo con los pueblos confinantes con la mision que son por el lado del poniente San Diego, San Blas, Santa Fe Coyutan, Paramita, San Juan Mescaltitan. Y por el lado del sur el pueblo de Tepique las minas de San Francisco y otros que siguen por dicho viento algo mas retirados pero que todos entran á comprarles miel, sera y frutas y que quando no vienen, van estos a venderlo dicho por alla. [...] que las grangerias yndustriosas que estos indios tienen son algunas sillas, de carriso que hasen algunos sapatos, gamusas y dos herreros que ay y se ocupan en haser machetes y hachas para venderles a los demas. [...] que las indias de esta mision se ocupan en hilar, y texer lana y algodon para vestirse y para venderse los unos a los otros algunos texidos, y que asi ellos como ellas se visten mexor que los de las otras misiones y aunque los de otras partes porque las susodichas tienen las mas naguas de sarga y ellos camisas y calsones de paño y de tripe con ojales de plata y franjas...[85]

[82] *Ibidem*, p. 251.
[83] *Apud* José Antonio Bugarín, *Visita a las misiones...*, 1993 (1769), p. 219.
[84] *Ibidem*, p. 222.
[85] *Ibidem*, pp. 223-224.

Los desplazamientos de poblaciones durante la guerra independentista (1811-1821)

Durante su primera etapa, la Guerra de Independencia tuvo como uno de sus escenarios más violentos el Occidente mexicano y —como era costumbre— las confrontaciones armadas se exacerbaron en la región serrana. El franciscano español Rudesindo Angles había llegado al Nayarit en 1793 y en el momento de la rebelión independentista fungía como Comisario de las misiones de aquella provincia. A diferencia de otros miembros de la orden seráfica —como los del convento de La Cruz de Tepic—,[86] él tomó partido declaradamente por el bando realista, de tal manera que participó directamente utilizando todos sus recursos ideológicos e incluso llegó a dirigir las confrontaciones armadas contrainsurgentes. De hecho, Marcelino Miramontes, el enviado de Hidalgo a la sierra, "...fue aprisionado por [...] Angles y entregado a la tropa que se encontraba en Guasamota".[87]

Su informe al obispo de Guadalajara del 29 de marzo de 1812 es una joya historiográfica. Destaca, por un lado, que tanto Huaynamota como Ixcatán eran entonces presidios con guarnición militar; por otro, la vinculación en los hechos bélicos de los realistas de la sierra del Nayarit con los de Durango, más que con los de la Nueva Galicia. Así, Angles indica que

> ...a principios de enero de mil ochocientos once se presentaron por la entrada de Huainamota más de seiscientos insurgentes enviados por [el padre José María] Mercado, que tuvieron un combate con los veinte soldados nuestros en el rancho de la comunidad de Jesús María, de los que murieron cuatro y veinte de los insurgentes. Los soldados que quedaron de Huainamota se retiraron por Jesús María y San Juan Peyotán con el comandante [Miguel] Ochoa y yo y los de Iscatán y Santa Teresa por la altura de dicha Sierra [hacia el Mezquital], aterrorizados de las voces vagas de que los enemigos que iban a entrar al mismo tiempo por Iscatán, eran más de dos mil, cuando no eran más de cuatrocientos, al mando de un capitán Carrasco.[88]
>
> ...pero a principios de junio, estos pueblos que no se habían subordinado y andaban errantes por los montes, atacaron al pueblo de San Pedro

[86] *Apud* Jean Meyer, *De cantón de Tepic a estado de Nayarit*, 1990, pp. 107-108.

[87] José María Muriá y Pedro López González, "Antecedentes coloniales e insurgentes", en *Nayarit: de séptimo cantón a estado libre y soberano*, 1990, p. 19.

[88] *Apud* Jean Meyer, *De cantón de Tepic...*, 1990 (1812), p. 113.

Izcatán, a donde residía el padre europeo fray Juan Bautista Zaragoza, y este misionero, con algunos vecinos e indios de la del Rosario, (que no las divide mas que un río) les mató seis de los principales y los demás se dispersaron.[89]

A pocos días me manifestó el padre Zaragoza la necesidad que había de resguardar el importantísimo punto de su misión [de Ixcatán], a donde bajé con seis soldados del comandante Ochoa que estaban en la mía [de la Mesa del Nayar] y en menos de ocho días acuartelé ciento veinte hombres para sostener aquel puerto [...]. ...los insurgentes, en número de más de mil y quinientos estaban acampados en la Hacienda de San Lorenzo, seis leguas distante de dicha misión, y [...] los más días amenazaban atacarnos. [...] Pero viendo que se aumentaba el número de insurgentes en el plan de Tierra Caliente, y que a nosotros nos faltaban armas para la poca gente que teníamos, nos replegamos con todas las familias de vecinos y como veinte y cinco de indios al punto de Santa Teresa....[90]

Tanto Ixcatán como La Mesa fueron tomados por los insurgentes y en el mes de septiembre Angles regresa "...con diez y ocho veteranos, veinte y cinco vecinos con seis escopetas, y otras tantas lanzas y cuchillos y quince indios flecheros...", pero es derrotado en La Cebolleta. Así, "De resultas de esta desgraciada acción, no nos quedó otro arbitrio que retirarnos otra vez por Santa Teresa a San Francisco del Mezquital, quedando toda la Provincia [del Nayarit] nuevamente en completa insurrección.[91]

En el informe del Comisario fray Ignacio Rico de 1824, se consigna que

La misión de San Pedro Ixcatán después de la rebolución pasada conocida pr. Insurrección, el R. P. Angles pr. Orden superior del Gobierno la fundó, y se reunió con muchos afanes las familias de los pueblos destruidos Rosario y San Juan Corapa, á ella, por ser mejor su posición local, excelente agua camino R[ea]l, muy antiguo pr. ser garganta, y punto de defensa inexpugnable de toda esta Pro[vinci]a [...] y otras ventajas y utilidades de qe, goza ésta, y carecen los otros dos pueblos [...] De esta Misión de Ixcatán se administran los sacramentos á los otros tres pueblos de Santa Fee, San Diego y San Juan Bautista.[92]

[89] *Ibidem*, pp. 113-114.
[90] *Ibidem*, p. 114.
[91] *Ibidem*, p. 115.
[92] *Apud* Jean Meyer, *El Gran Nayar*, 1989 (1824), p. 283.

Más adelante aclararía el padre Rico que "Los hijos de los pueblos destruidos, [...] por orden del Gobierno han fundado la misión de Ixcatán...".[93]

Si se indica que fue difícil congregar a quienes habían huido de la destrucción de los pueblos de Rosario y San Juan Corapan —y, se entiende, que se encontraban en las proximidades—, para repoblar el de San Pedro Ixcatán, debe haber sido mucho más dificultoso hacer regresar a las familias de tecualmes hablantes del mexicano que se habían refugiado en los más alejados territorios norteños, en la frontera de Durango. El que se afirme que, durante el periodo de la guerra de Independencia, se ha "...fundado la misión de San Pedro Ixcatán"[94] implica que ésta había quedado totalmente deshecha y despoblada. Por lo demás, no se menciona en las fuentes que los tecualmes hayan retornado y no se debe olvidar "...qe. todo se perdió y destruyó"[95] y que las escaramuzas armadas en el Nayarit fueron constantes por casi una década, pues "...en la sierra se concentró la oposición [a los realistas]",[96] de tal manera que "La rebelión en la Sierra continuó hasta la consumación de la Independencia".[97]

En el "Padrón estadístico que comprende todas las misiones y sus Pueblos de visita de la Pro[vinci]a. de S[eñ]or. San José del Nayarit" de junio de 1824, la "Misión de San Pedro Ixcatán" aparece solamente con un total de 18 personas, entre "matrimonios, viudos, viudas, doncellas, solteros y párvulos" y únicamente con cuatro familias.[98] Pero en el informe de fray Rafael Ibarra, del 6 de diciembre de 1826, ya se indica que "San Pedro Ixcatán tiene 168 habitantes en 45 casas [...] Despoblados: Rosario, San Juan Corapa, San Blas".[99]

Más de un siglo después, cuando en 1939, con su encomienda de investigación etnomusicológica, Téllez Girón llegó a San Pedro Ixcatán, éste ya era un pueblo de coras y mestizos.[100] Téllez Girón indagó que las letras de los cantos de Las Pachitas

[93] *Ibidem*, p. 289.

[94] *Idem*.

[95] *Idem*.

[96] José María Muriá y Pedro López González, "Antecedentes coloniales e insurgentes", en *Nayarit: de séptimo cantón...*, 1990, p. 20.

[97] Salvador Gutiérrez, *Los coras y el rey Nayarit*, 1974, p. 213.

[98] *Apud* Jean Meyer, *El Gran Nayar*, 1989, p. 282.

[99] *Ibidem*, p. 290.

[100] Roberto Téllez Girón, "Informe sobre la investigación folklórico-musical realizada en la región de los coras del estado de Nayarit. Enero a mayo de 1939", en *Investigación folklórica en México. Materiales*, vol. II, 1964, p. 39.

...no están en lengua cora. Los indios dicen "Las palabras de El Mexicano [de veintiseis estrofas] están en mexicanero y las de El Papaqui [de cuarenta estrofas], en castilla". Al decir ellos "mexicanero" se refieren al lenguaje usado por ciertos grupos de indios que habitan en determinados puntos de la sierra, a los cuales llaman "mexicaneros"; ellos aseguran que aunque estos indios proceden de la misma familia racial que los coras, constituyen un grupo en cierta forma diferente y cuyo lenguaje no comprenden.[101]

Gregorio Flores, el informante de más confianza

Con toda claridad me dio a entender que los coras vienen aprendiendo por tradición oral estos cantos desde tiempo inmemorial, pero sin saber ninguno de ellos el significado de las palabras. Hay además la circunstancia de que ninguno de los "vecinos" [mestizos] que viven en Ixcatán desde hace muchos años, ha podido saber nada sobre el particular, no obstante que algunos de ellos han tenido curiosidad por aclarar este enigma. [...] Cuando me convencí de que ni en Ixcatán ni en Corapan encontraría quien me proporcionara una traducción de los textos de Las Pachitas, procuré investigar en qué lugar viven los "mexicaneros". Varias personas me informaron que posiblemente los encontraría en Rosarito.[102]

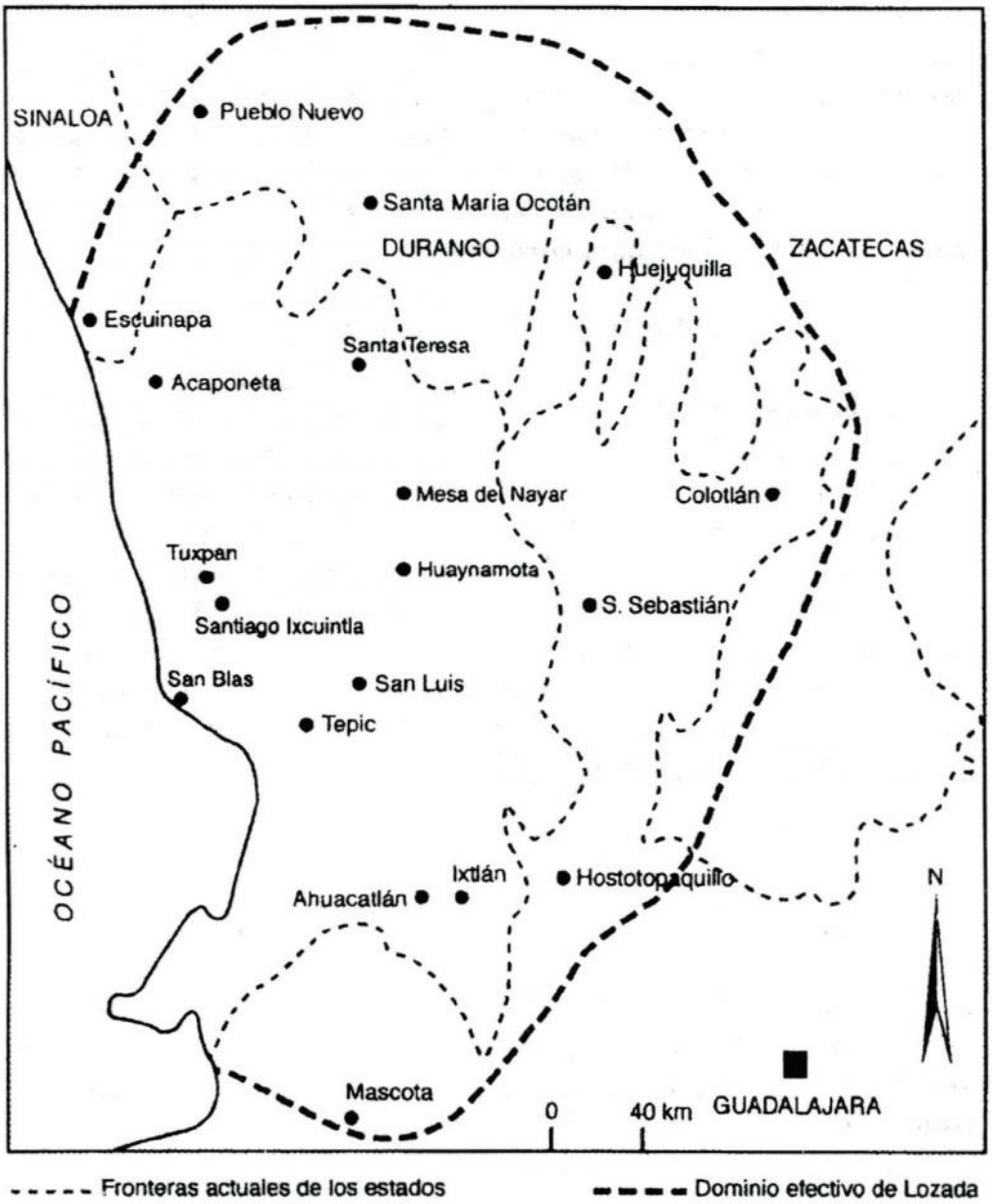
Sobre este punto Téllez Girón aclara que

El regreso lo efectué [desde Santa Teresa] pasando por los pueblos de Dolores y Rosarito, en donde creí podría encontrar algún "mexicanero" que quisiera proporcionarme la traducción de los textos de las Pachitas. En ambos lugares fui informado de que allí no hay tal clase de indígenas, [...] Pero además debo decir que encontré esos dos pueblos casi totalmente abandonados...[103]

Algunas consecuencias del reino de Lozada (1856-1873)

Entre 1856 y 1873 las comunidades indígenas serranas, en alianza política y militar con los mestizos de la costa y el altiplano de Tepic, lograron una situación de autonomía, al formar parte del movimiento encabezado por Manuel Lozada (1828-1873).

[101] *Ibidem*, p. 81.
[102] *Ibidem*, pp. 82-83.
[103] *Ibidem*, p. 167.



Mapa 3. El territorio lozadeño, a partir de J. Meyer, "El reino de Lozada...", 1984 (1973), p. 241.

Lozada tuvo bajo su dirección (siempre directiva, jamás imperativa) a los tepehuanes de Santa María Ocotán, San Francisco y Quiviquinta, a los de Santiago Teneraca y a los de Tasquaringa [*sic*], a los huicholes que se distribuyen entre los cuatro pueblos situados a lo largo del río Chapalagana [Tensompan, Santa Catarina Cuexcomatitán, San Sebastián Teponahuastán y San Andrés Cohamiata], a los coras de Santa Teresa, Huazamota, Jesús María, Mesa del Nayar y San Juan Peyotán. [...] En torno a uno de sus pueblos, Guaynamota, se dieron los últimos combates. [...] Fuera de estos tres linajes [indígenas],

desde luego no solidarios, tras Lozada fueron pueblos mezclados como Pueblo Viejo, Durango, donde hay aztecas y tepehuanes, Nostic, formado por aztecas que desde hace mucho tiempo olvidaron su lengua, Milpillas Chico, San Francisco y otros más donde los coras, los huicholes y los tepehuanes coexisten tranquilamente. Todo sin hablar de los "poblanos", indios venidos no se sabe de dónde y así llamados en las comunidades que los acogieron.[104]



Figura 1. Sello del Juzgado de Huazamota. Archivo de Ramón Corona, Legajo 10, 1873, *apud* J. Meyer, *La tierra de Manuel Lozada*, 1989, p. 356.

La situación durante ese periodo de más de tres lustros no fue homogénea, pues hubo altibajos provocados principalmente por la situación política y militar nacional y regional. Sin embargo, una constante fue la restitución de las tierras comunales usurpadas por las haciendas. Por otra parte, en la región serrana indígena se refundó el ritual comunal, bajo una versión que mezclaba las tradiciones aborígenes con los cultos tridentinos implantados por los misioneros jesuitas y franciscanos.[105]

A finales de 1872, el gobierno federal decidió terminar por la vía militar la "insoportable política agraria" del régimen lozadista. A principios de 1873 los contingentes lozadeños decidieron lanzar-

[104] Jean Meyer, "El reino de Lozada en Tepic (1856-1873)", en *Esperando a Lozada*, 1984 (1973), pp. 250-251.

[105] Philip E. Coyle, *Náyari History, Politics and Violence. From Flowers to Ash*, 2001 (1997), pp. 87-95.

se a la toma simultánea de Guadalajara, Zacatecas y Mazatlán y —entre otras causas, debido a su estrategia de fragmentación y dispersión militar, así como a que salieron a combatir fuera de los terrenos que conocían— fracasaron en el intento. Lozada fue hecho prisionero en junio de 1873 y poco después fue fusilado sumariamente en las afueras de Tepic.

> Este movimiento fue, sobre todo, una confederación de pueblos divididos entre sí y cuyo único denominador común era el jefe que había sabido unirlos. [...] Todos estos pueblos dependen finalmente [...] de sus jefes; sin ellos nada es posible y la asamblea de estos jefes toma las decisiones. En el hundimiento de la confederación, la responsabilidad, en primera instancia, recae en los jefes. Su actitud, además, fue contraria a la de los pueblos. Dejaron de luchar para defender los intereses de sus pueblos y se hicieron caciques en el sentido moderno de la palabra, es decir, se pusieron del lado de la administración [gubernamental] para explotar a sus hermanos.[106]

Los hablantes de náhuatl continuaban en Huaynamota, tras el fusilamiento de Lozada. De hecho el cabecilla cora Dionisio Gerónimo, convertido por las circunstancias al lado del gobierno federal, había informado al general Ramón Corona el 12 de junio de 1873 que "...barios de los auciliares toda bia handan en campaña, por razón que el pueblo de Huaynamota esta muy rebelde no quiere ponerse a disposeción del Supremo Gobierno...".[107] El presbítero J. Buenaventura Méndez le aclaraba a dicho general el 18 de septiembre de ese año que "...los pueblos, Mesa, Sta. Teresa, San Francisco y Jesús María son legitimos Coras [...] los de mas pueblos son castellanos, berdad és, que Huaynamota és mejicano, pero todos saben muy bien el castellano y sólo en las juntas hablan en su idioma natal".[108]

Pero Dionisio Gerónimo añadiría que

> El pueblo de Huaynamota no quiere someterse á esta Cabesera [de la Mesa del Nayarit] como ciempre lo á hecho, sino vivir independiente de toda clase de autoridades por que ni aun la Eclesiastica han querido obedeser. Todos estos pueblos [congregados en torno a la autoridad de La Mesa del Tonati] estan con la idea de haser una representacion al Supremo Gobierno, con el fin

[106] Jean Meyer, "El reino de Lozada en Tepic...", 1984 (1973), pp. 250-251.
[107] *Apud* Jean Meyer, *La tierra de Manuel Lozada*, 1989, p. 351.
[108] *Apud ibidem*, p. 354.

de arrancar de raíz al referido Pueblo, pues por él han venido muchos males á este Cañon...[109]

No se ha encontrado información sobre si la amenaza del jefe cora Dionisio Gerónimo contra sus ex compañeros lozadeños de Huaynamota se llegó a cumplir, pero en enero de 1874 "Familias del pueblo [de Huaynamota] son desterradas a Yucatán".[110] De tal manera que 28 años después el antropólogo checo-norteamericano Aleš Hrdlička, en un informe sobre las danzas de Huaynamota, presenciadas en octubre de 1902, no habla ya sino de coras,[111] quienes deben haber repoblado en buena parte el sitio. Hrdlička en su listado de los pueblos coras incluye a

Iauchke, or Nayar, on the famous Mesa de Tonate, Chuisete, or Jesus Maria, on a portion of the western border of the river of the same name, and Kwaimaluse, or Santa Teresa, on the highland in the northwestern part of the Cora country. Lesser villages are Washilap, or Dolores, Wainamota, Wasamota (formely Tepehuane, at present probably a mixed population), Kwarata, or San Francisco, and Diskatan [Ixcatán].[112]

Por su relación académica con Lumholtz —ya que éste lo había introducido a la sierra Madre Occidental en 1898—, Hrdlička estaba consciente de la presencia de hablantes del náhuatl en la región, de tal manera que si los hubiera encontrado en Huaynamota, seguramente los hubiera reportado. De hecho, aclara que "...some Tepehuane are settled with Indians speaking the Nahua and somes whites in Pueblo Viejo, Pueblo Nuevo, and Milpillas Grande, with Milpillas Chico, in [el territorio de] Tepic".[113]

Sin embargo, todavía a mediados del siglo XX quedaban algunos hablantes de náhuatl en Huaynamota, pero esta lengua se había convertido en una reliquia que sólo se utilizaba esporádicamente para la comunicación con el *sanctum sanctorum* local. El testimonio de Tereso Martínez Robles en este sentido es elocuente y conmovedor.

[109] *Ibidem*, pp. 355-356.

[110] *Apud* Jean Meyer, *De cantón de Tepic...*, 1990, p. 139.

[111] Aleš Hrdlička, "Danzas coras", en *Música y danzas del Gran Nayar*, 1993 (1904), pp. 13-14.

[112] Aleš Hrdlička, *Physiological and Medical Observations among the Indians of Southwestern United States and Northern Mexico*, 1908, pp. 11-12.

[113] *Ibidem*, p. 11.

Él había nacido en ese poblado en 1939 de padre huichol y de madre cora. Su recuerdo se refiere aproximadamente a 1950:

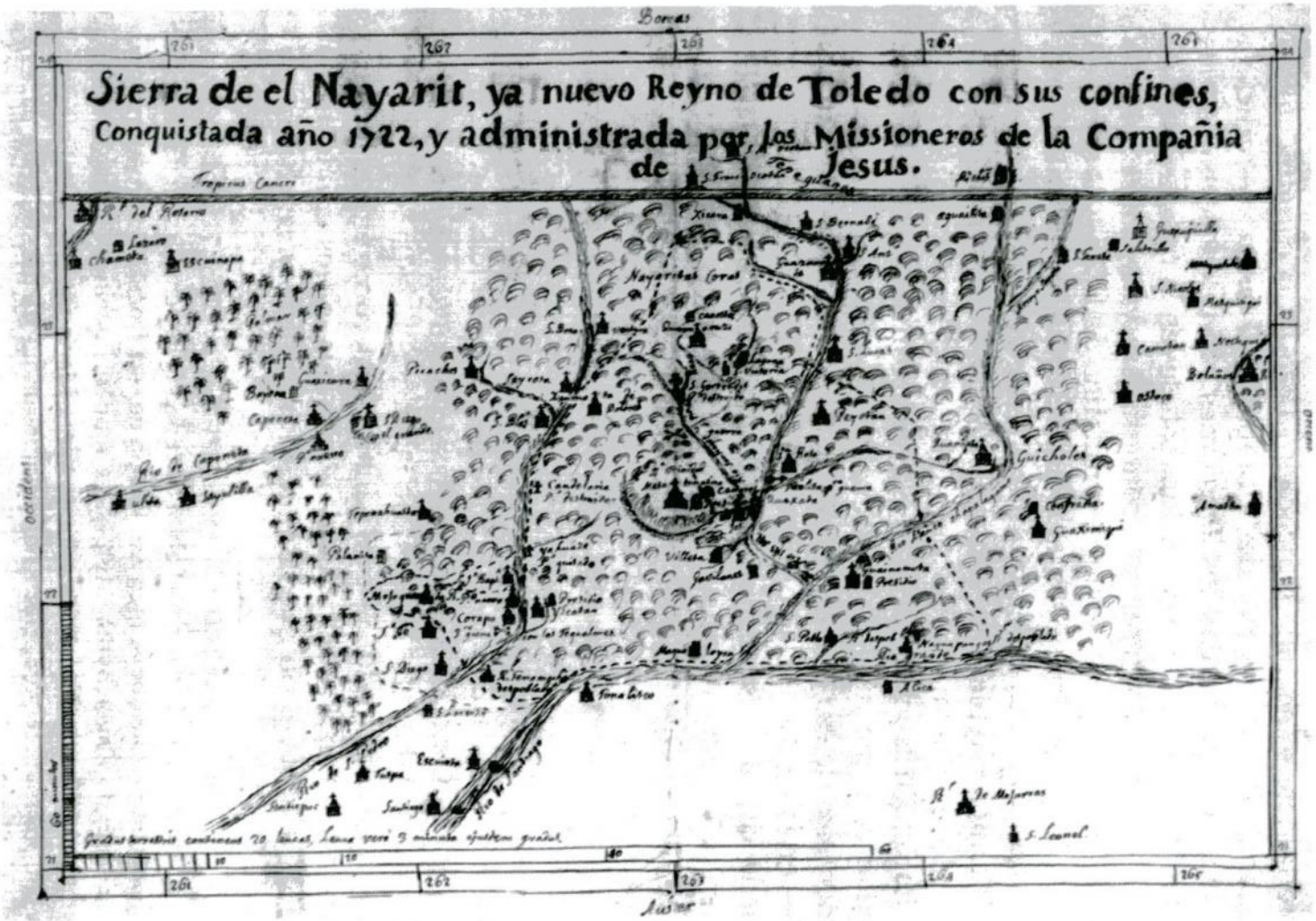
> Cuando ese santito [el señor de Huaynamota] se encaprichaba, se enojaba, que no quería salir [para la procesión de la Semana Santa], se hacía pesado, no lo podían sacar. Entonces mandaban hablar a mi tío Timo [Eutimio Martínez], a mi tío Alejo Martínez, a Quin [Joaquín] Taizán, a Enemesio [Mecho] Taizán y a Toño Mijares. Eran cinco nomás los señores que lo hacían entender. A nadie más le hacía caso el santito, a nadie más le comprendía.
>
> Ellos le reprochaban al santito, como enojados le hablaban a la imagen. Le hablaban en un idioma de indios, pero ése no era huichol ni cora. Nomás ellos conocían ese idioma. Esa lengua la usaban nomás cuando necesitaban hacer entender al patrón. Entre ellos esos señores hablaban como hablamos yo y tú. Esos viejitos sí eran muy viejitos, eran indios de a tiro legítimos.
>
> En Semana Santa yo me borraba desde chiquillo —era Judío—, ponía oreja a lo que decían los viejitos.

De esta manera, como en 1873 en Huaynamota el náhuatl se usaba exclusivamente en las reuniones políticas y 75 años después era una lengua en el último momento de su existencia —recordada tan sólo por cinco ancianos y empleada únicamente para plegarias especiales—, se puede suponer que en 1902 Hrdlička no tuvo conocimiento de su existencia porque ya no era una lengua de uso común, sino que se había convertido en un código cuasi-esotérico.

Nueva hipótesis: los mexicaneros son descendientes de los tecualmes del siglo XVIII

En la carta geográfica de la "Sierra de el Nayarit, ya nuevo Reyno de Toledo con sus confines, conquistada año 1722 y administrada por los Missioneros de la Compañia de Jesus", delineada por el padre Salvador Ignacio Bustamante S.J. en 1745,[114] aparece claro el panorama étnico de la región del Nayarit. Dentro del territorio de las misiones ignacianas, en la parte norteña, se aclara "Nayaritas Coras", en relación con las inmediatas poblaciones de "Xicora", "S. Francisco Ocotan" y "Sta. Ma. Ocotan", clasificadas bajo el nombre de "Tepeguanes". Al lado oriental de la delimitación jesuítica

[114] Bancroft Library, M. M. 1716 (ant. 716), doc. 10; *apud* E. J. Burrus, *La obra cartográfica de la Provincia Mexicana de la Compañía de Jesús*, 1967, II: mapa 20.



Mapa 4. Sierra del Nayarit, ya nuevo Reyno de Toledo con sus confines, conquistada año 1722, y administrada por los Missioneros de la Compañía de Jesús. Fuente: Bustamante S. J., 1745, *apud* The Bancroft Library M-M 1716, vol. 10: 6. Courtesy of the Bancroft Library, University of California, Berkeley.

aparece la denominación "Guicholes". Pero en la esquina surponiente, abajo de los pueblos de "Corapa" e "Iscatan" se indica la anotación "3ra guerra con los Tecualmes" con dos flechas entrecruzadas apuntando hacia el oriente. Esta leyenda cobra sentido al tomar en cuenta las referencias iconográficas y textuales sobre la primera guerra —la de la conquista tonatina de 1722—, la segunda guerra de 1724 —en la que se sublevaron Santa Gertrudis, La Mesa, Santa Teresa y Rosario— y, por último, la tercera, que corresponde al levantamiento de los tecualmes de 1731. De esta manera, queda establecido que, a mediados del siglo XVIII, los nayaritas-coras, mayoritarios en las misiones del Nayarit, convivían no sin cierta hostilidad con una minoría de tecualmes —a quienes las fuentes documentales de esa época establecen como hablantes del "mexicano"— en la región de la bocasierra del río San Pedro.

Por lo demás, las misiones del Nayarit delimitaban —en lo referente a "naciones" indias— al oriente con los huicholes y al norte con los tepehuanes, sin que se indique la existencia de algún otro grupo etnolingüístico en aquella frontera septentrional. De haber existido allí otra "nación", sin duda hubiera sido consignada.

En este punto es claro el informe del franciscano Arias de Saavedra, misionero en el convento de Nuestra Señora de la Asunción de Acaponeta desde 1656, con tres años de experiencia previa como auxiliar, y cuyas noticias se fundamentan en entrevistas a indios gentiles y apóstatas que bajaban de la sierra, a "españoles y mestizos que habían entrado la sierra adentro", así como en sus propias entradas a la sierra "acompañado de algunos indios cristianos de su nación", "hasta el río que llaman de San Pedro y ranchería que llaman de Soaitita":

> Está cercada la nación Cora Nayalyta de la nación tepehuana la cual empieza desde un pueblo que llaman San Joseph de esta Doctrina de Acaponeta y luego se sigue Chybichynta, Mylpillas Grandes, Pueblo de Lajas, Thenara, Yoynary, Mylpillas Chicas, Mesquitán, Santa María Ocotán, San Francisco Ocotán, Moroata, Nyara, Sán Antonio Huasamota [, etcétera]; esta nación cristiana [los tepehuanes] y dichos pueblos cercan desde el norte al medio día a la de los Choras Nayalytas...[115]

[115] *Apud* Thomas Calvo, *Los albores de un nuevo mundo: siglos XVI y XVII*, 1990 (1673), p. 290.

Un siglo más tarde, en el capítulo correspondiente a la "Tepehuana austral y occidental" de la pormenorizada visita pastoral del obispo de Durango, no se hace referencia a otro grupo indígena sino a los tepehuanes.[116] Y, en específico, se señala para 1763:

> Jícara. Este pueblo de indios tepehuanes, su titular es San Pedro, dista del Mezquital cincuenta y cinco leguas, tiene su situación en una formidable y espantosa quebrada del río de Guazamota, de donde dista doce leguas al norte, río arriba, sus familias son veinticinco, personas setenta y nueve [...] agregué en propiedad este pueblo de Jícara a Guazamota, y los indios me lo rogaron, y los separé de su cabecera antigua, El Mezquital, aunque la más acertada providencia sería despoblarlos de aquel sitio tan sumamente incómodo y que se bajaran a otro de los pueblos de Guazamota, especialmente al de San Bernabé, que tiene pocas gentes, y está en mejor paraje y ya cercano a Guazamota, pero como los indios tanto apetecen vivir sin sujeción y a su modo, para ellos es más apreciable lo más retirado y escondido.[117]

Acerca de Huazamota, se añade:

> Guazamota. Este pueblo de indios tepehuanes, su titular es Santa María, es cabecera, su cura doctrinero que está interino es religioso franciscano, [...] vive temeroso el pobre doctrinero no se subleven y rompan contra él [los indios], son cerrados y poco les penetra la doctrina cristiana [...] y como no sabe la lengua el doctrinero [que siendo ya allí antiguo, extrañé no les entendiera], así confesiones como doctrina, reconocí superficial, [...] están aquellos indios de los más atrasados en doctrina del obispado; [...] el pueblo de Guazamota tiene familias treinta y seis, con ciento cincuenta y tres personas, [...] su temperamento es caliente y el de los demás pueblos de esta feligresía. [...] confina con el Nayarit, dista del primer pueblo que se nombra San Juan Peyotán medio día de camino, al sur, es la puerta por donde se entra a esta provincia, reducida este siglo, toca al obispado de Guadalajara, están sus pueblos al cuidado de los religiosos de la compañía de Jesús.[118]

* * *

Durante la coyuntura de la reducción en 1722 los tecualmes habían dado refugio a los coras fugitivos, como lo expresa el capitán Juan

[116] Pedro Tamarón y Romeral, *Demostración del vastísimo Obispado de la Nueva Viscaya-1765; Durango, Sinaloa, Sonora, Arizona, Nuevo México, Chihuahua y porciones de Texas, Coahuila y Zacatecas*, 1937, (1759-1765), pp. 57-74.

[117] *Ibidem*, pp. 58-59.

[118] *Ibidem*, pp. 59-60.

Flores de San Pedro: "...deseando llegar a la nación de los tecualmes por tener noticia haberse ido de ella a refugiar muchos de estos gentiles [coras]".[119] La hostilidad, ya en la época jesuítica, de los coras de Corapan hacia los Tecualmes de Ixcatán quizás quede explicada si se recuerda que el territorio de los segundos había sido, en las últimas décadas previas a la reducción, el suelo de los primeros. Esa porción territorial era precisamente la tierra más fértil de todo el Nayarit y la "garganta" (entrada-salida) más importante hacia la región costera. En la estancia de Huamiloyan (Maguiloya), en el cañón del río Santiago, los jesuitas establecieron, durante su administración, uno de sus ranchos ganaderos.[120]

Se tienen noticias de las relaciones comerciales y matrimoniales entre Huaynamota e Ixcatán durante el siglo XVIII, pues en 1769 el español Gregorio Jurado aclaró que "...los indios [...] de este pueblo [de Huaynamota] suelen yr á comprarles con dinero a los del pueblo de Yscatlan alguna fruta de la que alla tienen para llevarla a vender a otras partes que lo ordinario que les compran es platano grande y pequeño".[121] Por su parte, Joseph Matheo de Miramontes Altamirano indicó

> ...que todos los indios de las mi[si]ones [del Nayarit] unos con otros tienen buena correspondencia y se llevan vien y que todos son de la nasion Chora a esepcion de los del pueblo de Yscatlan que son de la Tequalme y que estos de esta mision [de Huaynamota] tienen a los dichos Tequalmes por de menos esfera porque quando algun hijo suio casa con alguna yndia de dicho pueblo de Yscatlan muestran sentimiento y algun genero de afrenta.[122]

De esta manera, los hablantes de mexicano de Huaynamota no se consideraban de la misma nación que los tequalmes de Ixcatán e incluso juzgaban a los segundos como sus inferiores.

Por otra parte, queda claro que los tecualmes tenían una antigua lengua propia, pero la fueron sustituyendo por el náhuatl, ya que así lo indicó el español Diego Román: "...los yndios de esta mision [de San Pedro "Yscatlan"] son de nasion Tequalme cuia lengua

[119] *Apud* Salvador Reynoso (ed.), *Autos hechos por el capitán don Juan Flores de San Pedro sobre la reducción, conversión y conquista de los gentiles de la Provincia del Nayarit en 1722*, 1964 (1722), p. 50.

[120] *Apud* Jean Meyer, *El Gran Nayar*, 1989, p. 246.

[121] *Apud* José Antonio Bugarín, *Visita a las misiones...*, 1993 (1769), p. 262.

