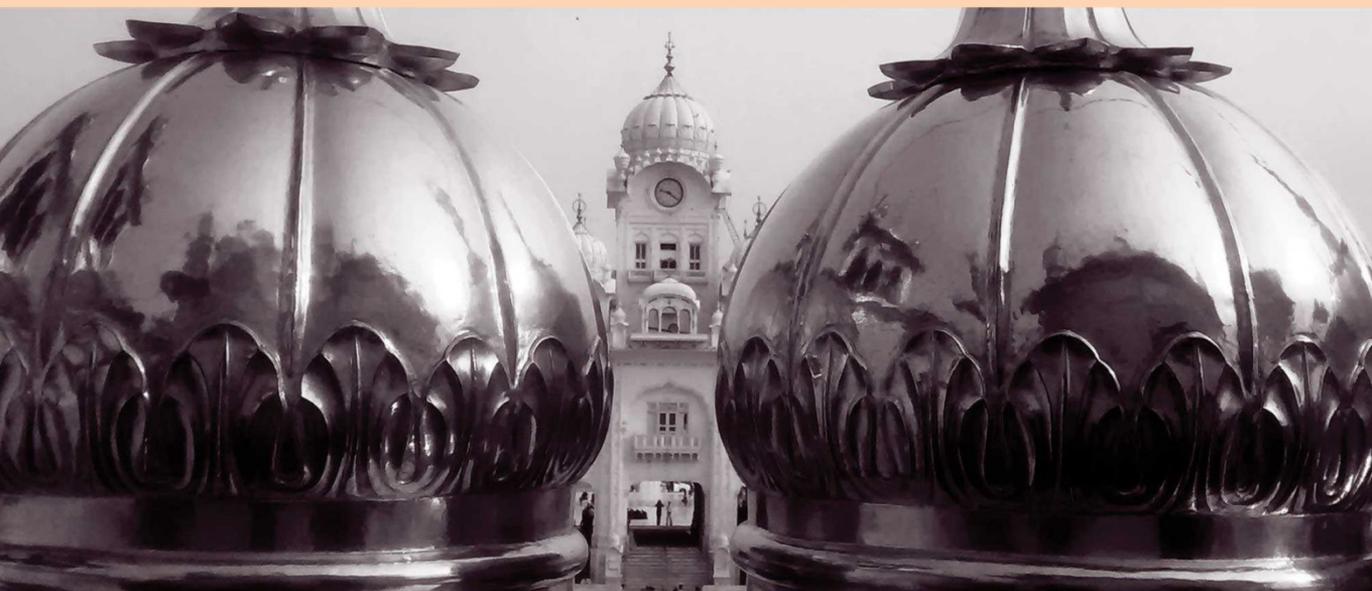


DIMENSIÓN

ANTROPOLÓGICA



- ◆ *Animales, ofrendas y sacrificios: alianza y filiación en dos pueblos indígenas de Mesoamérica*
- ◆ *El proceso de formación de la frontera sur de México*
- ◆ *Experiencias de conversión religiosa entre los afrodescendientes de la Costa Chica de Oaxaca. El caso de los migrantes de retorno*
- ◆ *Padecer la adicción: una etnografía dentro de un grupo de Narcóticos Anónimos*
- ◆ *Soluciones de hecho antes que de derecho: el factor de movilidad comunitaria en torno al patrimonio arqueológico en México*
- ◆ *El mundo del trabajo en la mirada de Gerónimo de León*

DIMENSIÓN
ANTROPOLÓGICA

REVISTA CUATRIMESTRAL

INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

<i>Directora General</i> María Teresa Franco	<i>Directora General de la Revista</i> Delia Salazar Anaya
<i>Secretario Técnico</i> César Moheno	<i>Consejo Editorial</i> Susana Cuevas Suárez (DL-INAH) Isabel Lagarriga Attias (CIV-INAH) Arturo Soberón Mora (DEH-INAH) Sergio Bogard Sierra (Colmex) Fernando López Aguilar (ENAH-INAH) María Eugenia Peña Reyes (ENAH-INAH) José Antonio Machuca Ramírez (DEAS-INAH) Josefina Ramírez Velázquez (ENAH-INAH) Lourdes Baez Cubero (SE-INAH)
<i>Secretario Administrativo</i> José Francisco Lujano Torres	Osvaldo Sterpone (CIH-INAH) Susan Kellogg (Universidad de Houston, Texas, EUA)
<i>Coordinador Nacional de Antropología</i> Diego Prieto Hernández	Sara Mata (Universidad Nacional de Salta, Argentina) Susan M. Deeds (Universidad de Arizona, EUA)
<i>Coordinadora Nacional de Difusión</i> Leticia Perlasca Núñez	
<i>Subdirector de Publicaciones Periódicas</i> Benigno Casas	
<i>Edición impresa</i> Héctor Siever y Arcelia Rayón	<i>Asistente de la directora</i> Virginia Ramírez
<i>Edición electrónica</i> Norma P. Páez y Nora L. Duque	<i>Consejo de Asesores</i> Gilberto Giménez Montiel (IIS-UNAM) Alfredo López Austin (IIA-UNAM) Álvaro Matute Aguirre (III-UNAM) Eduardo Menéndez Spina (CIESAS) Arturo Romano Pacheco (DAF-INAH) Jacques Galinier (CNRS, Francia) Carlos Martínez Assad (IIS-UNAM) Alessandro Lupo (Sapienza Università di Roma, Italia) Josep M. Comelles (Universitat Rovira i Virgili, Catalunya, España) Lyle Campbell (University of Hawái, Manoa, EUA) Andrés Izeta (CONICET, Museo de Antropología, Universidad Nacional de Córdoba, Argentina) Roxana Cattaneo (CONICET, Museo de Antropología, Universidad Nacional de Córdoba, Argentina)
<i>Diseño de portada</i> Efraín Herrera	

Foto de cubierta:
Nina Casas Guzik
Templo dorado de Amritsar, India, 2014

www.dimensionantropologica.inah.gob.mx

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 que polemiquen con algún autor.

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

Requisitos para la presentación de originales

- Los artículos, impecablemente presentados, podrán tener una extensión de 25 a 40 cuartillas, incluyendo notas, bibliografía e ilustraciones. Se entregarán además acompañados de un resumen, en español e inglés, en el que se destaquen los aspectos más relevantes del trabajo, todo ello en no más de 10 líneas y acompañado de 5 palabras clave. Las reseñas bibliográficas no excederán de 5 cuartillas y deberán incluir la portada escaneada del libro reseñado a 300 dpi. 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.
- Los originales deben presentarse en altas y bajas (mayúsculas y minúsculas), sin usar abreviaturas en vocablos tales como etcétera, verbigracia, licenciado, señor, doctor, artículo.
- En el caso de incluir citas de más de cinco líneas, éstas se separarán del cuerpo del texto, con sangría en todo el párrafo. No deberán llevar comillas ni al principio ni al final (con excepción de comillas internas).
- Los números del 0 al 15 deberán escribirse con letra.
- Las llamadas (para indicar una nota o una cita) irán siempre después de los signos de puntuación.
- Para elaborar las notas a pie de página debe seguirse este modelo, cada inciso separado por coma:
 - nombres y apellidos del autor,
 - título del libro en cursivas,
 - nombres y apellidos del traductor y/o redactor del prólogo, introducción, selección o notas,
 - total de volúmenes o tomos,
 - número de edición, en caso de no ser la primera,
 - lugar de edición,
 - editorial,
 - colección o serie entre paréntesis,
 - año de publicación,
 - volumen, tomo y páginas,
 - inédito, en prensa, mecanoscrito, entre paréntesis.
- En caso de que se cite algún artículo tomado de periódicos, revistas, etcétera, debe seguirse este orden:
 - nombres y apellidos del autor,
 - título del artículo entre comillas,
 - nombre de la publicación en cursivas,
 - volumen y/o número de la misma,
 - lugar,

- fecha,
- páginas.

- 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 2 cm más coma, y en seguida los otros elementos.
- 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., o vols. = volumen o volúmenes, trad. = traductor, *cf.* = comparese, *et al.* = y otros.
- Foliación continua y completa, que incluye índices, bibliografía y apéndices.
- 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.
- El autor incluirá, como datos personales: institución, teléfonos, fax, correo electrónico, curriculum breve (no más de 10 líneas), para ser localizado con facilidad.
- Las colaboraciones deberán enviarse vía electrónica a: dimension_antropologica@inah.gov.mx dimenan_7@yahoo.com.mx.
- Las fotografías, ilustraciones, mapas y otras imágenes deberán ser entregadas en archivos separados, en formato JPG o TIF, en 300 dpi de resolución y en tamaño de 28 cm por su lado mayor.

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.

Dossier fotográfico

Se hace una atenta invitación a los investigadores que usualmente trabajan con temas de fotografía mexicana para que colaboren en la sección *Cristal Bruído*, enviando una selección de entre 16 y 20 fotografías con una antigüedad mínima de 60 años, articulada por aspectos temáticos o de otra índole historiográfica o antropológica. Las fotografías deberán tener una resolución mínima de 300 dpi., tamaño carta, en formato tiff o jpg. La selección irá acompañada de un texto explicativo no mayor de ocho cuartillas.

Publicación indizada en Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades (CLASE), Sistema regional de información en línea para Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal (Latindex), Hispanic American Periodicals Index (HAPI).

CORRESPONDENCIA: Av. San Jerónimo 880,
Col. San Jerónimo Lídice, CP 10200,
Conmutador 40 40 54 00 ext. 413749,
dimension_antropologica@inah.gov.mx
dimenan_7@yahoo.com.mx
dimelogica.4@gmail.com
web: www.dimensionantropologica.inah.gov.mx
www.inah.gov.mx

Dimensión Antropológica, año 21, vol. 62, septiembre-diciembre de 2014, es una publicación cuatrimestral editada por el Instituto Nacional de Antropología e Historia, Córdoba 45, col. Roma, C.P. 06700, Deleg. Cuauhtémoc, México, D.F. Editor responsable: Benigno Casas de la Torre. Reservas de derechos al uso exclusivo: 04-2008-012114375500-102. ISSN: 1405-776X. Licitud de título: 9604. Licitud de contenido: 6697. Domicilio de la publicación: Insurgentes Sur 421, 7º piso, col. Hipódromo, C.P. 06100, Deleg. Cuauhtémoc, México, D.F. Imprenta: Taller de impresión del INAH, Av. Tláhuac 3428, col. Culhuacán, C.P. 09840, Deleg. Iztapalapa, México, D.F. Distribuidor: Coordinación Nacional de Difusión del INAH, Insurgentes Sur 421, 7º piso, col. Hipódromo, C.P. 06100, Deleg. Cuauhtémoc, México, D.F. Este número se terminó de imprimir el 27 de marzo de 2015 con un tiraje de 1000 ejemplares.

ISSN 1405-776X Hecho en México

Índice

Animales, ofrendas y sacrificios: alianza y filiación en dos pueblos indígenas de Mesoamérica SAÚL MILLÁN	7
El proceso de formación de la frontera sur de México NIDIA CISNEROS CHÁVEZ	25
Experiencias de conversión religiosa entre los afrodescendientes de la Costa Chica de Oaxaca. El caso de los migrantes de retorno CITLALI QUECHA REYNA	57
Padecer la adicción: una etnografía dentro de un grupo de Narcóticos Anónimos OSCAR HUGO ESPÍN GARCÍA	87
Soluciones de hecho antes que de derecho: el factor de movilidad comunitaria en torno al patrimonio arqueológico en México JAIME DELGADO RUBIO	123

Cristal bruñido

El mundo del trabajo en la mirada de Gerónimo de León

PATRICIA ARIAS
JORGE DURAND

153

Reseñas

ADRIANA RODRÍGUEZ DELGADO

Santos o embusteros. Los alumbrados novohispanos del siglo XVII

EDUARDO FLORES CLAIR

171

MARÍA GAYÓN CÓRDOVA

1848. Una ciudad de grandes contrastes. I. La vivienda en el censo de población levantado durante la ocupación militar norteamericana

MARIO BARBOSA CRUZ

174

LETICIA REINA Y RICARDO PÉREZ MONTFORT

Fin de siglos ¿fin de ciclos? 1810, 1910, 2010

MARÍA DOLORES LORENZO RÍO

179

Resúmenes / Abstracts

185

Animales, ofrendas y sacrificios: alianza y filiación en dos pueblos indígenas de Mesoamérica

SAÚL MILLÁN*

Al lamentar la escasa atención que se ha puesto en investigar la influencia de la ganadería entre los pueblos indígenas de México, Manuel Gamio se interrogaba sobre “las bruscas innovaciones culturales que quizá se produjeron con tal motivo”.¹ A casi un siglo de distancia, los estudios etnográficos no han colocado aún en su justa dimensión los alcances de esa empresa, cuyos efectos fueron sin duda relevantes en las formas de concebir el mundo. El privilegio otorgado a la domesticación de plantas, al cultivo del maíz y a los ciclos agrícolas, terminó por desplazar las investigaciones hacia un ámbito en el que la fauna silvestre, las presas de caza y los animales domesticados jugaron un papel de menor importancia en el horizonte analítico. De acuerdo con un modelo evolutivo, que asociaba los animales con el universo de la cacería, su relevancia conceptual quedó desde entonces definida mediante una relación antagónica con la agricultura, que por esta vía ocupó un lugar emblemático en los estudios mesoamericanos. El concepto de “domesticación” no sólo sirvió en este caso para identificar a la cacería como

* Escuela Nacional de Antropología e Historia, INAH.

¹ Manuel Gamio, “Los animales domésticos europeos y su influencia en la cultura aborigen de México”, en *Anales del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnología*, 4ª. época, t. I, 1922, p. 31.

un antecedente lógico de la agricultura, siguiendo el antiguo esquema del evolucionismo, sino también para incluir el cultivo del maíz y la crianza de animales en la misma categoría.

En Mesoamérica, sin embargo, la cacería no parece oponerse diametralmente a la agricultura como dos formas alternativas de concebir el mundo, ya que la actividad agrícola se ha desarrollado a su vez bajo un modelo cinegético que, de acuerdo con Danièle Dehouve,² prefiguró las técnicas y las concepciones locales sobre el cultivo. La ganadería, en cambio, no sólo constituyó una empresa ajena que corrió paralela al proceso de evangelización novohispano, trastocando de manera irreversible el *logos* indígena, sino también modificó sustancialmente ese “nexo particular entre el hombre y el animal” en el que Gruzinski ha visto la clave del nahualismo.³ Dado que este nexo supone una equivalencia subjetiva entre las almas humanas y los espíritus animales, la asimilación de la ganadería durante la época colonial introdujo un principio de asimetría entre los primeros y los segundos, de tal manera que la domesticación de animales trazó una frontera entre dos trayectorias posibles de nahualismo, cuyas diferencias pueden advertirse con cierta fidelidad entre grupos indígenas de Mesoamérica que promueven una relación distinta con el mundo de los animales. De hecho, mientras algunas ontologías indígenas postulan una relación de equivalencia entre el mundo humano y el mundo animal, asumiendo que ambos universos se rigen por relaciones sociales semejantes, otros proponen en cambio una relación esencialmente jerarquizada y destinan, en consecuencia, las funciones ceremoniales a las relaciones internas del grupo humano mediante ofrendas o sacrificios que tienden a reproducir la jerarquía comunitaria. En las regiones meridionales de Mesoamérica, sin embargo, esta jerarquía nunca fue completamente ajena al ganado colonial,⁴ cuya expansión alcanzó de manera distinta a otras regiones indígenas que no se vieron afectadas por la irrupción ganadera del siglo XVI, cuando oficialmente se inaugura la domesticación de animales en la Nueva España.

Alejados entre la costa del Pacífico y la cuenca del Golfo de México, en los extremos opuestos de una geografía indígena que mantuvo un nexo distinto con la ganadería, los huaves del Istmo de

² Danièle Dehouve, *El venado, el maíz y el sacrificio*, 2008.

³ Serge Gruzinski, *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a Blade Runner (1492-2019)*, 1994, p. 175.

⁴ Saúl Millán, *La ceremonia perpetua*, 1993.

Tehuantepec y los nahuas de la Sierra Norte de Puebla ilustran con elocuencia este contraste. A diferencia de los huaves, que organizaron su vida colonial en torno a la pesca y la ganadería,⁵ los nahuas orientales se limitaron a la producción agrícola y la diversificación de cultivos durante el periodo virreinal, con una domesticación esencialmente reducida a las aves de corral. La introducción del ganado no sólo significó para los nahuas una empresa relativamente tardía, que inicia hacia finales del siglo XIX, sino también una forma de producción ajena a su comunidad agrícola, ya que las pocas estancias de ganado quedaron desde entonces vinculadas a los inmigrantes mestizos, quienes “mostraron mayor interés en la cría de ganado y en los cultivos subtropicales”.⁶ En el Istmo de Tehuantepec, por el contrario, la ganadería constituyó una empresa extensiva desde mediados del siglo XVI, cuando Cortés adquiere la concesión de diversas estancias de ganado como parte de los privilegios del Marquesado del Valle. Dado que los pueblos sujetos a la provincia de Tehuantepec contaban para entonces con una población cercana a dos mil habitantes,⁷ los asentamientos se habían reducido a pequeñas localidades que difícilmente superaban un centenar de personas. A raíz de este proceso, en el que “muchas tierras quedaron desiertas después de la primera despoblación y fueron tomadas para haciendas de ganado”,⁸ la provincia se convirtió en el escenario de una empresa ganadera que multiplicó geométricamente las estancias, al grado que el número de cabezas de ganado vacuno y ovino era para esas fechas cinco veces mayor que el número de habitantes.

Así como la ganadería desempeñó un papel divergente en la economía de las comunidades indígenas, también prefiguró un horizonte distinto en la organización ceremonial de dichas comunidades. Al igual que otras regiones indígenas de Oaxaca, donde las cofradías religiosas habían surgido como un medio para proteger los bienes comunales,⁹ los pueblos huaves canalizaron una parte considerable del ganado a las cofradías que se crean durante el siglo XVIII. A mediados de ese siglo, en efecto, los santos eran ya propietarios de la

⁵ Saúl Millán, *El cuerpo de la nube. Jerarquía y simbolismo ritual en la cosmovisión de un pueblo huave*, 2005.

⁶ Guy P. C. Thompson, *Francisco Agustín Dieguillo: un liberal cuetzalteco*, 1995, p. 23.

⁷ Juan Torres de Laguna, “Relación de Tehuantepec”, en René Acuña (ed.), *Relaciones geográficas del siglo XVI: Antequera*, t. II, 1982.

⁸ Peter Gerhard, *Las fronteras meridionales de la Nueva España*, 1986, p. 128.

⁹ Rodolfo Pastor, *Campesinos y reformas: la Mixteca entre 1700-1856*, 1987.

mayor parte del ganado que se distribuía entre los territorios indígenas. En la medida en que las nuevas corporaciones religiosas se aglutinaban en torno a las imágenes del santoral, las cofradías asumieron el patrón organizativo de las haciendas como modelo de su estructura jerárquica, que con el tiempo habría de convertirse en el modelo organizativo de las propias comunidades. Hasta hace unas décadas, de hecho, la jerarquía civil y religiosa de San Mateo del Mar contemplaba las figuras de arrieros, vaqueros y mayordomos que procedían originalmente de las estancias ganaderas, cuyas funciones primordiales consistían en administrar las haciendas de ganado que pertenecían a las imágenes del santoral.

Alianza y filiación

Las comunidades indígenas de Oaxaca, como ha observado Miguel Bartolomé, suelen proyectar sobre la vida política modelos parentales que pertenecen a la diada paterna, “ya que las comunidades perciben y definen a sus dirigentes como padres comunales”.¹⁰ De esta forma, mientras algunas autoridades zapotecas reciben el nombre de *ilus ilna yell*, lo que se traduce como “padre y madre del pueblo”, otros pueblos oaxaqueños identifican a los ancianos principales como *jaton pon*, que en la variante zoque de los chimalapas significa “hombre-padre”.¹¹

Cercanos a los zoques y a los zapotecos, los huaves no son la excepción. En la lengua vernácula los términos *teat* y *müim* se emplean cotidianamente para designar a los parientes consanguíneos en línea ascendente, pero se vuelven extensivos a toda persona que sea digna de respeto en función de su edad o su autoridad.¹² Por asociación, los santos patronales de San Mateo del Mar se designan bajo los términos *teat* y *müim* que codifican el parentesco, las divinidades

¹⁰ Miguel A. Bartolomé, “Sistemas y lógicas parentales en las culturas de Oaxaca”, en Saúl Millán y Julieta Valle, *La comunidad sin límites. Estructura social y organización comunitaria en las regiones indígenas de México*, vol. 1, 2003, p. 92.

¹¹ *Idem*.

¹² Se ha objetado que los términos *teat* y *müim*, sobre los que centraré el análisis de la filiación, indican fórmulas de respeto y significan, por tanto, “señor” y “señora”. Sin embargo, como advierte el *Diccionario huave de San Mateo del Mar*, una de sus acepciones directas incluye los significados de “padre” y “madre”. El término *müim*, consignado en dicha obra, se traduce específicamente como “madre” en su primera acepción; Glenn Albert Stairs Kreger y Emily Florence Scharfe de Stairs, *Diccionario huave de San Mateo del Mar*, 1981, p. 117.

vernáculos y los sistemas de autoridad. Si el vocablo “patronal” lleva implícito un principio de autoridad que los huaves asumen de manera casi literal, considerando que tanto san Mateo como la Virgen de la Candelaria conforman los patronos del poblado, los sufijos *teat* y *miim* que se agregan invariablemente a sus designaciones no se limitan a ser meras fórmulas de respeto y se enuncian como variantes semánticas de los términos parentales. Este desplazamiento semántico se observa en el momento de asumir una mayordomía, cuando las autoridades interpelan al mayordomo con la expresión *Dios lamajaw ike mikwal ne* (“Dios ya sabe que eres su hijo”), pero se expresa también en diversas narraciones mitológicas que identifican a los santos epónimos como padres de la comunidad.¹³

Vinculadas a los santos patronales, que a partir del siglo XVIII pasaron a ser los propietarios del ganado local, las haciendas ganaderas se designaron con los nombres de *miestas miim* y *miestas teat* (“hacienda de la madre” y “hacienda del padre”, respectivamente), mientras los rebaños que las integraban recibieron el nombre de *minimal dios* o “animales de Dios”. De esta forma, mientras las imágenes cristianas se inscriben en el lenguaje de la filiación, designando a los santos con los términos de la descendencia, el ganado asume la forma de una propiedad objetiva, sujeta a un propietario divinizado. A través del novedoso mundo de la ganadería, como ha hecho notar Brambila Paz,¹⁴ la empresa novohispana introduce los conceptos de propiedad y de propietario, cuya identificación resultaba indispensable para distinguir al ganado como objeto y al pastor como sujeto. En la misma medida que los animales dejan de ser vistos como un segmento socializado de la naturaleza, con el cual se establecen relaciones idealmente horizontales, su protección se convierte en el atributo de un grupo humano que se encarga de su reproducción, su alimentación y su supervivencia.

En este proceso, la narrativa indígena habrá de sufrir un viraje sustancial que no estaba contemplado en la mitología originaria. A diferencia de las figuras mitológicas que pueblan la tradición oral, en las que el “dueño de los animales” participa de la misma condi-

¹³ Las narraciones huaves difunden hasta hoy la idea de un dios que decidió crear a los pueblos dividiendo las tierras de la comarca, y con este fin envió a los santos, sus “hermanos”, para que fundaran municipios en los que habrían de servir como patronos y protectores de las comunidades; véase Saúl Millán, *op. cit.*, 2005.