[122] *Ibidem*, p. 211.

se va ya extinguiendo y han tomado la Mexicana, y que todas las demas misiones son Choras".[123] Igualmente el soldado Francisco Antonio aclaró

> ...que todos los yndios de las siete misiones [del Nayarit] tienen union y amistad y que todos son de una misma rasa y hablan una misma lengua, menos los del pueblo de San Pedro Yscatlan que hablan la lengua Tequalme aunque ya se va extinguiendo tanto que solos los viexos, han quedado hablandola y todos los mosos se han aplicado á hablar la Mexicana.[124]

En este sentido, el soldado Patrisio Gabriel Gallardo reiteró

> ...que todos los indios de las misiones [...] son de una rasa aunque antiguamente se mesclaron con ellos algunos tepeguanes pero que ya no ay memoria de ellos, y que el pueblo de Yscatlan es de yndios Tequalmes que hablan distinta lengua, aunque ya se va exterminando y redusiendose á hablar la Mexicana.[125]

En el proceso indagatorio sobre las idolatrías encontradas en 1768 en las misiones del Nayarit, "Juan de Dios, yndio del pueblo de San Pedro Yscatan" declaró

> ...que los que concurrieron al mitote fue casi todo el pueblo y algunas mugeres y es cierto que el viejo Juan Antonio ya difunto canto dansando unos versos en lengua Tequalme pero que como y en su pueblo todos los mas han olvidado ese ydioma no entendieron lo que contava el viexo....[126]

Por su parte, "Francisco Cortes alias el Tortugo" añadió

> ...que fabricaron el ydolo de unas flechas y lo llebaron a poner a la cueva del zerro de la Petaquilla y que en el arrollo de Atotonilco se vailaban los mithotes en que usavan el rito de poner sobre un tapeste un tecomate con mescal expremido con el qual asperseava con un carriso que se ponia en la voca Juan Antonio Zalcedo y que se ponia tambien unas raises de amole con el qual se labavan las mugeres la cavesa y que lo dicho lo hasian para pedir al ydolo sanidad y buenas cosechas que el sacerdote de este ydolo era Juan de Dios que el ydolo llamaban algunos el Teguit en lengua Tequalme que en Mexicana es

[123] *Ibidem*, p. 227.
[124] *Ibidem*, p. 135.
[125] *Ibidem*, p. 140.
[126] *Ibidem*, p. 96.

lo mismo que diablo o Tacatecolot que lo mas del pueblo le tributaba flechas...[127]

En ese proceso contra las idolatrías, "Maria Marcela que es muger de Juan Diego ambos del pueblo de Yscatan, representa de edad sesenta y tantos años...", por lo tanto tenía alrededor de veinte años de edad al tiempo de la conquista de 1722, declaró que

...si se valian de ella muchas veses para lavar a las criaturas resien nasidas y que ella lo hasia solamente por quitarles la sangre conque nasian y que a un nieto suio tambien lo labo con el mismo fin y que para ello traia la agua de una cienega y proferia una forma de palabras que aunque repitio muchas veses no pudieron aqui escrevirse por su obscurisima pronunsiasion pero en lengua Mexicana explico que la substansia de ellas era deprecar á los dioses de sus antiguos que le dieran á aquella criatura salud y fuersas para que se criara...[128]

Sobre esta indígena, el subteniente Sebastián Salcedo declaró que "...Marsela era sacerdotisa que baptisava a las criaturas en una laguna vajo de una forma ygnota en lengua tequalme".[129] Al referirse a ese asunto de las idolatrías, el comandante Vicente Cañaveral Ponce de León indicaría que

...como sacerdotiza tenia ella [Marcela de Ixcatán] el particular ministerio de bautizar a los recién nacidos de su pueblo, echándoles agua desde la cabeza, acompañada en su lengua tecualme de estas palabras: *Nimemigua, Papaneleocheche, Yore perec tacaguia, tavargeo Pericq Guacoyen Tabaic vayahuic,* que por ser del idioma antiguo de antes de la conquista sólo entienden tal cual viejo o vieja y no se le encuentra ajustada traducción al castellano, mexicano ni cora, pero parece ser su equivalente: "Dios Madre, y nació esta criatura, y se ha empezado alimentar de la leche materna, bajo de tu protección la pongo para que se crie feliz y preserve de daño, acuérdate de la ciénega de donde vino esta agua...[130]

Por lo demás, esta fórmula "bautismal" de los tecualmes es casi idéntica en contenido a la referida por fray José Antonio Navarro para los coras:

[127] *Ibidem*, p. 107.
[128] *Ibidem*, pp. 99-100.
[129] *Ibidem*, p. 89.
[130] *Apud* Jean Meyer, *El Gran Nayar*, 1989, pp. 184-185.

...para solemnizar una seremonia que hacian remedando el bautismo, [...] llevaban á la criatura al paraje compuesto, y luego que llegaban tomaba la Sacerdotiza á la criatura, y se iba con ella para la agua de donde tomaba una vasija, y la derramaba sobre el Infante, diciendo en lengua Cora, ó Tepehuana, unas palabras, que en nuestra español sonaban de esta manera: Diosa Madre, esta criatura que ha nacido, y comienza á criarse vajo tu protecion, se encomienda, para que se crie con la leche materna, acuerdate de la sienega ó fuente (hay se expresa la parte de donde era la agua) de donde es esta agua.[131]

El énfasis de los soldados de los presidios del Nayarit sobre la existencia del tecualme como idioma en extinción en San Pedro Ixcatán hacia 1768 radica quizás en lo reciente y dramático de los procesos anti-idolátricos en los que presenciaron las referencias a las antiguas fórmulas rituales en dicha lengua. Pero el hecho es que ya nadie las comprendía plenamente y desde su reducción, hacía 46 años, la lengua que declararon reiteradamente para ese pueblo los misioneros jesuitas fue el mexicano.

Aun cuando los informes franciscanos de 1800 y 1804 sólo señalan en lo general que "Las Naciones de los Yndios de estas Misiones son Coras, y Mexicanos", en el expediente "Sobre las Misiones del Nayarit", elaborado por fray José Antonio Navarro y remitido por fray Vicente Pau al vicario general del obispado de Guadalajara, Juan José de los Rios, el 29 de noviembre de 1790 se había precisado que

...la lengua de esta Mission [de San Pedro Ixcatán] es Mexicana [...] Esta Mission tiene de Padron ochenta, y seis Yndios, setenta, y tres Indias, treinta, y dos muchachos, y veinte, y una muchachas; tiene tambien seis vecinos mulatos, cinco mugeres, doce muchachos, y cinco muchachas.[132]

Sin embargo, para el caso de la Misión de Huaynamota se indicaba —sorprendentemente— que "la lengua es Cora".[133]

En 1812 el franciscano Angles hizo la aclaración de que "Los indios de Huainamota e Izcatán abrazaron desde el principio el motín independentista, saliendo fuera de la Provincia [del Nayarit] a agavillarse con los insurgentes, de los cuales han perecido los más en las facciones".[134] Sin embargo, informa que en 1811 huyeron con

[131] *Ibidem*, p. 238.
[132] Archivo de la Catedral de Guadalajara, Tepic, caja 2.
[133] *Idem*.
[134] *Apud* Jean Meyer, *De cantón de Tepic...*, 1990, p. 117.

los realistas hacia Santa Teresa 25 familias de indios de Ixcatán. Por lo que prácticamente salieron refugiados más de la mitad de los 212 hablantes de mexicano censados en 1790 en dicha misión.

No se ha encontrado información sobre si las 25 familias de indios de Ixcatán —tradicionalmente hablantes de náhuatl— que abandonaron el poblado y partieron para Santa Teresa y probablemente luego —tras la derrota realista en La Cebolleta— hacia San Francisco del Mezquital, hayan retornado. La grave situación de esa microrregión en los primeros años de la guerra de Independencia sugeriría que abandonaron definitivamente esa población. Lo mismo sucedió con la vecina misión de Cuyutlán, que fue totalmente despoblada y algunos de sus antiguos moradores fundaron en 1814 el pueblo de Rosamorada.[135]

La recepción de los tecualmes-mexicanos en territorio tepehuán pudo haber estado propiciada, por una parte, debido a la alianza que habían establecido las autoridades militares de Durango con los combatientes realistas de las misiones del Nayarit y también por la despoblación coyuntural de varios puntos de la zona sureña tepehuana. La emigración, obligada en aquel entonces por las situaciones bélicas —desde un clima caliente a uno frío— sigue siendo una situación corriente entre los grupos indígenas serranos; éste es el caso en la actualidad de las migraciones individuales y familiares de los coras de Santa Teresa y los de Rosarito y Corapan en un sentido y en otro. De hecho, Santa Teresa está próximo a la actual zona mexicanera y Corapan está junto a San Pedro Ixcatán. Pero a la postre, los hablantes de náhuatl terminaron por asentarse en áreas calientes,[136] en los cañones del río San Pedro y del río Jesús María.

Un detalle que no debe ser pasado por alto es que el poblado de Xicora ya existía en la región de Mezquital[137] y en algunas fuentes posteriores se le denomina San Pedro Gicaras,[138] o San Pedro de Xícaras[139] y éste era precisamente el nombre del santo epónimo de Ixcatán, cuando los tecualmes abandonaron su pueblo en 1811.

[135] *Apud* Jean Meyer, *La tierra de Manuel Lozada*, 1989, pp. 42-43.

[136] Neira Alvarado, "Lier la vie défaire la mort...", 2001, pp. 60, 73.

[137] *Cf.* mapa de Salvador Bustamante S. J., "Sierra de el Nayarit, ya nuevo Reyno de Toledo con sus confines, conquistada año 1722, y administrada por los Missioneros de la Compañía de Jesús", en E. J. Burrus S. J., *La obra cartográfica...*, 1967, t. II, mapa 20.

[138] *Apud* José Antonio Bugarín, *Visita a las misiones...*, 1993 (1769), p. 132.

[139] *Ibidem*, p. 164.

Es lógico que en la búsqueda de su nuevo asentamiento esa identificación nominal haya gravitado a partir del recuerdo de su santo patrón.

La hipótesis principal que se desprende de todos estos datos es que los mexicaneros son los descendientes de los tecualmes, hablantes del náhuatl, que se desplazaron precipitadamente en 1811 desde la zona de Ixcatán hacia Santa Teresa, protegidos por el franciscano Rudesindo Angles y las tropas realistas; tal como lo hicieron los soldados, es lógico que las 25 familias de dichos indios tecualmes hayan avanzado hacia la zona tepehuana de San Francisco del Mezquital, contando con el amparo de las autoridades de Durango, que operaban al unísono con los seguidores de Angles.

El hecho de que los mexicaneros contemporáneos no se reconozcan como tecualmes tiene una explicación. Casi 200 años después de su exilio hacia la región limítrofe de Durango y Nayarit es difícil que permanezca el recuerdo de su origen en San Pedro Ixcatán, o al menos que sus antepasados hayan estado proclives a manifestarlo. En la coyuntura de 1811, quienes habían permanecido en la misión eran los "conservadores", pues los "contestatarios" se habían incorporado a las fuerzas insurgentes y —tal como lo indica Angles— perecieron en su mayoría durante los combates fuera de su región. De esta manera, las 25 familias de tecualmes que emigraron y fueron acogidas en la zona tepehuana, dominada por los realistas, lo que menos deseaban era ser identificadas como indómitos-bárbaros-revoltosos-tecualmes.

En este sentido, se deben tener presentes los acontecimientos de "...la sublevación intentada por los indios del pueblo de Tepic y otros de la Nueva Galicia [, a finales de 1800 y principios de 1801]",[140] "...un alboroto de tal manera mayúsculo, que puso en pie de guerra a delegados, capitanes, marineros, alcaldes, alguaciles, jueces, magistrados, ministros y hasta el mismísimo rey...".[141] En dicho movimiento, lidereado —al menos de manera nominal— por el Indio Mariano, Máscara de Oro, San Pedro Ixcatán había sido una de las comunidades indígenas convocadas —la única de las ex misiones jesuíticas— y una de las poblaciones conjuradas.[142] De

[140] Juan López, "Rebeliones indígenas: de la Conquista a la Insurgencia", en *La rebelión del indio Mariano. Un movimiento insurgente en la Nueva Galicia, en 1801; y documentos procesales*, 1985, p. XVI.

[141] *Ibidem*, p. X.

[142] *Ibidem*, p. XI, XIII.

hecho, fueron procesados su gobernador, Miguel Alonso, y otros cinco indios de dicha comunidad.[143] Es lógico, así, que los indígenas desplazados hayan preferido a la postre el etnónimo de mexicaneros, el cual, en un tono neutral, los identificaba exclusivamente con su lengua.

La hipótesis del origen de los mexicaneros en la misión de San Pedro Ixcatán se ve confirmada por el hecho de que, de los cuatro grupos etnolingüísticos del Gran Nayar, solamente los coras y los mexicaneros celebran la temporada del carnaval con los cantos de las Pachitas, los cuales incluyen una buena cantidad de textos en náhuatl.[144] La mención, insistente y reiterada, a Gualalo —la virgen de Guadalupe— remite la introducción de dichos cantos en el periodo jesuítico; sería poco probable que los franciscanos, a partir de 1767, hubieran propiciado un culto tan abrumador a la advocación guadalupana, de la cual habían sido tenaces detractores.

* * *

Por otra parte, al final de la etapa jesuítica, muchos de los coras eran hasta cierto punto bilingües y trilingües, esto es, también eran hablantes del mexicano y en menor medida del castellano.[145] No sólo eran capaces de responder satisfactoriamente los interrogatorios doctrinarios en dichas lenguas, sino que, como realizaban frecuentemente viajes comerciales por las comarcas del derredor, deben haber estado familiarizados con la lingua franca nativa de aquella época. Por lo que no se debe descartar la hipótesis secundaria de que algunos coras —principalmente de Santa Teresa y La Mesa del Tonati— también se hayan desplazado durante los disturbios de la Guerra de Independencia hacia la región tepehuana y a la postre —quizás debido a matrimonios interétnicos— hayan abandonado la lengua cora.

[143] *Apud* Juan López, "Rebeliones indígenas: de la Conquista...", 1985 (1801), pp. 271-278.

[144] Konrad T. Preuss, *Nahua-texte aus San Pedro Jicora in Durango. Dritter Teil ...*, 1976, pp. 115-181; Roberto Téllez Girón, "Informe sobre la investigación...", 1964, *passim*; Fernando Benítez, "Nostalgia del paraiso", en *Los indios de México, III*, 1970, pp. 344-349; Elsa Ziehm, "Musik der drei von Preuss...", 1976; Fernando Benítez, *Los indios de México*, 1980, pp. 266-271; Jesús Jáuregui y Adriana Guzmán, "Las pachitas en Yaujqueé (La Mesa del Nayar)", 1994; Jesús Jáuregui, "La fiesta de las pachitas en Rosarito (Yauatsaka)", 1998; Philip E. Coyle, *Náyari History...*, 2001, pp. 138-147.

[145] *Apud* José Antonio Bugarín, *Visita a las misiones...*, 1993 (1769), pp. 58, 127.

En la relación de las "Temporalidades"[146] confiscadas a los jesuitas durante su expulsión en 1767, se enlistan en las bibliotecas misionales del Nayarit las siguientes obras: Santa Teresa de Jesús, *Elementos de lengua mexicana* (ff. 72, 102 y 207v); *Arte de la lengua mexicana* (ff. 73, 102v y 209); San Pedro Ixcatán, *Tomo de lengua mexicana* (f. 245); Santísima Trinidad [de la Mesa del Tonati], *Vocabulario mexicano* (ff. 10v y 96v); y Santa Rita, *Vocabulario mexicano y castellano* (ff. 60, 101v y 189v).

Además, como resultado de las confiscaciones de las misiones jesuíticas, en el Real de San Francisco Tinamachi se encontraban depositados en 1774 los siguientes libros: un *Arte de lengua mexicana* escrita por el padre Betancourt, otro de Vázquez, otro de lengua mexicana por el padre Horacio Carochi y un *Arte mexicana* del padre Rincón (ff. 246v y 247).

* * *

Tampoco se puede desechar inicialmente otra hipótesis secundaria de que algunos "indios flecheros", "hablantes de lengua mexicana", de la jurisdicción de Acaponeta se hayan trasladado hacia la actual zona de los mexicaneros. Aquí es fundamental el informe de 1792 de Fernando Cambre, en respuesta a la solicitud del virrey Revillagigedo acerca de en qué lugares de la Nueva España había y cuántos efectivos tenían las compañías de indios flecheros:

> En la jurisdicción de Acaponeta existen las siguientes [compañías de indios flecheros]: cinco en el Nayarit Viejo, misión de San Blas; su fuerza de cada una compañía y nombre de sus pueblos es como se numeran:
>
> | | |
> |---|---|
> | San Blas, indios de lengua cora, se compone de | 63 |
> | San Pedro, indios de idem | 26 |
> | San Diego, indios de lengua mexicana | 40 |
> | Saycota, indios de lengua cora | 25 |
> | San Buenaventura, de idem | 13 |
>
> En la misma jurisdicción, en la sierra que raya con la de Durango, curato de Huaxicori, hay otras cinco de puros indios fronterizos; su fuerza es como sigue:

[146] Archivo General de la Nación, vol. 218.

Huaxicori, indios de lengua mexicana	23
Quiviquinta, indios de idem	70
San Francisco del Caimán, de idem	15
Milpillas, indios de lengua tepehuana	54
Picachos, de lengua cora	16

[...]

Todas estas compañías son soldados desde su conquista, según noticias que adquirió el subdelegado [...]. Los servicios que han hecho son el haber dado guardia y defendido el Puerto de Teacapan en el tiempo que desembarcaron los ingleses y llegaron hasta Acaponeta,[147] y también salieron a la conquista del Nayarit [en 1722], por cuya causa se nombran fronterizos...[148]

De esta manera, a finales del siglo XVIII, los indígenas de San Diego de Alcalá, Huajicori, Quiviquinta y San Francisco del Caimán eran hablantes del náhuatl; en tanto que los habitantes de Milpillas y San Buenaventura —poblados que a finales del siglo XIX contaban con hablantes del náhuatl— entonces eran solamente hablantes de la lengua tepehuana y cora, respectivamente.

En la medida en que en el informe militar de 1792 se indica que estos indios flecheros "son soldados desde su conquista" (en el siglo XVI) y que "salieron a la conquista del Nayarit" (en 1722), se deduce que se trataba fundamentalmente de "indios mansos" y conversos, que ya habían abandonado —aparentemente, por lo menos— sus tradiciones aborígenes. Pero se trataba de indios flecheros nativos de la región, ya que se habla de que fungían con tal encomienda "desde su conquista", y no de nahuatlatos llevados desde el Anáhuac o de sus descendientes.

Si bien había varios grupos hablantes de náhuatl durante el siglo XVIII, tanto en la provincia del Nayarit como en las áreas que la circundaban hacia el poniente, no todos estuvieron sujetos al mismo tipo de constricciones. Los indios flecheros de la zona de Acaponeta eran requeridos de vez en cuando por las autoridades militares y sólo durante la coyuntura de la conquista del Nayarit en

[147] En los años de 1688 y 1689. *Apud* Néstor Chávez Gradilla, "Piratas en Acaponeta y en las costas de la Nueva Galicia", en *Breve bosquejo histórico descriptivo de la ciudad de Acaponeta y de los pueblos y lugares circunvecinos del norte del estado de Nayarit. Libro segundo*, 1991, pp. 135-136.

[148] *Apud* G.A.S. (ed.), "Las tropas de indios flecheros en Nueva España en 1792", en *Boletín del Archivo General de la Nación*, IX, 4, 1938 (1792), pp. 744-745.

1722 fueron obligados a permanecer en alerta dentro de sus poblados, en espera de cualquier orden de sus superiores. Por el contrario, los hablantes del náhuatl de Ixcatán y Huaynamota desde 1722 hasta 1767 estuvieron sujetos al doble régimen de misión jesuítica y presidio militar, lo que les impuso una situación de "encapsulamiento". Luego, con la administración franciscana a partir de 1767, continúa —por lo menos en la intención— su confinación residencial, la cual no impedía sus afanes viajeros con fines comerciales.

De esta manera, aunque todos los hablantes de náhuatl de la región —pero en especial los de la zona nayarita— hubieran estado expuestos a una posible emigración hacia la zona tepehuana durante la guerra de Independencia, quienes estaban proclives a mantener una identidad en medio del nuevo contexto étnico eran los expulsados de las misiones jesuíticas, ya que ellos habían adoptado un *esprit de corp* comunitario más fuerte. Además, los únicos que eran considerados durante el siglo XVIII como una "nación" a parte eran los tecualmes de Ixcatán. Es más probable, de esta manera, que los antepasados de los mexicaneros sean los exiliados de Ixcatán —de quienes consta históricamente su desplazamiento hacia el norte. En un segundo término estarían los posibles refugiados de La Mesa del Tonati y Santa Teresa y luego los posibles huidos de Huaynamota en 1873.

Por otra parte, en la medida en que el aspecto central de la tradición cultural mexicanera reside en su versión particular de las ceremonias del mitote, lo más probable es que estos indígenas sean descendientes de poblaciones que ya practicaban dicho ritual en el siglo XVIII, como es el caso de los tecualmes de Ixcatán, los coras bilingües de Santa Teresa y La Mesa del Tonati y los hablantes de mexicano de Huaynamota. Sería menos probable que los hablantes de náhuatl de la región de Acaponeta (San Diego, Huajicori, Quiviquinta y San Francisco del Caimán) se hubieran incorporado a la zona tepehuana y, una vez asentados allí, se hubieran "aculturado" adquiriendo la tradición del mitote y la hubieran llegado a sostener como una marca de diferencia con respecto a los tepehuanes, por lo menos en lo que concierne a los cargos del mitote comunal.

* * *

Además, la hipótesis de una emigración de los mexicaneros desde el norte[149] pierde sustento, en la medida en que —si bien los tepehuanes, los coras y los huicholes habitan tanto en tierras frías como calientes— "...los mexicaneros se localizan solamente en tierras calientes".[150] De hecho, "La distribución espacial de los asentamientos de la comunidad [de San Pedro Jícoras] está claramente definida. La población hablante de mexicanero se ubica al sur de la comunidad y los hablantes de tepehuano al norte...".[151] De tal manera que "...los mexicaneros de San Pedro consideran que son parte del lado bajo del territorio comunitario".[152] Asimismo, "La reconstrucción de los topónimos en náhuatl que designan los espacios habitados de la comunidad de San Pedro sugiere que los mexicaneros están más vinculados al lado bajo de la comunidad".[153] Entonces, ¿cómo compaginar un supuesto origen norteño de un grupo que se considera "de abajo" y "del sur"?

Aunque "La división en dos lados distintos casi no se percibe en el territorio de San Buenaventura", ya que "La población de lengua náhuatl habita casi todo el territorio. [Sin embargo,] Al sur del poblado se encuentra el caserío de los coras. Los tepehuanes ocupan algunas casas al norte, los tepehuanes y los mestizos al poniente...".[154]

En lo referente a la distribución espacial interétnica, no se debe omitir que existen rancherías de mexicaneros en tierras frías y que la cabecera comunal de Santa Cruz de Güejolota corresponde a un clima templado. Asimismo, la única comunidad mexicanera que manifiesta un modelo claro de mitades es San Pedro —la más norteña-oriental—, ya que en San Buenaventura el patrón residencial se presenta mezclado, aunque todavía se trasluce el patrón binario. En el caso de Santa Cruz —asentamiento poblado por mexicaneros emigrados de San Pedro Jícora y San Buenventura durante la Revolución mexicana (1910-1917), devastado por la Guerra Cristera (1926-1929) y alterado profundamente por la violencia del narcotráfico de finales del siglo XX— el patrón de distribución étnica

[149] Tal como queda sugerida en las tesis de Margarita Castro, "Un estudio sobre la trayectoria..", 1995, y Neira Alvarado, "Los mexicaneros en el norte de México...", 1998.

[150] Neira Alvarado, "Lier la vie défaire ...", 2001, p. 60.

[151] Neira Alvarado, *Oralidad y ritual...*, 1996 (1994), p. 48.

[152] Neira Alvarado, "Lier la vie défaire ...", 2001, p. 71.

[153] *Ibidem*, p. 69.

[154] *Ibidem*, p. 72.

presenta a los mexicanos distribuidos por todo el territorio, pero los huicholes se ubican tendencialmente al nor-oriente y los coras viven en el sur-poniente.[155]

De esta manera, en la interrelación regional inconsciente los mexicaneros de San Pedro Jícoras expresan una transformación estructural del lugar de los coras, de tal manera que se ubican simbólicamente en el lado sur-abajo con respecto a los tepehuanes, que quedarían en el lado norte-arriba; al igual que los coras se colocan en el lado poniente-abajo con respecto a los huicholes, quienes se sitúan en el lado oriente-arriba.[156] No se debe perder de vista que la cuatripartición jerarquizada del espacio en las culturas del Gran Nayar implica su transformación hacia un modelo binario, de tal forma que el oriente queda asimilado con el norte y el sur con el poniente.[157]

No obstante los intermatrimonios con los sanbueneros y que los mexicaneros de Santa Cruz soliciten al santo patrón de aquéllos para que visite su templo en las festividades, el hecho, por una parte, del asentamiento de esta comunidad en clima templado y, por otra, la conseja de que allí habitaban mexicaneros antes de la inmigración de los sanpedreños y sanbueneros a principios del siglo XX, exigen la hipótesis de que algunos mexicaneros de Santa Cruz puedan tener un origen distinto —dentro del rango de las hipótesis planteadas previamente— con respecto al de las otras dos comunidades más norteñas.

* * *

El apunte de Preuss sobre los entierros permite vislumbrar que los mexicaneros se reconocían como advenedizos en la región que ocupaban a principios del siglo XX:

> Las cuevas pueden ser consideradas una especie de archivo familiar. [...] Visité un número considerable de estas cuevas que normalmente se ubican en lugares de difícil acceso [...] Algunas tienen las entradas amuralladas, y los habitantes del pueblo [de San Pedro Jícora] ya no saben a quién pertenecen

[155] Mayra Rodríguez, comunicación personal.

[156] Jesús Jáuregui, "La vía de los cargos...", 2000.

[157] Jesús Jáuregui, "El *chanaka* de los coras, el *tsikuri* de los huicholes y el *tamoanchan* de los mexicas", en *Flechadores de estrellas. Nuevas aportaciones a la etnología de los coras y huicholes*, 2003, pp. 251-285.

> muchas de ellas. Inclusive creen que eran de un pueblo diferente, al igual que los esqueletos que se encuentran en algunas de las cuevas que no tienen ofrendas.[158]

Sin embargo, Preuss cree, sin aportar ningún argumento, "...que los esqueletos son de los antepasados de los mexicaneros".[159]

Asimismo, en 1895 Lumholtz encontró que en San Pedro sí habitaban solamente aztecas; pero "De ese lugar hacia el sur, los encontré mezclados con tepehuanes y coras".[160] Indica que Pueblo Nuevo estuvo habitado antiguamente por los aztecas..."[161] y que en Milpillas Grande la "...población se compone de tepehuanes, aztecas y mexicanos [mestizos]";[162] en tanto que Pueblo Viejo está "...habitado principalmente por indios aztecas, que desde hace años se han mezclado mucho con los tepehuanes",[163] de tal manera que "Únicamente los viejos hablan el náhuatl bien y la influencia tepehuana se hace sentir hasta en la antigua religión del pueblo".[164] Se trataba, pues, de una minoría mexicanera en el contexto del área tepehuana en el sur de Durango y del área cora en el norte del territorio de Tepic. La respuesta que se le dio al etnólogo noruego permite deducir la impresión de sentirse por principio asediados por el gobierno:

> En una reunión que tuve con ellos [en Pueblo Viejo], llevado de mi deseo de agradarles, díjeles que el gobierno mexicano tenía mucho interés en saber si se desarrollaban en población ó estaban próximos á acabar, a lo que el más ladino repuso riendo: "¡Por supuesto que quieren saber cuándo podrán acabar con nosotros!".[165]

Los etnógrafos clásicos los denominan, más que con el etnónimo de mexicaneros, como "mexicanos", "aztecas" o "nahuas". Pero, en cualquiera de los casos, los mexicaneros no pueden ser clasificados como nahuas, ya que su tradición cultural corresponde a la matriz de los grupos de la sierra Madre Occidental, con arraigo

[158] Konrad T. Preuss, "Una visita a los mexicaneros...", 1998 [1908], p. 207.
[159] *Idem.*
[160] Carl Lumholtz, *El México desconocido...*, 1981 (1904) [1902], t. I, p. 461.
[161] *Ibidem*, p. 443.
[162] *Ibidem*, p. 458.
[163] *Ibidem*, p. 460.
[164] *Ibidem*, p. 461.
[165] *Idem.*

en la región por lo menos desde el siglo XVI. Se trata de indígenas serranos que abandonaron su lengua nativa —posiblemente una variante del huichol— a fines del siglo XVII y durante la primera mitad del siglo XVIII. Adoptaron como una piel la *lingua franca* de aquella época, que era el náhuatl regional del occidente, la cual manejaban de tiempo atrás, conservando —como carne y hueso— todo su bagaje cultural serrano-occidental.

* * *

Por lo que respecta a los hablantes de "mexicano" de Huaynamota, destaca el hecho de que —a diferencia de los tecualmes de Ixcatán— las fuentes coloniales no los designen como "nación" específica. Aunque desde el siglo XVIII está claro que su náhuatl no correspondía con el del centro de México, como lo aclara el jesuita José de Abarca en 1750, quien indica que "...aquí tienen los indios dos lenguajes, uno que llaman Cora y otra mexicana aunque entre otros terminos que la de Mexico...".[166] Tampoco señalan las fuentes jesuíticas que el mexicano de Huaynamota fuera distinto al de Ixcatán. Los hablantes de mexicano de aquel poblado fueron en parte exterminados por la deportación gubernamental postlozadeña hacia Yucatán y es posible que algunos lograran escapar hacia el norte, asentándose en donde ya vivían los descendientes de los tecualmes, o en otras localidades. Quienes permanecieron en el lugar terminaron transformándose en "mestizos" hablantes del castellano.

Tanto en el caso de Ixcatán, abandonado durante la guerra de Independencia, como en el de Huaynamota, parcialmente despoblado como consecuencia de la guerra lozadeña, una vez que fueron desplazados los hablantes del "mexicano", ambos asentamientos fueron ocupados prontamente por los coras. Si bien, en los dos casos a la postre estos indígenas fueron desalojados por los mestizos: a partir de la Reforma Agraria cardenista en caso de Ixcatán. A finales del siglo XX los huicholes también terminaron por establecer asentamientos en dichos puntos.

* * *

[166] *Apud* Jean Meyer, *El Gran Nayar*, 1989, p. 113.

La búsqueda de los orígenes de todo grupo étnico se encuadra siempre en un marco temporal relativo. En este primer intento por esclarecer la procedencia de los mexicaneros, está fuera de propósito indagar el anterior comienzo de los tecualmes, tema que hemos derivado a un artículo específico.

Después de este recorrido por los datos acerca de la historia de los tecualmes del siglo XVIII —en tanto antecesores de los mexicaneros del siglo XIX al XXI— los postulados de Leroi-Gourhan mantienen plena validez en el caso que tratamos:

"Basta fijarnos en la historia de cualquier grupo humano durante algunos siglos para notar la extrema imprecisión que rodea a sus comienzos...".[167] Al intentar la reconstrucción histórica se impone el hecho de "...la independencia real de los diversos elementos de eso que llamamos pueblo [lengua, tecnología, mitología, etcétera]".[168] Por lo demás, "...los elementos del conjunto son divergentes"[169] y existe una "...discontinuidad de la evolución de los diversos elementos...".[170]

"...no hay unidad étnica fija, sino aconteceres sucesivos...".[171] "La etnia [...] es más devenir que pasado. Los rasgos de origen, del grupo lejano que creó la unidad política, se han difuminado, si no borrado completamente. La masa de hombres dispares, para llegar a ser un pueblo, tiende a unificarse sucesivamente en los planos lingüístico, social, técnico y antropológico. [...] Para que un pueblo [...] llegue a tener un paralelismo completo de todos sus elementos, requiere una duración de su estabilidad política tanto mayor cuanto mayor extensión alcance, pero esta estabilidad no se ha producido nunca en la historia; y lo que vemos como un mosaico de brochazos desiguales es el resultado de esos esfuerzos interrumpidos siempre por una revolución política. [...] ...la unificación es tanto más rápida cuanto más limitado y aislado en el espacio está el grupo".[172] Pero siempre "...esta personalidad [étnica] es imprecisa, cargada de vestigios de todos los elementos que se han amalgamado en el esfuerzo inicial".[173]

[167] André Leroi-Gourhan, *El medio y la técnica (Evolución y técnica, II)*, 1989 (1945), p. 271.
[168] *Ibidem*, p. 272.
[169] *Ibidem*, p. 271.
[170] *Idem*.
[171] André Leroi-Gourhan, *op. cit.*, 1989 (1945), p. 274.
[172] *Ibidem*, p. 273.
[173] *Ibidem*, p. 274.

Bibliografía

Alegre S.J. , Francisco Javier, *Historia de la Provincia de la Compañía de Jesús de Nueva España. Tomo IV, libros 9-10 (años 1676-1766)*, (Ernest J. Burrus S. J. y Félix Zubillaga S. J., eds.), Roma, Institutum Historicum Societatis Jesu, 1960 (1844 [1771]).

Alvarado, Neira, "Los mexicaneros de Durango", *Etnografría contemporánea de los pueblos indígenas de México. Región occidental*, México, Instituto Nacional Indigenista – Secretaría de Desarrollo Social, 1994, pp. 111-140.

———, *Oralidad y ritual. "El dar parte" en el* xuravét *de San Pedro Jícoras, Durango*, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 1996 (1994).

———, "Los mexicaneros en el norte de México: una aproximación interdisciplanaria", Tesis de maestría en estudios mesoamericanos, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1998.

———, "Lier la vie défaire la mort. Le système rituel des Mexicanero (Mexique)", tesis doctoral, París, Université de Paris X-Nanterre, 2001.

Archivo General de la Nación, *Temporalidades*, volumen 218, México.

Arregui, Domingo Lázaro de, *Descripción de la Nueva Galicia*, (François Chevalier, ed.), (Publicaciones de la Escuela de Estudios Hispano-Americanos, XXIV, serie tercera, 3), Sevilla, Hijos de A. Padura, 1946 (1621).

Benítez, Fernando, "Nostalgia del paraíso", en *Los indios de México, III*, México, Era, 1970, pp. 283-655.

———, *Los indios de México, V*, México, Era, 1980.

Bugarín, José Antonio, *Visita a las misiones del Nayarit 1768-1769*, (Jean Meyer, ed.), México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos – Instituto Nacional Indigenista, 1993 (1769).

Burrus S.J., Ernest J., *La obra cartográfica de la Provincia Mexicana de la Compañía de Jesús*, Madrid, Ediciones José María Turanzas (Colección Chimalistac de libros y documentos acerca de la Nueva España, Serie José Porrúa Turanzas, 2), 1967, II.

Bustamante S.J., Salvador, "Carta" y mapa "Sierra de el Nayarit, ya nuevo Reyno de Toledo con sus confines, conquistada año 1722, y administrada por los Missioneros de la Compañía de Jesus", en *Papers Relating to the Jesuits in Baja California and Other Northern Regions in New Spain*, Bancroft Library, M-M 1716, vol. 10, University of California, Berkeley, 1745, pp. 1-6.

Calvo, Thomas, *Los albores de un nuevo mundo: siglos XVI y XVII*, México, Universidad de Guadalajara – Centre d'Études Mexicaines et Centroaméricaines (Documentos para la Historia de Nayarit, I), 1990.

———, "Sur les Mexicaneros", París, 2002, mecanografiado.

Canger, Una, "Nahuatl en Durango-Nayarit", en *Memorias. IV Encuentro Internacional de Lingüística en el Noroeste. Tomo I: Lenguas indígenas*, Hermosillo, Unison, 1998, pp. 129-150.

———, "Stress in Nahuatl of Durango. Whose Stress?", en *Uto-Aztecan: Structural, Temporal, and Geographic Perspectives. Papers in Memory of Wick R. Miller by the Friends of Uto-Aztecan*, (Eugene Casad y Thomas L. Willett, eds.), Hermosillo, Unison, 2000, pp. 373-386.

———, *Mexicanero de la sierra Madre Occidental*, El Colegio de México, México, (Archivo de las lenguas indígenas de México), 2001.

Castro, Margarita, "Un estudio sobre la trayectoria histórico-lingüística del mexicanero de San Pedro Jícora", tesis de maestría en lingüística, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 1995.

Coyle, Philip E., *Náyari History, Politics, and Violence. From Flowers to Ash*, Tucson, The University of Arizona Press, 2001 (1997).

Chávez Gradilla, Néstor, "Piratas en Acaponta y en las costas de la Nueva Galicia", en *Breve bosquejo histórico descriptivo de la ciudad de Acaponeta y de los pueblos y lugares circunvecinos del norte del estado de Nayarit. Libro segundo*, México, Gráfica Panamericana, 1991, pp. 133-137.

De la Cruz, Francisco Javier, *Vocabulario "Mexicano"-Español*, Durango, Dirección General de Educación Indígena, Unidad de Servicios Educativos a Descentralizar, Subdirección General de Educación Básica, Departamento de Educación Indígena, 1985.

G. A. S. (ed.), "Las tropas de indios flecheros en Nueva España en 1792", en *Boletín del Archivo General de la Nación*, México, IX, 4, 1938 [1792], pp. 731-767.

Gerhard, Peter, *La frontera norte de la Nueva España*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México (Espacio y Tiempo, 3), 1996 (1982).

Gutiérrez Contreras, Salvador, *Los coras y el rey Nayarit*, Guadalajara, Talleres Linotipográficos Vera, 1974.

Hrdlička, Aleš, "Danzas coras", en *Música y danzas del Gran Nayar*, (Jesús Jáuregui, ed.), México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos – Instituto Nacional Indigenista, 1993 (1904), pp. 13-14.

———, *Physiological and Medical Observations among the Indians of Southwestern United States and Northern Mexico*, (Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Bulletin 34), Washington, Government Printing Office, 1908.

INEGI, *XII Censo General de Población y Vivienda 2000. Tabulados básicos. Nayarit*, Tomo I, Aguascalientes, Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, 2001.

———, *XII Censo General de Población y Vivienda 2000. Tabulados básicos. Durango*, Tomo I, Aguascalientes, Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, 2001b.

Jáuregui, Jesús, "La fiesta de las pachitas en Rosarito (Yauatsaka)", México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1998, mecanografiado.

———, "La vía de los cargos: los guerreros coras (*xumuabikari-* judíos) y los peregrinos huicholes (*hikuritamete*-peyoteros)", México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2000, mecanografiado.

———, "El *chanaka* de los coras, *el tsikuri* de los huicholes y el *tamoanchan* de los mexicas", en *Flechadores de estrellas. Nuevas aportaciones a la etnología de los coras y huicholes*, (Jesús Jáuregui y Johannes Neurath, coords.), México, Instituto Nacional de Antropología e Historia – Universidad de Guadalajara (Etnografía de los pueblos indígenas de México), 2002, pp. 251-285.

Jáuregui, Jesús y Adriana Guzmán, "Las pachitas en Yaujqueé (La Mesa del Nayar)", México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1994, mecanografiado.

Leroi-Gourhan, André, *El medio y la técnica (Evolución y técnica, II)*, Madrid, Altea, Taurus, Alfaguara (Noesis de la Comunicación, 8), 1989 (1945).

López, Juan, "Rebeliones indígenas: de la Conquista a la Insurgencia", en *La rebelión del indio Mariano. Un movimiento insurgente en la Nueva Galicia, en 1801; y documentos procesales*, (Juan López, ed.), Guadalajara, H. Ayuntamiento de Guadalajara, 1985, I, pp. I-XVIII.

Lumholtz, Carl, *El México desconocido (edición facsimilar)*, México, Instituto Nacional Indigenista, (Clásicos de la antropología, 11), 1981 (1904 [1902]), I y II.

Meyer, Jean, "El reino de Lozada en Tepic (1856-1873)", en *Esperando a Lozada*, Guadalajara, El Colegio de Michoacán – Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, 1984 (1973), pp. 235-256.

———, *El Gran Nayar*, México, Universidad de Guadalajara – Centre d'Études Mexicaines et Centroaméricaines (Documentos para la Historia de Nayarit, III), 1989a.