¹⁴ Rosa Brambila Paz, “El ganado en la gráfica colonial del Centro Norte”, en Ana María Crespo y Rosa Brambila, *Caleidoscopio de alternativas*, 2006, p. 65.

ción ontológica que sus agregados, los nuevos propietarios del ganado se distinguen plenamente de sus animales domesticados, que por esta vía pasan a formar parte de una naturaleza impersonal, esencialmente distinta a la condición subjetiva y espiritual de sus propietarios. Así, mientras algunas narrativas indígenas postulan que el dueño de los animales es un gran cérvido de astas ramificadas, que se presenta como el “rey de los venados”,¹⁵ el ganado colonial depende de una jerarquía previamente humanizada que es externa a la especie natural, aunque cercana a la línea de descendencia que conecta a los hombres con los santos. Ligados a un territorio, que los hace aparecer como propietarios de las tierras y del ganado, los santos epónimos serán concebidos como los verdaderos padres de la comunidad, y en consecuencia serán parte de una filiación extensiva que marca una frontera entre el mundo humano y el mundo animal.

En el otro extremo de la Sierra Madre, donde el culto a los santos se desarrolló al margen de las haciendas ganaderas, el animismo nahua postuló por el contrario una continuidad entre la humanidad y las especies animales. En consecuencia, más que atribuir a las sociedades humanas una condición natural, percibió las especies animales como conjuntos organizados por relaciones sociales, ya que los animales silvestres formarían parte de una sociedad jerarquizada que presiden en orden decreciente el dueño de los cerros, el señor de los animales y el jefe de la manada. Las relaciones jerárquicas que diversos investigadores han identificado en las concepciones nahuas sobre el mundo animal, argumentando que se trataría de “una jerarquía de las especies”¹⁶ o de una “visión jerárquica de las potencias naturales”,¹⁷ deben de hecho comprenderse como el efecto de una causa general, presente en el discurso mitológico, que permitió a los animales y a otros seres del cosmos conservar los lazos sociales que eran intrínsecos a la humanidad.

Mientras las narraciones huaves reivindican los vínculos de descendencia con sus santos epónimos, los relatos nahuas formulan en cambio una relación de alianza con los dueños de los animales. En diversos mitos, en efecto, los dueños de los cerros y de la fauna

¹⁵ Linda A. Brown, “Planting the Bones: Hunting Ceremonialism at Contemporary and Nineteenth-century Shrines in the Guatemalan Highlands”, en *Latin American Antiquity*, vol. 16, núm. 2, 2004, pp. 131-146.

¹⁶ Marie Noëlle Chamoux, “Persona, animacidad, fuerza”, en Johannes Neurath, María del Carmen Valverde y Perig Pitrou (eds.), *La noción de vida en Mesoamérica*, 2011.

¹⁷ Danièle Dehouve, *op. cit.*

(conocidos como *tepeuanimej*) se presentan en la narrativa local como suegros potenciales de los cazadores,¹⁸ cuyas incursiones en el mundo de los animales terminan por convertirse en una especie de “alianza chamánica” que es común en las sociedades de caza, donde la captura de animales toma la forma de un intercambio matrimonial.¹⁹ Yerno del “señor de los animales”, como indica Dehouve, “el cazador tendría la obligación de devolver a éste los huesos de los animales matados, a fin de regenerarlos y engendrar nuevos venados por medio de su actividad sexual con la madre de las presas”.²⁰ Siguiendo la lógica de la alianza, en efecto, los relatos cinegéticos de los nahuas reconocen la posibilidad de un intercambio matrimonial entre un personaje mítico que cede a sus animales y un cazador que los recibe, pero sólo en la medida en que las presas de caza son concebidas como si estuvieran dotadas de un componente espiritual que es esencialmente análogo a las almas humanas. La alianza se efectúa por lo tanto entre seres que resultan ontológicamente equivalentes en el plano anímico y espiritual, aunque difieran sustancialmente en el plano corporal y somático.

Entendidas como los lazos opuestos del parentesco, la alianza y la filiación prefiguran dos escenarios que no sólo difieren en el ámbito de la tradición oral, donde se enfatizan los vínculos de matrimonio o de descendencia, sino también en formas alternas de concebir los vínculos entre los humanos y sus contrapartes anímicas. A través de un proceso de colonización heterogéneo, en el que la ganadería habrá de desempeñar un papel de mayor o menor relevancia, huaves y nahuas desarrollaron concepciones distintas en torno a los componentes anímicos de la persona, de tal manera que las nociones de *tona* o *nagual* se proyectaron en dominios natural-

¹⁸ Los nahuas de San Miguel Tzinacapan suelen aludir al relato de un cazador que encuentra en la cueva al dueño de los animales. Cuando este personaje mitológico le muestra los animales de presa, enfermos por las faltas morales de los humanos, el cazador comprende que su esposa tiene un amante, a quien regularmente le obsequia parte de las presas de cacería. A fin de curar la enfermedad de los animales silvestres, que para él constituyen sus animales domésticos, el dueño de los animales solicita la presencia de la mujer adúltera, esposa del cazador, que habrá de servir de alimento de los animales enfermos. A cambio, y una vez cumplida la operación, el personaje que gobierna la fauna ofrece una nueva esposa al cazador, dándole a elegir entre diversas hijas que presentan la fisonomía de una serpiente. Así, al adquirir una nueva esposa que es en esencia un *tecuani* o “devorador”, el hombre establece un vínculo social con el dueño de los animales, que bajo esta lógica aparece como un suegro mitológico del cazador.

¹⁹ Roberte Hamayon, *Chamanismos de ayer y de hoy*, 2011.

²⁰ Danièle Dehouve, *op. cit.*, p. 12.

mente divergentes. La noción de un *alter ego* animal, común entre los nahuas contemporáneos, se desplazó hacia los fenómenos atmosféricos que pueblan la mitología huave, cuyas narraciones proponen al rayo (*monteoc*) y al viento del sur (*ncherrec*) como los elementos centrales del nahualismo local.

En las concepciones huaves, sin embargo, la noción de *alter ego* se encuentra altamente estratificada. A las distinciones entre un polo masculino y otro femenino, que distribuyen genéricamente al rayo y al viento del sur, se añan las diferencias jerárquicas que separan a las especies animales más comunes de los elementos meteorológicos más significativos. La jerarquía que distingue a unos y otros no sólo se percibe en el carácter secular que los huaves atribuyen a los primeros como entidades anímicas menores,²¹ sino también en los apelativos empleados para nombrar a los segundos: *teat monteoc* (“padre rayo”) y *müim ncherrec* (“madre viento del sur”). Como hemos indicado, estos términos se usan cotidianamente para designar a los parientes consanguíneos en línea ascendente, pero se vuelven extensivos a los santos patronales, cuyas imágenes reciben la misma designación. Los santos y los naguales pasan a ser así los “padres” de la comunidad y, en consecuencia, protegen al grupo humano en su conjunto. En este sentido, la mitología huave tiende a asimilar ambas figuras con el origen de los poblados, asignándoles el papel de ancestros fundadores. En la misma medida en que a los santos se les concibe como los padres del pueblo y como los verdaderos propietarios de las tierras comunales, el rayo y el viento del sur se identifican con los componentes anímicos de las primeras autoridades, afirmando que éstas eran inicialmente *monbasoic*, es decir, hombres de “cuerpo-nube” que se trasladaban a la velocidad del rayo hacia Cerro Bernal, una elevación topográfica habitada por rayos masculinos y vientos femeninos, hacia la cual las autoridades huaves dirigen actualmente sus plegarias para solicitar la lluvia.

²¹ Con excepción de la “serpiente”, que requiere de un tratamiento aparte (Saúl Millán, *op. cit.*, 2005), el resto de las entidades anímicas pertenecen en efecto a una clasificación vasta e indefinida que carece de un inventario preciso, aunque los huaves están dispuestos a aceptar su existencia como entidades afines de un amplio sector de la población.

Ofrenda y sacrificio

En sociedades que carecen de una domesticación prolongada, donde la cría de animales atestigua tan sólo un proceso reciente, la noción de “sacrificio” no suele jugar un papel relevante en el conjunto de relaciones que se entablan entre los hombres y los espíritus. En las sociedades de pastoreo, en cambio, el “sacrificio es considerado como la forma más rentable de obligar a los ancestros a recompensar favores”.²² Dado que han sido alimentados por los hombres, los animales domésticos se conciben como una especie de progenie productiva de los humanos, quienes se benefician a su vez de los favores ofrecidos por los ancestros. La cadena redistributiva se cierra en estos casos con las ofrendas destinadas a los ancestros, quienes “requieren de sus descendientes el sacrificio de animales domésticos”,²³ mediante oblaciones regulares que reproducen la relación vertical entre los donadores y los destinatarios.

En Mesoamérica, sin embargo, el sacrificio de animales parece distribuirse en dos vertientes paralelas, cuyos sentidos resultan hasta cierto punto divergentes en la medida en que suponen una relación distinta entre el donante, el destinatario y la víctima sacrificial. En un extremo se encuentran las sociedades indígenas que han hecho del sacrificio una práctica generalizada, vinculada al ciclo ritual de cada comunidad, donde numerosas prácticas ceremoniales se encuentran asociadas a la introducción de la ganadería. Al igual que los mayas peninsulares, donde el sacrificio del toro culmina las actividades de diversas festividades, los indígenas del Gran Nayar han convertido al ganado en la materia prima de los frecuentes sacrificios propiciatorios que marcan las celebraciones inscritas en el calendario tradicional, al grado de que los huicholes de San Andrés Cohamiata inmolan entre cuarenta y sesenta reses a lo largo de su ciclo ritual. Si en el primer caso el sacrificio del toro tiene por objeto proteger al ganado de posibles enfermedades, como advierten Medina y Rivas,²⁴ el sacrificio de la res expresa entre los huicholes un rechazo a la vida desenfundada y una victoria sobre la oscuridad, ya que las “reses sacrificadas representan los aspectos oscuros de la existencia que se

²² Roberte Hamayon, *op. cit.*, p. 138.

²³ *Idem.*

²⁴ Andrés Medina Hernández y Francisco Javier Rivas Cetina, “Las corridas de toros en los pueblos mayas orientales. Una aproximación etnográfica”, en *Estudios de Cultura Maya*, vol. XXXV, 2010, pp. 131-162.

tienen que superar”.²⁵ El hecho de que los primeros destinen el sacrificio a los santos patronales y los segundos a las divinidades vernáculas (conocidas localmente como *Tatewari* y *Tamatsi Teiwari*) no impide que entre ambas prácticas prevalezcan factores comunes, en principio semejantes a esos “sacrificios expiatorios” en los que Hubert y Mauss veían la finalidad de determinados rituales.²⁶

Numerosos indicios sugieren, por el contrario, que el sacrificio de animales adquiere entre los nahuas connotaciones que difieren de este modelo ceremonial. Centrados por lo general en las aves domésticas, los sacrificios no suelen ser eventos que presidan las ceremonias del calendario festivo, y se emplean en cambio como procedimientos terapéuticos para recuperar el alma de los pacientes. Las víctimas no representan en este caso fuerzas nocivas que es necesario evitar, sino entidades relativamente concretas que sirven para intercambiar entidades equivalentes. En las ceremonias terapéuticas, de hecho, las aves sacrificadas son siempre designadas con el nombre explícito de “reemplazo” (*ixpatca*), en referencia a un ser animado que suple a la entidad anímica de los pacientes, capturada por los propios habitantes del inframundo. Más que un don concedido a una divinidad protectora en calidad de sacrificio, el ave se confiere como un alimento que sustituye la presa original, cuya captura está también destinada a los mismos fines alimenticios. En virtud de una equivalencia de funciones, que permiten sustituir un alimento por otro, el sacrificio se convierte en una modalidad equitativa del intercambio en el que un animal asume el valor del alma humana, que también contempla la forma del animal compañero como una de sus variantes espirituales.

La identificación entre el animal y el paciente, que hace posible concebir al primero como un “reemplazo” del segundo, deriva a su vez de una similitud esencial entre sus componentes anímicos, ya que las aves, como la mayoría de los seres del universo, gozan de almas semejantes a las de los propios seres humanos. La idea de un componente espiritual no es ajena a las víctimas sacrificiales, que suelen identificarse con los humanos a través de malestares anímicos (“susto”, “mal aire”, etc.) que afectan por igual a los hombres y sus animales domésticos.²⁷ Por esta razón, y dado que los nahuas consi-

²⁵ Johannes Neurath, *Las fiestas de la casa grande*, 2002, p. 192.