———, *La tierra de Manuel Lozada*, México, Universidad de Guadalajara – Centre d'Études Mexicaines et Centroaméricaines (Documentos para la Historia de Nayarit, IV), 1989b.

———, *De cantón de Tepic a estado de Nayarit*, México, Universidad de Guadalajara – Centre d'Études Mexicaines et Centroaméricaines (Documentos para la Historia de Nayarit, V), 1990.

Muriá, José María y Pedro López González, "Antecedentes coloniales e insurgentes", en *Nayarit: de séptimo cantón a estado libre y soberano*, (José María Muriá y Pedro López González, comps.), México, Universidad de Guadalajara – Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 1990, I, pp. 13-22.

Navarro O.F.M., José Antonio "Sobre las Misiones del Nayarit", (Tepic, caja 2), Archivo de la Catedral de Guadalajara, 1790, manuscrito y mapa.

Ortega S.J., José de, "Libro I. Maravillosa reduccion, y Conquista de la Provincia de San Joseph del Gran Nayar, nuevo Reino de Toledo", en *Apostólicos afanes de la Compañía de Jesús en su Provincia de México (edición facsimilar)*, (Francisco Javier Fluviá, ed.), México, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos – Instituto Nacional Indigenista, 1996 (1754), pp. 1-223.

Pennington, Campbell W., *The Tepehuan of Chihuahua. Their Material Culture*, Salt Lake City, University of Utah Press, 1969.

Preuss, Konrad Theodor, "Una visita a los mexicaneros de la sierra Madre Occidental", en *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit. Ensayos sobre coras, huicholes y mexicaneros*, (Jesús Jáuregui y Johannes Neurath, comps.), México, Instituto Nacional Indigenista – Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1998 (1908), pp. 201-212.

———, "El concepto de Estrella de la Mañana según los textos recogidos entre los mexicaneros del estado de Durango, México", en *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit. Ensayos sobre coras, huicholes y mexicaneros*, (Jesús Jáuregui y Johannes Neurath, comps.), México, Instituto Nacional Indigenista – Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1998 (1925a), pp. 333- 348.

———, "La diosa de la Tierra y de la Luna de los antiguos mexicanos en el mito actual", en *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit. Ensayos sobre coras, huicholes y mexicaneros*, (Jesús Jáuregui y Johannes Neurath, comps.), México, Instituto Nacional Indigenista – Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1998 (1925b), pp. 349-354.

———, "El mito de Cristo y otros mitos solares de los mexicaneros (texto, traducción y comentarios)", en *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit. Ensayos sobre coras, huicholes y mexicaneros*, (Jesús Jáuregui y Johannes Neurath, comps.), México, Instituto Nacional Indigenista – Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1998 (1928), pp. 355-367.

———, *Nahua-Texte aus San Pedro Jicora in Durango. Erster Teil: Mythen und Sagen. Aufgezeichnet von [...]. Aus dem Nachlass übersetzt und herausgegeben von Elsa Ziehm. Mit einem Geleitwort von Gerdt Kutscher* [Textos nahuas de San Pedro Jícora, Durango. Primera parte: mitos y leyendas, registrados por (...), traducidos y editados por Elsa Ziehm. Con un prefacio de Gerdt Kutscher], Berlín, Ibero-Amerikanisches Institut Berlin Preussischer Kulturbesitz, Gebrüder Mann Verlag (Quellenwerke zur Alten Geschichte Amerikas aufgezeichnet in den Sprachen der Eingeborenen, 9), 1968.

———, *Mitos y cuentos nahuas de la Sierra Madre Occidental*, México, Instituto Nacional Indigenista (Clásicos de la Antropología, 14), 1982 (1968).

———, *Nahua-Texte aus San Pedro Jicora in Durango. Zweiter Teil: Märchen und Schwänke. Aufgezeichnet von* [...]. *Aus dem Nachlass übersetzt und herausgegeben von Elsa Ziehm* [Textos nahuas de San Pedro Jícora, Durango. Segunda parte: cuentos y bufonadas, registrados por (...), traducidos y editados por Elsa Ziehm], Berlín, Ibero-Amerikanisches Institut Berlin Preussischer Kulturbesitz, Gebrüder Mann Verlag (Quellenwerke zur Alten Geschichte Amerikas aufgezeichnet in den Sprachen der Eingeborenen, 10), 1971.

———, *Nahua-Texte aus San Pedro Jicora in Durango. Dritter Teil: Gebete und Gesänge. Aufgezeichnet von* [...]. *Aus dem Nachlass übersetzt und herausgegeben von Elsa Ziehm. Mit einen Kapitel über die Musik der drei von Preuss besuchten Stämme* [Textos nahuas de San Pedro Jícora, Durango. Tercera parte: rezos y cantos, registrados por (...), traducidos y editados por Elsa Ziehm. Con un capítulo sobre la música de las tres tribus que Preuss visitó], Berlín, Ibero-Amerikanisches Institut Berlin Preussischer Kulturbesitz, Gebrüder Mann Verlag (Quellenwerke zur Alten Geschichte Amerikas aufgezeichnet in den Sprachen der Eingeborenen, 11), 1976.

———, *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit. Ensayos sobre coras, huicholes y mexicaneros*, (Jesús Jáuregui y Johannes Neurath, comps.), México, Instituto Nacional Indigenista – Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1998 (1906-1931).

Reynoso, Salvador (ed.), *Autos hechos por el capitán don Juan Flores de San Pedro, sobre la reducción, conversión y conquista de los gentiles de la Provincia del Nayarit en 1722*, Guadalajara, Librería Font (Documentación histórica mexicana, 2), 1964 (1722).

Rodríguez, Mayra, "La Semana Santa en Santa Cruz de Güejolota", *La Semana Santa en el Gran Nayar, I: coras y mexicaneros*, (Jesús Jáuregui y Johannes Neurath, coords.), México, Instituto Nacional Indigenista, 2001 (1996), en prensa.

———, "La Semana Santa en San Buenaventura", en *La Semana Santa en el Gran Nayar, I: coras y mexicaneros*, (Jesús Jáuregui y Johannes Neurath, coords.), México, Instituto Nacional Indigenista, 2001 (1997), en prensa.

———, " 'El costumbre' de los mexicaneros de San Agustín Buenaventura", en *Águila, venado y serpiente. Simbolismo y ritual en el Gran Nayar*, (Johannes Neurath y Jesús Jáuregui, coords.), México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2002 (1998), en prensa.

———, "Las ceremonias agrícolas y patronales en la comunidad mexicanera de Santa cruz de Güejolota, Nayarit", tesis de licenciatura en

antropología social, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2000 (borrador).

Rueda, Laura (comp.), *Descripciones franciscanas de la Provincia de Santiago de Xalisco, siglo XVIII*, Zapopan, El Colegio de Jalisco, 1996.

Sánchez Olmedo, José Guadalupe, *Etnografía de la sierra Madre Occidental. Tepehuanes y mexicaneros*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia (Científica, Etnología, 92), 1980.

Tamarón y Romeral, Pedro, *Demostración del vastísimo Obispado de la Nueva Viscaya –1765; Durango, Sinaloa, Sonora, Arizona, Nuevo México, Chihuahua y porciones de Texas, Coahuila y Zacatecas*, (Vito Alesio Robles, ed.), México, Antigua Librería Robredo de José Porrúa e Hijos, (Biblioteca Histórica Mexicana de Obras Inéditas, 7), 1937 (1759-1765).

Téllez Girón, Roberto, "Informe sobre la investigación folklórico-musical realizada en la region de los coras del estado de Nayarit. Enero a mayo de 1939", en *Investigación folklórica en México. Materiales. Volumen II*, México, Instituto Nacional de Bellas Artes – Secretaría de Educación Pública, 1964.

Todorov, Svetan, *¿Qué es el estructuralismo? Poética*, Buenos Aires, Losada (Biblioteca clásica y contemporánea, 419), 1975 (1968).

Valiñas, Leopoldo, "El náhuatl de la periferia occidental y de la costa del Pacífico", Tesis de licenciatura en lingüística, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 1981.

———, "Notas lingüísticas sobre el diluvio y la creación (dos relatos mexicaneros)", en *Tlalocan. Revista de fuentes para el conocimiento de las culturas indígenas*, México, XI, 1989, pp. 445-468.

———, "Los mexicaneros de Durango no son de Tlaxcala", en *Primeras jornadas de etnohistoria. Memorias, 1988*, (María del Refugio Cabrera y Nélida Bonaccorsi, coords.), México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1991 (1988), pp. 7-22.

———, "El náhuatl del Occidente: balance sobre sus investigaciones y perspectivas tanto lingüísticas como históricas", en *Antropología e historia del Occidente de México. XXIV Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología*, (Rosa Brambila Paz, coord.), México, Sociedad Mexicana de Antropología e Historia, 1998, pp. 165-199.

Villanueva, Plácido, "Etnografía de los mexicaneros de la Sierra Sur de Durango", en *Primer encuentro nahua: los nahuas de hoy*, (Dora Sierra, coordinadora), México, Instituto Nacional de Antropología e Historia (Subdirección de Etnografía, Cuadernos de Trabajo, 7), 1989 (1984), pp. 161-169.

———, "Los nahuas de Durango. El *xurawet*", en *Estudios nahuas*, (Cristina Suárez, coord.), México, Instituto Nacional de Antropología e Historia (Divulgación; Serie Ensayo), 1988, pp. 165-181.

Weigand, Philip C., "Consideraciones sobre la arqueología y la etnohistoria de los mexicaneros, los tecuales, los coras, los huicholes y los caxcanes de Nayarit, Jalisco y Zacatecas", en *Ensayos sobre el Gran Nayar. Entre coras, huicholes y tepehuanos*, México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos de la Embajada de Francia en México – Instituto Nacional Indigenista – El Colegio de Michoacán, 1992 (1979), pp. 175-214.

Ziehm, Elsa, "Introducción", en *Mitos y cuentos nahuas de la Sierra Madre Occidental*, (Konrad Theodor Preuss, autor), México, Instituto Nacional Indigenista (Clásicos de la Antropología, 14), 1982 (1968), pp. 9-72.

———, "Musik der drei von Preuss besuchten Stämme" [Música de las tres tribus que Preuss visitó], en *Nahua-Texte aus San Pedro Jicora in Durango. Dritter Teil: Gebete und Gesänge. Aufgezeichnet von* [...]. *Aus dem Nachlass übersetzt und herausgegeben von Elsa Ziehm* [Textos nahuas de San Pedro Jícora, Durango. Tercera parte: rezos y cantos, registrados por (...), traducidos y editados por Elsa Ziehm], Berlín, Ibero-Amerikanisches Institut Berlin Preussischer Kulturbesitz, Gebrüder Mann Verlag (Quellenwerke zur Alten Geschichte Amerikas aufgezeichnet in den Sprachen der Eingeborenen, 11), 1976, pp. 195-277.

El dinero de Maximiliano y de Carlota

KONRAD RATZ*

En algunas obras recientes[1] acerca del Segundo Imperio Mexicano se supone que tanto el matrimonio del archiduque Maximiliano de Habsburgo con Carlota de Bélgica, como su aceptación de la corona de México se debían principalmente a su interés financiero, especialmente al deseo de cubrir los gastos sin pagar por la construcción del castillo de Miramar. El siguiente análisis financiero, con base en la documentación disponible en los archivos austríacos[2] desvirtúa esta suposición.[3]

* Ex director de Austrian Research Promotion Fund, Viena, Austria.

[1] José Manuel Villalpando, "El dinero de Carlota", en *Más Nuevas del Imperio*, 2001, pp. 71ss; Miguel de Grecia, *La emperatriz del adiós*, 1999.

[2] Archivo del Estado, HHStA, fondo administrativo, actas familiares y archivo financiero. Las diversas fuentes se citan en Felix Wilcek, "Erzherzog Ferdinand Maximilian Joseph, Kaiser Maximilian I von Mexiko (1832-1867) Seine Unternehmungen und deren finanzielle Hintergründe", tesis de maestría, 1985.

[3] Las cifras que siguen se expresan en florines austríacos. Un florín era equivalente a 2.50 francos franceses, a medio peso mexicano y a medio dólar norteamericano.

La dote de Carlota

La inmensa fortuna de Carlota, al casarse con Maximiliano, pasaría a Austria. Al principio, su padre, el rey Leopoldo I no estaba dispuesto a contribuir en nada de su propio peculio, aparte de la dote del Reino belga de 100 000 florines. Por cierto, Maximiliano arrancó al "viejo tacaño" —como apodó a su futuro suegro en una carta a su hermano Francisco José—, una renta anual de 20 000 florines como "dinero de alfileres" correspondiente a un capital (ficticio) adicional de 400 000 florines. Sin embargo, esto le pidió porque en el contrato matrimonial concluido anteriormente entre Leopoldo II y la archiduquesa María Henriqueta de Habsburgo[4] figuraba también una "somme annuelle et convenable" como "argent dit d'épingles".

Después de su boda, Carlota disponía de una fortuna aproximada de 2.2 millones de florines, que por un anónimo funcionario austríaco fue desglosada como sigue:

	Florines	*Francos*
1. Herencia de su madre, la reina Luisa-María	111 400	281 511
2. Títulos de renta franceses	466 700	1 166 666
3. Herencia de sus abuelos, el rey Luis Felipe y la reina Adelaida	502 800	1 257 778
4. Intereses de 3) en los últimos 5 años	125 000	314 000
5. Dote del Reino Belga	100 000	250 000
6. "Dinero de alfileres" del rey Leopoldo	400 000	1 000 000
7. "Dinero de alfileres" del emperador Francisco José	400 000	1 000 000
8. Contradote de Maximiliano	100 000	250 000
Total	2 205 900 florines	5 519 955 francos[5]

[4] El contrato matrimonial entre Leopoldo, hijo, y María Henriqueta de Habsburgo se publicó en Stengers Jenssens, *Nouveaux regards sur Léopold I and Léopold II*, 1997.

[5] Archivo del Estado, Viena, HHStA. Fondo administrativo F 1/182, núm. 43, Bodas de Carlota.

Este desglose figura en el documento 43, "Bodas de Carlota", Archivo del Estado (HHStA), fondo administrativo, sin fecha ni lugar. Según el estilo curial de este documento (se habla de "Su Alteza imperial" etcétera), fue establecido por algún empleado austríaco de hacienda. Éste, por lo visto "capitalizó" los 40 000 florines anuales correspondientes a 20 000 de florines como dinero de alfileres del rey Leopoldo, más la misma cantidad por idéntico concepto del emperador Francisco José llegando así a una suma ficticia de 2 x 400 000 florines, procedimiento por cierto cuestionable.

Leopoldo I, ¿pagó algo más?

De dicha suma de 2.2 millones de florines, los renglones 1 a 4 (aproximadamente 1.2 millones de florines o 3 millones de francos) correspondían a la fortuna privada de Carlota.

El diario de Leopoldo, hijo, el duque de Brabante, en que se menciona una suma de "tres millones de francos" no estaba aún publicado, cuando graciosamente se permitió al investigador mexicano Luis Weckmann echar una rápida ojeada. Éste afirmó: "El matrimonio de Maximiliano con Carlota, según lo revela el diario del futuro Leopoldo II, aún inédito, pero algunas de cuyas páginas he podido leer, fue motivado en parte por el interés pecuniario: la dote de Carlota fue de tres millones de francos, suma enorme para la época, con parte de la cual se construyó el castillo de Miramar".[6] Nótese bien que Weckmann, al referirse a los "tres millones", habla de la dote (incluyendo en ella la fortuna privada) de Carlota. Ahora, si Weckmann añadió "con parte de la cual se construyó el castillo de Miramar", es un error suyo, sin fundamento en el diario, porque Leopoldo como buen avaro —incluso envidiaba a Maximiliano sus pingües ingresos como archiduque, almirante y virrey de Lombardo-Venecia—, nunca insinuó tal cosa.

Se ha supuesto[7] que los 3 millones de francos mencionados en el diario de Leopoldo se pagaron *adicionalmente* a las cantidades estipuladas en el pacto matrimonial. Por cierto, hay una afirmación de Maximiliano en una carta a su hermano imperial Francisco José,

[6] Luis Weckmann, *Carlota de Bélgica, correspondencia y escritos sobre México en los Archivos europeos (1861-1868)*, 1989, p. 35, nota 70.

[7] José Manuel Villalpando, *Maximiliano*, 1999.

donde dice: "el rey ha decidido hacer algo, sin querer indicar todavía la suma, que no debía figurar en el pacto matrimonial". Este "algo" que por fin le arrancó, pero que sí se incluyó en el contrato, era, como ya se dijo, el "dinero de alfileres". El contrato matrimonial preveía también un regalo de boda de 30 000 florines, que el emperador Francisco José concedió a Carlota, una vez consumado el matrimonio.

Supuesto, pero no concedido que Maximiliano hubiera recibido 3 millones de francos aparte de las capitulaciones matrimoniales, este capital hubiera estado a su libre disposición. En este caso, Maximiliano podría haber cancelado con creces su deuda con el Fondo familiar para evitar el pago de intereses. De no haberlo hecho, esta suma debía haber aparecido en su fortuna personal el día de hacer la testamentaría. Sin embargo, no existió tal fortuna.

¿Quién pagó el costo de Miramar?

De la fortuna y la dote de Carlota sólo podía disponer ella misma. En Austria este capital era administrado por Eduard von Radonetz, prefecto de Miramar, quien en parte lo invirtió en rentables títulos de valor, por ejemplo en acciones de ferrocarril. Ni la dote ni la fortuna de Carlota sirvieron para pagar los gastos de Miramar, porque dichas sumas eran inapropiables para Maximiliano.

Entonces, ¿cómo se financió el costo del castillo de Miramar?

Este costo, aunque faltan cuentas exactas, puede estimarse aproximadamente en 900 000 florines.[8] No se financió con el dinero de Carlota, sino de un crédito del Fondo familiar (Familienfonds) de los Habsburgo (dotado de 17 millones de florines), primero con un anticipo de 50 000 florines al iniciarse las obras en 1855-1856. En 1859, Maximiliano obtuvo del Fondo un crédito de 550 000 florines que debía reintegrar a largo plazo (hasta el 1 julio de 1874),[9] de modo que los plazos anuales de reintegro debían ser de 40 000 florines. Sin embargo, es de suponer que hasta 1864, año en que se iniciaron los reintegros, se le concedía un "respiro".

[8] G. Pilastro / G. Miramare Isoni, *Il castello di Massimiliano e Carlota*, Trieste, 1985, 4, citado en J.M. Villalpando, *Maximiliano*, 1999, pp. 71 ss.

[9] F. Wilcek, *op. cit.*, 1985, p. 23 .

Los ingresos de Maximiliano como archiduque

Este gasto era perfectamente asequible para la pareja archiducal. La pensión de Maximiliano como archiduque ascendió en 1852 a 75 000 florines, más 40 000 florines como gasto de establecimiento. En 1853, dicha pensión subió a 100 000 florines, en 1856 a 150 000 florines.[10] Los viáticos para sus viajes se le pagaban por separado. Como gobernador de Lombardo-Venecia Maximiliano, aparte de su pensión, cobró un sueldo anual de 75 000 liras.[11] A partir de 1864, el pago de la pensión del archiduque continuó de tal modo que 100 000 florines se transferían a México, y 50 000 florines se emplearon para el reintegro del crédito del Fondo familiar.[12] La transferencia de las pensiones a México sólo cesó a mediados de 1867.

En virtud de un contrato de donación concluido el 4 de abril de 1864, antes de la partida a México, Carlota había aportado según el contrato matrimonial del 1° de junio de 1857, 1.8 millones de florines (renglones 1 – 6),[13] constituyéndose de este modo en copropietaria de la mitad del valor de Miramar y Lacroma. Esto significó que le correspondía pagar la mitad de los reintegros vencidos. Para cumplir con esta obligación, Carlota renunció a su "dinero de alfileres" de Austria, 20 000 florines, acelerando así el reintegro de las deudas. En 1867, las deudas impagadas de Miramar y Lacroma ascendieron a 611 389 48 florines.[14]

En cuanto al periodo entre la aceptación del trono y la llegada de Maximiliano a México, existió un libro de cuentas, que se abrió el 12 de abril y se cerró el 30 de junio de 1864. Según este registro, encontrado en México por Manuel Payno, el administrador de Miramar, E. Radonetz, recibió 200 000 francos (38 642 pesos) con cargo al crédito suscrito en Francia. Desde México siguieron diez pagos a cuenta de 389 400 pesos, o sea, en total 428 042 pesos, además de 210 000 pesos por cuenta de la emperatriz, según datos

[10] Aufsand-Urkunde und Schenkungsvertrag (Contrato de registro de propiedad y donación) Miramar, 5.4.1864, Archivo del Estado, HHStA. Documentos familiares 1864, abril 5, núm. 2 525), publicado en Elisabeth Springer, *Kaiser Maximilian von Mexiko. Zur Problematik seiner Testamente*, 1982, 30 f.

[11] F. Wilcek, *op. cit.*, p. 157.

[12] *Ibidem*, p. 124.

[13] Detalles en *ibidem*, p. 117.

[14] Archivo del Estado, Viena, HHStA. Fondo administrativo F1/101; citado en F. Wilcek, *op. cit.*, p. 173.

tomados de la obra de Manuel Payno,[15] publicada en 1868. Se trataba de "ahorros" del 10 por ciento de la lista civil de Maximiliano, como éste mismo afirmó en su codicilo, fechado en junio de 1867 en Querétaro. Estas transferencias se destinaron no sólo a adquisiciones para la casa imperial en México sino también para el mantenimiento de las "posesiones mexicanas en ultramar" (Miramar y Lacroma). Radonetz debía invertir este dinero en las obras que continuaban en el castillo o el parque de Miramar. Para el caso de que se hubieran transferido más del 10 por ciento, Maximiliano dispuso que el resto volviera a México.[16]

Maximiliano no estaba "en quiebra" cuando se casó. El crédito del Fondo familiar de los Habsburgo fue concedido a largo plazo. Tenía que ser devuelto por Maximiliano hasta 1874. Finalmente, sólo reintegró una pequeña parte. Maximiliano era un deudor privilegiado, al que no se apremiaba. Por tanto, su táctica era aplazar los reintegros de sus adeudos el mayor tiempo posible.

La pensión del archiduque no cesó con su partida a México. Al contrario, se siguió pagando por Austria durante el Imperio. Hay un oficio del 5 de mayo de 1864 (o sea, posterior al pacto de familia y a la partida para México) dirigido al ministro de hacienda de Austria con el siguiente arreglo:

> Asuntos: Pensión y dinero de alfileres.(Fondo administrativo F1 /100 No. 98 a b.) La pensión continuará pagándose de la siguiente forma: 50 000 florines para reintegro al Fondo familiar; 100 000 para transferencia al Emperador Maximiliano de México. Charlotte: renuncia al dinero de alfileres para reintegro más rápido del adeudo del Fondo familiar. Nota: Se cancela la promesa de pagar la pensión íntegra en caso de vuelta imprevista a Austria.[17]

Sus ingresos como emperador de México

Los emolumentos de Maximiliano como emperador de México, 1.5 millones de pesos al año, eran la misma suma que, supuestamente, se había atribuido el emperador Agustín de Iturbide 40 años antes. Maximiliano se había enterado de esta suma por la Comisión

[15] Manuel Payno, *Cuentas, gastos, acreedores y otros asuntos del tiempo de la Intervención Francesa y el Imperio*, 1980.

[16] Codicilio, punto 11; citado en E. Springer, *op. cit.*, 1982, p. 33.

[17] F. Wilcek, *op. cit.*, 1985, p. 124.

Mexicana que le visitó el 1° de octubre de 1863 en Miramar, porque al proyecto de constitución concebido por Maximiliano en el mismo mes, se añadió una nota al margen que decía en francés: "1 500 00 pesos avait Iturbide".[18] Maximiliano debió haber verificado lo que le dijeron en la comisión mexicana. No lo hizo, probablemente porque sabía lo que ganaban los soberanos europeos.

Mientras podía percibir 1.5 millones de pesos, Maximiliano pagaba de ello muchos proyectos públicos, tales como parte de la construcción de la Calzada de emperadores (más tarde Paseo de la Reforma). Parece que consideraba sus ingresos como aquella parte del presupuesto estatal, de la que él podía disponer libremente, realizando sus proyectos favoritos. A medida que crecieron las dificultades financieras del Imperio, Maximiliano redujo sucesivamente su lista civil. En la primavera de 1867, en Querétaro, ya estaba rebajada hasta 10 000 pesos mensuales.

Por cierto, la monarquía era cara, demasiado cara para un país como México que, desde la Independencia, luchaba contra la penuria financiera. Sin embargo, los monárquicos mexicanos tenían la esperanza de que el nuevo régimen iba a terminar con las costosas guerras civiles que durante medio siglo habían arruinado la economía del país.

Datos financieros a la vista

Durante el Imperio mexicano, ni en México ni en Europa se conocían las verdaderas fuentes de financiación de los gastos de las obras del archiduque, ya que las cuentas del Fondo familiar de los Habsburgo no eran accesibles al público. El hecho de que había un crédito a largo plazo del Fondo familiar con reintegros anuales y que, a la muerte de Maximiliano, las dos terceras partes del mismo siguieron impagados, se supo por vez primera por la tesis de Felix Wilcek. Una de las conclusiones que pueden sacarse de dichos documentos es que Maximiliano nunca tuvo mucha prisa en cancelar sus deudas con el Fondo familiar, ya que el archiduque —posteriormente emperador— era un deudor "seguro", tenía un crédito a largo plazo y Miramar estaba hipotecado por el Fondo familiar, de modo que faltaba la presión del acreedor principal.

[18] Facsímil del texto francés en J. Lubienski, *Der Maximilianeische staat*, 1988, p. 143.

A la muerte de Maximiliano, los albaceas austríacos formaron un inventario sin incluir Miramar y Lacroma, ya que estos dominios volvieron al erario imperial, que había absorbido las deudas restantes. En dineró líquido hubo sólo 57 000 florines, de la caja para los voluntarios austríacos; así como 866 florines de la caja de Radonetz. Este dinero no alcanzó para cubrir las deudas privadas y los legados, que finalmente se pagaron por el Fondo familiar y el erario de la corte.[19]

Después de regresar Carlota enloquecida a Bélgica, se firmó entre Austria y Bélgica un contrato el 26 de noviembre de 1867, según el cual la fortuna íntegra de Carlota volvía a Bélgica. Igualmente, la dote del Estado belga de 100 000 Gulden fue restituida. A cambio, se extinguía la copropiedad de Carlota de la mitad de las posesiones de Maximiliano. Las deudas pendientes de pago se cancelaron por el Fondo familiar. En 1874 la Isla de Lacroma se sacó a subasta, siendo adjudicada por un precio de 67 727 florines.

En su tesis, Felix Wilcek[20] resume como sigue el aspecto financiero de las transacciones de Maximiliano antes de su viaje a México:

> Las deudas del archiduque no eran ni con mucho tan inmensas como suele suponerse en la literatura. En el año de su muerte ascendían a 611 239 florines[21] para Lacroma y Miramar. Sin embargo, en esta época el archiduque disponía de unos ingresos de 150 000 florines... y [de parte de su esposa] el doble "dinero de alfileres", dos veces 20 000 florines.

Concluyendo, puede afirmarse que:

1. Maximiliano no necesitaba el dinero de Carlota para financiar Miramar, porque obtuvo un crédito a largo plazo del Fondo familiar.
2. La dote y la fortuna particular de Carlota no eran apropiables por Maximiliano, siendo ella la única que podía disponer de las mismas.
3. Maximiliano, aparte de las sumas estipuladas en el contrato matrimonial, no obtuvo nada del rey Leopoldo.

[19] E. Springer, *op. cit.*, 1982, p. 22.
[20] Todos los datos financieros se han tomado de esta obra Felix Wilcek, *op. cit.*, 1985.
[21] Archivo del Estado, Viena, HHStA, Fondo administrativo F12, p. 101.

4. Maximiliano regaló a Carlota la mitad de Miramar y de Lacroma; ella, como copropietaria, participaba en el reintegro de la deuda.
5. La fortuna de Carlota volvió íntegra a Bélgica después de la muerte de Maximiliano.
6. Muerto Maximiliano, más de 600 000 florines del crédito del Fondo familiar estaban sin cancelar: Miramar y Lacroma revertieron al erario de la corte, el cual era el gran financiero de Maximiliano.

Leopoldo y el dinero de Carlota

En la actualidad el diario completo del joven príncipe de Brabante[22] se puede leer en una edición privada de Victoire Cambron. El documento es revelador. Su autor critica duramente lo que llama la "rapacidad" del archiduque —un conejo hablando de orejas, como veremos.

Los dos príncipes se habían encontrado por vez primera en Venecia y Trieste en 1854-1855, ya que el duque de Brabante hizo escala en Austria durante un viaje a Oriente. Cuando Maximiliano visitó por segunda vez Bruselas, Leopoldo le confesó que durante esta visita había indagado sus planes de casamiento

> Sabía entonces que Ud. no estaba comprometido. Ud. no me había hablado nunca de mi hermana, pero yo tampoco abrí la boca para expresar mi esperanza que tenía de que podía llamarle un día mi cuñado.

Nótese el marcado interés de la Casa real belga en aliarse en matrimonio con la de Austria. Si más tarde se supuso que fue el Habsburgo que se acercó a Carlota por interés pecuniario, el diario prueba que Leopoldo fue el primero en visitar al archiduque porque le interesaba una alianza política con la monarquía más antigua y más prestigiosa de Europa.

Los sondeos de Leopoldo y, posiblemente, los elogios (muy justificados) que hizo de Carlota, tuvieron el éxito apetecido. Cuando Maximiliano llegó por primera vez a Bruselas, en 1855, ya era un

[22] Victoire Cambron (ed.), "Le mariage de Maximilien et Charlotte. Journal du Duc de Brabant, 1856 – 1867", mecanoescrito sin fecha.

secreto pretendiente de Carlota. Fue bien acogido por el rey Leopoldo I. Bélgica era un país pequeño y neutral, y Leopoldo I se sentía amenazado por su poderoso vecino, Napoleón III. Había buscado alianzas con Austria, casando a su hijo Leopoldo con la archiduquesa María Henriqueta de Habsburgo. Por la misma razón, gustosamente aceptó a Maximiliano como pretendiente. En 1856, durante el segundo viaje de Maximiliano a Bruselas, el archiduque ya venía como novio oficial de Carlota.

¿En qué ocasión surgió entre los dos príncipes el tema de los "tres millones de francos"?

Entre la Casa de Austria y la de Sajonia-Coburgo existía el espinoso tema de Luis Felipe, el Rey ciudadano, abuelo de Leopoldo, hijo. Los Habsburgo consideraban ilegítima la revolución de julio de 1830, que derrocó a Carlos IV de Francia e instaló en el trono a Luis Felipe. Este desprecio ofendió al duque de Brabante en su orgullo familiar, y se lo hizo ver a Maximiliano: "En vez de recibir de la mano de mi hermana 3 millones Ud. habría recibido 5, sin [la revolución de] 1848". Claro que se refería exclusivamente a la dote (y la fortuna privada) de Carlota. Éstos son los únicos pasajes del diario en que se habla de 3 y de 5 millones de francos.

La fortuna de Carlota que pasó de Bélgica a Austria, creó un "vacío en la fortuna de la familia", y le pesaba a Leopoldo. Lleno de rencor, escribió a su padre, proponiéndole someter a sus cámaras legislativas varias medidas relativas al matrimonio de Carlota y a futuros enlaces matrimoniales. Aquí el gato asoma la cola:

Leopoldo hijo exigió que el rey sólo firme el contrato matrimonial para Carlota, bajo la condición de que el emperador Francisco José prometa por escrito que el hermano menor de Leopoldo, Felipe, pueda casarse con una archiduquesa de Austria, porque "El matrimonio de mi hermana creará un vacío en la fortuna de la familia. Hay que llenar este vacío. Ahora la ocasión se presenta, intentemos aprovecharla".

Para colmo, pidió que las Cámaras promulgaran una ley permitiéndole al rey testar exclusivamente a favor de sus hijos, excluyendo a las princesas. Leopoldo I, que quería mucho a su hija Carlota, no lo hizo porque, además, tal ley hubiese sido anticonstitucional.

Después de la muerte de Maximiliano en Querétaro, la mayor preocupación de Leopoldo II fue repatriar a su hermana y recuperar su fortuna. Leopoldo que murió en 1911, 16 años antes que

Carlota, no fue heredero de su hermana, pero como jefe de la Casa real belga y tutor de Carlota, pudo influir en la gestión financiera del administrador, el barón Adrián Goffinet. El capital acumulado durante decenios por rentables inversiones de éste, llegó a sumar más de 50 millones de francos. Se perdió totalmente en la aventura congoleña del rey Leopoldo II, y las hijas de Leopoldo, tal como éste había querido, no heredaron nada.

Carlota no invirtió dinero en México

La inmensa fortuna de Carlota no tuvo casi ninguna repercusión en México. Tras su partida de Europa, todo su capital quedó en Miramar, siendo bien administrado por Eduard von Radonetz, quien lo invertía parcialmente en acciones de ferrocarril y otros títulos de valor. En virtud del contrato concluido entre Austria y Bélgica el 26 de noviembre de 1867, la fortuna de Carlota regresó a Bélgica, donde fue administrada por el barón Goffinet bajo la curatela del rey Leopoldo II, hermano de Carlota.

En México se ha especulado por qué Carlota, a pesar de su gigantesca fortuna, no contrató más tropas extranjeras para el Imperio. Para ello hay varias razones: en primer lugar, desde su fundación en 1830, Bélgica quedó neutral, por lo cual el rey Leopoldo I no pudo adherirse a la Convención de Londres. Los voluntarios belgas al igual que los austríacos se consideraron como unidades mexicanas que se pagaron con cargo a los créditos franceses. Carlota, como princesa belga, estaba por lo menos moralmente obligada a atenerse a esta situación política de su patria. Otra razón de por qué Carlota no pensó en reclutar tropas con su propio dinero, la expresó en una carta a la emperatriz Eugenia: "Los austríacos y los belgas sólo son buenos en tiempos de calma, sin embargo cuando aparece la tempestad, sólo quedan los pantalones rojos".[23]

Carlota trajo a México valiosa joyería, entre la que figuraba su preciosa diadema imperial. Cuando se preveía el derrumbe del Imperio, los cortesanos empezaban a chismear que Carlota tenía intención de mandar sus joyas a Londres, por medio del consejero

[23] Carlota a Eugenia, México, 26 de enero de 1865, en Egon Caesar Conte Corti, *Maximiliano y Carlota*, 1971, p. 645.

Félix Eloin. En una carta en que Maximiliano anunció a Carlota que estaba en Cuernavaca, que la procesión del "Corpus" se haría dentro de las galerías del gran patio del palacio, dijo: "Tendrás la bondad de volver a México en unos días, para participar en la procesión. Llevarás tantas joyas como sea posible, para que la gente vea que no las enviastes a Inglaterra con Eloin".[24] Efectivamente, la lista de objetos pertenecientes a Carlota que llegaron a Austria en los barcos "Dándolo" y "Marie"[25] contiene óleos, fotografías, prendas, algunos muebles, objetos para el museo del profesor Bilimek, etcétera; sin embargo, no incluye ni una sola joya. Cuando ella estaba todavía en sus cabales ¿pensaba volver a México?

[24] Maximiliano a Carlota, México, 23 mayo 1866, en Konrad Ratz, *Vor Sehnsucht nach dir vergehend. Der private briefwechsel zwischen kaiser Maximilian und seiner frau Charlotte*, 2000.

[25] *Ausweis über aus Miramar und Lacroma mit Bahn nach Wien gelangten Kisten* (Relación de las cajas transportadas a Viena por tren desde Miramar y Lacroma), HHStA. Fondo Maximiliano, caja 71, núms. 269-274.

Bibliografía

Cambron, Victoire (ed.), "Le mariage de Maximilien et Charlotte. Journal du Duc de Brabant, 1856 – 1867", Bruselas, mecanoescrito sin fecha.

Conte Corti, Egon Caesar, *Maximiliano y Carlota*, México, Fondo de Cultura Económica, 1971.

Grecia, Miguel de, *La Emperatriz del adiós*, Barcelona, Plaza y Janés, 1999.

Jenssens, Stengers, *Nouveaux regards sur Léopold I & Léopold II*, Bruselas 1997.

Lubienski, Johann, *Der Maximilianeische Staat [El Estado de Maximiliano]*, Viena, Böhlau, 1988.

Payno, Manuel, *Cuentas, gastos, acreedores y otros asuntos del tiempo de la Intervención Francesa y el Imperio*, Obra escrita y publicada por orden del Gobierno Constitucional de la República por..., Edición facsimilar de 1868, México, Miguel Ángel Porrúa, 1980.

Ratz, Konrad, *Vor Sehnsucht nach dir vergehend. Der private Briefwechsel zwischen Kaiser Maximilian und seiner Frau Charlotte*, Viena, Amalthea, 2000 (*Correspondencia privada entre el Maximiliano de México y su esposa Carlota*; versión española en preparación por el Fondo de Cultura Económica).

Springer, Elisabeth, *Kaiser Maximilian von Mexiko. Zur Problematik seiner Testamente [El emperador Maximiliano de México. La problemática de sus testamentos]*, Hardegg, 1982.

Villalpando César, José Manuel, *Maximiliano*, México, Planeta, 1999.

———, "El dinero de Carlota", en *Más Nuevas del Imperio*, Madrid Interamericana, y Francfort del Mena, Vervuert, 2001.

Weckmann, Luis, *Carlota de Bélgica, correspondencia y escritos sobre México en los Archivos europeos (1861-1868)*, México, Porrúa, S.A., 1989.

Wilcek, Felix, "Erzherzog Ferdinand Maximilian Joseph, Kaiser Maximilian I von Mexiko (1832 – 1867) Seine Unternehmungen und deren finanzielle Hintergründe" ("El archiduque Fernando Maximiliano José, emperador Maximiliano I. de México. Sus proyectos y el trasfondo financiero de los mismos"), tesis de maestría inédita, Universidad de Viena, 1985.

Fuentes documentales

Archivo del Estado, HHStA, Viena.
— Bodas de Carlota, Fondo administrativo, F 1/182, núm. 43.
— Contrato de registro de propiedad y donación, Miramar, 5.4.1864, Documentos familiares 1864, abril 5, núm. 2525.
— *Ausweis über aus Miramar und Lacroma mit Bahn nach Wien gelangten Kisten* (Relación de las cajas transportadas a Viena por tren desde Miramar y Lacroma), Fondo Maximiliano, caja 71, núms. 269-274.

"Lo indígena" revisitado: los tepehuas y las vías hacia la modernidad

DAVID LAGUNAS ARIAS*

En Ciencias Sociales las metodologías se pueden utilizar como forma de familiarizarse con el medio y la sociedad en que se mueve el investigador, así como una guía para el conocimiento de un objeto de estudio. Por ello, las metodologías ejercen un papel muy importante antes de que se establezca una relación más directa con la realidad, poseyendo mayor importancia en los momentos de inseguridad y desconocimiento respecto a lo que se desea conocer e interpretar. En ocasiones sucede que, las metodologías son guías finiquitantes y absolutas para personas inexperimentadas o afectadas por una desconfianza o inseguridad excesiva. En conjunto las metodologías resultan siempre imprescindibles para abordar terrenos que nos resultan desconocidos, aunque por algunos son utilizadas como teoría sintética e, incluso, como juicio apriorístico y conclusión cuando sólo es una interpretación provisional que no permite concluir el análisis de un fenómeno social. La cuestión es que tal ejercicio de finiquitud supone acabar el estudio de un tema. Cuando esto ocurre, el análisis se reduce a un mero ejercicio intelectual, lo cual no es posible en Ciencias Sociales.

* Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo.

En efecto, la sociedad continúa existiendo y presenta nuevos problemas y creaciones que siempre sorprenden. Si en la realidad cotidiana se utiliza la metodología para clasificarla y etiquetarla como social, psicológica o alguna otra, con ello se empobrece la realidad, lo cual equivale a la tarea de los críticos, un ejercicio analítico pero nada creativo. Se logra una sensación de finiquitud, pero se produce un desconocimiento de la realidad circundante.

Así pues, acercarse a un objeto de estudio como lo es la región otomí-tepehua del estado de Hidalgo, y en concreto a los tepehuas de Huehuetla y Barrio Aztlán exige que la mirada antropológica sea distinta. La tentativa es partir del material empírico como un prototipo para el desarrollo teórico de problemas, tanto metodológicos como extradisciplinarios, que se encuentren relacionados. Precisamente los tepehuas constituyen uno de esos ejemplos paradigmáticos de grupo *indígena* que no ha sido objeto de una investigación continua por parte de las ciencias sociales, lo cual posibilita una apertura a un tratamiento novedoso y, en cierto modo, arriesgado. Mi interés hacia ellos parte de la línea marcada por mí mismo en los últimos años al analizar grupos de tamaño reducido, que mantienen un estrecho contacto con la sociedad global y son elementos de desinterés académico, puesto que en apariencia no poseen rasgos significativos que atraigan la atención.

La escasez relativa de análisis antropológicos sobre los tepehuas y la poca densidad de estudios realizados, desde diferentes perspectivas y escuelas, podría ser motivo de un ensayo sobre por qué la antropología descarta grupos humanos con base en criterios de relevancia cultural. De todas formas, la elección de un objeto de estudio olvidado académicamente puede hacer sospechar que forma parte de una moda de la antropología actual, o bien responde a las necesidades de esa "etnografía de urgencia", la cual pretende rescatar el estudio de "los últimos salvajes".[1] El paradigma actual de la antropología sostiene que deben abandonarse los estudios de comunidad por ser obsoletos, y deben dedicarse a modelos principalmente de espectro regional; el contexto de las pequeñas comunidades merece, por qué no, una exhaustiva descripción y análisis. Una cosa es estudiar una pequeña comunidad descontextualizada del mundo circundante, y otra es conectar lo local con lo global, la comunidad con el mundo. La meta principal de los tepehuas y del

[1] Marc Augé, *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*, 1998, p. 126.

mundo indígena en América Latina sería afirmar su derecho a participar en un mundo técnico, económico y globalizado, y, simultáneamente, la voluntad de cada uno de construir o mantener la unión de su experiencia de vida a través de la diversidad de las experiencias.

En suma, si los tepehuas eran el antiparadigma de los grupos exhaustivamente estudiados por la Etnografía, no por ello dejaba de ser viable un acercamiento desde una perspectiva no-exótica; lo cual corre paralelo a la corriente actual que señalaba García-Canclini:[2] si bien la reflexión hermenéutica y posmoderna no ha calado en América Latina, en los últimos años se ha iniciado un movimiento de recuperación de las voces del pueblo (historias de vida, talleres literarios, rescate cultural de obreros y campesinos, etcétera), para así mostrar la "expresión auténtica" de los grupos subalternos. Sobre la vertiente posmoderna habría que añadir que, aunque pretende realizar literatura, no ha sido homologada a la literatura. Una postura romántica que intentara superar la disyuntiva ciencia/humanismo propondría considerar que la propia cultura puede contra la personalidad del antropólogo y contra el método científico; es decir, el antropólogo, inmerso en los valores que está estudiando, intenta borrar su figura, se disuelve, no como propone el posmodernismo (disolverse para dar paso a "otras voces"), sino para ver cómo el antropólogo intenta hacer de indígena. La cuestión no es la imposibilidad de conocer a los otros,[3] sean o no occidentales, y, por tanto, sólo reste hacer de indígena; lo que ocurre es que en ocasiones se detesta a los otros o bien se los idealiza románticamente.[4] Se critica y se alaba aquello que nos define o de lo que carecemos o hemos perdido. Pero cuando el antropólogo se ve incapacitado para describir un objeto de arte, un sistema de parentesco o un sistema ritual, no suele reconocer honestamente sus deficiencias metodológicas, sino que prefiere escudarse en un ejercicio de arrogancia

[2] Néstor García-Canclini, "¿Construcción o simulacro del objeto de estudio? Trabajo de campo y retórica textual", en *Alteridades*, 1991, p. 63.

[3] Peter Winch, *Comprender una sociedad primitiva*, 1994.

[4] Los yanomamo, por citar un caso representativo, han sido primeramente detestados —Chagnon y otros— y, posteriormente, romantizados —los antropólogos brasileños— (ver Alcida R. Ramos, "Reflecting on the Yanomami: Etnographic Images and the Pursuit of the Exotic", en George E. Marcus (ed.), *Rereading Cultural Anthropology*, 1992). Incluso, tenemos un ejemplo de ambas actitudes afectivas en un mismo autor: Turnbull retrata a los felices e idílicos pigmeos *mbuti* y los contrasta, unos años después, con los crueles, anárquicos y envidiosos *ik* de Uganda (ver Alberto Cardín, *Tientos etnológicos*, 1988, p. 5).

científica. Una antropología que persiga ser considerada una ciencia humana absoluta (como ocurre con el cognitivismo de Brent Berlin) quedará diluída en áreas fuertes, como la psicología y la lingüística. En la antropología resulta imposible separar los elementos, pero no debe olvidarse que la antropología tiene una parte de conocimiento científico y una parte de humanismo. Existen ciertos elementos que no pueden estudiarse por intuición.

El contexto

Los tepehuas, según las definiciones en uso,[5] son un grupo *campesino* que ocupa las regiones montañosas del oeste de Hidalgo y el norte de Veracruz. El nombre "tepehua" puede ser una derivación de las palabras nahuas *tepetl* (montaña) o *ueialtepetl* (town dweller). Soustelle[6] señalaba que los otomíes del este de Hidalgo entraban con bastante frecuencia en contacto con los totonacas y los tepehuas, y llamaban a los primeros *mantö* y a los segundos *tlay*. Este vocablo tiene una fisonomía muy poco otomí y tal vez no sea más que la última sílaba del nombre del principal pueblo tepehua, Huehuetla. Además, hay que señalar que el elemento t'ö del nombre dado a los totonacas significa 'montaña' (en náhuatl, *tepetl*), de manera que la palabra correspondería más bien a 'tepehua'. Ahora bien, los otomíes de Texcatepec llaman a los tepehuas *ment'e*. Soustelle expresa con esto que las designaciones son relativas a un punto de vista local, por lo que el marcaje y clasificación de los grupos puede observarse desde un punto de vista *emic* (relativo), frente a las designaciones *etic* (externas), que él considera más acertadas.

Existen dos regiones de asentamientos tepehuas: Huehuetla y Tlachichilco (Veracruz), rodeados de asentamientos otomíes y mestizos; y una zona de baja elevación hacia el noroeste del río Pantepec, en Veracruz, rodeada por totonacos y otomíes.[7] Los tepehuas se extienden en un amplio rango de asentamientos ubicados entre 150 y 1 700 metros sobre el nivel del mar, aunque la mayoría de éstos son de poca elevación. La lengua tepehua es una subfamilia

[5] Sigo en adelante la *Encyclopedia of World Cultures* (1995).

[6] Jacques Soustelle, *La familia otomí-pame del México central*, 1993, p. 15.

[7] Aunque son un grupo minoritario —en cuanto a número— en Hidalgo respecto a los otomíes y nahuas ésta puede ser una observación sesgada propia de la geografía política. Si contamos con el estado de Veracruz, obviando las fronteras estatales, se corrige la imagen mental de los tepehuas como minoría.

totonaca de la familia macromaya. En 1937 Soustelle insistía en diferenciar la lengua tepehua de la otomí, puesto que existía la tendencia entre algunos autores de asimilar la primera a la segunda.[8] Esta confusión da cuenta de los problemas de clasificación de un grupo numéricamente inferior con relación a otro mayor (los otomíes).

No es mucha la información acerca de la historia precolombina de los tepehuas. Una hipótesis señala que este grupo ocupó durante largo tiempo las regiones actuales de asentamiento, hasta que se vio reducido en número por la presión de las migraciones otomíes provenientes del sur. En el periodo colonial, las tierras tepehuas pasaron a manos de propietarios españoles y, en sucesivas etapas sus tierras pasaron al control de la Iglesia católica. Después de la guerra de Independencia, las tierras comunales tepehuas fueron divididas y adquiridas por los mestizos, produciéndose una leve reorganización tras la Revolución mexicana.[9] Los conflictos con los mestizos opositores a convertir las tierras privadas en ejidos, provocaron conflictos a principios de los años treinta, por lo cual bandas armadas de rancheros mestizos aterrorizaron a los tepehuas. En los años noventa el sur de la Huasteca continuó siendo un área de conflictos crónicos.

Vistas así las cosas, la tentativa inicial es delimitar nuestro campo de estudio. Buscar criterios de identidad regional o étnica —por ejemplo la lengua—, son criterios objeto de representaciones mentales, que incluyen representaciones objetales y actos, estrategias.[10] La precomprensión de mi objeto de estudio y la elaboración de mapas de los otros como estrategia de localización,[11] me predisponía a pensar que iba a Huehuetla a vérmelas con una "cultura". En efecto, la cosmología antropológica suele prefigurar a la cultura identificándola como la forma de vida de un grupo humano, el cual se presume que posee una serie de características, de rasgos objetivables que le son propios y se concretan en una determinada área (un cronotopos). Se asume que cuando estudiamos un grupo humano particular o diferente estamos tratando con la noción de área cultural, de comunidad o de grupo étnico, en definitiva, con "culturas" (en un sentido nomotético) con unos rasgos funcionalmente integrados. Reconocer esto no supone abandonar la perspectiva del

[8] Jacques Soustelle, *op. cit.*, 1993, p. 19.
[9] Roberto Williams García, *Los tepehuas*, 1963, p. 90.
[10] Pierre Bourdieu, *¿Qué significa hablar?*, 1985, p. 87.
[11] Ugo Fabietti, *Antropologia culturale. L'esperienza e l'interpretazione*, 1999, pp. 74-76.

lugar o del emplazamiento como herramienta analítica, puesto que conectar la cultura con el lugar permite observar cómo el globalismo se materializa bajo circunstancias específicas.[12] El otro riesgo que se conecta con lo anterior es partir de una concepción esencialista y estática de la cultura que encierre a los sujetos en categorías étnicas ("mexicano", "congoleño"...), obviando que la identidad de los sujetos posee diversos ámbitos (género, clase social, edad, religión, etcétera). Concebir la cultura como ejercicio explicativo total, reificándola, convierte cualquier análisis en una sucesión de tópicos y lugares comunes.

Sobre esto y de acuerdo con Jameson habría que decir que la cultura no es una sustancia o un fenómeno por derecho propio, es un espejismo objetivo que emerge de la relación entre dos grupos por lo menos; es la aureola percibida por un grupo cuando entra en contacto con y cuando observa a otro; la objetivación de todo lo ajeno y extraño acerca del grupo contactado.[13] Jameson hace hincapié en que las relaciones entre grupos, en los que el antropólogo se conforma como testigo privilegiado, se caracterizan por la lucha y la violencia, ya que son los bordes externos los que chocan. Así las relaciones intergrupales se reducirían a dos tópicos en el plano afectivo: aborrecimiento y envidia. Sobre esta última, la influencia de las sociedades indígenas sobre los antropólogos y su sociedad es un tema generalmente olvidado, pero se ha producido un saqueo occidental, extrayendo la identidad de origen de instituciones indígenas, de igual manera que el antropólogo está muy influido por los pensamientos indígenas. Apropiarse de la cultura del otro —señala Jameson— significa una forma de reconocer a ese grupo, la expresión de la envidia colectiva o reconocimiento del prestigio de ese grupo.[14] Con el saqueo, tanto de materias primas como de ideas e inteligencia primitiva, éstas fueron travestidas y presentadas como nuestras.[15] Lo mismo ocurre a la inversa en la actualidad. Tenemos líderes indígenas que han tomado ideas foráneas (occiden-

[12] Harri Englund, "Ethnography after Globalism: Migration and Emplacement in Malawi", en *American Ethnologist*, 2002, p. 276.

[13] Frederic Jameson, "Conflictos interdisciplinarios en la investigación sobre cultura", en *Alteridades*, 1993, p. 104.

[14] *Ibidem*, p. 105.

[15] Uno de los campos más significativos es el arte indígena. Últimamente se ha puesto de relieve el influjo del arte amerindio en las obras abstractas, comparando piezas precolombinas con otras de Klee, Torres-García, Gottlieb o Albers (*El País*, 18 de octubre de 2001).

tales) para quedar bien con las autoridades coloniales o dominantes y que, a partir de una posición débil, han buscado congraciarse con dichas autoridades. Se aprecia, sin duda, en las identidades indígenas emergentes, una voluntad política de reflejar que "están" y son apropiadas para la modernidad y, por ello, puede observarse cómo se incorpora la autoridad transnacional en el cuerpo político de dichas identidades, ocultando el interés que eso conlleva, adquiriendo algún tipo de seguridad frente a la violencia estatal a través de contactos internacionales, ayuda financiera y la legitimación que les proporcionan los científicos sociales al escribir sobre dichas identidades (soportes prostéticos, como señala Nelson,[16] para el caso de los movimientos panmayas). Tal es el caso de Chiapas, y el de los chamanes siberianos, líderes nativos de la antigua URSS que se reconocieron como comunistas. Sobre esto habría que decir que, en ocasiones, esta integración puede ser positiva, sobre todo desde nuestro punto de vista, pero no es una tradición autóctona. La dinámica y creatividad pueden provenir de otras culturas, incluso adoptando nuestros conceptos para reinterpretarlos según su propia dinámica. La imposición cultural por parte de otras personas provoca un desplazamiento en la dinamización.

Si tomamos la segunda relación grupal, el aborrecimiento, observamos cómo lo indígena ha desembocado en estereotipos degradantes, generalizables y abusivos. México había adoptado oficialmente una concepción mestiza de sí mismo, negando el derecho a reconocer la identidad indígena en nombre de su política indigenista. Uno de los elementos de análisis en el ámbito mundial es la política de exterminio, provocada directamente por medidas represivas o contagio de enfermedades a grupos minoritarios. En el documental *Chenalhó*, de Isabel García Fregoso, se registra la diáspora de los mayas-tzotziles de los Altos de Chiapas (y miembros de la sociedad civil "Las Abejas")[17] después de la matanza de Acteal.

[16] Diane N. Nelson, "Stumped Identities: Body, Image, Bodies Politic and the Mujer Maya as Prosthetic", en *Cultural Anthropology*, 2001, p. 341.

[17] En 1991, surgió un grupo de gente inconforme por los problemas agrarios entre grupos priístas y la organización SOCAMA (Solidaridad Campesina Magisterial), y aquellos que no quisieron tomar las armas, fundaron el 10 de diciembre de 1992 la sociedad civil las "Abejas": "nuestro símbolo tiene una abeja, tiene una reina. La reina está en una caja con sus abejas, en una sola caja y no se dividen. La reina significa el Reino de Dios, las abejas son la multitud del mundo. La reina, Dios, no quiere injusticias, ni violencia, ni encarcelamientos. Quiere que haya libertad para todos los seres humanos" (CIEPAC, "Antes de la fundación de las 'Abejas'. Municipio de Chenalhó, Chiapas, México, 1990").

La primera imagen de la película muestra a una madre tzotzil llorando por el sufrimiento al que han sido sometidos y la violencia ejercida por el ejército mexicano y los priístas. Los tzotziles rememoran de manera dramática la matanza de los "hermanos" de Acteal y expresan el miedo a la guerra. Es significativo cómo los niños expresan sus temores a través de relatos, sueños y dibujos donde aparecen figuras simbólicas, como el león que se come a los niños, o más concretamente, helicópteros o soldados. Ello nos indica que estamos ante un proceso mito-poético, la creación de relatos, en este caso con base histórica, que forman ya parte de la mitología, relacionando las experiencias de la guerra y la resistencia. Las imágenes de la diáspora juegan un papel fundamental en la idea de la muerte que va de lo biológico a lo mitológico. En no pocos casos, también habría una desmoralización universal en los pueblos indígenas o "exóticos" provocada por la mera presencia occidental que, sin intervención directa, heriría su sensibilidad.

Marx fue el primero en ver en la Alemania de su tiempo cómo la burguesía negaba la humanidad al proletariado. De igual manera, Occidente niega la humanidad al primitivo, afirmándose en la medida que le niega humanidad, considerándole inferior o distinto y detestable. Aunque en descargo de la antropología marxista cabe decir que no ha aplicado la noción de lucha de clases, sino la idea de des-humanidad y contradicción a las relaciones internas de grupo o entre pueblos. Cuando se produce etnocidio ya no hay diálogo sino destrucción, deshumanización. Eso significa que los diferentes grupos no pueden entenderse entre ellos; puesto que se trata de imponer un discurso, se produce un choque de intereses de una racionalidad excluyente (y antagónica) a otra, sustituyéndola. Ésta es una forma de dialogismo no polifónico, sino radical. Frente a esto, los modelos de conocimiento y las prácticas sociales hacia lo indígena deberían ser un modelo abierto, donde no se trate de imponerse al otro, sino sustituir el resultado con una mayor creatividad, con mayor polifonía y un mayor número de sistemas y variedades.

Por otro lado, sospechaba que Huehuetla no debía encajar en el tópico esencialista de "sociedad campesina" (el modelo sería el de Wolf).[18] Kearney[19] ha señalado que las sociedades y comunidades

[18] Eric Wolf, *Los campesinos*, 1982.

[19] Michael Kearney, *Reconceptualizing the Peasantry. Anthropology in Global Perspective*, 1996.

son ahora transnacionales y que conceptos como "campesino" han de superarse por ser ya obsoletos para definir las realidades cambiantes. En el mismo sentido, Leeds[20] proponía romper la dicotomía rural/urbano, puesto que la sociedad rural es tan urbana como la industrial, es parte del orden social global y cuenta con instituciones mediadoras como la Iglesia, el gobierno o el comercio que hacen circular a las personas, dinero, información, comida y otros bienes.[21]

García-Canclini,[22] por su parte, señalaba que para establecer una definición contemporánea de la identidad es necesario vincularla no tanto al territorio, a lo socio-espacial, sino a las redes internacionales de mensajes y bienes, lo socio-comunicacional. Balandier[23] pone de manifiesto que algunos antropólogos no saben apreciar a las sociedades tradicionales si no es por la valorización de su pasado, lo que la modernidad se encarga de desarmar. La modernidad propone memorias colectivas, discursos que adolecen de anclaje y resultan estar atravesados por la ruptura y la discontinuidad; el pasado es el reservorio para construir tanto formas visibles de la sociedad (paisajes, obras, formas de hacer), como invisibles (dispositivos mentales, imágenes, modelos que rigen inconscientemente los comportamientos).

La cuestión era que, bajo mi perspectiva, la cultura tepehua se había convertido en una cultura más transnacional. No obstante, existía una conciencia creciente de recuperación de las leyendas, danzas, rituales y otros elementos pensados como estructurales para la continuidad de su cultura viva. En Huehuetla la intervención del Estado fue trascendental para mantener consciente a la población de su pasado, diciéndole cómo debía ser su mundo. A otras culturas se las ha despojado incluso de eso. Los artefactos materiales, las costumbres y los usos tepehuas, si no se transformaban en artefactos culturales occidentalizados (lo cual, puede hacernos pensar que fueron destruidos) sí eran recreados desde una perspectiva globalizada (que sugiere más que una destrucción

[20] Anthony Leeds, *Cities, Classes and the Social Order*, 1994, pp. 116 et ss.

[21] *Ibidem*, pp. 53 et ss.

[22] Néstor García-Canclini, "Museos, aeropuertos y ventas de garage (la identidad ante el Tratado de Libre Comercio)", en Leticia Méndez Mercado (coord.), *Identidad: análisis y teoría, simbolismo, sociedades complejas, nacionalismo y etnicidad*, 1996, p. 153.

[23] Georges Balandier, *Modernidad y poder. El desvío antropológico*, Madrid, Júcar, 1988.

una reinvención).[24] La cultura no feneció sino que se transformó en algo mantenido artificialmente. Habría que decir que su cultura, hasta el momento en estado de letargo, resucitaba en el nuevo contexto neoindigenista como una curiosidad y un problema sobre cuestiones tales como el carnaval, el curanderismo, los ritos mortuorios, etcétera. Sus palabras, su conciencia, sus conocimientos, crecientemente fueron puestos al servicio no sólo de la comunidad, sino de la educación, edificación y entretenimiento de los pachuqueños, los tulancingueños o los defeños y, por supuesto, de los propios tepehuas.

El caso del carnaval es el paradigma, puesto que grupos de individuos disfrazados se presentaban en concursos y exhibiciones en Pachuca. Don José, el curandero del pueblo, me explicaba sobre uno de los rituales que realizaban cuando la coyuntura era propicia: "la fiesta del volador esa la ocupan cuando hay ambiente, cuando llegan licenciados y diputados se hacen, cuando ellos preguntan uno no sabe con qué podemos hacer para juntar gente... la de la Malinche, el Toro, pastores..." Rituales que se dramatizan en formas novedosas, en este caso en función de la presencia de políticos o científicos sociales. En otra ocasión, el curandero me explicó uno de los mitos de creación del mundo. Su relato se asemejaba mucho al Génesis, donde aparecía la torre de Babel, el arca de Noé, etcétera. Cuando le pregunté quién le había transmitido ese mito (¿sus padres?, ¿abuelos?, ¿otro curandero?) me respondió que lo recordaba porque hacía unos cuantos años "el sacerdote del pueblo me dió un libro" donde leyó ese relato. Sin duda, el ejemplo muestra muchas posibles lecturas que vendrían a confluir en las complejas relaciones con la tradición; pero bajo las representaciones "modernas" persistirían las creencias, el saber transmitido, en este caso, a los curanderos. Y, efectivamente, la descripción etnográfica no se agotaría en los informantes que ya no tienen que decir un saber explícito o destinado al antropólogo. Las conversaciones informales o la exégesis de los rituales serían formas igualmente válidas de abordar ese saber.

La vida tepehua, sin embargo, todavía forma parte del discurso sobre sí mismos (aunque han tenido pocas oportunidades para expresarlo fuera de su marco local) y, por otra parte, ya ha sido

[24] James Clifford, *Dilemas de la cultura. Antropología, arte y literatura en la perspectiva posmoderna*, 1995.

escrita por Gessain[25] acerca de Huehuetla, y por Williams,[26] quien se ocupó de los tepehuas de Pisaflores, Veracruz. Aunque la mayoría de los huehuetlenses desconocen estos trabajos, sin duda existe una memoria colectiva que está en poder de un grupo restringido. Ancianos, maestros y el curandero se presentan como los portadores de la tradición que, a través del ejercicio ritual, actualiza los mitos y las creencias. Pero dicha memoria colectiva acaba por convertirse en un *collage* presto a dramatizarse en función de la demanda. El discurso y *performance* étnico se ventilaba en dos movimientos: *1)* hacia fuera, en función de las demandas de la sociedad global, y *2)* hacia dentro, por medio de las elites locales.[27]

Frente a esta memoria huehuetlense, constituida por el Estado, aparece la memoria nacional, más explícitamente un producto del poder, la cual expresa una idea homogénea, objetiva y definitiva sobre la nación mexicana. Esta política históricamente está fundada en la creación de un cuerpo mexicano, simbolizado en el ciudadano prototípico: el mestizo.[28] El indígena o el hispano puro no tienen cabida. El Estado ejerce, efectivamente, una acción civilizadora que empobrece y agota lo indígena con una mirada totalizante. Instituciones del Estado como el INI son representativas de la inquietud de éste por rehabilitar, practicando un neopopulismo que esconde sus cartas, las relaciones de poder y dominación subyacentes, al estilo de Bourdieu. Por otro lado, la relación Estado/indígenas se ha planteado históricamente a partir de lo político, en detrimento de lo teórico y empírico.

A pesar de que lo indígena ha sido un tema exhaustivamente desarrollado por la etnografía, en las Américas persiste la visión de una minoría de sociedades opulentas que explota a la gran mayoría. Esto se ha articulado mundialmente, tres cuartas partes de la humanidad se considera productora, bajo una percepción cuasi

[25] Robert Gessain, "Contribution a l'étude des Cultes et des Cérémonies Indigénes de la Région de Huehuetla (Hidalgo)", en *Journal de la Societé des Américanistes*, 1938; "Les Indiens Tepehuas de Huehuetla", en *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos. Huastecos, totonacos y sus vecinos*, 1952-1953.

[26] Roberto Williams García, *op. cit.*, 1963.

[27] Christian Gros, "Ser diferente para ser moderno, o las paradojas de la identidad. Algunas reflexiones sobre la construcción de una nueva frontera étnica en América Latina", en Leticia Reina (coord.), *Los retos de la etnicidad en los estados-nación del siglo XXI*, 2001, pp. 186-188.

[28] Gerd Baumann, *El enigma multicultural. Un replanteamiento de las identidades nacionales, étnicas y religiosas*, 2001, p. 71.

animal: el interés en las minorías pobres o marginadas es lo que producen, no lo que piensan, sienten, crean o cómo se relaciona una sociedad. No se sabe quiénes son esos otros puesto que carecen de identidad. Es un hecho que nuestra sociedad no reconoce igual humanidad (y derechos) para todo grupo; lo niega, produciendo alienación. De todos modos, la conciencia sobre la realidad indígena no puede soslayarse a través de los múltiples avances en los últimos años. Hay que decir que sobre lo indígena coexisten múltiples discursos. Por ejemplo, los documentales de National Geographic que presentan a los indígenas como las últimas reliquias de un mundo desaparecido, y de los cuales sólo cabe levantar su acta de defunción; las veleidades conservacionistas y rescatistas de diversos actores e instituciones sociales como el gobierno (a través de sus instituciones representativas para lo indígena); las multinacionales (recordemos el concierto por la paz televisado en México poco antes de la marcha zapatista del año 2000, salteado en sus intermedios por las imágenes idílicas del mundo indígena que no debe perderse); los organismos no gubernamentales; la Iglesia (cuando ha sido parte de la maquinaria destructiva del sistema de creencias nativo); la escuela (en su papel ambiguo como factor de cambio y, a la vez, de reproducción social de los valores dominantes).

Tradicionalmente se ha querido presentar a los pueblos exóticos como pobres o marginales, sin resaltar la autocrítica interna, las disensiones y los conflictos. No hay peor paternalismo, ni más clara convicción de la superioridad occidental, que el de quienes explican todos los males de los pueblos sojuzgados exclusivamente por la omnipotente maldad de los pueblos ricos, sin analizar también los ingredientes nativos, señala Savater.[29] En ese rubro podríamos incluir los fundamentalismos religiosos, identidades culturales reaccionarias o los clientelismos y/o nepotismos políticos.

Como precedente en la relación Estado-sociedad no debemos olvidar a Morgan, quien por sus pioneras reflexiones acerca de la sociedad frente al Estado, desde un punto de vista cultural, fue adoptado por los marxistas, si bien algunos otros lo criticaron argumentando que la clase obrera no ha tenido dichas identidades por ser elementos culturales y, generalmente, asociadas a la formación de Estados. Los estudios de Eric Wolf sobre el Estado

[29] Fernando Savater, "La civilización y lady Mary", en *El País*, 20 de octubre de 2001.

mexicano precolombino, la formación de naciones y naciones-Estado en América Latina o las luchas campesinas latinoamericanas,[30] junto con los fenómenos culturales a los que van vinculados, son deudores de la antropología política que entronca con Morgan. Similares son los estudios de formaciones de identidad realizados por E. P. Thompson sobre otros pueblos,[31] así como los estudios de etnogénesis, génesis y formación de identidades étnicas, cuya bibliografía es muy amplia.

Los antropólogos por supuesto juegan su papel, especialmente los que pertenecen, y parafraseo en adelante a Cardín,[32] a la línea militante de Jaulin, Herbert y los antropólogos tercermundistas e indigenistas, decididos abiertamente por una relación intervencionista con las culturas estudiadas, frente al abstencionismo característico de antropólogos de la línea especulativa (con Bachofen, Maine, Taylor, Frazer a la cabeza, desembocando en los estructuralistas) y empirista (Morgan, Seligman, Rivers, Haddon, Malinowski). Los antropólogos que defienden una línea aplicada se convierten, en no pocos casos, en asesores de los programas de desarrollo y en sus ejecutores principales,[33] cuando no en miembros de la resistencia activa de muchas sociedades, frente a las políticas de desarrollo diseñadas por tecnócratas, que desconocen la realidad sociocultural sobre la que ejercen sus políticas. Sin embargo, ha sido una tónica obviar el rol de las sociedades objeto de desarrollo, de sus actores (elites, técnicos, etnias, clases sociales, etcétera) y qué usos e interpretaciones han hecho del mismo.[34]

En todo caso, la idea subyacente era que Huehuetla no estaba dentro de los parámetros del sistema de consumo normalizado. La ironía de esto es que el discurso va en consonancia con la ideología

[30] Edward C. Hansen y Eric R. Wolf, *The Human Condition in Latin America*, 1972; Eric Wolf, *Las luchas campesinas del siglo XX*, 1979; *Pueblos y culturas de Mesoamérica*, 1991; Ángel Palerm y Eric Wolf, *Agricultura y civilización en Mesoamérica*, 1992.

[31] Edward P. Thompson, *Family and Inheritance: Rural Society in Western Europe, 1200-1800*, 1979; *La formación de la clase obrera en Inglaterra*, 1989.

[32] Alberto Cardín, *op. cit.*, 1988, p. 77.

[33] Como ejemplo tópico del mal hacer del antropólogo cabe recordar el Proyecto Camelot, en el cual participaron individuos de esta profesión. El proyecto se desarrolló en los años sesenta y consistió en estudiar culturas para promover los movimientos contrainsurgentes dotándolos de los conocimientos necesarios de dichas sociedades y culturas para neutralizar los movimientos de izquierda radical, marxista, anarquista o revolucionaria.

[34] LYCEUS, "Antropología y desarrollo", 2000.

neoliberal de la sociedad posindustrial, donde el paradigma consumista es dominante. Según señalaba Eduardo Nivón en una conferencia reciente, "el consumidor es el héroe oculto de la globalización, donde consumir tiene sentido si se es libre de consumir, en un espacio de libertad". No obstante, Huehuetla y la región otomí-tepehua difícilmente podría considerarse un espacio de libertad, de libertad para consumir. No sólo en Huehuetla sino en todo México (especialmente el sureste), los campesinos luchan para sobrevivir como siempre lo han hecho y, sin duda, no son héroes.

Por otro lado, la cuestión se complica si pensamos en el enorme abismo que otea entre la tecnocracia existente y las demandas de la población. México ni siquiera ha podido acceder a los niveles mínimos del estado del bienestar, que como idea de la modernidad ahorá está en franca crisis en la Europa unida. Los valores democráticos, la igualdad de derechos, el acceso a la educación, a la salud universal y gratuita, y al trabajo, eran los ejes que sustentaban la modernidad. Este abismo, como señala Bourdieu,[35] puede ser observable en la que denomina "nobleza de Estado",

> que fundamenta la convicción de su legitimidad en el título escolar y en la autoridad de la ciencia, principalmente económica. Para estos nuevos gobernantes de derecho divino, no solamente la razón y la modernidad, sino también el movimiento y el cambio, están del lado de los gobernantes, de los ministros, de los patrones o de los "expertos". La sinrazón y el arcaísmo, la inercia y el conservadurismo, del lado del pueblo, de los sindicatos y de los intelectuales críticos.

La educación, uno de los valores de la modernidad más reivindicados desde todas las instancias sociales, esconde su propia contradicción.

Por otra parte, lo significativo era observar los efectos que la televisión, el sistema de cable, y en menor medida, el video, conllevaban para las vidas de las gentes. Observé cómo el impacto de la televisión se había dejado sentir en aquellos lugares, de tal suerte que había ido "entrenando" a los pueblos y comunidades en los valores y significados de la sociedad de consumo occidental, pues participaban de los eventos nacionales e internacionales. Ello traía consigo la desvalorización del modo de vida indígena y campesino,

[35] Pierre Bourdieu, *op. cit.*, 1985.

ya que la televisión les había mostrado el poder, la riqueza y las comodidades de la vida urbana; y se constituía como estímulo a la emigración hacia Estados Unidos (aunque no era la única causa, sino uno más entre otros factores). Así pues, la televisión se constituiría en amplificador cultural en los procesos de recreación imaginativa de las culturas llamadas tradicionales.[36]

La progresiva mundialización de la región otomí-tepehua, que se realiza a un ritmo más lento que el resto del Estado, posibilitará un nuevo manejo del mercado simbólico en sus ámbitos mayores, como la televisión que homogeneiza (los niños, por ejemplo, ven los mismos dibujos en el mundo) pero, simultáneamente, en sus ámbitos menores, por ejemplo, al recuperarse fiestas locales, mitos y leyendas.

Sin duda, los migrantes también han accedido a valores propios de las sociedades complejas y son transmisores de esos valores. La migración en el momento actual representa saltar barreras: el que emigra es el que ha ahorrado para el pasaje o el pollero. Y encontramos un doble movimiento: hacia la desterritorialización (con los migrantes temporales o definitivos); y simultáneamente la re-territorialización, con la afirmación de la identidad huehuetlense y tepehua. Por un lado, un espacio abstracto, transnacional; por el otro, un espacio socializado y culturalizado, con un sentido de exclusividad. Por ser un espacio culturalizado transmite un significado, puesto que implica una utilización del mismo. Los huehuetlenses son capaces de decodificarlo, lo leen. Huehuetla es territorio de alguien, sus espacios poseen un uso real y/o simbólico, que marcan un sentido de pertenencia. En ese territorio existen relaciones humanas.

En este sentido, era relevante una apropiación simbólica del espacio en las procesiones, en los concursos de poesía coral, en el Carnaval, en las fiestas de mayordomos, que generaba una apropiación real del espacio. El espacio de la plaza pública se contraponía al espacio religioso, marcado por el tránsito por las calles en procesión, y la apropiación de las casas particulares en la fiesta de mayordomos. Señales y discursos indicaban la apropiación

[36] En este sentido, Philip Carl Salzman ("El Caballo de Troya electrónico: la televisión en la globalización de las culturas paramodernas", en Lourdes Arizpe (ed.), *Dimensiones culturales del cambio global: una perspectiva antropológica*, 1997, p. 350) muestra en su reflexión acerca del impacto de la televisión en el ámbito local, cómo las comunidades dejan de ser "tradicionales" para convertirse en sociedades "paramodernas" (término que toma de Galaty).

simbólica diferencial de los espacios. En lo laico, el juego del fútbol o el baloncesto marcaban una apropiación real de la plaza pública, puesto que se utilizaban los recursos permanentes que ofrecía. El mercado de los domingos marcaba, asimismo, una apropiación real del espacio de la calle. Los concursos de composición, poesía coral, dibujos, etcétera constituían estrategias de significación del municipio, coincidentes con estrategias de identidad.[37]

La identidad como producto histórico, no perenne, se negociaba a partir de las identidades, es decir, la identidad estaba circunstanciada a partir de un sujeto primordial, llamémosle el "otro", el barrio, la militancia política. Identidades, así pues, en movimiento conformando dos grandes bloques: una identidad sociopolítica ("somos del PRD", los ricos, etcétera) y una identidad sociocultural, ésta última proveyendo una saturación de significaciones que tiene que ver con el gusto de estar allí, ser tepehuas, y deleitarse a través de la experiencia ritual (la emoción de estar frente al santo, bailar), entendida ésta como modelo pedagógico y sentimental.

La cada vez más frecuente migración hacia Estados Unidos se asemeja a un sacrificio, como antiguamente ocurría con las migraciones de la Edad Media (a Santiago o La Meca). La migración no es deseable y exigible como ocurre con el turista moderno, quien la concibe como una liberación de los sinsabores de la vida laboral. El turista busca lo primitivo (incontaminado), lo exótico (diferente), lo auténtico, igual que buscaban los primeros antropólogos.[38] Éste es un desplazamiento espacial que no excluye al turista de su propio marco social. El turista ve lo que ha querido ver, consumiendo la misma "autenticidad" que nosotros le ofrecemos a los turistas que vienen aquí. Así el turismo constituye una forma de recolonizar, no ya como conquistador sino como consumidor. Sin ir más lejos, Cancún es el paradigma carnavalesco del consumidor (norteamericano y europeo), un espacio distorsionado por la utilización masiva y circunstancial del lugar, a través de un contacto superficial sin posibilidad de contacto real (las barreras idiomáticas y culturales), pero, a cambio se minimiza el disgusto de salir de las comodidades gracias a los servicios de que se dispone (restaurantes de comida

[37] Sobre la cuestión de los espacios festivos y/o cívicos y su apropiación simbólica ver José Luis Anta, "La fiesta de la Candelaria: tradición y modernidad en Atacama (Chile)", en *Quaderns de l'Institut Catalá d'Antropologia*, núm. 10, 1997.