²⁶ H. Hubert y Marcel Mauss, *Magia y sacrificio de las religiones*, 1946.

²⁷ La identificación entre los hombres y los animales domésticos pasa también por las formas de alimentación, basadas en el consumo del maíz. Las mujeres de San Miguel

deran que uno de los componentes espirituales se concentra en la cabeza y en la sangre, el sacrificio terapéutico no contempla la posibilidad de que los animales se ofrezcan completos, por lo cual se destina tan sólo la cabeza, la sangre y las extremidades a un destinatario que, en principio, consume únicamente la “esencia” del ave sacrificada.

Al igual que las víctimas del sacrificio, las ofrendas ceremoniales suponen una transferencia espiritual que transita desde la esfera terrestre hacia el inframundo, ya que los nahuas consideran que las entidades no humanas reciben tan sólo la esencia de los bienes ofrendados. En su variante dialectal, sin embargo, los nahuas orientales no suelen acudir a la palabra *huentli* que se utiliza en otras regiones para nombrar las ofrendas, y recurren en cambio a los términos de *tajpalol* (“saludo”), *mauisyot* (“honrar”), *tlamanalli* (“don”, “presente”) o *tax-tahuil* (“deuda pagada”) para designar las oblaciones que se depositan en los manantiales o en los altares domésticos. La variedad de términos no sólo sugiere que la noción de “ofrenda” carece de una estabilidad semántica, sino también que las distintas oblaciones se designan con los términos acostumbrados en las relaciones de alianza, en las que los saludos, el honor y las deudas constituyen el lenguaje cotidiano. No es casual, en este sentido, que numerosas oblaciones incorporen alimentos elaborados a base de animales domésticos (pollos, guajolotes o cerdos), en donaciones semejantes a las que se acostumbra ofrecer a los parientes rituales, generalmente vinculadas por lazos de compadrazgo. Como los destinatarios de las ofrendas, los padrinos y los compadres reciben bebidas, alimentos y aves de corral que sellan la relación de alianza entre grupos domésticos emparentados por la vía del matrimonio o del bautismo.

En la literatura dedicada a los nahuas, en efecto, es posible encontrar numerosas observaciones que indican la presencia de lazos de parentesco entre los hombres y las entidades no humanas. Construidos sobre la base de intercambios recíprocos, este tipo de vínculos no era de hecho ajeno al mundo prehispánico, donde los dioses se concibieron a su vez como seres participantes de ese proceso. Si los grupos humanos se emparentaban entre sí a través de actividades afines, como indica López Austin,²⁸ “tal parentesco se

Tzinacapan, al alimentar a sus guajolotes con la maza del cereal (*nixtamal*), suelen dirigirse a ellos con la siguiente frase: *Tacat chiwa!*, que literalmente significa “¡Hazte hombre!”.

²⁸ Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología*, 1980, p. 82.

proyectaba al plano sobrenatural, en el que los dioses protectores eran concebidos también como parientes”. López Austin observa, sin embargo, que las oblaciones ofrecidas a cambio de salud, buenas cosechas y lluvia abundante ingresaban en el lenguaje de la relación mercantil, ya que el sacrificio a los dioses se designaba con el nombre de *nextlahualztili* o “acción de pago”. Un testimonio, recopilado recientemente por David Lorente, indica a su vez que los nahuas de Texcoco utilizan el término “compadrito” para definir la relación que se entabla entre los graniceros y los espíritus acuáticos que habitan en los manantiales, ya que el “vínculo creado con el alimento persigue convertir al *tesiftero* en su pariente ritual”.²⁹ La ofrenda que el especialista deposita al pie de los manantiales se designa en este caso con el nombre de *tlaxlahuilli* (“deuda pagada”, en la variante dialectal de la zona), en alusión a un intercambio de servicios que incluye una reciprocidad alimentaria, en virtud de que los *ahuaques* también “alimentan al ritualista como demostración de amistad”.³⁰ Así como el parentesco ritual se construye a través de la comensalidad, ofreciendo comida a los habitantes del inframundo, la “intimidad, el respeto y la amistad entre humanos y seres pluviales se crea entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla mediante intercambios recíprocos de alimentos”.³¹

En un sistema socio-cósmico en el que la depredación y los vínculos de parentesco entran en disputa, la comensalidad se convierte en el lenguaje privilegiado de la alianza. Compartir los alimentos, comer de la misma tortilla o consumir las aves de un corral doméstico son los signos de una relación de alianza que se establece por la vía del matrimonio o el compadrazgo, permitiendo que miembros externos al grupo doméstico se transformen finalmente en parientes por afinidad. Dado que una misma lógica guía las interacciones sociales, tanto en la superficie terrestre como en el inframundo, los nahuas conciben las ofrendas como una variante del parentesco ritual, o bien como un medio para reforzar los vínculos entre parientes. De esta forma, cuando los nahuas de Tepetzintla depositan gallinas en los terrenos de cultivo, su objetivo no sólo consiste en obtener una cosecha abundante, sino también en convocar a los futuros compadres para realizar un trabajo conjunto. Alessandro

²⁹ David Lorente y Fernández, *La razzia cósmica: una concepción nahua sobre el clima*, 2011, p. 136.

³⁰ *Idem.*

³¹ James Taggart, *Nahuatl Myth and Social Structure*, 1983, pp. 146-147.

Questa indica,³² sin embargo, que “estos compadres no son humanos sino *tlalokanchanekej*”; es decir, personajes del inframundo que siembran “a medias” con los agricultores locales, cuyos beneficios dependen de la alianza que se promueve a través del alimento. El ave de corral no es en este caso el elemento de un sacrificio que se confiere a la divinidad, sino el vehículo de una relación social que genera nuevos lazos de parentesco, esencialmente equivalentes a los vínculos de compadrazgo que los hombres establecen a través de las prestaciones alimenticias.

Las oblaciones que los nahuas utilizan como medios de intercambio, usualmente consagradas al ámbito individual o doméstico, contrastan sin duda con las ofrendas votivas que los huaves emplean de manera regular durante su ciclo festivo. Conocida con el nombre de *nichech*, la ofrenda se presenta en este caso como un conjunto invariable de velas y flores que se utiliza con fines específicos, ya sea para obtener la protección de los santos patronales o para solicitar el advenimiento de la lluvia. Estos instrumentos ceremoniales no sólo difieren por la naturaleza de sus destinatarios, que en este caso incluyen a los santos y los naguales, sino por los vínculos que establecen con las mayordomías y las autoridades locales. A diferencia de los nahuas orientales, cuyas mayordomías carecen de ofrendas votivas hacia los santos, los huaves asumen que las ofrendas constituyen el principal objetivo del sistema ceremonial, y organizan en consecuencia su ciclo festivo en función de las oblaciones que demandan los santos y los naguales. De ahí que las distintas mayordomías que se celebran a lo largo del año constituyan eventos sumamente elaborados que culminan con la donación de ofrendas votivas, destinadas a las figuras del santoral que anteriormente resguardaban el ganado de las cofradías, cuyos animales se ocupaban en parte para sufragar la celebración.

En otro lugar hemos indicado que las ofrendas desempeñan entre los huaves un papel relevante en el conjunto de cargos escalafonarios que integran a la jerarquía comunitaria.³³ En San Mateo del Mar, en efecto, esta escala supone una trayectoria estratégica entre cargos civiles y mayordomías, cada uno de los cuales involucra la donación de ofrendas como requisito indispensable de su desempeño.

³² Alessandro Questa, “Cambio de vista, cambio de rostro. Relaciones entre humanos y no-humanos a través del ritual entre los nahuas de Tepetzintla, Puebla”, tesis, 2010, p. 75.

³³ Saúl Millán, *op. cit.*, 2005.

De esta forma, los cargos de la jerarquía comunitaria culminan con ofrendas similares a las que clausuran el ciclo de las mayordomías, como si cada trayectoria estuviera destinada a ese fin. En ambos casos, las ofrendas juegan un papel relevante como elementos rituales de transición, ya que, en las representaciones locales, el bienestar y la autoridad del poblado se encuentran asociados al número de ofrendas que sus integrantes pueden cubrir a través de los años que dedican al sistema de los cargos y las mayordomías. Las ofrendas, en efecto, no sólo constituyen instrumentos ceremoniales que giran en torno a los santos y sus celebraciones, sino elementos centrales de un sistema escalafonario que concluye con el cargo de alcalde municipal y se extiende, por la vía del prestigio moral, a la posición jerárquica que ostenta un selecto grupo de principales, conocidos con el nombre de *montangombas* (“los que tienen en cuerpo grande”). Dado que estas posiciones se obtienen a partir de los cargos públicos y de los servicios ceremoniales, el paso por la jerarquía comunitaria puede concebirse como un proceso circular que inicia y culmina de manera semejante, mediante la serie de ofrendas efectuadas mediante las mayordomías y la serie de ofrendas empleadas cada año para solicitar la lluvia. A fin de ingresar al cuerpo de principales, los alcaldes deben dirigir sus oblaciones hacia Cerro Bernal, la elevación topográfica donde habitan el rayo y el viento del sur, que constituyen el *alter ego* de las propias autoridades. Destinadas a los santos y a los naguales locales, las ofrendas cierran la distancia que separa a los primeros de los segundos y, a través de ellas, los vinculan estrechamente con las autoridades tradicionales.

De la misma manera que el sacrificio ha sido definido como un acto religioso que “modifica el estado de la persona moral”, según la definición canónica de Hubert y Mauss,³⁴ las ofrendas huaves pueden concebirse como elementos ceremoniales que alteran el estado social de sus donadores, ya que el esfuerzo involucrado, tanto económico como laboral, transforma a los mayordomos en alcaldes y a éstos en las figuras jerárquicas que reciben el nombre de *montangombas*. A diferencia de las ofrendas nahuas, que suponen un intercambio recíproco entre objetos equivalentes (almas por almas, alimentos por alimentos, etc.), las ofrendas huaves involucran una transacción desigual entre los objetos ofrendados y los beneficios recibidos, cuyos alcances se conciben a una escala universal. Apegados a una antigua

³⁴ H. Hubert y Marcel Mauss, *op. cit.*, p. 77.

creencia, los huaves han imaginado la subsistencia del mundo a partir de la lluvia que ellos mismos suscitan a través de sus ofrendas reglamentarias. El diálogo anual que las autoridades entablan con los míticos habitantes de Cerro Bernal no es por lo tanto un beneficio local sino universal, y las responsabilidades de los alcaldes han sido en consecuencia equivalentes a las dimensiones de esa empresa. En esta forma residual de etnocentrismo se percibe en el fondo un modelo cosmocéntrico que ha terminado por integrar los distintos componentes del universo, ordenándolos en una escala jerárquica que convierte a los destinatarios de las ofrendas en un objeto de culto. Al igual que las sociedades de pastoreo, donde el “criador del ganado venera a los espíritus de los que desciende y de los que depende”,³⁵ la comunidad huave destina sus ofrendas al *padre rayo* y a la *madre viento del sur*, que son los naguales encargados de producir la lluvia. Identificados con las divinidades vernáculas, los naguales locales pasan a ser los proveedores de un beneficio colectivo que resulta indispensable para el grupo humano en su conjunto, pero sólo en la medida en que éste distingue las divinidades protectoras de los descendientes protegidos.

Conclusiones

Un contraste general, establecido entre dos culturas indígenas que formularon una relación diferencial con el mundo de los animales, sólo puede responder a una dicotomía ideal que en el fondo está poblada de numerosos matices. Pero estos matices son a su vez relevantes para comprender la forma en que una determinada ontología se transforma en el tiempo y en el espacio, en razón de un umbral que revela los desplazamientos paulatinos hacia ambos extremos de la balanza. Dado que los “modos de identificación no son modelos culturales o *hábitus* localmente dominantes”, como indica Philippe Descola,³⁶ tampoco representan ontologías exclusivas que eliminen las posibilidades de coexistencia entre modelos alternativos, desplazando por completo la antigua conexión entre los seres humanos y los animales.

³⁵ Roberte Hamayon, *op. cit.*, p. 157.