[38] John Knight, "Tourism as Stranger? Explaining Tourism in Rural Japan", en *Social Anthropology*, núm. 3, 1995.

rápida, expendios de alcohol, confortables hoteles con piscina, utilización exclusiva de playas, etcétera). Aunque Huehuetla no está integrada en el circuito turístico, otros —no el turista— son susceptibles de establecer vínculos permanentes con los huehuetlenses. Los maestros lo fueron durante un tiempo, puesto que muchos de ellos se casaron con huehuetlenses, siendo ésta una vía para el contacto mejorado con la sociedad mayoritaria. En mi caso, recibí diversas proposiciones de matrimonio por parte de jóvenes huehuetlenses y de comunidades cercanas, cuando yo esperaba ser mucho más apetecible para el parentesco simbólico (apadrinar a un niño, por ejemplo).

Los migrantes temporales o coyunturales huehuetlenses, que van desde la joven que va a servir en una casa en la Ciudad de México durante tres meses, hasta el albañil que trabaja durante la semana en Pachuca y retorna periódicamente a Huehuetla, no rompen los lazos con el lugar de origen. Incluso los migrantes permanentes, quienes se establecen en ciudades como Pachuca o México y que retornan en ocasión de la fiesta de la Candelaria, del carnaval o de las mayordomías, mantienen lazos permanentes con el lugar. Creo que existe una imagen mental tópica sobre este aspecto. Tradicionalmente se piensa que como adultos rompemos con las tradiciones familiares, sin embargo, atribuimos a los migrantes una continuidad con los valores familiares. Así es que el imaginario antropológico concibe a los migrantes como más tradicionales. En el caso de Huehuetla, los migrantes temporales tenían una línea de retroceso posible: si no les iba bien en la sociedad de acogida (Estados Unidos) podían refugiarse en la identidad de origen. El que migra sabe que tiene que negociar, cambiar. El migrante temporal percibe que tiene muchas barreras (lingüísticas, sobre todo) y no se dan las condiciones para la movilidad de un grupo social (el suyo) al de acogida (el otro). Recurrentemente el discurso social sobre la emigración es negativo. De hecho recuerda a la interpretación de Malthus,[39] quien recalcaba lo negativo de la emigración:

> otra alternativa es la emigración, que lleva necesariamente implícita alguna forma de infortunio en el país desertado. Pues pocas personas habrá que abandonen sus familias, sus relaciones, sus amigos y su tierra natal para

[39] Robert Malthus, *Primer ensayo sobre la población*, 1984, p. 59.

instalarse en un país desconocido y de clima extraño sin que lo justifique una situación de profundo malestar en el lugar en que se encuentran o la esperanza de hallar considerables ventajas en el lugar de destino.

Sin duda la realidad de la emigración es mucho más variada de lo que los neomalthusianos modernos proponen como tema central.

El proceso sociocultural apunta hacia una incipiente desterritorialización[40] que comporta una nueva referencialidad: una nueva distribución y producción local en potencia. Ésta es la perspectiva típicamente posmoderna, la cual se orienta desde las concreciones territoriales a las nuevas realidades culturales: el nomadismo lo invade todo, la movilidad y el desarraigo son lo definitorio, lo cual supone una ampliación de los horizontes y, a la vez, un fraccionamiento y mayor ambigüedad. Por consiguiente, aplicado a la región otomí-tepehua, los límites y fronteras tradicionales deben reformularse en función de las construcciones simbólicas y significados que se les asignan. Con el cambio de paradigmas actual, la mirada antropológica se dirige hacia la heterogeneidad, la incertidumbre y la diversidad de los comportamientos. La antropología se mueve muy difícilmente en los patrones culturales. Ahora quiere recuperarse del indígena su construcción de la realidad. Uno de los conceptos clave es la "dialógica" de Bakhtin:[41] cuando un novelista crea una obra, la figura de la novela se hace tan fuerte que su personalidad construye la novela... como cuando un antropólogo trata con un chamán y se deja arrastrar por él.

Cuando leemos una cosa no representa lo mismo para cada lector. Es una realidad virtual, que es lo mismo que decir distinta. Por eso, los antropólogos hemos de dejar que el otro nos muestre cómo construye él la realidad, dialógicamente. Aunque Dennis Tedlock[42] es uno de los pioneros de la aplicación consciente del dialogismo en la etnología, hace tiempo que esta tradición se aplica. Cuando en la etnología se hace una traducción bilingüe de cuentos, cancioneros, o el discurso nativo es contado en lengua original, y luego es comentado, también es dialogismo. Los estudios realizados por la antropología mexicana de la América prehispánica a

[40] Arjun Appadurai, *La modernidad desbordada*, 2001.

[41] Mijail M. Bakhtin, *Problemas de la poética de Dostoievski*, 1986.

[42] Dennis Tedlock, "Preguntas concernientes a la antropología dialógica", en Clifford Geertz *et al.*, *El surgimiento de la antropología pos-moderna*, 1996.

través de los códices originales, son una parte del dialogismo. Sin embargo, éste suscita preguntas de no fácil respuesta: ¿Habla realmente de culturas diferentes o ello es sólo una mera pretensión?, ¿en verdad se presentan textos distintos o es una traducción? ¿Acaso el dialogismo no es más que un mero ideal?, ¿siempre hay un logos dominante y otros que son negados? ¿Existe dialogismo sin conflicto?, ¿se refleja otro punto de vista?

La idea es abrir la interpretación a los sujetos con los que conversamos, posibilitándoles para que realicen la crítica a nuestros presupuestos metodológicos, y a la sociedad desde la cual somos enviados. Los informantes dejan de ser "informantes" —concepto que resume el sentimiento arrogante de superioridad racial o cultural del investigador—[43] y se convierten en sujetos, en interlocutores. Estamos ante una nueva antropología interpretativa, en la que la separación entre sujeto y objeto se difumina y el antropólogo se disuelve.

[43] Carlos Montemayor, "La cosmovisión de los pueblos indígenas actuales", en *Desacatos*, 2000, p. 96.

Bibliografía

Anta, José Luis, "La fiesta de la Candelaria: tradición y modernidad en Atacama (Chile)", en *Quaderns de l'Institut Catalá d'Antropologia*, núm. 10, Barcelona, 1997, pp. 71-92.

Appadurai, Arjun, *La modernidad desbordada*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001.

Augé, Marc, *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*, Barcelona, Gedisa, 1998.

Cardín, Alberto, *Tientos etnológicos*, Madrid, Júcar, 1988.

CIEPAC, "Antes de la fundación de las 'Abejas'. Municipio de Chenalhó, Chiapas, México, 1990", 1998. http: //www.ciepac.org/analysis/abejas.html

Bakhtin, Mijail M., *Problemas de la poética de Dostoievski*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986.

Balandier, Georges, *Modernidad y poder. El desvío antropológico*, Madrid, Júcar, 1988.

Baumann, Gerd, *El enigma multicultural. Un replanteamiento de las identidades nacionales, étnicas y religiosas*, Barcelona, Paidós, 2001.

Bourdieu, Pierre, *¿Qué significa hablar?*, Torrejón de Ardoz, Akal, 1985.

Clifford, James, *Dilemas de la cultura. Antropología, arte y literatura en la perspectiva posmoderna*, Barcelona, Gedisa, 1995.

Discurso pronunciado por Pierre Bourdieu en la Gare de Lyon en París, en Libération, 14 de diciembre de 1995.

"Una muestra desvela el influjo del arte amerindio en las obras abstractas", en *El País*, 18 de octubre de 2001. http://www.elpais.es/articulo.html

Encyclopedia of World Cultures. Volume VIII. Middle America and the Caribbean, New York, G. K. Hall and Company, 1995, pp. 247-250.

Englund, Harri, "Ethnography after Globalism: Migration and Emplacement in Malawi", en *American Ethnologist*, 29:2, Arlington, 2002, pp. 261-286.

Fabietti, Ugo, *Antropologia culturale. L'esperienza e l'interpretazione*, Bari, Laterza, 1999.

García-Canclini, Néstor, "¿Construcción o simulacro del objeto de estudio? Trabajo de campo y retórica textual", en *Alteridades*, 1 (1), 1991, pp. 58-64.

———, "Museos, aeropuertos y ventas de garage (la identidad ante el Tratado de Libre Comercio)", en Leticia Irene Méndez Mercado (coord.), *Identidad: análisis y teoría, simbolismo, sociedades complejas, nacionalismo y etnicidad. III Coloquio Paul Kirchhoff*, México, UNAM, 1996, pp. 89-97.

Gessain, Robert, "Contribution a l'étude des Cultes et des Cérémonies Indigénes de la Région de Huehuetla (Hidalgo)", en *Journal de la Societé des Américanistes*, núm. 30, México, 1938, pp. 343-381.

———, "Les Indiens Tepehuas de Huehuetla", en *Revista mexicana de estudios antropológicos. Huastecos, totonacos y sus vecinos. V Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología*, Xalapa, 1951, XIII, 2-3. México, Sociedad Mexicana de Antropología, 1952-1953, pp. 187-211.

Gros, Christian, "Ser diferente para ser moderno, o las paradojas de la identidad. Algunas reflexiones sobre la construcción de una nueva frontera étnica en América Latina", en Leticia Reina (coord.), *Los retos de la etnicidad en los estados-nación del siglo XXI*, México, CIESAS/INI/Porrúa, 2000.

Hansen, Edward C. y Eric R. Wolf, *The Human Condition in Latin America*, New York, Oxford University Press, 1972.

Jameson, Frederic, "Conflictos interdisciplinarios en la investigación sobre cultura", en *Alteridades*, 3(5), México, 1993, pp. 93-117.

Kearney, Michael, *Reconceptualizing the Peasantry. Anthropology in Global Perspective*, Colorado, Westview Press, 1996.

Knight, John, "Tourism as Stranger? Explaining Tourism in Rural Japan", en *Social Anthropology*, núm. 3, Cambridge, 1995, pp. 219-234.

Leeds, Anthony, *Cities, Classes, and the Social Order*, Ithaca, Cornell University Press, 1994.

LYCEUS, "Antropología y desarrollo", Nassa N. T. Siglo XXI, S. L. http://www.liceus.org/es/aco/ant/0129.html. 2000

Malthus, Robert, *Primer ensayo sobre la población*, Madrid, Alianza, 1984.

Montemayor, Carlos, "La cosmovisión de los pueblos indígenas actuales", en *Desacatos*, núm. 5, México, CIESAS, 2000, pp. 95-106.

Nelson, Diane N., "Stumped Identities: Body Image, Bodies Politic, and the Mujer Maya as Prosthetic", en *Cultural Anthropology*, 16(3), 2001, pp. 314-353.

Palerm, Ángel y Eric R. Wolf, *Agricultura y civilización en Mesoamérica*, México, Gernika, 1992.

Ramos, Alcida R., "Reflecting on the Yanomami: Ethnographic Images and the Pursuit of the Exotic", en Marcus, George E. (ed.), *Rereading Cultural Anthropology*, Duke, Duke University Press, 1992, pp. 48-68.

Salzman, Philip Carl, "El Caballo de Troya electrónico: la televisión en la globalización de las culturas paramodernas", en Arizpe, Lourdes (ed.), *Dimensiones culturales del cambio global: una perspectiva antropológica*, Cuernavaca, CRIM, 1997, pp. 319-353.

Savater, Fernando, "La civilización y Lady Mary", en *El País*, 20 de octubre de 2001. http://www.elpais.es/articulo.html.

Soustelle, Jacques, *La familia otomí-pame del México central*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.

Tedlock, Dennis, "Preguntas concernientes a la antropología dialógica", en Clifford Geertz, James Clifford *et al.*, *El surgimiento de la antropología pos-moderna*, Carlos Reynoso (comp.), Barcelona, Gedisa, 1996, pp. 275-288.

Thompson, Edward P., *Family and Inheritance: Rural Society in Western Europe, 1200-1800*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979.

———, *La formación de la clase obrera en Inglaterra*, Barcelona, Crítica, 1989.

Williams García, Roberto, *Los tepehuas*, Xalapa, Instituto de Antropología de la Universidad Veracruzana, 1963.

Winch, Peter, *Comprender una sociedad primitiva*, Barcelona, Paidós/ICE, 1994.

Wolf, Eric R., *Las luchas campesinas del siglo XX*, México, Siglo XXI, 1979.

———, *Los campesinos*, Barcelona, Labor, 1982.

———, *Pueblos y culturas de Mesoamérica*, México, ERA, 1991.

La patrimonialización de lo invisible.

Turismo cultural, plan de ordenación agrícola y proyecto de territorio. Las rutas de la lavanda en el sur de Francia

MAGALI DEMANGET*

El entusiasmo actual por el término "patrimonio" y su uso desmesurado en todas partes, si bien resultan sintomáticos de nuestra época, constituyen ante todo un producto de distintas transformaciones, resultado de coyunturas políticas, históricas y sociales particulares. En un principio, el uso de este término remitía a la transmisión de un bien heredado de los padres y madres hacia sus descendientes, mientras que en la actualidad se observa una extensión de esta noción de bien privado a la de un patrimonio colectivo imprescriptible e inalienable.

En Francia, esta apertura de sentido se inició a partir de la Revolución, con la idea del patrimonio como bien nacional, al principio estrechamente asimilado a las colecciones, objetos de arte y monumentos históricos, es decir, a elementos en su mayoría materiales.[1] A partir de los años setenta, el uso del término se hizo

* Universidad de París X-CEMCA, Embajada de Francia en México.

[1] Véase el artículo de André Desvallées ("Emergence et cheminement du mont patrimoine", en *Museés et collections publiques de France*, núm. 208, septiembre, 1995, pp. 5-59), que retrata la evolución del término en el contexto francés y europeo.

extensivo a los patrimonios arquitectónico, monumental, arqueológico, industrial y regional, y más tarde —en la década de los ochenta— al patrimonio etnológico, con la creación de la Misión del Patrimonio Etnológico (del Ministerio de Cultura). Esos años serían los del patrimonio, lo que se tradujo por el acceso del público en general al patrimonio, noción de geometría variable que se refiere a realidades muy diversas.[2] Sin embargo, más allá de los agregados de sentido que contiene, se puede decir que denuncia siempre la idea de una ruptura en la relación que una sociedad tuvo con su pasado, y que encarna los nuevos tipos de cuestionamiento sobre su existencia futura.

En Europa, la problemática del patrimonio constituye un reto para el desarrollo y la ordenación de nuevos territorios. Lo que antes se integraba en las prácticas cotidianas ahora se convierte en objeto de planificación. Todo ello revela una toma de conciencia del peligro omnipresente sobre la descalificación que afecta a los territorios amenazados por el espectro de la desertificación. Por cuanto se refiere a esta nueva gestión institucionalizada del espacio, el papel dado a las zonas designadas como "rurales"[3] es de primera importancia en el debate relativo a la orientación de la sociedad contemporánea.

[2] Así por ejemplo André Micoud, dice, hablando del empleo plural del término "patrimonio": "J'en arrive donc au pluriel de mon titre: les patrimoines? Qui ne concernent donc pas seulement les deux (culturel ou naturel) mais les multiples, (...) puisque pouvant concerner les 'naturels' au sens géologico-géographique, les 'naturels' au sens de rural ou de campagnard", les 'naturels' au sens de 'génétique', mais aussi les 'naturels' au sens ethnologique, les 'naturels' du lien au sens de 'savoir-faire anciens' qui sont donc déjà tous 'culturels', mais qui peut concerner aussi culturel au sens d'œuvres majeurs, aussi bien des arts que de l'industrie, au sens des monuments historiques, au sens des emblèmes les plus prestigieux, mais encore nombreux comme peuvent l'être les 'naturels' de la biosphère, de l'humanité, de l'UNESCO, du monde, de l'Occident, de notre nation, de notre région, de notre pays, de notre terroir, de ma famille mais encore nombreux comme peuvent l'être les authentiques, les classés, les inscrits sur la liste complémentaire, les naturels qui seront inscrits demain ou bientôt, les 'attestés, les recommandés les ignorés de tous mais qui sont les plus vitaux, etc.' (André Micoud, "Le bien commun des patrimoines", en *Patrimoine natural, Patrimoine culturel*, 1994, p. 37).

[3] Como lo subrayan Micoud, Kalaroa y Laneyrie, la categoría "espacio rural" no designa una realidad en sí: "L' 'espace rural' déjà en tant que tel, est une représentation, celle qui se soutient quand, d'être opposé à l'urbain, elle est une représentation qui 'donne à voir' tout ce qui n'est pas urbain comme un objet de connaissance, d'usage, d'action, de contemplation... " [Micoud, André, Bernard, Kalaroa y Philippe, Lanayrie, 1986, p. 6].

La crisis del "mundo rural", a menudo identificada con un simple éxodo hacia las ciudades,[4] no es en realidad específica del campo, sino que se inscribe en una mutación global de la sociedad. Como lo ha demostrado Bertrand Hervieu,[5] dicha mutación tiene lugar a través de múltiples rupturas. Los campesinos, depositarios de valores ancestrales idealizados (en los cuales se expresan las relaciones armoniosas de los hombres y su entorno) se transforman en agricultores, técnicos de una naturaleza instrumentalizada. La desaparición de la unidad socioeconómica de la explotación familiar y la cohabitación de poblaciones cada vez más heterogéneas implican una fragmentación de los lazos sociales. A todo ello se añade, con la industrialización y la desterritorialización de los productos transformados, una ruptura del vínculo simbólico entre los productos y sus lugares de producción, entre los productores y los consumidores.

Desde esta perspectiva, lo que se supone que las zonas rurales tienen de ejemplar está en el corazón de una nueva aprehensión de la ordenación del territorio. En el marco de dicha planificación, se replantean los vínculos entre el territorio, las actividades agrícolas y la sociedad. La conformación de la entidad territorial es dependiente de los elementos patrimoniales que la habitan, ya estén constituidos por monumentos históricos, paisajes, recursos naturales, especialidades locales o conocimientos prácticos.

Hablar de patrimonio, y en particular de patrimonio cultural, implica por ende enfocar los campos con los cuales este último forma sistema (el patrimonio no tiene razón de ser sin el territorio y sin una población e instituciones que inician el gesto del reconocimiento). En otros términos, las nociones de patrimonio y de territorio, como construcciones políticas, simbólicas y sociales, son la resultante de una adecuación entre procesos administrativo-políticos, y procesos sociales. Sin la adhesión y la pasión de un cuerpo social "la política del patrimonio es sólo una forma vacía, burocrática, condenada al decaimiento".[6] A fin de indagar la problemática del patrimonio como proceso y no como un dato que existiría por la fuerza de la evidencia, tomaré como ejemplo un proyecto de

[4] Dicho éxodo empieza en el siglo XIX y se sigue realizando en la segunda mitad del siglo XX.

[5] Bertrand Hervieu, *Les champs du futur*, 1993.

[6] Marc Guillaume, "Invention et stratégies du patrimoine", en *Patrimoines en folie*, 1995.

territorio que integra, en su estrategia de producción de imagen, la patrimonialización de una producción local emblemática, la de la lavanda.

Dicho proyecto se enfrenta a varias dificultades debidas a la superficie del territorio, particularmente amplio, a lo que se añade el carácter del objeto que se trata de valorizar, el cual resulta difuso, temporal y discontinuo para la planta, e inmaterial para los conocimientos prácticos, las memorias y las historias de vida. Si existe un "patrimonio de la lavanda", éste se encuentra todavía en forma latente; algo que suele suceder muy a menudo con los patrimonios etnológicos y rurales.

La asociación Las rutas de la lavanda: un proyecto local y europeo

En la región de la Provenza prealpina[7] (sureste de Francia), la lavanda se empezó a recolectar a mediados del siglo XIX. El uso de esa planta aromática, esencialmente destinada a la perfumería y a la farmacia, se extendió mientras se desarrollaba la industria de la perfumería en Grasse. Rápidamente, el trabajo subsidiario de recolección dio lugar desde principios del siglo XX a una verdadera actividad de producción.

En dicha cuenca histórica, productora de lavanda, la constatación del punto crítico alcanzado por la producción de lavanda, en los años noventa, condujo al Ministerio de Agricultura a impulsar un Plan de planificación agrícola.[8] Dicho proyecto, creado en 1994, tuvo la particularidad de ser un programa interregional y europeo. Su gestión se hizo en el ámbito horizontal y local a través de la concertación entre los representantes de las diversas regiones administrativas. Por otra parte, se concibió en lo vertical gracias a las nuevas políticas regionales europeas.

En cuanto a la relación entre la participación local y el Estado, se tiene que especificar que el papel de este último resultó secundario.

[7] En las faldas de los Alpes bajos y en la llanura que los rodea.

[8] Además del apoyo del Estado, a través de la DATAR (Délégation à l'Aménagement du Territoire et à l'Action Régionale), los responsables locales son los representantes de las dos "regiones" (Rhône-Alpes y Provenza Alpes Cuesta Azul), y de cuatro "departamentos" (subdivisiones territoriales de las "regiones"): Drôme, Vaucluse, Alpes de Haute-Provence, y Hautes Alpes, vía los "Comités Departamentales del Turismo" (CDT).

En efecto, su contribución se redujo a apoyos esporádicos, a los cuales se agregaron otras fuentes de ingresos. Esto se debió a la descentralización y en particular al nuevo reparto de competencias a las "regiones" (unidades territoriales administrativas) con la Ley de 1982, mientras surgía la europeanización de la planificación territorial. Posterior a la crisis ideológica, se reconsideraron las funciones del Estado: la imagen de un gobierno providencial y actor dominante dejó lugar a nuevas concepciones en la ordenación del territorio. Como señala Yves Madiot,[9] "a una visión estatal y vertical de la ordenación territorial, se sustituye poco a poco una visión horizontal a la vez más amplia (en cuanto que europea) y más reducida (en cuanto que local)". Además de los financiamientos estatales y regionales, la oportunidad económica que se desarrolla con la política regional europea se vuelve realmente efectiva a partir de los años de 1990, con el Acta única europea (1987). Dicha acta tuvo por objeto la constitución de un gran mercado europeo sin fronteras, y la integración de las regiones desfavorecidas, reduciendo "la diferencia entre las diversas regiones [para] el desarrollo de las regiones menos favorecidas".[10] El programa de planificación agrícola de la lavanda ilustra el hecho que la ordenación del territorio ya no se podía pensar sin tomar en cuenta las voluntades de espacios limitados y específicos, y al mismo tiempo un espacio que lo rebasa: el espacio europeo.

Simultáneamente a las políticas que aspiraban a acelerar la adaptación de las estructuras agrícolas y el desarrollo de las zonas rurales, la orientación cultural se afirmó a partir de 1987. De hecho, a partir de este año, el Consejo de Europa hizo pública su consideración de un nuevo tipo de turismo, el turismo cultural. El interés por el turismo comenzó en los años 1960-1970, y se afirmó claramente a partir de los años noventa. Si bien la Comunidad Europea suele privilegiar las repercusiones económicas del desarrollo turístico, este aspecto es sugerido desde un punto de vista específicamente cultural en el artículo 128 del tratado de Maastrich. No obstante, la cultura, que hasta entonces no formaba parte explícita de las competencias de la Comunidad Europea, entró solamente de forma limitada aquí y quedó bajo la tutela de los Estados. En cambio el Consejo de Europa, que no tuvo poder de decisión pero actuó

[9] Yves Madiot, *L'Aménagement du territoire*, 1979-1992.
[10] [Art. 130 A, al. 2].

como mediador, favoreció el enfoque cultural en oposición con el turismo masificado. La declaración de Florencia de 1987 trató los aspectos del turismo cultural, insistiendo en la valorización del "patrimonio regional en todas sus expresiones, en particular a través del turismo, en el respeto de la identidad y de la vida de las comunidades locales".[11] El desafío del turismo cultural fue lograr articular lo global y lo local, tomando en cuenta la diversidad de las culturas y de las identidades, impulsando el desarrollo económico y regional a través del acercamiento entre el patrimonio y el turismo.[12]

El Consejo de Europa, a fin de favorecer la valorización de "un patrimonio cultural europeo común enriquecido con sus diversidades", tocó las cuestiones relativas a una planificación cultural del territorio con la participación activa de las poblaciones locales. La contribución de los lugareños se efectuó con el impulso de nuevas sociabilidades. Desde esta perspectiva, el Consejo fomentó dos proyectos: uno concerniente al turismo cultural que perteneció al programa de "itinerarios culturales", y un segundo, que nos interesa más, que se apoyó en un funcionamiento en redes, que correspondió a la organización de Las rutas de la lavanda. Dicho proyecto, llamado "Cultura y Barrio", se ubicó como contrario a una oferta cultural pensada desde arriba, en la cual "los habitantes son tratados como objetos de consumo y de compasión", y donde son "curados por acciones humanitarias y artísticas". Se trató de repensar la política cultural tomando en cuenta las dinámicas locales, a través de proyectos reposados en el funcionamiento de redes, convirtiendo la cultura en "un espacio de encuentros", de intercambios y de concertaciones.

En este contexto, el Plan de Ordenación de la lavanda se articuló con un proyecto turístico: la asociación Las rutas de la lavanda, que surgió gracias a voluntades políticas locales.[13] Si bien este proyecto turístico se justificó en sus inicios por criterios económicos, las razones invocadas rebasaron tales motivos. En efecto, según el Plan de Ordenación:

[11] Declaración de Florencia 1987, Art.7b.

[12] Raymond Weber, "De la réalité multiculturelle à la démarche interculturelle", en *Identités, cultures et territoires*, 1995, pp. 82-85.

[13] En particular las de los Comités Departamentales del Turismo.

> Más allá del valor económico de la producción en sí misma, la desaparición de la lavanda amenaza afectar al equilibrio precario de una región en vías de desertificación.[14]

Una producción de imagen: la verdadera lavanda de un mundo soñado

El "equilibrio precario de una región en vías de desertificación" remitía a la idea de una ruptura en la gestión del espacio. Dicha gestión, al no estar ya asegurada por los cultivadores de lavanda, implicó una pérdida de identidad para el territorio. En el clima de "crisis" del sector agrícola —descrito líneas atrás—, el Plan de Ordenación tuvo por objeto responder a una doble problemática social y económica:

> Lo social proviene del papel particular y primordial que ocupa la lavanda en una zona difícil. Las obligaciones económicas provienen de un mercado internacional abierto, lugar de confrontaciones entre un producto agrícola tradicional y un sector de uso industrial de dimensión multinacional.[15]

La problemática aquí señalada se articula en torno a dos términos: el elemento social, como algo evidente e inherente al mundo de la lavanda; y el freno económico, obstáculo de lo social. A la nobleza del producto de la lavanda se opuso la violencia de la economía, si no corruptora, al menos destructora. La oposición entre los aspectos social y económico atestiguó la identificación de una fractura entre la lavanda y la industria. La primera se asimiló a lo que remite al "orden", o al "equilibrio" de la tradición. Como consecuencia de su arraigo en la historia del territorio, la planta es representativa de una continuidad más allá de las rupturas. Por cuanto se refiere a la industria, hunde el producto en el anonimato y anula su identidad rompiendo el vínculo simbólico que la une al territorio y a sus orígenes.

Hay que matizar que estamos en el corazón de la Provenza, región real e imaginaria con una fuerte carga simbólica, tierra de sol,

[14] *Compte-rendu d'exécution du Plan de Relance de la Lavande Fine.*

[15] Nicolas Verley, Olivier Roland y Onic Gérard, *Etude sur la Mise en valeur des aspects touristiques, culturels et environnementaux de la lavande dans sa zone traditionelle de production*, 1995, p. 6.

de las plantas aromáticas y de los olores: terruño de sabores, zona vitícola, de olivos y lavanda:

> Provenza, es una palabra mágica en el mundo entero, es decir, cuando se piensa en la Provenza, hay palabras que vienen al espíritu y olores que llegan, y azul, azul, azul, porque la lavanda, porque el cielo...[16]

La Provenza no se puede imaginar sin el cultivo de la planta azul que da forma a las faldas de sus montañas:

> Es un cultivo muy especial, la lavanda, de ahí la incidencia turística. Tiene usted que entender que la Provenza es la lavanda, y lo mismo a la inversa. Cualquier persona que viene a visitar la Provenza espera ver la lavanda. Y como no se produce lavanda en otros lados (o sea se puede, pero no es evidente)... A propósito, de ahí el origen, por eso la Provenza.[17]

En esta comarca de tradiciones que remite a un mundo original, nos encontramos en un espacio donde son proyectados los valores del ideal social de la Francia campesina de antaño:

> Los productores de lavanda en el altiplano (Sault) son cazadores recolectores [...] Es gente que está cerca de la naturaleza, sin abusar de ella, siempre con este espíritu de no hacer crecer una lavanda más fuerte que otra, e igual con la caza. Tienen una relación con el tiempo, con el dinero, con los pasatiempos que es completamente diferente y muy agradable. Tienen una cierta calidad de vida y profesión.[18]

El objetivo del proyecto turístico es pues, doble: se trata, gracias a la promoción turística, de enfrentarse a la desertificación de las zonas aisladas. Al mismo tiempo, la imagen de las zonas apartadas —también zonas de tradición— se utiliza para irradiar con un sello de calidad al conjunto de la producción, reinscribiéndola en un territorio soñado. El sello de calidad es también muy dependiente del producto valorizado, que pertenece a una lavanda original cuya naturalidad da muestra de autenticidad. En efecto, el Plan de Ordenación concierne en primer lugar a la lavanda, también

[16] Testimonio de lugareño, vendedor y destilador de lavanda.
[17] Testimonio de productor de lavanda.
[18] Cámara de la Agricultura, Sault.

denominada "verdadera lavanda" o "lavanda fina", resultado de la domesticación de plantas silvestres que se dan en territorios ubicados a partir de los 800 metros de altura. Esta producción tiene como resultado esencias más finas pero es menos rentable. En cambio, lo que es conocido por el público en general corresponde en realidad a una producción industrial de lavanda híbrida y estéril —clonada—, llamada *lavandin*. Esta especie, cultivada en llanura y mucho más productiva, da sin embargo una esencia de menor calidad.[19]

A escala del territorio elegido, la relación entre los dos tipos de producción es de aproximadamente 20 por ciento de lavanda y 80 por ciento del "clon" industrial. El reto de la salvaguarda de la lavanda fina es influir simbólicamente en el conjunto de una producción y así ennoblecer las producciones industriales y los productos terminados, vulgarizados después de su transformación industrial. Como subraya Marc Guillaume, "el objeto común, producido en serie por la industria, tiene por simetría ideal en el imaginario social el objeto auténtico, precioso, artesanal —y en particular el objeto antiguo"—.[20] Aquí, el objeto auténtico corresponde a la "verdadera lavanda", la original. Desde esta perspectiva, el Plan de Ordenación, a fin de optimizar una regulación económica de la producción de lavanda y de su correspondiente industrial híbrido, delega a la asociación Las rutas de la lavanda la regulación simbólica. Dicha regulación se efectúa a través de una producción de

[19] He aquí, una descripción sucinta de las especies utilizadas en el cultivo de lavanda: Dentro del género *lavandula*, existen diversas especies, divididas en subespecies. En Provenza, tres se dan naturalmente: lavanda marítima (*Lavandula stoechas*), que nunca fue cultivada.

El aspic (*Lavandula spica*), que tampoco se cultiva en Francia. Brota de preferencia por debajo de 500-600 metros de altitud.

La lavanda fina, también llamada "verdadera lavanda", todavía cultivada por su riqueza olfativa y sus cualidades curativas. Sus denominaciones en latín (*Lavandula vera, Lavandula officinalis, Lavandula angustifolia*) demuestran el interés que le ha concedido la farmacia desde hace milenios. La lavanda fina, que aguanta bien el frío, se da entre los 600 - 1400 metros y aun a mayores alturas.

Por último, el *lavandin*, es un híbrido del aspic y de la lavanda fina. Al principio "natural", dicho híbrido fue objeto de manipulaciones, de selecciones de clonaciones que presentaban un interés económico particular. Sin embargo, según los especialistas, el híbrido en cuestión (cuya productividad es superior a la lavanda fina) sería de menor calidad. (Christiane Meunier, *Lavandes et lavandis*, 1992, pp. 21-32).

[20] Marc Guillaume, *La politique du patrimoine*, 1980, p. 29.

imagen del territorio apta para generar lazos sociales y simbólicos.[21]

La reconstrucción de un vínculo simbólico entre la lavanda original —enraizada en un territorio— y el producto terminado del mercado de consumo se apoya en el impulso de un nuevo terreno social. Dicho en otros términos, la producción de imagen del territorio (a través de sus emblemas) reposa en la creación de vínculos sociales. El objetivo subyacente implica generar nuevas relaciones entre poblaciones hoy en día heterogéneas de las zonas rurales, entre los cultivadores de lavanda y los consumidores.

La lavanda como símbolo unificador de espacios heterogéneos

La producción de imagen no tendría razón de ser si no consideramos la profundidad cultural que resulta de las actividades y memorias del mundo de la lavanda. Totalmente construida y reducida a la simple expresión de un folclor, su difusión se revelaría estéril. Además de la asociación ya existente en la mente del público en general, de la emblemática de la lavanda a la Provenza, la actividad productiva de la lavanda revela algo de la identidad regional.[22] De hecho, todo grupo social estructurado alrededor de una actividad de producción combina reglas de transmisión, una memoria colectiva, un conjunto de actos y de valores que componen la cultura local, en el sentido antropológico del término. Sin embargo, esta regulación simbólica es problemática debido en gran parte a la superficie del territorio y al complejo entrelazamiento de las subdivisiones territoriales administrativas.

[21] Véase Jean-Pierre Worms ("Identités culturelles et gestion de la cité", en *Identités, cultures et territoires*, 1995, pp. 44-45) quien opera una distinción de los mecanismos de regulación de las relaciones entre los miembros de un grupo. Las cuatro funciones reguladoras (política, económica, demográfica y simbólica), que estaban antes integradas en los sistemas sociales de "forma casi orgánica", están funcionalmente más y más diferenciadas. La combinación de estas cuatro funciones responde a principios explícitos de separación y de organización de su interrelación.

[22] Como lo señala Marc-Henri Piault, hablando del proyecto de las Rutas de la Seda: "Toda actividad productiva expresa algo de la identidad de los lugares de donde surge" ("Ethnologie, culture et tourisme. Les conditions de production d'un itinéraire et l'experiénce des 'Chemins de la Soie' en Cévennes", en *Patrimoine ethnologique et tourisme*, 1988, p. 42).

El territorio delimitado por Las rutas de la lavanda sobrepasa la "zona tradicional" de producción. Dicha área es definida en el marco del Plan de Ordenación con base en criterios climatológicos y geográficos que permiten el cultivo de la lavanda fina. El proyecto turístico, limitado a estas zonas, no hubiera tenido gran pertinencia, ya que dichas zonas remiten a un espacio muy reducido.[23] La demarcación de la zona de producción es una construcción elaborada desde una perspectiva de desarrollo local, es decir, que busca vincular áreas apartadas con centros dotados de un dinamismo económico, comercial y turístico. Como hemos visto, en un movimiento inverso se trata también de irradiar de un sello de calidad el conjunto de la producción lavandícola, que comprende la producción industrial, mayoritaria.

El territorio incluye así espacios heterogéneos desde un punto de vista económico, histórico y geográfico. Su elaboración se justifica por la producción agrícola de la lavanda. No obstante, la única realidad "lavanda" que tienen ciertos lugares remite a un pasado ya superado. Otros —prácticamente las tres cuatro partes del territorio— nunca han producido lavanda pero cultivan el híbrido clonal. Se entremezclan aquí disparidades espaciales, resultado de diversas temporalidades: *a)* la contemporánea de industrialización y del cultivo del híbrido más productivo; *b)* la de la historia, durante la cual el cultivo de la lavanda fue abandonándose o transmitiéndose según los lugares, y *c)* la territorial, como construcción administrativa y política, que no corresponde necesariamente a las "realidades" sociales, culturales e identitarias de las zonas implicadas.

La asociación Las rutas de la lavanda tiene por consiguiente la misión de proponer una lectura unificada de un territorio heterogéneo. La apelación de la asociación está en sí misma cargada de sentido: las rutas, con toda la diversidad que se acaba de mencionar y que constituye tanto una dificultad como una riqueza, y la lavanda, que implica una identificación del territorio a través de un solo y único producto, instituyéndose como símbolo unificador. El emblema "lavanda fina" es por tanto el producto noble y natural por excelencia, que pertenece al estado salvaje de los orígenes. A partir de él, se instituye la "cultura de la lavanda" que permite delimitar

[23] Dicho espacio de producción corresponde a unos cuantos cantones. El cantón es una subdivisión territorial del "departamento", y éste es una subdivisión de la "región".

el territorio y justificar su coherencia. El argumento de la naturalidad se constituye como la clave de bóveda de la identificación del territorio.

Una lectura del territorio

Toda la dificultad radica en el carácter inmaterial del objeto que se trata de valorizar, patrimonio difuso y no legible *a priori*. A eso se agrega la delimitación de un territorio que no corresponde a una área de identificación para la población. Es pues, en términos dinámicos, como se va a concebir la identidad de territorio, a través del impulso de una red de actores locales (productores de lavanda, destiladores, profesionales del turismo, etcétera). La asociación reúne dos estrategias: la primera, consistente en una perspectiva promocional y turística, reside en mostrar el territorio, dibujado en un mapa despegable; la segunda, concierne más un trabajo de fondo cuyo objetivo consiste en la edificación de un espacio social. Este espacio se constituye, a través de la investigación, de secuencias de formación, de proyectos comunes, del encuentro y la concertación de los actores locales.[24]

La regulación simbólica se concibe en primer lugar gracias a la construcción semiótica del territorio, la cual se elabora a través de una demarcación visual basada esencialmente en la iconografía. Ésta conduce al público a identificar visualmente la red de actores locales implicados en la valorización del producto. Los iconos marcan lugares acondicionados para la recepción, y su repetición en el territorio permite identificarlo, conferirle una legibilidad general. Como subraya Jean Davallon,[25] el circuito no es una exposición, y

[24] Los actores locales son los agricultores, los profesionales del turismo, los comerciantes que venden productos locales, los científicos, o simplemente los apasionados. El impulso de dicho espacio social se elabora a través de acciones estructuradoras en el marco de las cuales los lugareños son solicitados como actores: curso de formación, exposición itinerante sobre el cultivo de la lavanda, reunión de los representantes de las "comunas" (subdivisión administrativa que podría corresponder al municipio) que organizan una fiesta de la lavanda durante las cosechas de verano, etcétera. Por otra parte, dos investigaciones son financiadas, la primera histórica y la segunda biológica. Estos trabajos permiten constituir un fondo de conocimientos sobre la cultura de la lavanda, en el cual se basa una parte de la valorización turística y la concepción de la exposición.

[25] Jean Davallon, "Produire des hauts lieux du patrimoire", en *Des Hauts lieux. La construction sociale de l'exemplarité*, 1991.

no constituye un lugar distinto del entorno circundante, de donde resulta la importancia de elementos (iconos que se memorizan fácilmente) que permiten crear, al mismo tiempo, diferencia (entre el circuito y el entorno) y similitud (entre los elementos del circuito).

En el mapa, la repetición de logotipos ofrece una interpretación del espacio concebida únicamente a nivel de los significantes, en detrimento del significado. El significado que remite aquí a la lavanda, tema de los circuitos, aparece de un modo más difuso por la coloración azulada de los campos. Corresponde al entorno, a las "rutas", es decir, a espacios que se cruzan para llegar de un punto de recepción a otro. Los diferentes puntos no tienen la misma capacidad de significación. Así, los lugares de información (como las "oficinas de turismo", los lugares de exposición, los jardines) encierran una capacidad significante. Por medio de ello se ofrece a los turistas ya sea informaciones sobre la planta, ya instrumentos para ordenar las informaciones recogidas durante el periplo. En cambio, las destilerías y las recepciones en las granjas son al mismo tiempo lugares de información y lugares con carga simbólica. En efecto, éstos garantizan —gracias al encuentro entre dos alteridades (consumidores/productores)— la mediación entre sistemas de valores diferentes.

El espacio tiene toda su importancia en el proceso de interpretación/significación. El lugar, entidad concreta, se opone al espacio que se disuelve en lo abstracto. Pensar el espacio implica un trabajo de señalamiento. Este trabajo se efectúa por medio de la elección de lugares en detrimento de otros, y del trazado de trayectos entre estos lugares. Retomando a Louis Marin,[26] se puede pensar que el lugar se constituye a través de determinaciones y de presencias. Por el contrario, el espacio se concibe por las operaciones que lo especifican, es decir, por las acciones de sujetos. La elección de lugares, en el marco de la cartografía de Las rutas de la lavanda, se efectúa con base en una capacidad para recibir públicos, y en la capacidad significante y/o en su carga simbólica. Sin embargo, el espacio no se identifica a través de lugares en sí, sino más bien en función de los actores con capacidad de valorizar el lugar, cuyo va-

[26] Louis Marin, "Le lieu du pouvoir à Versailles", en *Des hauts lieux. La construction sociale de l'exemplarité*, 1991.

lor no es intrínseco. Por cuanto se refiere al territorio, como efecto de movimiento, se revela por los paisajes formados gracias al cultivo de la lavanda. En el mapa, el movimiento está constituido por zonas azules, imperceptibles para la iconografía.

Como consecuencia de dichas observaciones, el territorio se interpreta menos en términos de la temática de la lavanda, que en términos más prácticos de las diversas posibilidades de recepción que lo jalonan. Así, para los visitantes, el territorio "existe" concretamente gracias a las posibilidades de encuentros sugeridas en el mapa. Y en particular, se concibe a través de sus emblemas, tal como la lavanda, y gracias a los vínculos que se establecen en el ámbito de la alteridad, entre los visitantes y los visitados.

Usos del espacio

El análisis semiótico relativo a la interpretación gráfica del territorio que hemos esbozado, no nos informa sobre los sentidos de esta interpretación para los lugareños. Como señala François Barbier-Jouvet[27] el problema de la semiótica clásica es su pretensión de practicar un análisis inmanente de los objetos significantes, y de identificar una hipotética estructura que estuviera disimulada. La promoción de la Asociación y del territorio se hace gracias a soportes de sentido —como el mapa y el desplegado informativo— cuyo papel es el de medios de comunicación. La noción de "medio de comunicación" es diferente de la de discursos, ya que los medios de comunicación son el lugar de manifestación de discursos, y en particular de varios discursos sociales. Los medios de comunicación nos informan sobre la lógica de acción de la Asociación, pero no sobre la forma en la cual los actores se representan este espacio. En otros términos, ¿cuáles son los sentidos, para los actores locales, del territorio determinado a través de la temática de la lavanda?

Éstos, como polos de relevos, tienen un papel de difusión de la cultura lavanda. El descubrimiento de la lavanda (conocimientos prácticos, olores, sabores, paisajes, etcétera) se concibe según el modo de peregrinación. Se pueden distinguir dos tipos de peregrinación.

[27] Jean François Barbier-Jouvet, *Ethnographie de l'exposition*, 1991, p. 40.

En el marco del itinerario turístico, el visitante efectúa un recorrido programado como un lenguaje. En cambio, aquí las peregrinaciones reposan en encuentros aleatorios, sugeridos por la lectura del mapa y por los consejos de los actores locales. La red, tal como la define Raymond Weber en el marco del programa "Cultura y Barrios" ya mencionado, implica "la comunicación directa, transfronteriza e intercultural, sin pasar por un centro o una jerarquía". Sin embargo, la debilidad de este tipo de organización es que se apoya en sistemas de reciprocidades ideales, mucho más problemáticos en la realidad.

En el marco de la red, las relaciones entre los productores y los comerciantes o profesionales del turismo no son siempre evidentes. Como señala un comerciante, "la mentalidad campesina es a veces difícil":

> De una forma general, los productores conocen mal el problema del turismo, están en su producción y a veces los turistas les molestan, son inoportunos.

Así, un cultivador de lavanda nos explica:

> Toman fotos o roban. Es un poco el problema [...]. Es verdad que hay turistas que ni siquiera dicen "buenos días", ni siquiera son educados, hasta son groseros. Y hay otros que se paran, primero preguntan si pueden tomar fotos, [....] y cada vez que un turista pasa, y que nos pregunta si se puede tomar fotos, claro que les damos permiso.

Parece que estamos en presencia de conflictos relativos a los usos del espacio, en relación con representaciones discrepantes. Para la Asociación, los paisajes de lavanda componen el entorno de las rutas. Como hemos visto, por su característica abstracta y difusa no están inscritos en el mapa. Sin embargo, se indican los lugares desde donde se pueden apreciar paisajes escogidos. Para los profesionales del turismo, el paisaje es una vitrina, un producto de consumo. Así, según un hotelero: "el objetivo es tener clientes, es conservarlos y proporcionarles itinerarios interesantes". Al mismo tiempo, constituye un marco de vida. La lavanda es esencial en la simbólica del paisaje en base a la identidad local: como dicen los lugareños, refiriéndose a la lavanda : "estamos en el país azul".

Esta aprehensión de la "imagen" del paisaje, cuando se trata de los productores, remite a sus capacidades o a sus dificultades

para mantener productivo el territorio.[28] Éstos señalan aspectos en relación con el cuidado de los campos: demasiada hierba es signo de negligencia; los "hoyos" atestiguan las enfermedades de las plantas, o bien los "paisajes" son interpretados en función de las especies de lavanda cultivadas. Paradójicamente, quienes dan forma a los paisajes los conciben menos como imagen pictórica. Se trata más bien de una tierra que se tiene que trabajar, de un "instrumento de trabajo".

Para los turistas, se pueden identificar dos tipos de uso. El punto común de los dos es la acción contemplativa: se trata de ver, de tomar fotos. Pero para los primeros, la actividad de los cultivadores de lavanda se reduce a un componente del paisaje. Esta objetivación conduce a no pedir permiso, a aprovecharse de los campos como perteneciendo a una naturaleza colectiva. El conflicto entre el visitante y el visitado nace de dos modos de apropiación del espacio, con una negación del cultivador de lavanda como actor de este espacio. En cambio, para otros turistas, el intercambio y la iniciación de una relación con los cultivadores se articulan en la contemplación. Es aquí donde se puede realmente hablar de turismo cultural, como encuentros en la alteridad.

Red de actores y encuentros de alteridades

El encuentro de alteridades se concibe en dos niveles: entre los diversos actores locales, y entre ellos y los turistas. Éstos corresponden —según las temporadas—, a un turismo de proximidad o de extranjeros.

En el marco de la red, la creación de espacios de encuentros conduce a confrontar las representaciones de cada uno con el patrimonio lavanda. En efecto, los actores implicados provienen de horizontes muy distintos. Se trata entonces de favorecer la colaboración de actores cuyas funciones son lejanas ya que pertenecen a áreas muy distintas: turística, cultural y agrícola. Aquellos del sector turístico están más implicados en la "valorización" del producto, lo que consiste en "hacer ver". En cambio, los del sector cultural

[28] Jacques Cloarec, "Un village se penche sur son paysage", en *Paysages au pluriel*, 1994, p. 196.

aspiran menos a mostrar ("valorizar") que a "dar valor" al mundo de la lavanda. Aquí, "dar valor" supone "dar a conocer" ofreciendo un acceso al conocimiento.[29]

En el primer caso, la estrategia turística conduce a un uso promocional de la lavanda para una producción de imagen con fines comerciales. En el segundo, se trata de constituir un fondo de conocimientos especializados en torno a la planta (biológicos, etnológicos, técnicos, históricos, etcétera.) con el objetivo de sustentar sobre bases científicas el trabajo de los proyectos de divulgación (publicaciones, exposiciones, cursos). Sin este trabajo, la promoción de la lavanda se acercaría a la constitución de un folclor, es decir, al reforzamiento de los estereotipos ya existentes. Con el objeto de ir más allá de los clichés de las postales, una dimensión esencial del proyecto es la participación de los cultivadores de lavanda. Ellos son los testigos de un cultivo y de una cultura viva que no es obsoleta, y como consecuencia de ello son los garantes de la autenticidad de las acciones del "hacer ver" y del "dar valor".

La articulación coherente entre la promoción y la autenticidad implica al mismo tiempo sensibilizar a los agentes del sector agrícola de cara a una política de valorización, así como también formar a los profesionales del turismo para evitar la difusión de clichés. Con el fin de instituir una continuidad en el ámbito de la colaboración de las diversas categorías de actores sociales —para el funcionamiento en red—, así como en el ámbito de la homogeneidad de los discursos —para eliminar las falsas ideas y los lugares comunes—, la Asociación ha iniciado un programa de formación. Dicho programa tiene por objeto la "calificación de los discursos transmitidos en torno a la lavanda", y "difundir una cultura y un discurso colectivo alrededor de la lavanda".

En estos cursos, como subraya una de las participantes, "lo interesante es la participación de personas que se encuentran ahí, de la gente calificada que está acostumbrada a este ambiente y que interviene para preguntar cosas pertinentes". Dentro de las discusiones que se inician en este espacio, se cruzan las distintas relaciones a la planta. Así los enfoques son más técnicos y cualitativos

[29] En la línea de Jean Davallon (*op. cit.*, pp. 95-99), se distingue la acción de "valorizar" y de "dar valor": la primera, que proviene de una estrategia turística, consiste en "hacer ver", mientras que la segunda, conducida por una fase previa de investigación, supone "dar a conocer".

(en relación con los varios tipos de cultivos) por parte de cultivadores, más sensibles a la imagen, al paisaje de los campos de lavanda por parte de los profesionales del turismo, o más centrados en conocimientos especializados por parte de los científicos. En torno a la lavanda como tema rector, se establece una confrontación entre universos de valores distintos, y la planta se instituye como objeto cultural que favorece el encuentro y la intersubjetividad. A través de los intercambios que se establecen durante los encuentros, se instaura una dinámica de apropiación y de reedificación de su propia identidad. La noción de intercambio tiene una gran importancia, ya que conduce a "preguntarse más cosas", a "volverse más ricos", es decir, a impregnarse de otros valores:

> Nos abre puertas; cuando salimos de aquí, nos sentimos más ricos de preguntas, nos preguntamos más cosas. Es un gran punto de interrogación y pienso que es bueno salir de ahí con un punto de interrogación.

El objetivo de generar este tipo de intercambio es contribuir a impulsar un terreno de invención social propio al despliegue de otro tipo de turismo. El acceso a la cultura de la lavanda solamente puede ser generado gracias a la difusión, por parte de los actores locales, de su propia relación con el objeto. Desde esta perspectiva, el turismo es menos concebido en una lógica de consumo, que en una de iniciación, en el marco de la cual no se trata de ganancia económica, sino de dar a conocer. Así, los comerciantes y hoteleros dicen no buscar sólo la ganancia. Insisten en el intercambio y en la pasión por su trabajo, que se funda en el placer de hablar de su tierra. Un hotelero explica:

> Lo importante de descubrir y de hacer descubrir, [...] hay que sembrar la semilla, y sobre todo de no considerar los turistas como turistas, es decir, destacar un sentimiento mostrando que si lo hacemos, no es para la ganancia, es porque nos da gusto hablar de la lavanda con la gente.

Y aquí, dar a conocer, es también conocerse. Es la razón por la cual el turismo, como relación "interétnica", es particularmente promotor de una identidad de territorio.

> Para mí, hay una cosa que fue clara desde el principio, es que estas cosas me interesan a partir del momento que tienen un fundamento, un objetivo [...]. Siempre he dicho que no es Disneyland, es decir, que para mí, esta carta

turística, esta carta comercial, sólo me interesa si en contrapeso hay la producción. Para mí, se trata del desarrollo de mi región, del mantenimiento de las culturas, hago esto porque estoy muy unido a mi tierra.

Sin embargo, como vamos a ver a continuación, son justamente la apropiación de una "identidad lavanda" y la conciencia de un territorio más amplio lo que contribuye a la fragmentación de este mismo territorio.

La fragmentación del territorio

Además de los conflictos de usos espaciales en relación con las representaciones discrepantes relativas a la lavanda —entre los comerciantes, los productores, los profesionales del turismo—, se observan rivalidades entre las diferentes localidades. Si bien la constitución de la red favorece los intercambios y los diálogos entre actores lejanos, contribuye al mismo tiempo a exacerbar las diferencias locales.

Para los recién instalados, la lavanda constituye una puerta de entrada para relacionarse con un suelo, mientras que para los cultivadores este arraigamiento telúrico es evidente. Aquí se puede señalar una constancia: en todos los casos se afirma la adhesión a un territorio simbólico con límites elásticos. La lavanda, al remitir a un origen común, interviene como mito movilizador para inscribirse en el territorio soñado de la Provenza. Sin embargo, más allá de una misma lavanda, símbolo de un territorio abstracto, los cultivadores operan una división del territorio en localidades distintivas.

Se señalan las características de las producciones en relación con su ubicación geográfica. Para las zonas de llanura, se invoca la cantidad de las producciones, mientras que los productores de "verdadera lavanda" reivindican para su lugar de producción la finura de los aceites esenciales, comparables según ellos a los diferentes caldos (buenas cosechas vinícolas). Nos encontramos pues frente a esta paradoja: "la lavanda es el mismo perfume", y aquí se trata de relacionarse con las producciones elitistas de la "verdadera lavanda". Y al mismo tiempo "nuestra lavanda es diferente", distinción efectuada esencialmente por los cultivadores dentro de la zona de producción de lavanda fina, o en sus alrededores. El territorio soñado deja lugar a un territorio social, que se

fragmenta con el efecto de la comparación. Más allá de la lavanda, hay lavandas cultivadas.

Parafraseando a Marc Augé,[30] se puede pensar que si bien la lavanda simboliza a una colectividad territorial, dicha colectividad expresa su orden interno en su forma de tratar el símbolo. Al mismo tiempo, la lavanda es solicitada para evocar la homogeneidad de un territorio —y aquí remite más bien al espacio soñado de la Provenza—, a la vez que para dividirlo en zonas distintivas a través de las cuales se opera la inscripción en el territorio. La identificación con un grupo —en términos de espacio, con una localidad o con un territorio más amplio— fluctúa con arreglo al grado de alejamiento del otro implicado en la relación. El símbolo lavanda permite arraigarse en un territorio presentado como unificado (la Provenza), y esto surge cuando el interlocutor es percibido como exterior. Y simultáneamente, el mismo territorio se fragmenta cuando la dinámica relacional se establece con localidades vecinas. Es lo que observa Lévi-Strauss:[31] junto con las diferencias debidas al alejamiento, se presentan también diferencias importantes, debidas a la proximidad, con el deseo de oponerse, de distinguirse, de ser sí mismo. La lavanda desempeña pues, en términos de identidad territorial, una función doblemente simbólica: es un símbolo utilizado para representar y unificar, y en el marco de esta unificación es nombrada para distinguir y discriminar.[32]

Conclusión: la lavanda, un patrimonio vivo

Ahora bien, para concluir, parece que la problemática de esta relación con el territorio, establecida según el doble movimiento de distinción/unión, se acerca a la del patrimonio, ya que territorio y patrimonio constituyen la interfaz de una misma dinámica identitaria. En efecto, el objeto patrimonial es sujeto a este doble movimiento: unidad/diversidad. Como objeto de comunicación, reúne

[30] Marc Augé, "Symboles", en *Le Dieu objet*, 1988, pp. 45-46.

[31] Claude Lévi-Strauss, 1968, p. 17.

[32] Marc Augé usa el término de "símbolo" desde esta perspectiva. El "símbolo" designa: "toute réalité susceptible de jouer simultanément ce double rôle de représentation et de mise en rapport (le terme de mise en rapport ne correspondant pas à une équation ou à une simple mise en relation mais à une distinction/liaison)." (Marc Augé, *op. cit.*, p. 43).

la doble propiedad de emblema y de símbolo: el símbolo es, además del carácter centrífugo de la figura alegórica, centrípeto, es decir fuente de ideas y de interpretaciones diversas.[33] Como emblema, representa y unifica frente a públicos "exteriores". Como símbolo, es la sede polémica de la intersubjetividad, gracias a la expresión, a través de un mismo objeto, de usos e identidades distintivas.

Estas relaciones conflictivas, rivalidades subterráneas en la base de representaciones divergentes, son justamente las que contribuye a la constitución del objeto patrimonial. En efecto, en el plano del patrimonio etnológico, tal como es el caso del mundo de la lavanda, la dinámica identitaria, que revela el establecimiento de una apropiación,[34] es aún más necesaria.

Para terminar, regresaremos sobre el sentido de "patrimonio" tal como ha sido esbozado al principio: el patrimonio se moviliza sobre el tema de la urgencia, sobre aquello en riesgo de perderse y remite a la cuestión de su transmisión, o sea a la idea de su conservación. Conservar, es decir, "sustraer a los efectos simbólicos del tiempo",[35] implica la puesta en escena de una continuidad con el pasado. Ahora bien, esta puesta en escena del mundo del cultivo de la lavanda nace ante todo de una puesta en relación con los productores, de una continuidad entre los paisajes y sus actores, los productos y los productores, es decir, con los actores contemporáneos del mundo de la lavanda. En esta perspectiva, en vez de la idea de "conservar", relacionada con la vieja concepción de patrimonio como bienes materiales, se trata más bien aquí de "salvar", en el sentido de no petrificar, es decir, de guardar vivo lo que estuvo a punto de morir.[36]

[33] Gilbert Durand, "Le vocabulaire du symbolisme", en *L'imagination symbolique*, 1993, p. 8.

[34] Desde esta perspectiva, Michel Rautenberg ("L'émergence patrimoniale de l'ethnologie, entre mémoire et politique publiques", en *Le patrimoine et la cité*, 1995) distingue dos tipos de patrimonio: "el patrimonio por designación", que remite a los que reagrupan los bienes patrimoniales "etiquetados"; y por otra parte, "el patrimonio por apropiación, que adquiere su calidad patrimonial no por la influencia de la autoridad pública, sino por acción de los que transmiten y reconocen dicho patrimonio".

[35] Marc Guillaume, *op. cit.*, 1995, p. 15.

[36] Aquí, la idea de "salvar" parece cercana de la idea de "salvaguardar" tal como la define André Micoud: "¿Por qué salvaguardar? (...) Con este término —que prefiero más que el de 'conservar'— dice algo sobre lo viviente. Salvaguardar en efecto, es poner a 'salvo', o 'sano y salvo', es decir, 'puede todavía vivir después de no haber logrado morir'." (*op. cit.*, 1994, p. 37).

Tratándose de patrimonio etnológico, la reconstrucción de continuidad no se concibe solamente a escala temporal, sino en términos sincrónicos en un espacio de varios tiempos sociales, donde coexistan usos y representaciones distintas. Si, según la expresión de André Micoud, el patrimonio es "una metáfora de lo vivo", lo vivo es lo que constituye la profundidad simbólica del patrimonio etnológico, como proceso en constante reformulación.

Bibliografía

Augé, Marc, " Symboles ", en *Le Dieu objet*, Paris, 1988.

Barbier-Jouvet, Jean-François, *Ethnographie de l'exposition*, Paris, 1991.

Cloarec, Jacques, "Un village se penche sur son paysage", Maison des Sciences de l'Homme (ed.), en *Paysages au pluriel*, Cahiers 9, Paris, 1994.

Davallon, Jean, "Produire des hauts lieux du patrimoine", en *Des Hauts lieux. La construction sociale de l'exemplarité*, Paris, 1991.

Desvallées, André, "Émergence et cheminement du mot patrimoine", en *Musées et Collections publiques de France*, núm. 208, septembre 1995, pp. 5-29.

Durand, Gilbert, "Le vocabulaire du symbolisme", en *L'Imagination symbolique*, 1964-1993.

Guillaume, Marc, "Invention et stratégies du patrimoine", en *Patrimoines en folie*, Paris, 1995.

———, *La politique du patrimoine*, Paris, 1980.

Hervieu, Bertrand, *Les champs du futur*, Paris, 1993.

"Les chemins de la mémoire, réflexion pour une approche sémiotique des circuits culturels ", en *Patrimoine ethnologique et tourisme. À propos des circuits culturels*, Actes des Rencontres de Chambéry, Association Rhône-Alpes d'Anthropologie, Lyon, 24-25 mars 1998.

Madiot, Yves, *L'Aménagement du territoire*, Paris, 1979-1992.

Marin, Louis, "Le lieu du pouvoir à Versailles ", en *Des hauts lieux. La construction sociale de l'exemplarité*, Paris, 1991.

Meunier Christiane, *Lavandes et lavandins*, Aix-en-Provence, 1985-1992.

Micoud, André, "Le bien commun des patrimoines ", en *Patrimoine naturel, patrimoine culturel*, La Documentation Française (1994).

Micoud, André; Bernard Kalaroa y Philippe Lanayrie, "Les représentations sociales de l'espace rural et le développement local. Le cas de la forêt dans le Parc Naturel Régional du Pilat", CREASL, U.A. du CNRS N° 899, mars 1986.

Piault, Marc-Henri, "Ethnologie, culture et tourisme. Les conditions de production d'un itinéraire et l'expérience des 'Chemins de la Soie' en Cévennes", en *Patrimoine ethnologique et tourisme. A propos des circuits culturels*, Actes des Rencontres de Chambéry Association Rhône-Alpes d'Anthropologie, Lyon, 24-25 mars, 1988.

Rautenberg, Michel, "L'émergence patrimoniale de l'ethnologie, entre mémoire et politique publiques ", en *Le patrimoine et la cité*, Colloque d'Annecy (28-30 septembre 1995).

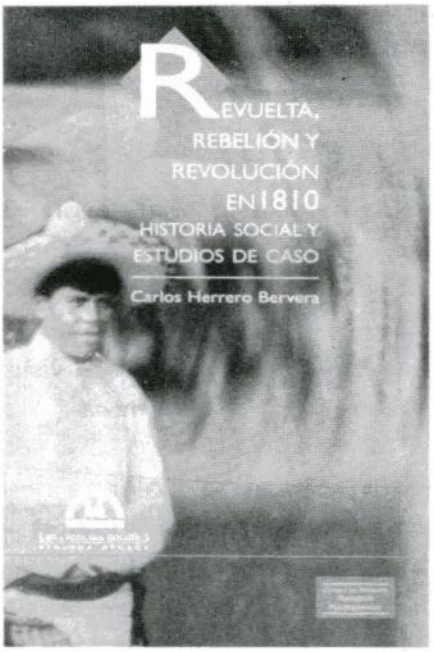
Verley, Nicolas; Roland Olivier y Gérard Onic, *Etude sur la Mise en valeur des aspects touristiques, culturels et environnementaux de la lavande dans*

sa zone traditionnelle de production, Nyons, Centre de Recherche et de Diffusion sur l'Economie des Plantes à Parfum, Aromatiques et Médicinales, CFPPA – Ministère de l'Agriculture, 1995.

Weber, Raymond, " De la réalité multiculturelle à la démarche interculturelle ", en *Identités, Cultures et Territoires,* 1995, pp. 82-85.

Worms, Jean-Pierre, "Identités culturelles et gestion de la cité", en *Identités, cultures et territoires,* 1995.

Reseñas



Carlos Herrero Bervera
Revuelta, rebelión y revolución en 1810. Historia social y estudios de caso
México, CEHI-Miguel Ángel Porrúa, 2001, 287 pp.

La gran resonancia política que tuvo en su momento en las sociedades europeas la Revolución francesa, estimuló la aparición casi inmediata de ensayos trascendentales que ponderaron los aspectos positivos y negativos de sus saldos. La violencia social, pero sobre todo, el resquebrajamiento de las instituciones que apuntalaban al Antiguo Régimen desatados por el proceso revolucionario, fue el punto en el que coincidieron inicialmente sus críticos. En sus obras, Edmund Burke y Joseph De Maistre, entre otros, lamentaron que la revolución hubiese destruido todo sin aportar nada.

Burke en sus "Reflexiones sobre la Revolución francesa (1790)", condenaba ese movimiento revolucionario y la filosofía racionalista que lo inspiró;[1] para él, su radicalismo habría puesto en peligro un proceso emancipador abierto para la humanidad por la Revolución inglesa. Sin ambages, acusó al espíritu corporativo de los filósofos ilustrados franceses de ser una de las causas decisivas de los acontecimientos revolucionarios. Así, la condena de una revolución social que inicialmente se ubicó en el terreno político, desde muy temprano abrió las puertas del debate historiográfico, es decir, de las ideas y de la interpretación de la historia. En breve, de la condena se pasó a la idealización del mundo afable que se había perdido por obra y gracia de los revolucionarios: para Chateaubriand, por ejemplo, la idílica herencia de la Edad Media cristiana se contaba entre las pérdidas más importantes.[2]

Con todo, este coro de lamentaciones también encontraría a su tiempo

[1] E. Burke, "Reflexiones sobre la Revolución francesa (1790)", *Textos Políticos*, introd. de Vicente Herrero, México, Fondo de Cultura Económica, 1993, pp. 649-650.

[2] Chateaubriand, *El genio del cristianismo*, México, Porrúa, 1982, libro sexto.

una respuesta más equilibrada en la forma de apreciar los saldos de la revolución. Las ideas liberales contribuyeron indiscutiblemente en ese proceso. Esgrimidas éstas por una nueva generación de políticos e intelectuales burgueses que gozaban de las ventajas políticas y económicas abiertas por el fenómeno revolucionario, vieron en éste un hecho consumado con responsables no sólo del lado de sus promotores, sino de aquellos que, ciegos, toleraron o alimentaron las causas de su origen. François Guizot, historiador y ministro conservador así lo expresó en 1848:

> No creo en una obstinación prolongada en condenar totalmente las revoluciones porque estén cargadas de errores, de desgracias y de crímenes; en esto es preciso reconocer todo lo que dicen sus adversarios, incluso sobrepasarles en severidad, tener en consideración sus acusaciones, incluso añadiendo las que ellos olvidan, y después conminarles a que a su vez rindan también cuenta de los errores, de los crímenes y de los males de su época, y de los poderes que tuvieron bajo su custodia. Dudo que acepten el envite...[3]

Este intento conciliador, sin embargo, no logró atenuar del todo los fulminantes anatemas que Burke asestó contra la llamada violencia revolucionaria. Más aún, los ecos de sus diatribas surcaron el océano y penetraron en tierras mexicanas. En 1852 la elite política e intelectual de México leía con asombro la rudeza con la que Lucas Alamán descalificaba en el tomo quinto de su *Historia de México* el movimiento independentista lidereado por el cura Miguel Hidalgo. Alamán comulgó con la percepción de Burke de negar toda legitimidad a los movimientos revolucionarios pues éstos destruyen las instituciones por buenas o malas que sean, e instalan a las sociedades en el caos.

> Este hombre Edmund Burke —señala Alamán— en sus profundas reflexiones sobre la revolución de Francia, ha anunciado con un espíritu que pudiera llamarse profético toda la serie de los acontecimientos que hemos visto en nuestro país y en los ajenos.[4]

Para Alamán, la violencia desencadenada por el padre Hidalgo —la que vivió en carne propia en su natal Guanajuato— tenía las características que llevó al pensador irlandés a condenar a la Revolución francesa. Hidalgo destruyó la posibilidad del cambio gradual que proponía Burke, por lo tanto el relevo unificador y pacífico encabezado por Agustín de Iturbide, suministró la debida legitimidad al proceso independentista.

La obra de Alamán fue una de las primeras en ofrecer una interpretación

[3] Citado en G. Lefebvre, *El nacimiento de la historiografía moderna*, México, Ediciones Roca, 1975, p. 171.

[4] Lucas Alamán, "Examen imparcial de la administración del general vicepresidente D. Anastasio Bustamante, con observaciones generales sobre el estado presente de la República y consecuencias que éste debe producir", en *Documentos diversos inéditos o muy raros*, compilación de R. Aguayo Spencer, México, Jus, 1946, vol. 3, p. 243.

de la Revolución de Independencia de México. Fue, además, una de las mejor escritas y documentadas de su tiempo y su influencia, por lo tanto, ha sido de larga duración. Actualmente nuevas corrientes historiográficas parecen volver su mirada a las tesis de Alamán —quien además tuvo razones personales para opinar como lo hizo— y niegan crédito nuevamente al movimiento revolucionario del padre Hidalgo.

El libro de Carlos Herrero que en esta oportunidad nos ocupa, es precisamente un ensayo revisionista, que somete a juicio crítico las tesis que han dominado la interpretación del fenómeno independentista mexicano en los últimos treinta años. Apoyado en la consulta de una amplia bibliografía referente al tema, así como de los principales ramos que resguarda el Archivo General de la Nación, en los que quedó constancia documental del itinerario insurgente desde sus inicios, y de los afanes realistas por nulificarlo, Herrero propone nuevas rutas para abordar la Revolución de Independencia. Definiendo de antemano las categorías de análisis que usa en su estudio y aclarando las posturas teóricas y metodológicas que lo enmarcan, plantea su propósito a través de cuatro estudios de caso: el asalto de las fuerzas insurgentes al pueblo de Calpulalpan en abril de 1811; la revuelta de las comunidades indígenas y la población de Amecameca entre octubre y noviembre de 1810: la revolución caudillista de los Villagrán y los Anaya en Huichapan; y las circunstancias que rodearon el asedio del ejército de Hidalgo a la Ciudad de México entre octubre y diciembre de 1810.

"El estudio de caso —nos dice Herrero— es la vía por la cual nosotros creemos que podemos modificar sustancialmente la imagen de la Revolución de Independencia". Ciertamente los estudios de caso que aborda le permiten, en primer término, sustituir la historia política por una historia social en la cual los protagonistas principales no son los individuos sino las colectividades; pues se trata, no hay duda, de un fenómeno social. Herrero abordó estudios de caso que presentan características comunes pero que al mismo tiempo proyectan la amplia diversidad social y de motivaciones que alimentó el conflicto: los cuatro casos se ubican en la región del altiplano central; en los cuatro destaca el apoyo, en distintos grados, de las comunidades indígenas campesinas, y finalmente en todos ellos los hechos se registran en los primeros meses de iniciada la gesta independentista. Sus protagonistas, unos se incorporan a la revolución por convicción; otros, llevados por la dinámica de los acontecimientos, algunos para escapar de viejas deudas con la justicia, pero todos la alimentan y le dan sentido unívoco.

En general la historiografía que se ocupa de la Revolución de Independencia no niega la participación activa en la misma de las comunidades indígenas, de las campesinas sobre todo, pero su presencia en muchos casos es en términos de simple escenografía, elementos inherentes al paisaje rural mexicano o, en el mejor de los casos, simples extras de los roles principales. En su estudio, Herrero pone de manifiesto que el apoyo que brindaron las comunidades indígenas a la causa de

Hidalgo, permitió no sólo el avance exitoso del ejército insurgente en su primera etapa, sino que imprimió en su lista de reivindicaciones sociales demandas que el liderazgo criollo no había considerado, como el reparto de la tierra.

La forma en la que participan en el movimiento revolucionario esas mismas comunidades es otro de los rasgos destacados por el autor. En su seno y en consecuencia en su actuación, los indígenas lo hacen a título colectivo; "revolucionan", saquean bienes y padecen las consecuencias de sus actos siempre como comunidad. Esa forma de actuar incluso entorpece la acción punitiva de las autoridades realistas, quienes ante la incomprensión, caen irremediablemente en la arbitrariedad: buscan culpables individuales y sólo encuentran el silencio cómplice o la solidaridad colectiva hacia el injustamente reprimido. Sólo la Iglesia, con el aval de un conocimiento acumulado del comportamiento indígena de casi trescientos años, sabe cómo asustarlos: la marginación social. ¿Cómo?, con la excomunión. En el periodo colonial no había comunidad indígena cuya vida interna no estuviese regida por el calendario litúrgico, ninguna actividad colectiva escapaba a su ordenamiento; la excomunión, en consecuencia, era peor que el encarcelamiento, y quizá que la propia muerte, pues en la proscripción social y religiosa ni el alma se salvaba.

Otros protagonistas que se desprenden de la escenografía para instalarse en el proscenio son las mujeres. Indígenas en su mayoría, lo hacen también a título colectivo. No sólo participan activamente en lo álgido de las hostilidades, sino en algunos casos, como en la revuelta de Amecameca, se erigen en las instigadoras iniciales. Hacia finales de octubre de 1810 las tropas de Hidalgo amenazaban tomar la Ciudad de México, provocando con ello la alarma general de las autoridades y habitantes de la urbe. El virrey ordenó, entre otras cosas, leva de indios para la defensa de la ciudad. Amecameca, pueblo cercano a la misma, fue de los primeros en recibir la orden; en los primeros días de noviembre las autoridades locales reunieron un contingente de indios que fueron trasladados a México, pero en el camino una algarabía de mujeres ya lo esperaba para detenerlo. La razón: no quieren que sus maridos vayan a la Ciudad de México para ser "sacrificados en defensa de los gachupines". La acción desembocó en un motín indígena en la plaza central de Amecameca, y en la posterior represión de la administración virreinal. Los instigadores, hombres y mujeres, fueron duramente castigados; ellas fueron remitidas a *las recogidas* y en Santiago Tlatelolco; ellos a la Ciudad de México, a trabajar en la zanja cuadrada. Los líderes empezaron a ser enviados a La Habana, una ida sin retorno, todos lo sabían. Entonces las mujeres comenzaron una enconada defensa de sus hombres y velaron incluso su encarcelamiento hasta las últimas consecuencias.

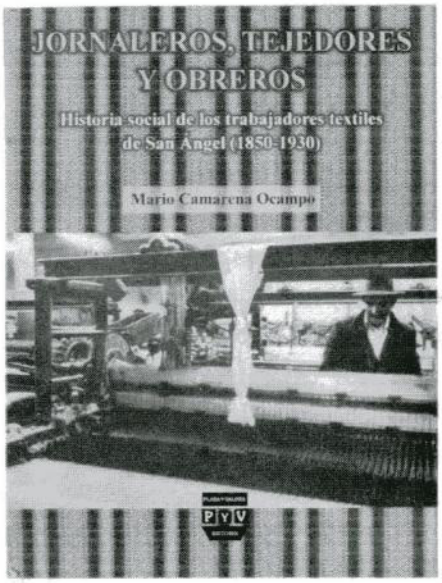
Por último estuvieron también los llamados "líderes menores": los Villagrán y los Anaya. Su actuación ha sido poco valorada pero el estudio de Herrero los ubica como piezas clave, al menos en el caso de los mencionados,

en el control inicial que tuvieron las fuerzas insurgentes de los caminos que comunicaban a la Ciudad de México con la región de El Bajío. Ambas familias operaban en la región como simples líderes caciquiles, a los que el movimiento independentista violentó su ya de por sí conflictiva relación con las autoridades españolas locales. Antiguas deudas con la justicia se convirtieron en el argumento lógico para que los Villagrán y los Anaya se sumaran a la causa independentista y transformaran la región de Huichapan en zona insurgente, resguardada por comunidades indígenas fieles a los mismos.

El estudio cierra con una valoración acerca de las razones que llevaron a los jefes insurgentes, particularmente a Hidalgo, a desistir del asalto a la Ciudad de México. Creemos que con los argumentos que aporta Herrero la balanza se inclina definitivamente hacia uno de sus lados y tiende a cerrar la polémica; la inexperiencia castrense de Hidalgo parece ser la clave.

En 1791 los restos de Voltaire eran trasladados con honores por los revolucionarios al panteón parisino. Tres años después (1794), el cadáver de Rousseau recibía el mismo tratamiento por esos mismos revolucionarios quienes, envueltos en la espiral de terror y sangre que marcó la actuación del Comité de Salvación Pública, lo honraron como "autor de la revolución". En ocasiones los símbolos dicen más que los hechos. Benedetto Croce vio en esos actos la irremediable y contradictoria asociación del pensamiento ilustrado y la revolución. En México se honran los restos de Hidalgo y de Allende en la Columna de la Independencia, mientras el cadáver de Iturbide descansa en la capilla de San Felipe de Jesús de la catedral Metropolitana. No hay duda de que aquí también los símbolos hablan.

ARTURO SOBERÓN MORA
Dirección de Estudios
Históricos, INAH



Mario Camarena Ocampo, **Jornaleros, tejedores y obreros. Historia social de los trabajadores textiles de San Ángel (1850-1930)**

México, Plaza y Valdés, 2001.