³⁶ Philippe Descola, *Más allá de naturaleza y cultura*, 2012, p. 345.

En el plano de las semejanzas, los huaves no difieren en este sentido de los nahuas orientales, quienes también contemplan la posibilidad de que los rayos, los relámpagos y las tempestades conformen entidades anímicas de ciertos personajes o de ciertas figuras del santoral. Los nahuas de Cuetzalan estiman, en efecto, que Santiago Apóstol y San Miguel Arcángel son “señores del rayo y máximos defensores de los hombres frente a las asechanzas del mal”,³⁷ de acuerdo con un modelo protector del nahualismo que de alguna manera coexiste con otras modalidades de nahualismo horizontal. La coexistencia de principios no impide, sin embargo, que determinados esquemas de la práctica adquieran en la narrativa un sesgo dominante, desplazando las formas anteriores por modelos de relación que resultan más congruentes con la nueva distribución ontológica.

Al presentarse como dos modelos contrapuestos, que sirven tan sólo de soporte empírico para una formulación general, estos “tipos ideales” dejan sobre el terreno una amplia gama de posibilidades que se acercan o se alejan hacia ambos extremos de la geografía cultural, marcada sin duda por la inexorable relación entre los hombres y los animales. La domesticación de los primeros hacia los segundos, que en Mesoamérica constituyó una empresa inédita hasta el siglo XVI, abrió un espectro de alternativas que es factible identificar a través de una relación diferencial con la ganadería, cuya introducción representó, sin lugar a dudas, un cambio sustancial para dos culturas indígenas situadas a ambos extremos del litoral mexicano.

Bibliografía

- Bartolomé, Miguel A., “Sistemas y lógicas parentales en las culturas de Oaxaca”, en Saúl Millán y Julieta Valle, *La comunidad sin límites. Estructura social y organización comunitaria en las regiones indígenas de México*, México, INAH, vol. 1, 2003.
- Brambila Paz, Rosa, “El ganado en la gráfica colonial del Centro Norte”, en Ana María Crespo y Rosa Brambila, *Caleidoscopio de alternativas*, México, INAH, 2006.

³⁷ Alessandro Lupo, “La cosmovisión de los mayas de la sierra de Puebla”, en Johanna Broda y Félix Báez Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, 2001, p. 351.

- Brown, Linda A., "Planting the Bones: Hunting Ceremonialism at Contemporary and Nineteenth-century Shrines in the Guatemalan Highlands", en *Latin American Antiquity*, vol. 16, núm. 2, 2004, pp. 131-146.
- Chamoux, Marie Noëlle, "Persona, animacidad, fuerza", en Johannes Neurath, María del Carmen Valverde y Perig Pitrou (eds.), *La noción de vida en Mesoamérica*, México, UNAM/CEMCA, 2011.
- Dehouve, Danièle, *El venado, el maíz y el sacrificio*, Cuadernos de Etnología, *Diario de Campo*, México, INAH, 2008.
- Descola, Philippe, *Más allá de naturaleza y cultura*, Buenos Aires, Amorrortu, 2012.
- Gamio, Manuel, "Los animales domésticos europeos y su influencia en la cultura aborigen de México", en *Anales del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnología*, 4ª. época, t. I, 1922.
- Gerhard, Peter, *Las fronteras meridionales de la Nueva España*, México, UNAM, 1986.
- Gruzinski, Serge, *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a Blade Runner (1492-2019)*, México, FCE, 1994.
- Hamayon, Roberte, *Chamanismos de ayer y de hoy*, México, UNAM, 2011.
- Hubert, H. y Marcel Mauss, *Magia y sacrificio de las religiones*, Buenos Aires, Lautaro, 1946.
- López Austin, Alfredo, *Cuerpo humano e ideología*, México, UNAM, 1980.
- Lorente y Fernández, David, *La razzia cósmica: una concepción nahua sobre el clima*, México, Publicaciones de la Casa Chata-CIESAS, 2011.
- Lupo, Alessandro, "La cosmovisión de los mayas de la sierra de Puebla", en Johanna Broda y Félix Báez Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, FCE/Conaculta, 2001.
- Medina Hernández, Andrés y Francisco Javier Rivas Cetina, "Las corridas de toros en los pueblos mayas orientales. Una aproximación etnográfica", en *Estudios de Cultura Maya*, vol. XXXV, 2010, pp. 131-162.
- Millán, Saúl, *La ceremonia perpetua*, México, INI (Fiestas de los Pueblos Indígenas), 1993.
- , *El cuerpo de la nube. Jerarquía y simbolismo ritual en la cosmovisión de un pueblo huave*, México, INAH, 2005.
- Neurath, Johannes, *Las fiestas de la casa grande*, México, INAH/Universidad de Guadalajara, 2002.
- Pastor, Rodolfo, *Campesinos y reformas: la Mixteca entre 1700-1856*, México, Centro de Estudios Históricos-El Colegio de México, 1987.
- Questa, Alessandro, "Cambio de vista, cambio de rostro. Relaciones entre humanos y no-humanos a través del ritual entre los nahuas de Tepetzintla, Puebla", tesis de maestría en Antropología, FFyL/IIA-UNAM, 2010.
- Stairs Kreger, Glenn Albert y Emily Florence Scharfe de Stairs, *Diccionario huave de San Mateo del Mar*, México, ILV, 1981.

- Taggart, James, *Nahuat Myth and Social Structure*, Austin, University of Texas Press, 1983.
- Thompson, Guy, P.C., *Francisco Agustín Dieguillo: un liberal cuetzalteco*, Puebla, Secretaría de Cultura-Gobierno del Estado de Puebla, 1995.
- Torres de Laguna, Juan, "Relación de Tehuantepec", en René Acuña (ed.), *Relaciones geográficas del siglo XVI: Antequera, México*, UNAM, t. II, 1982.

El proceso de formación de la frontera sur de México

NIDIA CISNEROS CHÁVEZ*

La emancipación de las colonias españolas en América en 1821 marcó el inicio de una nueva concepción de Estados independientes de la monarquía y practicantes de un nuevo sistema que incluía lo político, lo social y lo económico. Tal concepto creó una nueva lógica hoy vigente con límites territoriales, característica propia de los Estados nacionales. La nueva concepción de “frontera nacional” fue una idea impulsada, a lo largo del siglo XIX por los grupos criollos de la burocracia y el comercio (formados durante el gobierno virreinal),¹ que ambicionaban mayor poder de decisión, así

* Centro de Estudios Migratorios, Segob.

Agradezco al Centro de Estudios Migratorios las facilidades otorgadas para la realización de este trabajo y por la oportunidad que me brindan de hacer un primer acercamiento a la fascinante historia de la frontera sur de México. Un agradecimiento especial a la doctora Guadalupe Rodríguez de Ita, del Instituto de Investigaciones José María Luis Mora, por la cuidadosa lectura a la presente versión, así como a los dictaminadores anónimos por sus atinados comentarios.

¹ De acuerdo con Edmundo O’Gorman, en realidad la elite política criolla estuvo indecisa entre conformar una república o seguir en el sistema monárquico, que a final de cuentas era el que conocían y ambicionaban. Véase su ensayo *La supervivencia política Novo-hispana. Reflexiones sobre el monarquismo mexicano*, 1969, p. 14. Sin embargo es indudable que el sistema republicano, en materia económica fue el más conveniente.

como de grupos locales a través de territorios autónomos, sin futuro, en la naciente conceptualización política de Estado.²

Conceptos como frontera, región, límite han sido discutidos en términos teóricos atendiendo a la utilidad geográfica, política, cultural o social de acuerdo con el estudio realizado.³ El concepto de frontera aquí empleado es el que contextualiza a los Estados nacionales para controlar la seguridad de sus territorios en los ámbitos político, social y económico, pues en ello radica su soberanía.

Este trabajo es un recuento que tiene como objetivo mostrar en perspectiva histórica lo que ha representado la frontera sur de México como región económica, con disputas políticas cuya formación es fundamental para detectar las incipientes migraciones de guatemaltecos, además de reconocer el origen de la compleja relación diplomática entre México y Belice, una historia distinta a la de Guatemala en tiempo y sucesos que se gestaron entre los siglos XVIII y XIX en torno a la actual frontera. Al ser un recuento, en el contexto se han suprimido muchos de los acontecimientos que rodearon la gesta que determinó el marco territorial, pero intenta aglutinar aquellos datos del siglo XVIII que si bien son conocidos, se han fragmentado de la historiografía que da cuenta de la historia fronteriza y muestra la importancia del territorio en un contexto mundial, principalmente en el caso de la frontera con Belice.

Así, el texto se divide en cuatro apartados estructurados de manera cronológica. El primero establece un antecedente de la geopolítica, que en el siglo XVIII determinó la importancia de la posesión de Belice para la corona británica. El segundo apartado se refiere a la formación de la división política de México, que establece los cambios geográficos efectuados en su división territorial entre los si-

² Lawrence Douglas Taylor Hansen, "El concepto histórico de la frontera", en Miguel Olmos Aguilera, (coord.), *Antropología de las fronteras. Alteridad, historia e identidad más allá de la línea*, 2007, p. 234. Para este autor, el límite territorial se define arbitrariamente, mientras que las fronteras son producto de una evolución histórica con periodos de grandes conflictos.

³ La discusión sobre el concepto *frontera* la inició Frederick J. Turner, en 1893, a través de un estudio sobre la historia de "la frontera" que dividía a Estados Unidos en Este y Oeste; un límite conocido como "tierra libre", donde según él emergió la nueva sociedad estadounidense. Según el análisis de Turner, hablar de una "frontera" implica el reconocimiento de la sociedad que la habita además de los procesos socioeconómicos que hasta entonces habían figurado. Estos preceptos fueron la base de lo que se considera la escuela historiográfica "turneriana". Herbert Eugene Bolton y Walter Prescott Webb la refutaron, lo cual constituye hasta hoy una discusión; Roberto Schmit, "La construcción de la frontera decimonónica en la historiografía rioplatense", en *Mundo Agrario*, vol. 8, núm. 16, 2008.

glos XVIII y XIX, los cuales ilustran sobre las antiguas fronteras de nuestro territorio. El tercer apartado se refiere al proceso histórico que prefiguró la división geográfica entre México y Belice hasta la ratificación de los Tratados de límites de 1893. Finalmente, el cuarto apartado expone los acontecimientos que dieron origen a la disputa por la delimitación fronteriza entre México y Guatemala a finales del siglo XIX.

La frontera sur de México como territorio del sistema mundial. Rutas comerciales en el siglo XVIII

En la conformación del territorio beliceño como posesión británica destacan cuatro condiciones. La primera fue la obtención de abundantes materias primas para sus actividades industriales y la expansión de su comercio en América. El imperio británico habilitó bases navales en sus posesiones de las Antillas, entre las que destacan Isla Tortuga, al norte de Haití (entonces posesión francesa), Jamaica, Trinidad y Tobago y las Bahamas (antes posesiones españolas) desde donde se organizaron los ataques piratas y corsarios hacia la península de Yucatán,⁴ a la cual pertenecía Belice, territorio de la Capitanía General de Guatemala.

La segunda condición fue el desarrollo comercial del imperio británico que obligó a España a habilitar puertos estratégicos desde donde iniciar rutas comerciales, posiciones clave para el establecimiento definitivo de mercados hispanos, la explotación de recursos de los centros interiores de promoción y un mejor dominio de las rutas de comercio.⁵ La competencia desleal de los cortadores británicos, y el enorme arsenal del Reino Unido abrió rutas utilizadas para el comercio vía terrestre, aventajando con ello a la estrategia de Madrid de monopolizar el comercio y la explotación del principal producto: el palo de tinte.⁶

La tercera condición fue que prácticamente hasta principios del siglo XIX casi toda la costa atlántica de Centroamérica era desconocida por el gobierno de la Nueva España, dado que no poseía metales

⁴ Manuel Lucena, *Atlas histórico de Latinoamérica. Desde la prehistoria hasta el siglo XXI*, 2005, p. 104.

⁵ Mario Hernández Sánchez-Barba, *El mar en la historia de América*, 1992, pp. 211-219.

⁶ Jan de Vos, "Las fronteras de la frontera sur", en Alfredo César Dáchary y Stella Maris Arnaiz Burne (eds.), *Frontera sur: historia y perspectiva*, 1991, p. 12.

preciosos y sí, en cambio, poblaciones indígenas con una fuerte resistencia a la imposición española, lo cual dificultaba la obtención de mano de obra susceptible de ser explotada, además de ser una zona con un clima poco propicio por los frecuentes huracanes. Al estar prácticamente deshabitado, el territorio estaba indefenso, lo que facilitó la injerencia y permanencia, primero de cortadores de madera, y luego de comerciantes súbditos de la corona británica.⁷

La cuarta condición tuvo que ver con el alcance de tratados internacionales en América,⁸ para regular las prácticas mercantiles, mantener control de las posesiones territoriales británicas, atender la seguridad de los colonos ingleses y el resguardo del territorio español. Sin embargo, lo cierto es que en múltiples ocasiones los piratas y corsarios invadieron asentamientos españoles y acrecentaron el número de colonos en tierras españolas, lo cual dio pie a que comenzaran a tomar posesión de esos territorios, origen del Establecimiento de Honduras Británica, hoy Belice, como colonia “informal”.

Hasta finales del siglo XVIII los ingleses apelaron a la legislación internacional para considerar a Honduras *como una posesión admitida*,⁹ pero los españoles defendieron que esa normatividad sólo regulaba la estancia de los comerciantes británicos, admitidos desde 1670.¹⁰

⁷ Los británicos obtuvieron Jamaica alrededor de 1655, mientras a Belice los primeros cortadores de madera llegaron *ca.* 1662. Agradezco la gentileza de la doctora Guadalupe Rodríguez de Ita, quien me puso sobre la pista de estos datos. Es importante señalar que para estos autores, también son características importantes en la formación del territorio beliceño, la posibilidad de un futuro paso interoceánico que conectara el Caribe y el Océano Pacífico, lo cual traería múltiples beneficios para el comercio español y mundial; así como el aislamiento geográfico-cultural de la zona; Alfredo César Dáchary y Stella Maris Arnaiz, *El Caribe mexicano, una frontera olvidada*, 1998, pp. 50-52.

⁸ Para regular las prácticas mercantiles y mantener control de las posesiones territoriales, los imperios europeos aprovecharon la firma de diversos tratados comerciales entre España y Gran Bretaña, principalmente respecto a los barcos que navegaban a lo largo de Europa y hacia América. Los más importantes para la historia que nos ocupa fueron el de Madrid de 1670; el Tratado de Utrecht de 1713; el Tratado definitivo de paz o Tratado de París de 1763; el Tratado de Versalles de 1783, la Convención sobre el artículo 6 del Tratado de Versalles de 1786 y el Tratado de Amiens de 1802; Mónica Toussaint, *Belice textos de su historia, 1670-1981*, 2004a, pp. 67-92.

⁹ Se tienen registrados conflictos entre España y Gran Bretaña a este respecto en 1714, 1730 y 1762 que pueden verificarse en “Promptuario de la cuestión de Belice. O sea Brevísimo resumen de los antecedentes más importantes mandado formar por el Secretario de Estado y de Relaciones Exteriores el año 1877”, Archivo Histórico de la Secretaría de Relaciones Exteriores (AHSRE) LE-1693.

¹⁰ Las primeras incursiones inglesas en el territorio de la Nueva España se originaron en 1517, cuando un grupo de colonizadores ingleses se ubicó en la región de Laguna de Términos, Campeche, una zona costera importante que aún no había sido totalmente explo-

En 1783, se firmó el Tratado de Versalles, en el cual se intentó restablecer el lazo amistoso entre Francia y España,¹¹ regulando las formas de comercio sobre el fundamento de la reciprocidad y de la mutua conveniencia. La intención, según el propio tratado era terminar con “todos los motivos de queja y discordia a que anteriormente [habían] dado ocasión el corte de palo de tinte o de Campeche, habiéndose formado y esparcido con este pretexto muchos establecimientos ingleses en el continente español”. De tal manera que las potencias concedieron pasaportes a su contraparte para que las embarcaciones respectivas pudieran transitar por los territorios de los signatarios. En caso de rompimiento de relaciones entre ambos imperios, los súbditos de ambas coronas que ocuparan las tierras pertenecientes al otro imperio tendrían 18 meses para liquidar sus asuntos en esas tierras, así como sus créditos para abandonar dichas demarcaciones, excepto los criminales o los deudores que tuvieran un proceso judicial. Ambos imperios se comprometían a no molestar a los súbditos respectivos en los territorios del otro signatario, pero Gran Bretaña impuso específicamente una cláusula que le otorgaba ventajas en sus labores de corte, carga y transporte del palo de tinte en el distrito de Belice.¹²

Los límites marcados para la labor de los cortadores británicos comprendían los ríos Valis o Belice y Hondo, cuyos cauces podrían ser utilizados por España y Gran Bretaña sin restricción alguna, de manera que su navegación fuera común a las dos naciones, de acuerdo con el texto definitivo de dicho tratado la demarcación consideraba:

El río Valiz o Vellese, desde el mar, subiendo hasta frente de un lago o brazo muerto, que se introduce en el país y forma un istmo o garganta con otro brazo semejante que viene de hacia Río Nuevo o Nuevo River de manera que la línea divisoria atravesará en derechura al citado istmo, y llegará a otro lago que forman las aguas del Río Nuevo o New

rada por españoles, pero que pronto tomó relevancia por su cercanía con las islas del Caribe. Otras dos colonias se ubicaron en Cabo Catoche, al norte de la península de Yucatán, y otra más, próxima a la Bahía de Bacalar.

¹¹ La independencia de Estados Unidos coaligó a Francia y España en contra de Inglaterra, lo que mantuvo tensas las relaciones entre las coronas británica y española hasta 1783.

¹² Alicia del C. Contreras Sánchez, “El palo de tinte, motivo de un conflicto entre dos naciones, 1670-1802”, en *Historia Mexicana*, vol. XXXVII, núm. 1, julio-septiembre de 1987, pp. 49-67.

River hasta su corriente y continuará después de la línea por el curso de Río Nuevo, descendiendo frente de un riachuelo cuyo origen señala el mapa entre Río Nuevo y Río Hondo, y va a descargar en Río Hondo; el cual riachuelo servirá también de límite común hasta su unión con Río Hondo, y desde allí lo será el Río Hondo descendiendo hasta el mar, en la forma que se ha desmarcado en el mapa que los plenipotenciarios de las dos coronas han tenido por conveniente hacer uso para fijar los puntos concertados a fin de que reine buena correspondencia entre las dos naciones, y los obreros y cortadores y trabajadores ingleses no puedan prepararse por la incertidumbre de límites.¹³

De acuerdo con el mismo tratado, les sería permitido a los escuadrones británicos establecerse en los territorios españoles para el corte de palo y ejercer libremente la pesca para su subsistencia en las costas del distrito señalado o de las Islas que se encontraban frente al mismo territorio. España se comprometía a regresar las Islas de Bahamas y Providencia tal como estaban antes de invadirlos, y retenía para sí la Florida Occidental, y Gran Bretaña se adjudicaba la Florida Oriental.

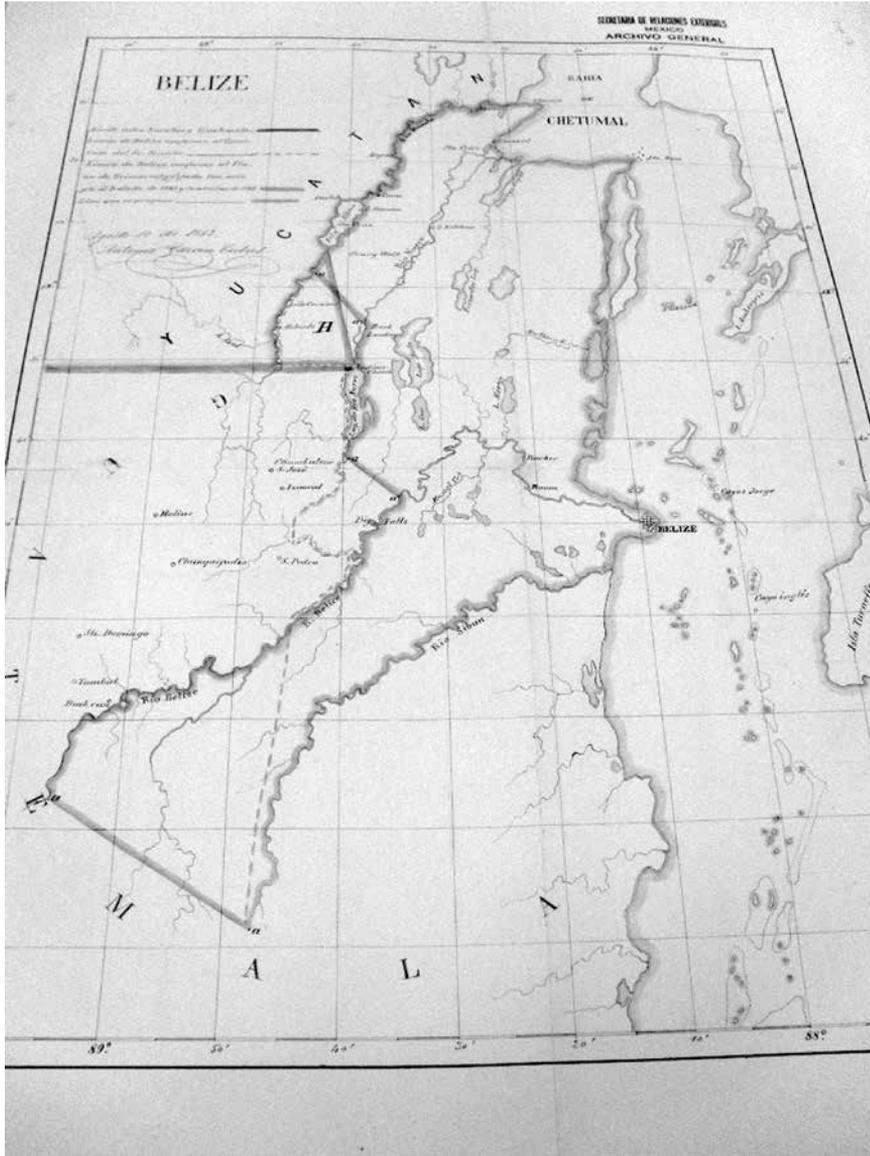
Algunos historiadores han establecido como astutas las maniobras británicas para expandir su territorio.¹⁴ Ante la amenaza de los contrabandistas y la ambición de la corona británica, el galimatías que representaba el territorio beliceño fue solucionado fácilmente por la corona española integrándolo al territorio novohispano, el más grande de América y militarmente más poderoso, pero esta decisión no suponía trazar nuevamente la frontera con la capitanía de Guatemala, sólo significaba una reestructuración administrativa que, a la postre, influyó negativamente en la disputa por la delimitación fronteriza con la emancipación de las colonias españolas entre Guatemala, México y Gran Bretaña.¹⁵

El interés de España, en cambio, fue abrir nuevas rutas terrestres para mover los productos extraídos en sus colonias, pero ello hizo

¹³ Véase mapa anexo de la Comisión de Límites dirigida por Antonio García Cubas que si bien fue elaborado un siglo más tarde, fue la referencia utilizada como sustento histórico en la negociación de límites entre México e Inglaterra en 1893; AHSRE, LE-1694, caja núm. 17.

¹⁴ Alfredo César Dáchary, "El renacer de una frontera", en Alfredo César Dáchary y Stella Maris Arnaiz Burne (eds.), *Frontera sur: historia y perspectiva*, 1991, p. 35.

¹⁵ A finales del siglo XVII y principios del XVIII "la mayor parte [de los límites entre el reino de Guatemala y Yucatán] fue incorporado al dominio de la corona [española] en detrimento de los colonos ingleses de la laguna de Términos y los indios insumisos del Petén y del Lacandón"; Jan de Vos, *op. cit.*, p. 11.