El tema del libro, expresado claramente en el subtítulo, se inscribe en el marco de una corriente de investigación que recibe un fuerte impulso en la década de los años setenta —la historia social y del trabajo— y que no parece en riesgo de perder aliento en los años por venir. Hasta donde se puede ver, el trabajo, al lado de la tierra y el capital, continuarán siendo los pilares de la economía en el siglo XXI, como lo fueron en el siglo de David Ricardo.

Desde una mirada de conjunto, la obra ofrece a través de sus 202 páginas (introducción, seis capítulos y conclusiones) un estudio serio y ciertamente afortunado en cuanto a las inquietudes que se planteó la investigación que dio por resultado este libro:

> ¿Qué condiciones permitieron el surgimiento de las fábricas en el municipio de San Ángel? ¿Qué características tuvieron los trabajadores durante la segunda mitad del siglo XIX y qué influencia tuvieron dentro del proceso de trabajo? ¿Cuál fue la relación que se dio entre los hombres y las máquinas dentro del proceso de trabajo textil? ¿Cuál fue la organización del trabajo fabril a partir de los trabajadores calificados? ¿Cómo se expresaron los trabajadores en la lucha? ¿Qué grupos de trabajadores fueron los promotores de una cultura obrera?[1]

Mario Camarena presenta, de inicio, una revisión historiográfica que permite al lector observar el curso que ha seguido la problemática obrera a lo largo del siglo XX mexicano. La divide en tres grandes momentos: de 1920 a la década de los años sesenta, periodo en el que predominan los testimonios, las crónicas y los "escritos de historia militante con fuerte sentido autobiográfico". El segundo gran momento tiene lugar a lo largo de la politizada década de los años setenta, cuando la historia obrera estuvo marcada, de acuerdo con Camarena: *1)* por el interés por explicar los mecanismos de institucionalización de las organizaciones obreras y el rompimiento de las formas de control estatal, *2)* por una visión ideal en torno al movimiento obrero en que se buscaban las diferentes etapas por las que ha pasado hasta su "llegada al

[1] Mario Camarena Ocampo, *Jornaleros, tejedores y obreros. Historia social de los trabajadores textiles de San Ángel (1850-1930)*, México, Plaza y Valdés, 2001, pp. 202.

socialismo" y *3)* por cierto afán por justificar y explicar la posición revolucionaria de la clase obrera. Los estudios de este periodo, comenta el autor, se hacían desde una perspectiva general y privilegiando los marcos teóricos. El tercer gran momento aparece a fines de la década de los años setenta con el debate entre la región o la nación bajo la influencia de los trabajos de Luis González. La producción se orienta, entonces, a estudiar casos concretos, delimitados a una fábrica, una región o una huelga; se dedican más esfuerzos a la historia social que a la historia política y se abren nuevas temáticas vinculadas a la formación de la clase obrera, como el origen, la vida familiar, estudios comparativos bajo la perspectiva de género y la articulación entre formas artesanales con procesos de producción propiamente capitalistas.

De esta revisión destacan dos aspectos: el argumento con el que Camarena resuelve el debate entre la región y la nación, por un lado, y el orden de problemas en los que ubica su propio trabajo. Del primero nos dice que

> el problema no está en el espacio, sino en tratar de entender a los hombres de carne y hueso en el ámbito en el que se desenvuelven, [...] son las relaciones las que delimitan el ámbito espacial y éste es un problema por investigar que no puede ser planteado a priori.[2]

Del segundo aspecto, se puede decir que *Jornaleros, tejedores y obreros...* hace parte de la vertiente de investigación enfocada a analizar los procesos de trabajo y el cambio tecnológico, pero incorporando las relaciones que se dan entre los hombres y las máquinas, un nuevo punto de partida que busca "...la reincorporación de la experiencia humana en ese largo y crucial momento de la formación de una sociedad clasista".[3]

Desde una visión de conjunto, la obra recorre el universo de los obreros textiles de San Ángel entre las últimas décadas del siglo XIX y las primeras del siglo XX, optando por una exposición organizada temáticamente: el origen de las fábricas y su desarrollo hasta convertirse en un importante conglomerado industrial; el origen de los trabajadores que laboraron en ellas: campesinos, jornaleros, artesanos y obreros; las condiciones de vida, de trabajo y las relaciones cotidianas entre patrones y obreros; los obreros y su relación con las máquinas; las mentalidades, la religiosidad, la educación y las formas de protesta; los sindicatos y las posiciones políticas.

El primer capítulo se refiere a las condiciones que permitieron el surgimiento de las fábricas en el municipio de San Ángel, así como las características que las distinguen de otros conglomerados industriales. Mario Camarena nos dice que este corredor fabril nació en el segundo tercio del siglo XIX, conectado con una economía regional que abarcaba, desde el siglo XVII, los valles de México, Toluca y Cuernavaca. Se trata de fábricas que mantuvieron cierto carácter ruralizado y surgieron por la confluencia de recursos naturales y cierta estructura económica y social:

[2] *Ibidem*, p. 19.
[3] *Ibidem*, p. 175.

> ...hacia 1856, la mayoría de la gente en el municipio de San Ángel eran jornaleros que se encontraban en las tareas rurales e industriales que requerían tanto las fábricas de tejidos, papeleras o haciendas y ranchos, yendo constantemente de un lugar a otro, situación que prevaleció hasta principios del siglo XX, de ahí que no hubiera obstáculos para la transferencia de gente ocupada en menesteres no industriales a los industriales.[4]

También influyó la cercanía de la Ciudad de México, la modernización de los transportes y, de manera destacada, la contradicción que se dio entre artesanos y comerciantes por el mercado y la producción de la Ciudad de México: instalarse en la ciudad habría implicado entrar en la disputa con los artesanos, lo que se evitaron instalando las factorías en San Ángel, "zona rural que se regía por una lógica de trabajo agrícola".

De la historia de los primeros empresarios de las fábricas textiles de San Ángel, Mario Camarena nos dice que el proceso de formación de la cultura industrial fue lento y tortuoso, siendo hasta finales del siglo XIX cuando encontramos ya a grupos de industriales cuya opción de vida son las fábricas y no el comercio. En este proceso fue importante la constitución de sociedades anónimas, por la concentración de capitales (que fomentó la creación de edificios más funcionales) y por la modernización de las fábricas.

El origen de los trabajadores, tema central del segundo capítulo, es analizado minuciosamente por el autor. Establece relaciones entre las continuidades y rupturas en la actividad principal de los trabajadores fabriles del periodo, muestra con cuadros y gráficas el origen territorial de los pobladores sanangelinos, esboza el comportamiento demográfico de las distintas comunidades cruzando esta información con las actividades principales que registraban y nos acerca a la vida de algunas de las principales fábricas textiles en los años en los que estaba por definirse aún el carácter fabril y capitalista de esta industria. Los híbridos son, al parecer, la nota dominante: los obreros son también campesinos, los artesanos se incorporan con sus medios de trabajo, las mujeres y los niños están presentes en la fábrica bajo la tutela del padre también trabajador, se hereda el oficio de maestros a aprendices y de padres a hijos, se mantienen las fiestas y se practica el "san lunes". Los patrones luchan contra el desarraigo y disminuyen costos de producción ofreciendo tierras en préstamo a sus trabajadores, lo que permitía, a la vez, el pago de los más bajos salarios.

El tercer capítulo se dedica a analizar los principales aspectos de la gestión patronal, a la que Mario Camarena nombra, convincentemente, como paternalista. Es la forma por medio de la cual los empresarios trataban de reproducir la fuerza de trabajo industrial, asegurar su eficiencia productiva, alejar a los trabajadores del campo y los talleres artesanales. Lo hacían tratando de aislar física y socialmente a las fábricas, que se construían a la manera de las haciendas, formando una uni-

[4] *Ibidem*, p. 33.

dad entre el espacio de la producción y el de las habitaciones.

> Un ejemplo lo fue la fábrica textil La Magdalena, que contaba con un gran muro de ladrillos, un pórtico gigantesco, ventanas y puertas de doble madera y vidrios con dinteles de madera.

El control de la vida y las costumbres de los trabajadores pasaba por el reglamento y la severa mirada patronal. Hasta el consumo se decidía por esta vía. Con todo, el paternalismo pasó por dos momentos: de 1850 a 1920 aproximadamente, de paternalismo dominante; y de 1920 a 1940 cuando este modelo se debilitó para dar paso a un control menos personalizado, en el que el administrador tomó el papel del antiguo patrón que en este periodo solía mudarse a la ciudad. El alejamiento de la figura patronal paternal daba pie a la formación de solidaridades horizontales, entre trabajadores. De ahí la importancia, nos dice el autor, de la formación del primer sindicato de la industria textil en San Ángel en 1905.

De los obreros y su relación con las máquinas se ocupa Mario Camarena en el cuarto capítulo. Lo aborda analizando cinco aspectos: el proceso de producción y sus transformaciones, la organización del trabajo, la división del trabajo, la lógica artesanal del trabajo y la disciplina interna. Como en los otros capítulos, el autor contrasta el enfoque de su trabajo con el utilizado en otras investigaciones dedicadas a este orden de problemas. Se trata de un periodo de cambios importantes: aumentó la concentración de trabajadores en las fábricas (en 1924 las fábricas La Magdalena y La Hormiga llegaron a tener 1 200 trabajadores cada una); disminuyó el número de oficios, aumentando la división del trabajo; el control de los empresarios sobre los trabajadores se fortaleció, combatiendo las costumbres adversas a los intereses de los fabricantes; se combinaron diferentes fuentes de energía, incorporando a fines del siglo XIX la energía eléctrica; aunque por algún tiempo convivían talleres artesanales con las fábricas, los primeros perdían importancia frente a los segundos. Los principales cambios modernizadores tuvieron lugar durante el Porfiriato, cuando aumentó notablemente la producción y "la especialización del espacio dispuso a las máquinas según un orden estricto y asignó a cada obrero un lugar". La maquinización, con todo, avanzó lentamente: durante la segunda mitad del siglo XIX, y aun durante las primeras décadas del XX, la fuerza de trabajo continuó siendo fundamental en el proceso de trabajo. Aumentaron incluso las habilidades de los trabajadores para hacer funcionar adecuadamente las máquinas. De ahí el importante y en ocasiones ambiguo papel que jugaron los maestros: prestigio y respeto, por un lado, y prerrogativas especiales de las que, en ocasiones, abusaban.

El quinto capítulo, "Entre el catolicismo y el liberalismo del obrero", analiza la influencia de las ideas liberales en las demandas de los trabajadores textiles. Este liberalismo, nos dice Mario Camarena, se entretejió con un nacionalismo en los conflictos laborales y tuvo que imponerse a un

catolicismo colonial. Se trata, desde mi punto de vista, de uno de los más interesantes capítulos del libro: expone con claridad el complejo y contradictorio papel de la religiosidad católica popular. Otorga un sentido de moralidad y razón de ser al mundo del trabajo, ofrece sentido de protección, se adopta y adapta para cada fábrica y aun para cada departamento con un altar propio; con una fiesta particular. Es también terreno de disputa: los patrones pedían menos fiestas, a las imágenes religiosas los obreros les podían asignar filiación clasista. El discurso religioso justificaba la laboriosidad, el respeto y las buenas costumbres, por otro lado influía en las ideas de justicia, igualdad y ciudadanía que se desarrollaron a lo largo del periodo estudiado. En la incorporación de las ideas liberales y socialistas, Mario Camarena ve como pieza clave, de nueva cuenta, a los maestros: trabajadores calificados cuya visión urbana permitía que estas ideas fructificaran. De las formas de organización y resistencia, el autor destaca las figuras del mutualismo, el sindicato y las primeras demandas en las que, nos dice, se privilegiaba la nacionalidad frente a la clase. En los años de la Revolución, el Departamento del Trabajo (1912) estableció el primer reglamento para todas las fábricas del país y los trabajadores obtuvieron el derecho al voto (1917). De los textileros en la Revolución, comenta:

> En 1910 los trabajadores de Tizapán y Contreras participaron en una marcha contra la reelección de Díaz y por el sufragio efectivo y la no reelección. También participaron en la contienda armada de diversas maneras; una de ellas fue a través de formar sus propios grupos armados y pelear al lado de Madero, más tarde dentro de los Batallones Rojos.[5]

Camarena enfatiza el éxito que entre los obreros de la época tuvo el liberalismo y, en particular, las ideas en torno de la igualdad y la libertad. No fue, sin embargo, sino hasta la década de 1920, que apareció el derecho de asociación.

El sexto y último capítulo centra el interés en la organización y movilización de los maestros textileros, quienes empezaron a perder poder dentro de la fábrica, tanto por el proceso de homogeneización del trabajo, como por las crisis de sobreproducción que enfrentaban las fábricas textiles desde principios del siglo XX. Entre 1906 y 1920, relata Mario Camarena, se crearon diversos sindicatos en las fábricas textiles: un requisito de afiliación a éstos consistía en la posesión de un oficio. A través de las luchas sindicales, la pérdida del poder basado en la calificación laboral fue compensada por la obtención de logros sindicales. Con todo, el capítulo nos muestra, a través de entrevistas y fragmentos de reglamentos de fábrica, memorandos de reuniones, etcétera, las diversas contradicciones presentes en las relaciones entre obreros y patrones durante las primeras décadas del siglo. Por ejemplo, frente a la incidencia de los trabajadores y el sindicato en la organización y administración de la

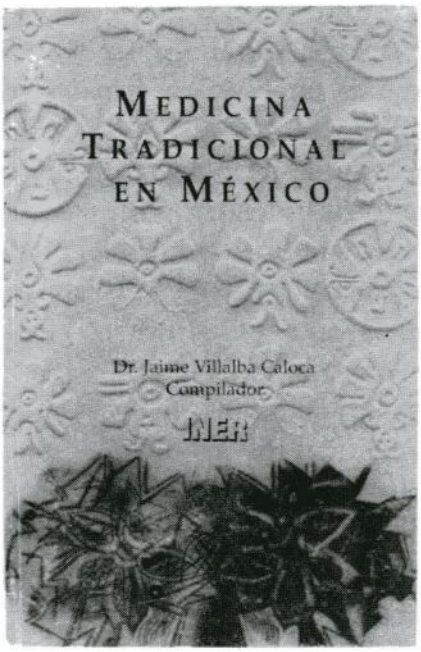
[5] *Ibidem*, p. 152.

fábrica, o por la duración de las reuniones sindicales en horas laborables, o por el reconocimiento del sindicato como representante de los obreros. El contrato colectivo de 1925, que incluía a miembros del sindicato en cuestiones de reclutamiento y ascenso del personal, "otorgó una exclusividad a los trabajadores y un sentido de protección hasta ya muy avanzado el siglo XX".[6] Hacia el final del capítulo, el autor refiere las diferencias y conflictos entre la CROM y la CGT, esbozando brevemente un panorama que da idea de las principales corrientes ideológicas de la época.

Jornaleros, tejedores y obreros... ofrece, sin duda, una visión innovadora en el campo de estudios de la clase obrera mexicana, enriqueciendo la perspectiva histórica con las aportaciones de la antropología social. En ese sentido, el trabajo es también un ejercicio metodológico importante. Sugiere, además, posibles rutas de investigación en otras ramas de la industria, en otras regiones del país, con más o menos énfasis en algunos de los muy diversos aspectos tratados aquí por Mario Camarena. Deja, por otro lado, inquietudes y preguntas como las siguientes: ¿la descalificación del trabajo textil es una tendencia que continúa a lo largo del siglo? Si es así, ¿cuál es el futuro de la clase trabajadora cuando la organización sindical parece debilitarse?

LILIA VENEGAS AGUILERA
Dirección de Estudios
Históricos, INAH

[6] *Ibidem*, p. 168.



Jaime Villalba Caloca (comp.)
Medicina tradicional en México
México, INER, 2000, 150 pp.[1]

En la sección cultural del periódico *Reforma* del 7 de mayo de 2001, apareció un reportaje en el que se hablaba sobre las plantas medicinales. Lo interesante de este artículo es que en él se reconocen las cualidades de algunas plantas medicinales para combatir padecimientos tan diversos como el cáncer, los parásitos intestinales, los dolores musculares, las inflamaciones, la diarrea y otras enfermedades. El autor del artículo dice que los estudios científicos realizados por investigadores de la UNAM, del Colegio de Posgraduados del Instituto Politécnico, del Instituto Nacional de Investigaciones Forestales, Agrícolas y Pecuarias (INIFAP) y del Centro Médico Siglo XXI demuestran que la eficacia de las plantas medicinales para el tratamiento de ciertas enfermedades no se debe sólo a factores psicológicos, sino que en realidad ellas contienen sustancias químicas que contribuyen al alivio de las dolencias físicas. El autor advierte que el reconocimiento de las propiedades curativas de las plantas medicinales ha ocasionado que algunos investigadores planteen la posibilidad de incorporar estos conocimientos a la medicina alópata, lo cual contribuiría a lograr una aproximación entre la medicina moderna y las prácticas curativas tradicionales. Sin embargo, el autor considera que es poco probable que la unión entre la medicina tradicional y la moderna se dé en un corto plazo, debido a que la medicina alópata tiene que probar la eficacia de las sustancias químicas de las plantas medicinales. Es probable que muchas de ellas no lleguen a ser autorizadas.[2]

No obstante, el hecho de que la medicina tradicional sea un tema de estudio de diversas instituciones, tanto nacionales como extranjeras, revela que este conocimiento representa una

[1] El libro incluye a los siguientes autores: María del Carmen Anzures y Bolaños: "Sistemas terapéuticos y conflictos culturales"; Faustino Hernández Pérez: "Breve historia de los medicamentos"; Isabel Lagarriga: "Medicina tradicional en México" ; Xavier Lozoya Legorreta: "La herbolaria medicinal en México"; María Elena Morales: "La antropología médica y la salud en el año 2000"; Silvia Ortiz Echániz: "La curación espiritualista y sus terapéuticas".

[2] *Reforma*, 7 de mayo de 2001, Sección cultura, p. 1.

opción que ofrece soluciones a los problemas de salud de la población. Y es que la medicina tradicional ha tenido una fuerte influencia sobre aquellos grupos de la sociedad que han carecido de acceso a los sistemas curativos institucionalizados. Aunque no se debe olvidar que gran cantidad de ellos la practican desde hace mucho tiempo, debido a que forma parte de su herencia cultural. Todo lo anterior se puede apreciar con mayor claridad en el libro *Medicina tradicional en México* compilado por Jaime Villalba. Este texto reúne una serie de conferencias dictadas por especialistas en antropología médica, mismas que buscan entender lo que significa la medicina tradicional para la población, la relación que guarda respecto a la medicina occidental. Este libro también contribuye a poner en perspectiva un mundo cultural que ha sido menospreciado, debido a los numerosos prejuicios, pues una parte de los estudiosos ha considerado que la medicina tradicional pertenece a un mundo atrasado, que puede ofrecer poco frente a los grandes avances de la ciencia y de la tecnología.

Pese a que en los últimos años se ha dado un proceso de revalorización de la medicina tradicional, María Elena Morales nos muestra, en su pequeño pero conciso ensayo titulado "La antropología médica y la salud en el año 2000", que esta acción no resulta novedosa, pues personajes de la talla de Othón de Mendizábal y Aguirre Beltrán habían pugnado porque se pusiera atención en los sistemas curativos indígenas. Othón de Mendizábal proponía que se formaran médicos rurales, lo que ayudaría a solucionar la escasez de médicos y también permitiría superar los problemas que podían ocasionar dos sistemas de creencias diferentes. Aunque su idea fue retomada por algunas instituciones oficiales, lo cierto es que tuvo pocos resultados, debido a que se encontró con el rechazo de un sector de médicos que veían a la medicina tradicional como una intromisión en su actividad científica. Unos años después, Aguirre Beltrán planteó la necesidad de que las autoridades reconocieran los métodos de curación utilizados por los indígenas, pues ello ayudaría a evitar que las acciones implementadas por el gobierno generaran conflictos de interpretación. Sobre todo porque las prácticas occidentales mostraban serias diferencias respecto a las creencias indígenas.

María Elena Morales destaca que la visión de Aguirre Beltrán no sólo no ha perdido vigencia, sino que es una tarea urgente, pues lo que caracteriza a la medicina tradicional son los sujetos sociales que le dan vida. Morales destaca que el proceso salud/enfermedad tiene un carácter histórico cultural, y para poder entenderlo es preciso conocer la cosmovisión del grupo social que lo produce. Morales advierte que los recursos terapéuticos que se emplean para la curación, no son producto del azar sino que se seleccionan dentro de ese marco conceptual, pues el saber médico popular integra las experiencias y conocimientos de las generaciones pasadas. A ello también se debe sumar que en la medicina tradicional existe una forma particular de relación entre curador y paciente, una forma que pertenece a un proceso histórico en el que los dos son construidos culturalmente.

Y es que, como dice Isabel Lagarriga en su ensayo "Medicina tradicional en México", la conceptuación de la salud y la enfermedad trasciende lo biológico para instalarse en lo sociocultural. La enfermedad se convierte en una representación social y sólo se la puede curar a partir del conocimiento de los valores reales o imaginarios de una comunidad. Por ello, la autora considera que se debe buscar la esfera de la medicina tradicional en las ideas culturales más que en los conocimientos científicos. La autora comenta que la medicina tradicional es un sistema complejo en el que se encuentran mezclados elementos tan disímiles como la herbolaria, factores de tipo mágico religioso y recursos de tipo animal y vegetal. Lo interesante de la medicina tradicional es que encierra una visión totalizadora, en la que se concibe al individuo como un todo, equilibrado con el medio ambiente que lo rodea.

Esta relación también incluye a los seres divinos y sobrenaturales. La ruptura con cualquiera de estos elementos puede ocasionar la aparición de la enfermedad. Es por ello que la medicina tradicional señala a la naturaleza, a los hombres y a lo sobrenatural como los tres agentes que producen las enfermedades. Por esta razón se utiliza una gran variedad de técnicas terapéuticas que va desde el uso de la herbolaria, de animales y de minerales, la terapia ilusoria, la medicina de patente, las oraciones y otras más. Todo lo anterior, nos muestra que la medicina tradicional es un sistema complejo que trasciende lo terapéutico, para involucrar valores de identidad entre los grupos subalternos.

En el ensayo de María del Carmen Anzures llamado "Sistemas terapéuticos y conflictos culturales", se hace énfasis en mostrar que todo sistema terapéutico forma parte sustancial de la cultura de un pueblo. Desde esta perspectiva, Carmen Anzures trata de mostrar que la medicina tradicional es un complemento de la medicina occidental, pues, si bien una tiene mayores avances en el plano tecnológico, la otra los tiene en los factores psicológicos. Eso sin contar que la medicina tradicional no se encuentra estancada, sino que trata de incorporar elementos de la medicina moderna a fin de ampliar sus posibilidades de desarrollo y progreso. Lo contrario sucede con la medicina moderna, la cual no se ha tomado la molestia de entender la forma en que opera la medicina tradicional. Eso ha llevado a que se produzca un choque cultural que perjudica a los pacientes, como se puede observar en el estudio que realizó con los enfermos del Hospital General. En sus ejemplos se evidencia el grave problema de comunicación que se produce entre los médicos y sus pacientes, sobre todo cuando los enfermos tienen una concepción diferente de las causas de su enfermedad. La falta de interacción entre las creencias del paciente y el saber del médico condujo en varias ocasiones a que el enfermo empeorara. Es por ello que la autora concluye que un mayor conocimiento de los métodos de la medicina tradicional podría ayudar, no sólo a estrechar los lazos entre médico y paciente, sino también evitaría conflictos institucionales, profesionales, religiosos y humanos. Así, ella aconseja que un médico debe saber

combinar sus conocimientos científicos y tecnológicos con aquellos que le proporciona el medio cultural en que se desenvuelve.

En "La curación espiritualista y sus terapéuticas", Silvia Ortiz Echániz nos invita a reflexionar sobre el complejo mundo del curanderismo religioso. En especial, ella se aboca al estudio del espiritualismo trinitario mariano, una doctrina que sostiene que el individuo está conformado por dos seres, uno espiritual y otro físico, que se encuentran en armonía. La parte física es temporal, mientras que la espiritual intemporal. Esta distinción es de suma importancia, debido a que los espiritualistas plantean que la enfermedad se produce por una discontinuidad entre los dos seres. Y para lograr el equilibrio, la parte material debe ser transformada por la influencia de elementos sobrenaturales. Éstos, son espíritus protectores, a los cuales se les puede identificar tanto por su nombre como por su pertenencia indígena. Lo interesante de esta práctica es que en ella se conjugan la tradición católica con la mesoamericana. Pero también se le da un nuevo valor a la cultura popular, pues se legitima la utilización de terapéuticas y medicaciones que fueron estigmatizadas por la cultura dominante.

En otro orden de ideas, Xavier Lozoya hace un cuidadoso estudio histórico acerca de la herbolaria en su ensayo titulado "La herbolaria medicinal en México". En primera instancia, Lozoya muestra que la concepción médica española tenía pocas diferencias con respecto a la indígena. En las dos se concebía a la enfermedad como la pérdida de la salud, y las dos recurrían a la ayuda de las fuerzas sobrenaturales para curar las dolencias. Sin embargo, la preponderancia de la visión religiosa católica española, ocasionó que la perspectiva indígena fuera perseguida, en buena medida porque se consideraba que la medicina indígena podía incitar a recaer en la idolatría. Esta persecución trajo como consecuencia que el conocimiento indígena permaneciera oculto durante mucho tiempo. No obstante, esta situación cambió con el surgimiento del pensamiento científico ilustrado. Francisco Hernández, quien fungía como protomédico de Felipe II, fue el encargado de realizar un extenso estudio acerca de la herbolaria mexicana. De hecho, él fue quien estableció los lineamientos que rigieron el estudio de la herbolaria en los años subsecuentes. A la par de la actividad de Hernández, se estableció un jardín botánico, se creó la cátedra de botánica en la Universidad, se abrieron herbarios, museos y gabinetes de experimentación. Además, en algunos hospitales se empezaron a hacer experimentos basados en el uso de plantas medicinales. Sin embargo, estos estudios no lograron fructificar debido a que después del movimiento de Independencia no se prosiguieron las investigaciones. Tendrían que pasar 100 años para que se volviera a hacer énfasis en el estudio de la flora local. Así, con la creación del Instituto Médico Nacional en 1888, se consolidó de manera institucional el interés por estudiar las plantas medicinales. Lo interesante es que esto se dio al margen del positivismo, el cual había despreciado esta práctica debido

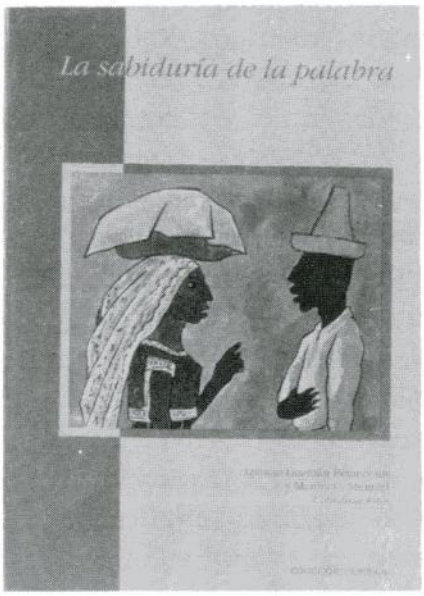
a que consideraba que la medicina tradicional se reducía al uso de las plantas medicinales.

El Instituto Médico Nacional cumplió con creces su labor al grado que aquí se generó la mayor cantidad de información que se tiene sobre plantas medicinales. Entre 1888 y 1915 —periodo de existencia del Instituto— se realizó investigación química y fisiológica de plantas, farmacología experimental en animales de laboratorio, se ensayaron los primeros preparados basados en plantas mexicanas y se realizó la valoración clínica de los productos en salas de observación, en el Hospital General de México y otras instituciones médicas. Pese a sus notables avances, esta institución fue suprimida por decreto de Venustiano Carranza, quien consideró, entre otras causas, que las investigaciones médicas que allí se realizaban, estaban atrasadas con respecto al conocimiento médico de otros países.

Por último, el ensayo de Faustino Hernández Pérez, "Breve historia de los medicamentos", pone el acento en el mal uso que la población hace de los medicamentos. El autor dice que la automedicación es un gran problema, en especial porque la población hace suyos conocimientos que no tienen sustento científico. En muchas ocasiones, se utiliza un medicamento sin saber a ciencia cierta para qué sirve, lo cual ha llevado a que éstos no tengan ningún efecto entre los pacientes. Por el contrario, se ha comprobado que algunos producen efectos negativos pues al entrar en contacto con la flora intestinal sufren alteraciones que propician el crecimiento de gérmenes patógenos. Por ello, el autor considera que se debe educar a la población para evitar que el mal uso de los medicamentos ocasione efectos colaterales.

En conclusión, *Medicina tradicional en México* nos permite destacar la importancia de estudiar los sistemas curativos alternativos, los cuales siguen vigentes entre la población debido a la falta de cobertura y al costo de la medicina occidental, aunque también se debe tener en cuenta que esta actividad es parte importante de la cultura de los conjuntos sociales que la llevan a cabo. Es interesante destacar que los estudios nos permiten observar con gran precisión, la relación que se establece en la medicina tradicional entre el curador y el paciente. Los dos forman parte de un proceso histórico social construido bajo un esquema cultural complejo. Esta diferencia es notable con respecto a la medicina occidental, en la cual el médico alópata se encuentra más tecnificado y, por lo mismo, establece una distancia con respecto a su paciente. Por ello, la mayoría de los ensayos muestran que es necesario crear un médico más humanitario y menos tecnificado. Es importante que él se dé cuenta de que la salud es un todo integral que abarca la esfera social, familiar y reproductiva. Así, no sólo se debe garantizar la atención médica, sino también la posibilidad de desarrollar todas las capacidades humanas.

BEATRIZ LUCÍA CANO
Dirección de Estudios
Históricos, INAH



Ignacio Guzmán Betancourt y Martha C. Muntzel (coords.)
La sabiduría de la palabra. Memoria del Simposio Conmemorativo del XXX Aniversario de la Dirección de Lingüística del INAH, 1968 - 1998
México, INAH, 2002, 259 pp.

La sabiduría de la palabra es un volumen integrado por 17 colaboraciones de investigadores de la Dirección de Lingüística del INAH. En él se recoge la mayor parte de las ponencias que fueron presentadas en el Simposio del mismo nombre que, con motivo de los treinta años de la creación de la Sección de Lingüística del Museo Nacional de Antropología, se llevó a cabo el 9 y 10 de junio de 1999. Sus compiladores, Ignacio Guzmán Betancourt y Martha Muntzel, nos ofrecen en este volumen una muestra del quehacer lingüístico que se desarrolla en este centro de trabajo. La diversidad de temas tratados por los diferentes autores es un reflejo de la pluralidad que caracteriza la investigación que en él se viene desarrollando desde hace tres décadas.

Más que resumir todos y cada uno de los trabajos que se reúnen en este volumen —labor que por lo demás ya ha sido realizada con gran acierto por los compiladores en la presentación del libro—, intentaré rescatar algunos hilos conductores que, a mi juicio, pueden guiar su lectura y permiten apreciar las distintas colaboraciones reunidas en él como un conjunto articulado y no sólo como una serie de artículos independientes uno del otro. Sin ignorar el marco teórico y metodológico específico en el cual se inscribe cada investigación, me interesa destacar algunos puntos de reflexión que surgen cuando uno se acerca a *La sabiduría de la palabra*, entre ellos: la relación entre la lingüística y la antropología, la perspectiva interdisciplinaria, la construcción del dato en lingüística y la relación entre lenguaje y poder.

La relación entre la lingüística y la antropología. Algo que para muchos de nosotros parece obvio, no es en absoluto una idea compartida por todos los lingüistas. ¿Qué tiene que ver el estudio del lenguaje con la antropología?, ¿por qué existen lingüistas en centros de investigación en los cuales se cultivan las distintas disciplinas antropológicas?, ¿por qué un lingüista se interesa también en otras manifestaciones de la cultura de los

hablantes?, ¿por qué se estudia lingüística en la Escuela Nacional de Antropología e Historia? Si bien la mayoría de las colaboraciones reunidas en *La sabiduría de la palabra* contestan a estas interrogantes mediante el ejercicio mismo de la investigación, tres artículos tratan el tema de manera explícita: "El 'Clóset de Lingüística'" del maestro Leonardo Manrique, "De lingüistas idos y preteridos" de Benjamín Pérez y "Lingüística y antropología" de Susana Cuevas.

Leonardo Manrique en "El 'Clóset de Lingüística'" reseña, con el ameno lenguaje que lo caracteriza —y que todos le agradecemos—, el surgimiento y la conformación de la entonces Sección de Lingüística del Museo Nacional de Antropología que devino más tarde en el Departamento de Lingüística, y posteriormente llegó a ser la actual Dirección de Lingüística del INAH. Amén de las anécdotas que se recuerdan gozosamente, es un hecho que la lingüística ha tenido que ganarse un lugar —incluso físico— en el conjunto de las ciencias antropológicas y en este centro de trabajo: "Hace treinta años y pico —dice Manrique— propuse a la dirección del Instituto formar una sección de lingüística del Museo Nacional de Antropología, porque éste tenía ya una sección para cada una de las ramas que la antropología mexicana tradicionalmente reconoce, y se había olvidado de la cuarta, la lingüística. Había secciones de etnología, de arqueología y de antropología física" (p. 22).

El primer espacio físico destinado para la nueva sección fue realmente pequeño, un poco más de 4 m^2, razón que le valió el mote de *clóset* con que los primeros integrantes —el propio Leonardo Manrique, Roberto Escalante, Ma. Cristina Álvarez, la secretaria Mercedes Tamés y el entonces pasante Alberto González-- "bautizaron" a su rincón de trabajo. Tan sólo un repaso de los diferentes nombres que ha recibido el área puede decir mucho en torno a la presencia de la lingüística y de los lingüistas en el Instituto: la Sección creada en 1966 pasó a ser el Departamento en 1968 y éste a su vez se convirtió en la Dirección en 1989. El cambio de nombre implicó, de manera paralela, una ampliación del espacio físico destinado a los lingüistas y un incremento del personal que en ella laboraba, de tal suerte que el cambio de estatus fue, en ambas ocasiones, completo. El mapeo que puede realizarse resulta muy interesante.[1] Por último, no deja de llamar la atención el hecho de que los iniciadores de la Sección de Lingüística —incluido el propio maestro Manrique—, hayan optado por utilizar un anglicismo, *clóset*, para nombrar a la naciente sección. Si bien las diminutas dimensiones físicas que se le asignaron en un principio motivaban una denominación chusca, bien se pudo utilizar un sustantivo español como *armario* o *ropero*, o bien algún otro más cercano al habla popular como *changarro*, *covacha*, o *rincón*.

El artículo de Benjamín Pérez: "De lingüistas idos y preteridos" continúa

[1] Cabría indagar sobre las distintas denominaciones que han tenido las otras Direcciones y sus posiciones en el organigrama general de la institución para tener un panorama general.

en buena medida con la historia de la Dirección de Lingüística en el INAH y del sitio que ésta ha ocupado en un centro de investigación dedicado a las ciencias antropológicas. La concepción de la antropología prevaleciente durante la década de los años cincuenta y buena parte de los sesenta —recuerda Pérez— orientaba el ejercicio lingüístico: "La lingüística no se consideraba un limbo sólo para lingüistas, sino que se tomaba como parte de la antropología y aplicaba a la historia y, por supuesto, a la educación y a la sociología". Un repaso de los temas que entonces se trabajaban nos dicen mucho al respecto: descripción de las lenguas en sus diferentes niveles, realización de vocabularios, variación dialectal, relación lengua–cultura, lingüística aplicada. Pérez evoca a aquellos investigadores que alguna vez formaron parte de la planta académica de lingüistas en el INAH y que dejaron su huella en él. Los temas que dichos investigadores desarrollaron en su momento reflejan esta concepción del quehacer lingüístico: El *Diccionario etnolingüístico del idioma maya yucateco* (UNAM, 1984) de María Cristina Álvarez Lomelí, el trabajo sobre incontables facetas de la vida cultural y de la lengua del grupo lacandón desarrollado por Roberto Bruce, la interdisciplinariedad que orienta buena parte del trabajo de Evangelina Arana, entre otros.

Susana Cuevas, por su parte, en "Lingüística y antropología" reflexiona explícitamente en torno a "la relación entre antropología y lingüística y a su manifestación dentro del Instituto Nacional de Antropología e Historia" y en la Dirección de Lingüística. El acercamiento de Cuevas, recorre una doble vía: por un lado, repasa la labor de los grandes maestros de la antropología en México, en especial Manuel Gamio, Mariano Silva y Aceves, Franz Boas, Edward Seler, Alfred M. Toser, Nicolás León. Por otra parte, realiza un recuento de los planes y programas de estudio que se ofrecían en la ENAH y de los temas de tesis que desarrollaron aquellos egresados de la Escuela de Antropología y que posteriormente se integraron a la Dirección de Lingüística. El recorrido propuesto por Cuevas resulta especialmente sugerente. Si comparamos los distintos planes y programas de estudio, los temas de tesis presentados por los egresados de la especialidad de lingüística, así como el título que se les ha otorgado al concluir sus estudios —Maestro en Ciencias Antropológicas, Antropólogo con especialidad en lingüística, Lingüista— se pueden establecer tres épocas que responden, observa Cuevas, a tres distintas concepciones de la relación entre lingüística y antropología.

Un aspecto que a mi juicio debe tenerse en cuenta cuando se realiza un análisis de este tipo, es el desarrollo mismo que ha tenido la lingüística en este lapso. Es interesante observar que la segunda época señalada por Cuevas coincide con el surgimiento y desarrollo de la teoría generativista que responde a una concepción del lenguaje distinta a la que hasta entonces prevalecía. Resulta significativo que tres de las nueve tesis que se presentaron en esta época, propusieron un análisis desde el marco del generativismo: "Aplicación de un modelo generativo a la fonología del tlahuica

(ocuilteco)" (1977) de Martha C. Muntzel, "Fonología generativa del amuzgo de San Pedro Amuzgos, Oaxaca" (1977) de la misma Susana Cuevas y "Los posesivos en español" (1975) de Bruna Radelli.

La perspectiva interdisciplinaria. Reconocer que lingüística y antropología están estrechamente relacionadas lleva a privilegiar una perspectiva interdisciplinaria en los estudios del lenguaje. Esto explica por qué buena parte de los proyectos de investigación que se desarrollan en la Dirección de Lingüística del INAH se inscriben en el amplio campo de la interdisciplinariedad. Una muestra de esta perspectiva se puede apreciar en algunos de los trabajos que integran *La sabiduría de la palabra*. Tal es el caso de: "Antropología médica y lingüística" en donde Roberto Escalante llama la atención sobre la estrecha relación que existe entre los campos de estudio de la antropología médica y la etnociencia, en especial la etnolingüística. "Sistemas terminológicos de parentesco en Mesoamérica" en el que Rosa Elena Anzaldo, desarrolla un estudio tipológico del campo semántico del parentesco, un tema clásico de la antropología. "La literatura náhuatl moderna" de Alfredo Ramírez y Sybille Toumi, "La tradición oral de los teenek" de Ángela Ochoa y "Chocholteco o ngigua: un mundo cultural en extinción" de Eva Grosser, trabajos en los cuales sus autores parten del reconocimiento de la relación lengua–cultura para reflexionar sobre el papel que desempeña la oralidad y los distintos géneros literarios en la transmisión, reproducción y conservación de culturas que cada día parecen estar más próximas a desaparecer. "Criterios de identidad en los personajes del Lienzo de Metlaltoyuca", artículo en el cual María del Carmen Herrera propone un acercamiento diferente a temas que tradicionalmente se han tratado desde una perspectiva histórica o filológica. "El horizonte histórico de las fuentes de la gramática yucateca de Humboldt: San Buenaventura y Hervás", estudio historiográfico en el que Eréndira Nansen revisa el horizonte histórico que influyó en la concepción de la obra lingüística de Humboldt.

La construcción del dato. Trabajar desde una perspectiva interdisciplinaria obliga al lingüista a reflexionar en torno a la especificidad de su ejercicio y con ello a la construcción del dato en lingüística. En buena medida puede decirse que lo que distingue una investigación de corte lingüístico no es tanto el tema a investigar, sino la forma de acercarse a su objeto. La constitución del *corpus* es, pues, un momento clave de la investigación. Si bien cada uno de los artículos que integra este volumen parte de una concepción explícita o implícita de lo que es un dato, en tres de ellos se aprecia claramente algunas de las diferentes perspectivas desde las cuales se puede pensar el dato lingüístico.

Martha Muntzel en "¿Para qué sirve el dato lingüístico?" reflexiona en torno a la utilidad que el dato lingüístico tiene para otras disciplinas. Su pertinencia en otros campos de estudio como la historia, la antropología o la educación —muestra Muntzel— no es desdeñable. El trabajo antropológico se beneficia de diferentes disciplinas entre ellas la lingüística para argumentar

a favor de un análisis específico. La definición de áreas lingüístico-culturales como Mesoamérica, por ejemplo, se sustenta en una red de factores geográficos, étnicos, lingüísticos e históricos. De la misma manera, datos lingüísticos emanados del estudio de la toponimia permiten replantear y resolver problemas que desde un acercamiento histórico quedan pendientes. El estudio del vocabulario de una lengua es generoso, observa la autora, en cuanto a información cultural e histórica. Las propuestas educativas así como las políticas lingüísticas también encuentran en los datos proporcionados por la lingüística una fuente útil de información y consulta.

Guadalupe Hernández Sierra en "Reflexiones en torno a un vocabulario tepehua y la interdisciplinariedad de la antropología" equipara el dato lingüístico con otras manifestaciones materiales de la cultura. La lengua, recuerda la autora, en tanto vehículo privilegiado mediante el cual se manifiesta y a la vez se constituye una cultura, es la instancia definitoria del ser humano. Hernández parte del supuesto de que una palabra, al igual que "un códice, una ruina, un entierro, un tepalcate, una cláusula o una oración son un texto. Tienen un cuerpo, una estructura. Es decir, contienen información completa sobre un tema particular" (p. 104). Esta analogía le permite a Hernández proponer varios niveles de lectura para el *Vocabulario castellano–tepehua de Huehuetla* publicado por el doctor Nicolás León en 1902. De tal manera que —propone Hernández— un nivel proporciona el elemento histórico, otro el cultural, uno más el social, y un cuarto nivel da la lectura propiamente lingüística que sirve para corroborar los anteriores (p. 108). La lectura estratificada —argumenta Hernández— permite inferir información sobre aspectos culturales e históricos a partir del vocabulario.

La analogía que propone esta autora al equiparar el dato lingüístico contenido en un vocabulario con los vestigios materiales que constituyen la materia prima de un arqueólogo es sugerente; sin embargo, en esta propuesta queda pendiente una reflexión sobre la especificidad del dato lingüístico y, dada la relación lengua–cultura, la información que aportan los datos obtenidos en otros campos de estudio a la decodificación del dato lingüístico.

Rosa María Rojas en "Problemas acerca de la delimitación de palabras en el zapoteco" enfrenta un problema teórico–metodológico: la definición de una unidad lingüística, en este caso la palabra, en una lengua específica, el zapoteco. Además del análisis de la palabra zapoteca que desarrolla Rojas, su artículo ilustra el proceder de un lingüista al determinar cuál va a ser un dato pertinente para su estudio.

Para poder dar cuenta de la estructura de la palabra, la autora establece, mediante una serie de criterios, las unidades que van a constituir su *corpus*, es decir, los elementos que pueden ser considerados palabras en zapoteco. Deja fuera aquellos que pertenecen a otros niveles, no le interesan ni los morfemas ni las frases u oraciones. El trabajo de Rojas muestra que no es un criterio único y definitivo el que permite establecer las unidades

pertinentes para el análisis. "Lo que un criterio no puede superar en términos de delimitación lo superará el siguiente", concluye Rojas (p. 130). Dicha conclusión invita a reflexionar sobre la relación que existe entre los distintos criterios utilizados. ¿Se trata de una relación jerárquica en la que se aplica un criterio tras otro, como parece sugerir Rojas, o es mejor pensar en una matriz en la cual se entretejen los diferentes criterios de una manera particular para cada lengua?

La relación entre lenguaje y poder. En un país plurilingüe y pluricultural como el nuestro, la convivencia de diversas culturas y lenguas ha sido siempre la característica que define el territorio. Desde la época precolombina las lenguas utilizadas por los diferentes grupos han convivido intensamente. Esta situación se caracteriza por su dinamismo; un recorrido por la historia nos permite observar un cambio constante en el tipo de relaciones que se establecen entre las distintas lenguas y, por ende, en la conformación del mapa lingüístico de México. Por un lado, no todas las lenguas tienen el mismo estatus en las diferentes etapas de la historia y, por otro, las políticas lingüísticas que se han implementado varían con el tiempo privilegiando a unas lenguas más que a otras. Ignacio Guzmán nos recuerda que, "siempre la lengua fue la compañera del imperio" (p. 222).[2] En efecto, las políticas lingüísticas implementadas en un periodo determinado de la historia no resultan gratuitas; proceden de manera selectiva, aceptando y promoviendo el empleo de aquellos idiomas que se consideran adecuados para satisfacer las necesidades de un determinado grupo social. Tres trabajos incluidos en *La sabiduría de la palabra* se ocupan del tema y algunas de sus manifestaciones durante la época colonial: "El latín en la Nueva España durante el siglo XVI" de Julio Alfonso Pérez, "Pobreza en medio de la abundancia, el otomí en la época colonial" de Ignacio Guzmán Betancourt y, "Don Carlos de Sigüenza y Góngora y sus explicaciones del poblamiento y filiación lingüística de las Indias Occidentales" de Erasto Antúnez.

El trabajo de Julio Alfonso Pérez, "El latín en la Nueva España durante el siglo XVI", revaloriza el papel docente que desempeñó el latín durante los diferentes momentos del periodo colonial. Este autor subraya que "dentro de este periodo, el latín y su enseñanza ciertamente revisten una trascendencia particular, pues esta lengua era el medio de acceso a la educación superior —científica y humanística—, así como el medio de expresión dentro del ámbito académico" (p. 209). Si bien el latín cumple este papel durante todo el periodo, se pueden reconocer, nos dice el autor, tres momentos en el desarrollo de la educación durante la

[2] Palabras que don Antonio de Nebrija dirigió a la reina Isabel la Católica para acreditar la importancia de su *Gramática*: "siempre la lengua fue la compañera del imperio, y de tal manera lo siguió que juntamente començaron, crecieron, y florecieron, y después juntos fue la caída de ambos". Citado por Antonio Quillis, "Estudio", en Antonio de Nebrija, *Gramática de la lengua Castellana*, Madrid, Nacional, 1980, p. 81.

Colonia y, por ende, en el uso del latín. Dichos momentos coinciden con el arribo de las distintas órdenes regulares al escenario de la educación en la Nueva España y le permiten al autor hablar de: la aportación franciscana, la labor de los dominicos y los agustinos y la empresa jesuita.

El interés de Pérez en este artículo se centra en el lugar que ocupó el latín en las *curricula* que se ofrecen en estos tres momentos; sin embargo, en aras de no perder de vista la multidimensionalidad del problema, cabría recordar dos cosas: por una parte, el estudio del latín en los centros de enseñanza novohispana coexistió con la enseñanza de las lenguas indígenas; por otra, el papel desempeñado por el latín no se circunscribió a una función meramente pedagógica sino que tuvo un lugar activo en el estudio y documentación de las lenguas indígenas.[3]

Ignacio Guzmán Betancourt en "Pobreza en medio de la abundancia, el otomí en la época colonial" trata un ejemplo del estatus diferenciado que se le asigna a las distintas lenguas indígenas durante la Colonia, mismo que fue, en buena medida, producto de la relación asimétrica que ya existía entre los diferentes grupos indígenas antes del contacto. El panorama que los españoles encuentran a su llegada se caracteriza por su heterogeneidad: "...conforme se incrementaba progresivamente su conocimiento de las diversas etnias, sus costumbres, modos y recursos de vida, notaban que, como sucede en todas partes, el panorama humano en realidad constituía un variado mosaico en el que junto a grupos de deslumbrante, avanzada y refinada cultura, convivían otros muchísimos menos desarrollados" (p. 223). Guzmán nos muestra algunas de las ideas, opiniones y juicios que se expresan acerca del carácter de la lengua otomí y la repercusión que éstas tuvieron en el ámbito científico mexicano del siglo XIX. Dichas opiniones responden a la imagen que el grupo dominante antes de la Conquista —los nahuas— tenían de los otomíes. Por esta razón, los otomíes, uno de los grupos más antiguos de Mesoamérica tuvo que afrontar una situación política y culturalmente desventajosa.

Erasto Antúnez en "Don Carlos de Sigüenza y Góngora y sus explicaciones del poblamiento y filiación lingüística de las Indias Occidentales" se refiere a una parte del *Teatro de virtudes políticas* [1680], obra en la cual se resaltan las virtudes de los antiguos gobernantes del imperio azteca. En esta obra, Sigüenza "hace ingresar a los indígenas americanos en la genealogía adánica. Subterfugio que le permitiría insertar a los naturales del Nuevo Mundo en el linaje humano" (p. 249). Con ello reivindica el estatus de las lenguas indígenas. Sigüenza —nos dice Antúnez— esgrime los argumentos pertinentes en su época; en este

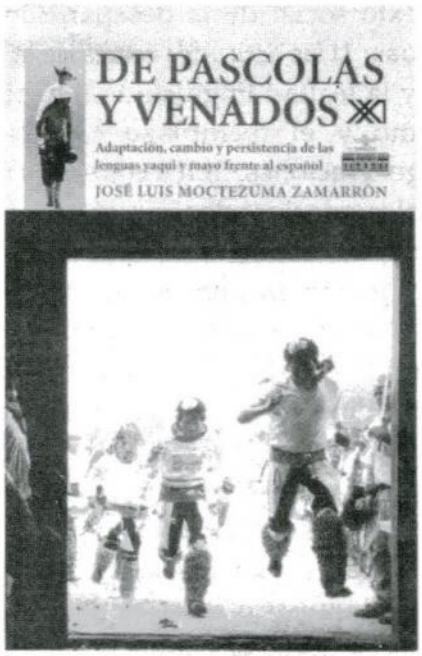
[3] "No debe dejarse de lado un proceso que afectaba a Occidente entero y que era la progresiva afirmación de las lenguas vernáculas en ámbitos en donde hasta entonces había predominado el latín" (Cifuentes, 1998). Sería interesante, también, establecer las relaciones que existen entre los tres momentos que reconoce Pérez y los tres periodos que se han sugerido para distinguir diferentes momentos del contacto lingüístico.

aspecto, es un brillante representante de un sector de la sociedad en un periodo que se caracteriza por la búsqueda de las raíces del naciente nacionalismo criollo.

La sabiduría de la palabra, como he intentado mostrar, es un libro sugerente. Por un lado, nos conduce por una amplia gama de temas que interesan no sólo al especialista sino a todo aquel que tenga curiosidad por el lenguaje humano, especialmente por las lenguas indígenas de nuestro país. En este aspecto resume de manera concisa y accesible la vastedad de la investigación que en torno al estudio del lenguaje se desarrolla actualmente en la Dirección de Lingüística del INAH.

Por otro lado, su lectura motiva al especialista a reflexionar, no sólo en torno a los temas específicos que en él se tratan, sino también sobre las distintas posiciones teóricas y metodológicas que sustentan cada investigación. Visto en su conjunto, el quehacer de los lingüistas del INAH es un referente para el trabajo lingüístico que se desarrolla en otros centros de investigación del país. Temas como: la relación lengua–cultura, el papel de la lingüística en los estudios interdisciplinarios, o la construcción del dato en lingüística no son ajenos a ningún investigador que se interese por los fenómenos del lenguaje sea cual sea su posición teórica. En la Dirección de Lingüística del INAH, el ejercicio lingüístico se concibe como parte de las ciencias antropológicas; una prueba de ello es precisamente *La sabiduría de la palabra.* No me queda más que felicitar a la Dirección de Lingüística del INAH por sus 30 años de fructífera labor y a los coordinadores del libro por esta publicación que nos permite asomarnos a parte de su historia y con ello nos invita a reflexionar sobre la nuestra.

FRIDA VILLAVICENCIO
Centro de Investigaciones y Estudios
Superiores en Antropología Social



José Luis Moctezuma Zamarrón
De pascolas y venados. Adaptación, cambio y persistencia de las lenguas yaqui y mayo frente al español
México, El Colegio de Sinaloa y Siglo XXI Editores, 2001.

El libro *De pascolas y venados* de José Luis Moctezuma, un estudio sobre la adaptación, el cambio y la persistencia de las lenguas yaqui y mayo frente al español, contribuye a nuestro conocimiento en el campo de estudios sobre el desplazamiento lingüístico de lenguas minoritarias.

Es especialmente relevante porque compara los procesos de cambio y de persistencia de dos idiomas emparentados. En algún momento estos idiomas fueron dialectos de una misma lengua, conocida como cahita.[1] Esto permite examinar más de cerca aspectos específicos del proceso.

El estudio fue asesorado por la doctora Jane Hill, especialista en el campo del desplazamiento de lenguas y de otros temas de la Antropología lingüística, y autora con Ken Hill de *Hablando mexicano, la dinámica de una lengua sincrética en el centro de México.*[2]

Quisiera mencionar algunos de los antecedentes del campo de estudios sobre el desplazamiento lingüístico con la intención de ubicar el aporte del estudio *De pascolas y venados*.

Entre las primeras menciones explícitas sobre la importancia de reconocer el proceso de desplazamiento se encuentra "Sociologic notes on Obsolescent Languages", de Mauricio Swadesh.[3] Concentrándose en los aspectos sociológicos, Swadesh llama la atención acerca de los problemas relacionados con la pérdida lingüística y la importancia del rescate lingüístico.

Swadesh insistía en que los investigadores fueran conscientes de los efectos de la "obsolesencia social" sobre los sistemas lingüísticos en las lenguas moribundas, porque puede

[1] José Luis Moctezuma, *De pascolas y venados. Adaptación, cambio y persistencia de las lenguas yaqui y mayo frente al español*, México, El Colegio de Sinaloa y Siglo XXI editores, 2001, p. 41.

[2] Jane Hill y Ken Hill, *Hablando mexicano, la dinámica de una lengua sincrética en el centro de México*, México, INI/CIESAS, 1999.

[3] Mauricio Swadesh, "Sociologic notes on obsolescent languages", en *International Journal of American Linguistics*, núm. 14, 1948, pp. 226-235.

existir en el registro del idioma —en una etapa crítica de pérdida—, la presencia de imperfecciones en los datos, la ausencia de datos suficientes, o sólo el conocimiento pasivo del idioma. Éstas son características que impiden el análisis comparativo o la reconstrucción y la clasificación de las formas lingüísticas.

Después surgieron estudios de caso enfocados desde la perspectiva del contacto entre lenguas y el reemplazo de las lenguas minoritarias. Por ejemplo, el estudio de Joseph B. Casagrande,[4] describe los efectos de la aculturación sobre la comunidad comanche. Aquí Casagrande dice que el comanche es una lengua que está muriendo en la transición a la cultura occidental y el uso del inglés.

Una de las consecuencias de la discusión sobre el proceso de desaparición o pérdida para la teoría del cambio lingüístico y la reconstrucción histórica surgió con base en las semejanzas descubiertas en los estudios de caso.

A mediados de la década de los años sesenta en "Linguistic diversification and extinction in North America", de Sydney M. Lamb,[5] y "The Life and Death of Languages", de Govind Chandra Oande,[6] se tratan los temas de desaparición y rescate.

Con el cambio de década aumentaron los estudios directamente relacionados con el tema. Hasta entonces, la mayoría de los trabajos se habían concentrado sobre los aspectos sociales del proceso de desplazamiento lingüístico. Wick Miller en "The Death of Language or Serendipity among the Shoshoni",[7] esboza claramente las partes importantes del estudio del contexto social de la desaparición de lenguas: *1)* las actitudes acerca de la lengua y la lealtad lingüística, *2)* el bilingüismo y el reemplazo lingüístico por generaciones, *3)* los contextos funcionales relacionados con el uso de la lengua, *4)* la estructura lingüística (es decir, ¿cómo es una lengua antes de morir?), y *5)* el aspecto histórico (y el entendimiento de otros casos de reemplazo lingüístico). Este trabajo proporciona un resumen de los aspectos importantes del contexto sociocultural del proceso de desaparición.

Miller, en su discusión sobre el estado lingüístico antes de la desaparición (es decir, el habla de la última generación de hablantes), dice que el cambio lingüístico es rápido, a consecuencia de la influencia aculturativa de la lengua dominante y porque la última generación sólo aprende el idioma parcialmente. Ésta es una sugerencia explícita de que la variación y las irregularidades lingüísticas encontradas en situaciones de pérdida lingüística se deben al proceso de desaparición y no solamente a la influencia de la lengua superordinada. Este concepto es uno de los fundamentos básicos de la teoría

[4] Joseph B. Casagrande, "Comanche Linguistics Acculturation III", en *International Journal of American Linguistics*, vol. XXI, núm. 1, 1955.

[5] Sydney M. Lamb, "Linguistic diversification and extinction in North America", en *Thirty Fifth International Congress of Americanists*, México, 1964, pp. 457-464.

[6] Govind Chandra Oande, "The Life and Death of Languages", 1965.

[7] Wick Miller, "The Death of Language or Serendipity among the Shoshoni", en *Anthropological Linguistics*, vol. 13, núm. 3, marzo 1971.

de la desaparición de lenguas. Nancy Dorian[8] usa el término "semi-hablante" para referirse a esta última etapa del proceso.

Entre los primeros estudios importantes enfocados hacia el aspecto lingüístico están: Dressler,[9] y Rankin[10] sobre la fonología; Nancy Dorian[11] sobre la morfología; Hill y Hill,[12] sobre el léxico; y Jane Hill[13] sobre la sintaxis en náhuatl. Estos estudios fueron el punto de partida para muchas investigaciones, y representan la base sobre la cual se construyó la teoría de la desaparición (conocida en inglés como "la muerte") de lenguas.

Fue en los años de 1970 que Jane Hill definió la muerte del lenguaje como: "la reducción en el rango funcional de uso acompañada por una reducción en la forma estructural de la lengua". Con esta definición y la labor realizada por Nancy Dorian en su estudio del galés, se bautizó formalmente el campo de estudio.

A partir de mediados de los años setenta, aparecen con regularidad artículos en revistas científicas sobre los temas relacionados con la desaparición lingüística. Una colección de artículos sobre el tema, "Language death", fue editada por la revista *International Journal of the Sociology of Language* en 1977, retomando aspectos del tema en 1980, en la colección "Language maintenance and language shift" de Williamson y Van Eerde.[14]

También en 1980, Muntzel publicó en México, "La desaparición de lenguas como consecuencia del contacto lingüístico",[15] artículo que presenta un esbozo de las características sociales y lingüísticas del proceso de desplazamiento de lenguas. En 1989, el volumen *Investigating obsolescence: Studies in Language Contraction and Death* coordinado por Dorian,[16] fue publicado, y

[8] Nancy Dorian, "The problem of the semi-speaker in language death", en W. Dressler y R. Wodak-Leodolter (eds.), en *International Journal of the Sociology of Language 72*, 1977.

[9] Wolfgang U. Dressler, "On the phonology of language death", en *Chicago Linguistic Society*, núm. 8, 1972, pp. 448-457.

[10] Robert L. Rankin, "The unmarking of Quapaw phonology: A study of Language Death", en *Annual Meeting of the Linguistics Society of America*, Philadelphia, Pennsylvania, 10 de diciembre de 1976.

[11] Nancy Dorian, "The fate of morphological complexity in language death: evidence from East Sutherland Gaelic", en *Language*, núm. 54, 1978, pp. 590-609.

[12] Jane Hill y Kenneth Hill, "Language death and relexification in Tlaxcalan Nahuatl", en Dressler y Wodak-Leodolter (eds.), 1977, pp. 55-69; "Regularities in vocabulary replacement in modern nahuatl", en *International Journal of American Linguistics*, 47.3, julio 1981, pp. 215-226.

[13] Jane H. Hill, "Subordinate clause density and language function", en *You take the high node and I'll take the low node*, C. Corum, T. C. Smith-Stark, y A. Weiser (eds.), Papers from the Comparative Syntax Festival Chicago Linguistics Society, 1973, pp. 33-52.

[14] Robert C. Williamson y John A. Van Eerde (eds.), "Language maintenance and language shift", en *International Journal of the Sociology of Language*, núm. 25, The Hague, Mouton, 1980.

[15] Martha C. Muntzel, "La desaparición de lenguas como consecuencia del contacto lingüístico", en XVI Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología, 1980, pp. 141-149.

[16] Nancy Dorian, *Investigating obsolescence. Studies in language contraction and death*, Cambridge, New York, Cambridge University Press, 1989.

representa la consolidación del campo de estudio de la extinción de lenguas.

En las últimas décadas ha aumentado mucho el interés y las publicaciones en el campo precisamente por el alto número de lenguas del mundo en peligro de perderse, por la necesidad de documentar las lenguas y llamar la atención al hecho.

Entre los estudios mexicanos sobre el cambio y el desplazamiento lingüístico en español, podemos mencionar *El otomí de Santiago Mexquititlán: desplazamiento lingüístico, préstamos y cambios gramaticales* realizado por Ewald Hekking,[17] y *Cuatreros somos y toindioma hablamos, conflictos entre el náhuatl y el español en el Sur de México* de José Antonio Flores Farfán,[18] ambos publicados en 1995.

La obra *Lenguas en peligro*, publicado originalmente en inglés en 1991, vio la luz en español en el año 2000.[19] Robert H. Robins, Eugenius Uhlenbeck y Beatriz Garza Cuarón, editores de la obra, proporcionaron una idea general de la situación de las lenguas minoritarias en diferentes partes del mundo.

Por su parte, Anita Herzfeld y Yolanda Lastra[20] editaron el libro *Las causas sociales de la desaparición y del mantenimiento de las lenguas en las naciones de América.*

Vemos cómo, a partir de menciones en trabajos lingüísticos, de la dedicación de volúmenes de ciertas revistas al tema, y de la consolidación del campo enfocándose en los aspectos sociales y lingüísticos del proceso de desplazamiento, ahora los cimientos del conocimiento permiten acercarse al fenómeno de una manera más interpretativa y más acorde con la realidad.

Trabajos como *Shifting languages. Interaction and Identity in Javanese Indonesia* de J. Joseph Errington,[21] y *Language, Identity, and Marginality in Indonesia The Changing Nature of Ritual Speech on the Island of Sumba*, de Joel C. Kuipers,[22] son estudios en los que la lengua es entendida como "una práctica social", al estilo de la antropología lingüística de Alessandro Duranti. [23]

Estos estudios recientes ven al proceso de desplazamiento no como la simplificación de la correlación entre los hechos sociales y los hechos lingüísticos, sino como un proceso dinámico en donde se entretejen cuestiones

[17] Ewald Hekking, *El otomí de Santiago Mexquititlán: Desplazamiento lingüístico, préstamos y cambios gramaticales*, Amsterdam, The Netherlands, Institute for Functional Research into Language and Language Use (IFOTT), 1995.

[18] José Antonio Flores, *Cuatreros somos y toindioma hablamos, conflictos entre el náhuatl y el español en el sur de México*, México, CIESAS, 1995.

[19] Robert H. Robins, Eugenius M. Uhlenbeck y Beatriz Garza Cuarón (eds.), *Lenguas en peligro*, México, INAH, 2000.

[20] Anita Herzfeld y Yolanda Lastra (eds.), *Las causas sociales de la desaparición y del mantenimiento de las lenguas en las naciones de América*, Hermosillo, Universidad de Sonora, 1999.

[21] J. Joseph Errington, *Shifting languages/interaction and identity in Javanese Indonesia*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

[22] Joel C. Kuipers, *Language, identity and marginality in Indonesia. The changing nature of ritual speech on the island of Sumba*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

[23] Alessandro Duranti, *Linguistic Anthropology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.

de la *ecología política, la ideología e identidad*.

En *De pascolas y venados*, José Luis Moctezuma, incorpora a su análisis el modelo de la *ecología política* y el concepto de "*conflicto lingüístico*", los cuales permiten "relacionar los procesos sociohistóricos e ideológico-políticos que subyacen a la dinámica del conflicto por el acceso a los recursos naturales y simbólicos entre diferentes grupos sociales".[24]

Dice Moctezuma que

> En el caso estudiado, grupos mestizos hispanohablantes han intentado —y muchas veces logrado— ocupar y dominar el entorno físico que tradicionalmente les ha pertenecido a los grupos cahitas, en este caso a los yaquis y los mayos. En esta dinámica se hace hincapié en la manera cómo los grupos llamados sin poder han protegido, aun con armas, el derecho a mantener y controlar sus propios recursos, así como las organizaciones políticas que fundamentan su identidad étnica. Adoptando una perspectiva histórica dentro de la ecología política regional, es posible analizar cuáles han sido los principales episodios en la lucha por los recursos en la región que abarca el sur de Sonora y el norte de Sinaloa, partiendo de la época prehispánica hasta llegar al momento actual.[25]

Explica Moctezuma que "La lucha por imponer una nueva identidad o mantener la ya existente es parte de la dinámica del conflicto por el acceso a los recursos, no sólo sobre la tierra, sino también sobre la flora, la fauna y los recursos de agua, y además, esta lucha tiene también una dimensión ideológica, en donde el uso de una u otra lengua es parte de la disputa por el dominio del significado".[26]

Para acercarse al uso de la lengua en las cuatro comunidades, dos de habla mayo y dos de habla yaqui, se basó en los postulados y la metodología de la *etnografía de la comunicación* y la aplicación de *la teoría de las redes sociales*. Se observaba de primera mano la vida cotidiana y las conversaciones de los miembros de las redes sociales familiares, en donde el investigador llegó a formar parte integral de la vida familiar dentro de las cuatro familias estudiadas, y pudo describir los cambios que han experimentado las redes sociales en las últimas generaciones.

Dentro de las cuatro familias, se enfocó en el rol de las cuatro matriarcas en el proceso de desplazamiento y mantenimiento de las lenguas, ya que sus actitudes y prácticas están muy relacionadas al tipo de procesos de su descendencia.[27]

Concluye que

> De un proceso gradual de desplazamiento lingüístico se ha pasado a uno más acelerado en la comunidad yaqui estudiada, y a uno más radical en toda la región del Mayo. La arena de lucha entre las lenguas yaqui y mayo frente al español ha pasado de una confrontación en los espacios públicos a una más profunda en el ámbi-

[24] José Luis Moctezuma, *op. cit.*, 2000, p. 39.

[25] *Ibidem*.

[26] *Ibidem*.

[27] *Idem*, p. 35.

> to privado, sobre todo al interior de las redes sociales familiares. Y esto ha hecho que dentro de cada familia existen diferentes grados de desplazamiento y mantenimiento lingüísticos, desde los más extremos en el uso del español hasta los más conservadores en el uso de la lengua vernácula... La familia deja de ser el lugar de resistencia para la lengua indígena y se convierte en un espacio más del conflicto entre lenguas.[28]

El estudio se enmarca en la relación dinámica que existe entre *lengua, ideología e identidad* desde la perspectiva de la antropología lingüística.

El estudio del papel de las ideologías lingüísticas representa uno de los acercamientos más recientes que promete, como dice Paul Kroskrity[29] en *Regimes of Language, Ideologies, Polities and Identities*, contribuir a nuestra comprensión de la relación que existe entre las prácticas lingüísticas y la actividad político-económica, y el papel que juegan las prácticas discursivas en la formación del Estado, el nacionalismo, y el mantenimiento de grupos étnicos, por un lado, y en la creación de identidades nacionales, étnicas y profesionales, por otro. Éste es un aspecto importante del estudio de José Luis Moctezuma que permitió establecer la relación entre los procesos sociohistóricos y los sociolingüísticos dentro de la dinámica específica del contacto mayo-español y yaqui-español.

MARTHA C. MUNTZEL
Dirección de Lingüística, INAH

[28] *Idem*, p. 289.

[29] Paul Kroskrity (ed.), *Regimes of Language, ideologies, polities and identities*, Santa Fe, New Mexico, School of American Research Press y Oxford, James Currey Ltd, 2000. p. 4 .

Alquimia 17

Ritos privados, mujeres públicas

- Historias ocultas
- Registros de prostitutas en México. Puebla: del Segundo Imperio al Porfiriato
- Prostitución y fotografía en Morelia
- Tenderloin
- La prostitución y la pornografía en imágenes del estudio Pedro Guerra
- Nuevas lecturas y hallazgos en la *Casa de Citas*
- De "horizontales" y de truhanes
- Prostitutas, *mesdames*, ficheras, retratistas, fotorreporteros y fotógrafos en la Ciudad de México (1930-1946)
- El Edén subvertido



HISTORIAS 53

Septiembre-Diciembre 2002



ISSN 1405-7794

Manuel Ferrer **Mayas yucatecos en el siglo XIX** □ Dolores Pla **El exilio español en México. Una mirada sobre el común de los refugiados** □ Verónica Oikión **La militancia política de Acción Nacional en Michoacán, 1939-1962** □ Consuelo Maquivar **Los escultores novohispanos y sus ordenanzas** □ Begoña Pulido **Una bibliografía acerca de la novela histórica latinoamericana de finales del siglo XX** □

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

DE VENTA EN:

Librería Francisco Javier Clavijero
Córdoba 43, col. Roma
Tel.: 5514 0420

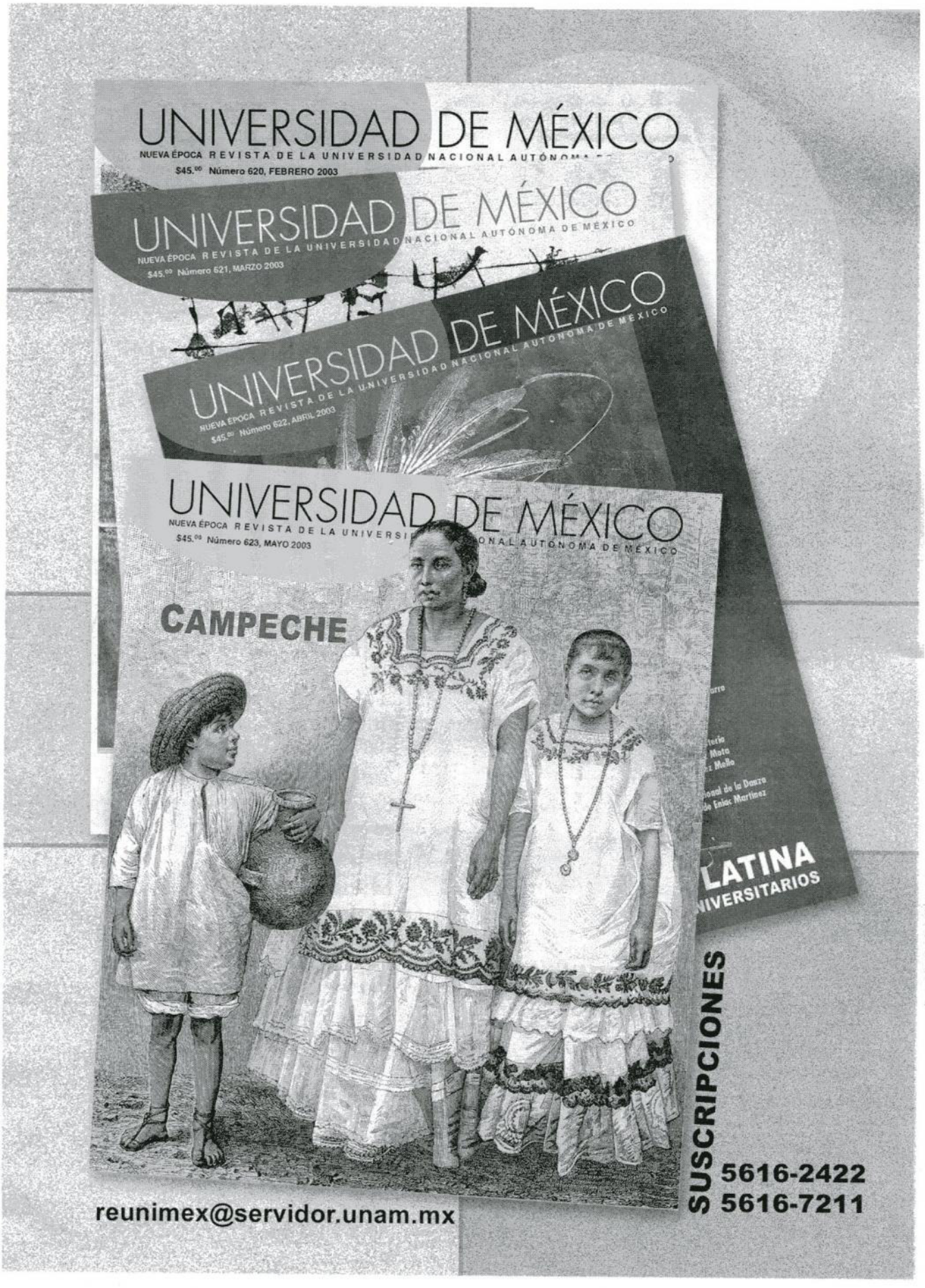
Librería del Museo Nacional de Antropología
Paseo de la Reforma y Gandhi
col. Polanco
Tels.: 5553 3834 / 5211 0754

Librería del Aeropuerto Internacional
Benito Juárez
Sala A, local 11, llegadas nacionales
Tel.: 5571 0267

Librería del Museo Nacional de Historia
Castillo del Bosque de Chapultepec
col. Polanco

Tienda del Templo Mayor
Guatemala 60, col. Centro
Tel.: 5542 4785

CONACULTA • INAH


UNIVERSIDAD DE MÉXICO
NUEVA ÉPOCA REVISTA DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
$45.00 Número 620, FEBRERO 2003
UNIVERSIDAD DE MÉXICO
NUEVA ÉPOCA REVISTA DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
$45.00 Número 621, MARZO 2003
UNIVERSIDAD DE MÉXICO
NUEVA ÉPOCA REVISTA DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
$45.00 Número 622, ABRIL 2003
UNIVERSIDAD DE MÉXICO
NUEVA ÉPOCA REVISTA DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
$45.00 Número 623, MAYO 2003
CAMPECHE
LATINA
NIVERSITARIOS
SUSCRIPCIONES
5616-2422
5616-7211
reunimex@servidor.unam.mx



BOLETÍN OFICIAL DEL INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

ANTROPOLOGÍA

NUEVA ÉPOCA
OCTUBRE-DICIEMBRE DE 2002

Viejas y nuevas religiosidades

68

ISSN 0188-462X

ANTROPOLOGÍA

Lenguaje y ritual terapéutico en el Espiritualismo Trinitario Mariano
Isabel Lagarriga Attias
Silvia Ortiz Echániz

¿Hay evidencias de la religión africana en México?
Yolotl González Torres

Las misiones evangélicas: una encrucijada de la historia mexicana y estadounidense
Alma Dorantes González

¿Quiénes son los catequistas de la Iglesia católica en la Ciudad de México?
Íñigo Aguilar Medina
María Sara Molinari

La Santísima Muerte
J. Katia Perdigón Castañeda

Nueva Era: una religión para la polis posmoderna
Elizabeth Díaz Brenis

ETNOLOGÍA

La polémica entre Franz Boas y Konrad Th. Preuss en torno al análisis sistémico de la mitología kwakiutl
Paulina Alcocer
Johannes Neurath

La teoría de los ritos de paso en la actualidad
Jesús Jáuregui

Mitos cosmogónicos, grupos rituales e iniciación. Hacia una etnología comparada del Gran Nayar y del Suroeste de Estados Unidos
Johannes Neurath

DE VENTA EN:

Librería Francisco Javier Clavijero
Córdoba 43, col. Roma
Tel.: 5514 0420

Librería del Museo Nacional de Antropología
Paseo de la Reforma y Gandhi
col. Polanco
Tels.: 5553 3834 / 5211 0754

Librería del Aeropuerto Internacional
Benito Juárez
Sala A, local 11, llegadas nacionales
Tel.: 5571 0267

Librería del Museo Nacional de Historia
Castillo del Bosque de Chapultepec
col. Polanco

Tienda del Templo Mayor
Guatemala 60, col. Centro
Tel.: 5542 4785

CONACULTA • INAH