Mapa 1. Elaborado por la Comisión de Límites dirigida por Antonio García Cubas.

evidente su desconocimiento del territorio que poseía. Casi dos siglos después de la Conquista aún no se reconocía totalmente el territorio sureste de México,¹⁶ por ello la delimitación entre la Capitanía de Guatemala y la Nueva España fue por mucho tiempo incierta, aunque poco necesaria para el control administrativo y judicial hispánico, que al parecer dependía de la Capitanía General de Guatemala.

Después de la gesta libertaria concluida en 1821, el Imperio mexicano de Agustín de Iturbide intentó anexarse los territorios que integraban la Capitanía General de Guatemala, de acuerdo con la solicitud de las provincias que integraron las Repúblicas Unidas de Centroamérica: Guatemala, Nicaragua, El Salvador, Honduras y Costa Rica para establecer un Estado nación con las dimensiones necesarias.¹⁷ Sin embargo, los gobiernos de esas provincias no tuvieron la fuerza militar, ni el consenso político suficiente, por lo que una de sus opciones fue buscar la protección de un país militarmente superior. México cumplía con los requisitos que las provincias buscaban e iniciaron negociaciones en torno a este propósito, pero los intereses de la elite de cada provincia y del propio Imperio de Iturbide no fueron coincidentes.

Geografía inconclusa de la Nueva España. Historia de la división territorial o de la problemática de los límites fronterizos

Para reconocer la historia de la delimitación de la frontera es necesario recurrir a la formación territorial de México, a partir de la cual se comprende la movilidad de una entidad inasible como lo fue el territorio de Belice. A lo largo del régimen virreinal se experimentaron diferentes proyectos que cambiaron constantemente la jurisdicción del territorio novohispano. Casi todos los planes se apegaron a intereses administrativos que fijaron estrategias que explican los cambios geográficos constantes. Hacia 1795 las reformas borbónicas dispusieron un nuevo trazo en la configuración del territorio virreinal, para el control administrativo de los recursos coloniales, y su

¹⁶ Al respecto, véase el artículo de Michel Antochiw Kolpa, "Breve ojeada a la cartografía de Belice", en Alfredo César Dáchar y Stella Maris Arnaiz Burne, (eds.), *Frontera sur: historia y perspectiva*, 1991, pp. 47-50.

¹⁷ Cabe aclarar que cuando un territorio se "anexiona a otro", significa que previamente hubo una contienda bélica perdida por el territorio invadido.

aplicación quedó como antecedente de la conformación fronteriza del sur de México. El reglamento modificó las entidades en que estaba dividido el virreinato, suprimiendo las Audiencias, la administración judicial eclesiástica y las provincias de la evangelización.¹⁸

Por mandato del rey Carlos III, en 1776 se creó la Comandancia General de las Provincias Internas, que aglutinaba las provincias del norte, con el objetivo de vigilar el desarrollo administrativo y resguardar el territorio de los ataques indígenas de esa región. La ordenanza reestructuró la vieja división de provincias y estableció doce intendencias, dos provincias internas y tres gobiernos. Esta división no fue la que prevaleció hasta la época de la Independencia; sin embargo, configuró prácticamente la división territorial y los límites fronterizos, por lo cual en este trabajo no se comentan puntualmente los cambios posteriores.¹⁹

Debe tomarse en cuenta la inestabilidad que la nueva división territorial implicó en las normas administrativas y, en consecuencia, en los problemas inherentes a los lugares que conformaron esa región, pues su configuración trastocó eventualmente la cotidianidad de los habitantes de su entorno, como se verá claramente en la delimitación de la frontera de México con Guatemala. La administración borbónica reutilizó la base administrativa de alcaldías, corregimientos y gobiernos que ya existían, pero las funciones administrativas habían cambiado para centralizar las ganancias hacia la metrópoli y crear cierta animadversión entre la elite de los ayuntamientos afectados. El problema geográfico de la frontera se postergó nuevamente con el establecimiento del Imperio mexicano de Agustín de Iturbide, quien consideraba que el territorio que abarcó la Nueva España y la Capitanía General de Guatemala formaba parte del Imperio.²⁰

Es importante aclarar que si bien una gran parte del actual territorio de Belice durante el siglo XVIII perteneció a la Capitanía General de Guatemala, la porción de tierra que circunda al río Hondo y parte del río Azul pertenecía a la Intendencia de Yucatán. Actualmente se asientan los distritos de Orange Walk, Progreso y Corozal en esa

¹⁸ Edmundo O’Gorman, *Historia de las divisiones territoriales de México*, 1966, p. 38; y Áurea Commons, *Cartografía de las divisiones territoriales de México, 1519-2000*, 2002, pp. 39-47.

¹⁹ Áurea Commons, *op. cit.*, p. 40.

²⁰ El caso de Guatemala se verá más adelante. Baste decir que la incorporación de Chiapas a la Capitanía General de Guatemala fue el antecedente que constituyó el argumento principal por el cual Guatemala reclamaría ese territorio durante el resto del siglo XIX; Edmundo O’Gorman, *op. cit.*, 1966, p. 38.

región, la cual fue el sustento para que México reclamara una mesa de negociación con Gran Bretaña por los límites entre ambas naciones. De acuerdo con los mapas trazados por Aurea Commons, Belice fue el lugar preciso en el cual se movió la frontera entre Yucatán y Guatemala entre el siglo XVI y hasta 1776, donde el cauce de esos ríos perteneció a uno u otro territorio.

Después de las reformas de 1795, Yucatán tuvo otra conformación que integró a quince delegaciones o partidos. De acuerdo con el informe del intendente de Yucatán, Arturo O'Neill, al virrey marqués de Branciforte, la intendencia limitaba al norte con el Golfo de México, por el sur con las intendencias de Chiapas y Guatemala, al oriente con el mar de las Antillas y por el oeste con la intendencia de Veracruz.²¹ A pesar de que las reales ordenanzas españolas especificaron las fronteras entre una administración y otra, lo cierto es que, en general, el límite lo constituían líneas imaginarias, poco precisas y controladas por los poderes regionales.

Esta falta de precisión se debía, nuevamente, al escaso conocimiento de la región, una zona inhóspita cuyo territorio estuvo escasamente poblado por españoles, a diferencia de los indígenas insumisos que sí la conocían, y de quienes prácticamente no se cuenta con información sobre los territorios que dominaban. Sin embargo, podemos tener una ligera noción de los territorios sujetos por los indígenas del siglo XVIII si se retoma la distribución de los señoríos o cacicazgos asentados en la península de Yucatán a la llegada de los españoles (mapa 2).

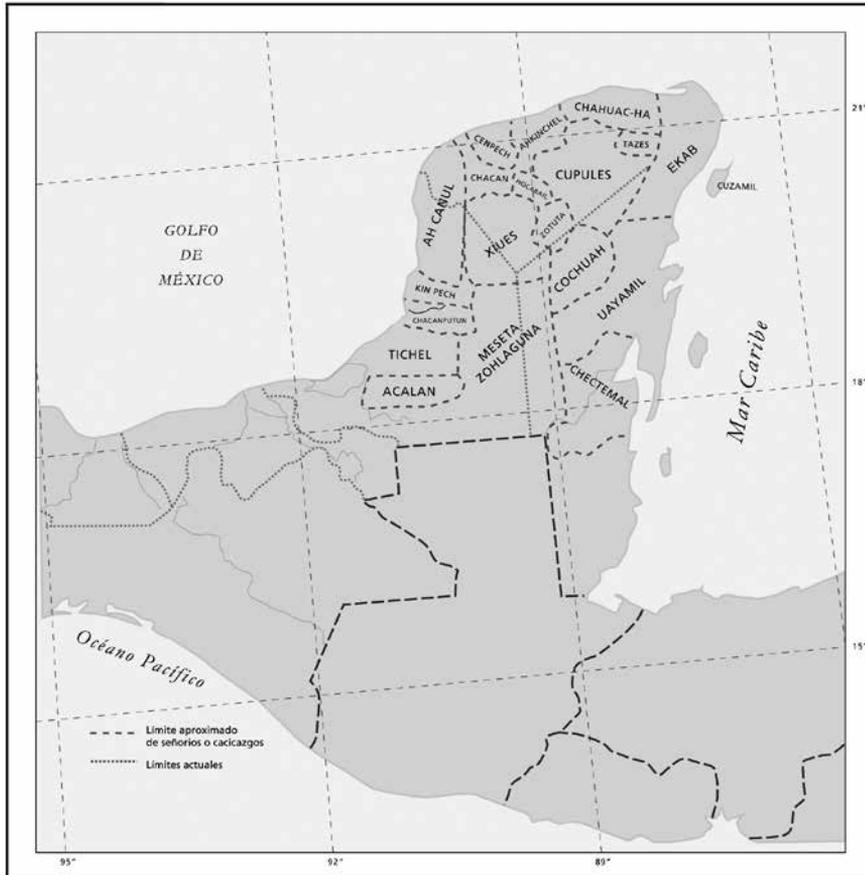
Si consideramos el trazo de Aurea Commons, antes del gobierno español había aproximadamente 18 etnias indígenas asentadas a lo largo de la península de Yucatán. Al centro del área, lo que hoy se conoce como meseta de Zoh Laguna, el territorio prácticamente fue inhabitable, por lo que la franja litoral hacia el mar Caribe, que envuelve la isla de Cozumel, no había sido totalmente explorada.²² La situación se remedió anexando la mayor parte de ese territorio al dominio español, “[...] en detrimento de los colonos ingleses de la laguna de Términos y los indios insumisos del Petén y del Lacandon”.²³

A pesar de los cambios geográficos especificados en la normativa territorial borbónica, la división de las áreas que conformaron el

²¹ Aurea Commons, *La península de Yucatán, integración y desintegración de un espacio geográfico desde la época prehispánica hasta la actual*, 2003, p. 20.

²² *Ibidem*, p. 16.

²³ Jan de Vos, *op. cit.*, p. 11.



Mapa 2. Cacicazgos que se encontraban en la península de Yucatán a la llegada de los españoles. Tomado de Áurea Commons *La península de Yucatán, integración y desintegración de un espacio geográfico desde la época prehispánica hasta la actual*, 2003. Reelaboración de Rebeca Ramírez.

territorio de Yucatán conservó la antigua demarcación de los territorios indígenas, pero también los de la antigua jurisdicción eclesiástica.²⁴ De hecho, para 1824 aún existen algunos reclamos sobre los últimos cambios territoriales ocurridos a finales del siglo XVIII.²⁵

²⁴ Esta división fue la que más se utilizó y cambió poco durante los años del virreinato de la Nueva España. Su importancia radica en que la Iglesia fue la que constituyó el primer gran registro de civiles en cuanto a su nacimiento, matrimonio y defunción.

²⁵ Manifiesto de la justicia y derecho que el distrito del Petén Itzá tiene para la reivindicación que ha pretendido y reitera de su agregación al Estado de Yucatán a que pertenecía

En cuanto a la jurisdicción eclesiástica, las divisiones obispales también constituyeron límites geográficos importantes que enmarcaron el territorio del sur: la provincia de Bacalar (hoy Quintana Roo, territorio que consideraba a Belice en su jurisdicción), la provincia de Valladolid (hoy Yucatán), la provincia de Campeche y la provincia de Tabasco. La importancia de este tipo de jurisdicción fue su trascendencia en la labor evangelizadora de las numerosas comunidades indígenas mayas que poblaron ese territorio, y desde las cuales se iniciaría en 1847 el episodio conocido como Guerra de Castas. Medio siglo después la región sería controlada por el gobierno de Porfirio Díaz, tras una dura represión.²⁶

Formación de la frontera con Belice

Desde el siglo XVIII España y Gran Bretaña compitieron por las posesiones hispanas y por los límites fronterizos entre los territorios donde los británicos talaban madera. La disputa se verificaba en los ámbitos comercial y diplomático, por el interés británico de obtener ventajas comerciales en la extracción de materias primas de territorio colonial hispano.

Hacia 1797, la armada británica, superior a la española, cercó los principales puertos marítimos en América, aislando a la península yucateca de sus posesiones y aniquilando prácticamente el comercio español.²⁷ Al parecer esto fue el inicio de la decisión británica de tomar posesión de la región al sur de la bahía de Espíritu Santo, entre la rivera de la Bahía de Bacalar y la desembocadura del río Belice,²⁸ zona habitada por indios mayas insumisos y colonos ingleses que explotaban maderas preciosas. La frontera entre Yucatán y Belice fue escenario de una incesante disputa por su delimitación a consecuencia de la expulsión de los colonos ingleses asentados en

en lo civil y eclesiástico, y por un despojo arbitrario fue agregado al reino de Guatemala en lo primero, permaneciendo únicamente en lo segundo. 10 de octubre de 1826; AHSRE, LE 1694.

²⁶ Áurea Commons, *op. cit.*, 2003, p. 18. El periodo es muy significativo debido a que el gobierno mexicano centralista enfrentó al mismo tiempo la invasión estadounidense.

²⁷ Jaime E. Rodríguez, *La independencia de la América española*, 1996, p. 49.

²⁸ Ejemplar del informe de límites entre Yucatán y Belice, 1894. Mapa de Antonio García Cubas; AHSRE, LE-100.

la Laguna de Términos, y otros establecidos en Chetumal entre 1717 y 1727.²⁹

Tal conflicto tuvo como escenario los límites entre Guatemala y Yucatán donde se extendía una enorme región aún no conquistada (ya que ambas eran territorio español) y hasta cierto punto desconocida: El Petén.³⁰ Las disputas administrativas internas entre la capitanía guatemalteca y la intendencia yucateca fue uno de los graves problemas regionales que nunca se resolvieron y se agravaron con las reformas borbónicas. La región del Petén, culturalmente más cercana a Yucatán, se incorporó a la Capitanía de Guatemala, cuyo gobierno controló los accesos hacia Campeche, donde se obtenían suministros y se aprovechaban las redes comerciales que Yucatán había establecido con esa provincia. Se instalaron entonces guarniciones a lo largo de ese camino, en principio para controlar las caravanas que provenían de Yucatán, pero que después contuvieron el avance inglés hacia el interior de otras provincias españolas.

Tal como en el siglo anterior, los territorios españoles fueron intervenidos constantemente por grupos de piratas, corsarios y filibusteros enviados por países europeos que ambicionaban sus riquezas y territorios. Acorde con esa embestida, la corona española construyó varios fuertes en los territorios más lastimados por los piratas, entre ellos La Habana, Cuba; Santo Domingo (isla La Española); San Juan, Puerto Rico; La Guaira, Venezuela; Cartagena de Indias y Maracaibo, Colombia; Portobello, Panamá; y Veracruz, México, todos puertos aduaneros hispanos.

La corona británica, por su parte, buscó puertos marítimos a lo largo de la costa del Atlántico para establecer puertos que sirvieran de embarque y desembarque de mercancías que se intercambiaban entre Inglaterra y América, amenazando abiertamente las posiciones de la corona española. Ésta movilizó una gran flota marítima para terminar con los bastiones ingleses, quienes también habían construido fuertes de defensa. El ataque hispano fue consumado contra un grupo de colonizadores escoceses establecidos en la costa de Darién (Panamá) a la que nombraron Nueva Edimburgo y donde habían construido el fuerte de San Miguel, destruido en 1700 por España. Los sobrevivientes escoceses se refugiaron en las islas de Roatan y Utila, entre otros enclaves del golfo de Honduras; unos

²⁹ Alfredo César Dáchary, *op. cit.*, p. 35.

³⁰ Jan de Vos, *op. cit.*, p. 11.

pocos más se asentaron en Jamaica, posesión inglesa, donde crearon un jugoso negocio mediante la construcción de navíos utilizados para el tráfico del palo de tinte.

Otra colonia de ingleses, asentada en la Laguna de Términos desde 1558, fue exterminada por el gobernador de Yucatán, Martín de Ursúa y Arizmendi en 1702; en los años siguientes los ingleses que ocupaban la Isla de Tris (El Carmen) sufrieron la misma suerte, hasta ser expulsados definitivamente en 1717. Quienes quedaron en Jamaica siguieron traficando con el palo de tinte para conseguir recursos y regresar a Darién.³¹ Los desalojados se ocultaron en las estepas de Tabasco, pero cruzaron nuevamente por Yucatán y se volvieron a asentar en la orilla del río que los indios llamaban Mopan y los ingleses nombraron *Vallis*, nombre que al parecer es corrupción de la palabra Wallace o Wallis, como se supone que se llamaba el jefe de la colonia británica, y de donde proviene Belice.³²

La construcción de los fuertes en los establecimientos británicos obedeció al cuidado de grandes extensiones de tierra, donde explotaron gran cantidad de recursos naturales, entre ellos la madera del árbol palo de tinte o de Campeche.

El palo de tinte fue talado desde la Laguna de Términos, Campeche —una zona costera importante— hasta Cabo Catoche en la península de Yucatán. Esta materia prima cobró mayor relevancia en el siglo XVIII, por el auge de la industria textil europea que demandó diferentes materias primas, sobre todo tintóreas, entre las que se explotaron la grana en Oaxaca y el añil, en Guatemala, mientras el palo de tinte fue explotado en Tabasco, Campeche y Yucatán. El territorio cercano a la ribera del río Belice fue el entorno donde creció una gran cantidad de palo de tinte de cuya corteza se obtiene hemotoxilina, sustancia que sirve para teñir lana en negro o azul, seda y algodón en negro y la degradación de colores como el amarillo vivo, el violeta, el rojo oscuro y el morado.³³ La madera talada en Belice fue transportada a Francia, Inglaterra, Holanda y Alema-

³¹ Ahí tenían la intención de construir otro fuerte que les permitiera comerciar rápidamente con el lejano Oriente, propósito que después impulsó la construcción de un canal interoceánico, hoy establecido en Panamá.

³² Existe un documento que contiene una breve historia sobre la formación del territorio de Belice del que extrajimos varios pasajes aquí presentados. Éste es el caso del origen del nombre de Belice, que pocos investigadores han dado por cierto. Historia de la colonización y límites entre México y Belice; AHSRE, 4-22-6755.

³³ Alicia del C. Contreras Sánchez, *op. cit.*, pp. 49-75.

nia donde se comercializaba y utilizaba en la industria textil para la elaboración de telas, y las maderas preciosas en la elaboración de muebles.

La expulsión de los británicos de la Laguna de Términos y de Cabo Catoche desplazó el asentamiento británico hacia la costa oriental de la península de Yucatán, el enclave más importante en la obtención maderera donde los colonos británicos establecieron algunas estrategias de obtención y comercio de la materia prima. Asediados por la milicia española, los cortadores ingleses optaron por establecer rancherías que habitaban durante la temporada de corte, la que abandonaban una vez que conseguían la cantidad necesaria de troncos. Después los ingleses partían junto con sus trabajadores hacia la isla de Jamaica para embarcar los productos hacia Londres. La población que cortaba el palo de tinte estaba compuesta, en su mayoría, por criminales fugitivos de las colonias de la Nueva Inglaterra, piratas y plagiarios que llevaban una vida desordenada que poco cumplían con las estipulaciones de los pactos firmados entre británicos y españoles.³⁴ Sin embargo, los mercaderes de Jamaica, beneficiados con el tráfico de los cortes de árboles, les otorgaron protección “para resistir o atacar” embarcaciones españolas.

La demanda del palo de tinte y, en consecuencia, las ganancias que aportaba su comercio llegaron al punto de establecer un tráfico clandestino en la transportación de la materia por algunos españoles fuera de la ley, debido a la falta de control del gobierno virreinal y a la falta de vigías en la zona. En 1725 se expidió un par de reales cédulas donde el rey Felipe V instruyó al virrey de la Nueva España para que auxiliase a la provincia de Yucatán de las incursiones de los piratas y corsarios que amenazaban sus costas, con el desalojo de la colonia de Ingleses que explotaban el palo de tinta en la ribera del Valis, pues sospechaba que la población de ingleses ahí asentada “no era una población formal”; tal vez se refería a que la gente entraba y salía periódicamente con las embarcaciones de palo de tinte. La orden decía que se juntaran las embarcaciones de la armada y los dos paquebotes que resguardaban las costas de Campeche frente a Isla Mujeres, para que desde ahí se apresaran las embarcaciones que se dirigieran hacia el río Valis, y se quemasen las rancherías donde se asentaban. La expedición para desalojar a los cortadores de palo de tinte fue encargada a Antonio Figueroa y Silva, gobernador

³⁴ Según lo describen los Tratados: París, 1760, y Versalles, 1783.

de Yucatán, y efectuadas a “sangre y fuego” quemando todas las rancherías y aprehendiendo a sus habitantes; ello hizo que la expedición fuese exitosa, aun cuando es probable que en esas acciones muriera el propio gobernador Figueroa. Sólo algún tiempo después, no sabemos el año, los cortadores de palo de tinte regresaron, ahora con una flota de guerra que los españoles no pudieron derrotar.³⁵

En nota firmada en Londres en 1769, el teniente J. Cook se refiere a una travesía de reconocimiento desde el río Belice, en la Bahía de Honduras [británica] hasta Mérida, capital de la provincia de Yucatán. Una forma en que los ingleses pudieron reconocer el territorio entre Yucatán, Guatemala y la Nueva España fue por medio del propio paso aduanal en el Caribe entre Belice y Nueva España (que se encontraba por el río Hondo en su desembocadura hacia el mar, a un cuarto de milla), una garita custodiada siempre por un sargento o cabo, con fama de corruptibles, que ayudaban a los comerciantes ingleses a reconocer nuevos lugares donde crecía el árbol.³⁶

En 1716 la cámara de comercio de Londres informaba que los negocios británicos en América merecían toda la atención del gobierno, pues un número considerable de marineros españoles consumían una buena cantidad de manufacturas inglesas y por ello se necesitaba una mayor fabricación de productos, que arrojaban 70 mil libras esterlinas por año:

Parece, sin embargo que nos hemos chasqueado en nuestras pretensiones y no veo la manera de sostenerlas ni de comerciar por la fuerza con un país que según las ideas de derecho comúnmente recibidas en América, no tenemos ninguna propiedad. El comercio continuará a pesar de las dificultades que ello implica mientras los españoles no sean más fuertes en esa parte de México y que la costa no esté habitada más que por aventureros y gente desesperada. Los navíos de la Nueva Inglaterra son los que hacen el comercio de palo de Campeche, lo llevan a Jamaica y toman allí los efectos que necesitan.³⁷

³⁵ “Promptuario de la cuestión de Belice...”, que a su vez cita las Reales cédulas, vol. 59, f. 15 y vol. 72, f. 185.

³⁶ Alfredo César Dáchary y Stella Maris Arnaiz (eds.), *op. cit.*, 1992, p. 37. Ellos lo retoman de Teniente J. Cook, *Notas sobre una travesía desde el río Belize en la bahía de Honduras hasta Mérida, capital de la provincia de Yucatán en las Indias Occidentales Españolas*, 1769.

³⁷ Historia de la colonización y límites entre México y Belice; AHSRE, LE-1694, ff. 8-9.

Tales sucesos obligaron al gobierno británico a normar las relaciones diplomáticas y comerciales con la corona española mediante tratados comerciales. Los españoles impusieron nuevas restricciones a los buques ingleses, dándoles derecho sólo para arribar a los puertos, bahías o ensenadas de territorio español, sin posibilidad de comerciar sus productos, muy de acuerdo con lo establecido por la política borbónica. Sin embargo, tal normatividad fue de hecho ignorada por los buques ingleses, que durante la guerra de independencia de México siguieron comerciando y traficando. Se trataba de los mercaderes que propusieron incluir el artículo que fundó el derecho de entrada a la península yucateca, y que luego sustentó el establecimiento de los ingleses en el río Valis.

Las negociaciones entre España e Inglaterra dieron lugar a constantes y accidentadas reuniones de las que Gran Bretaña sacó mayor provecho. Tras el permiso de usufructo en territorio español en 1760, y un intento bélico en 1789, los ingleses poseyeron Belice primero como "Establecimiento de Honduras Británica", pero luego como colonia británica poco antes de la firma del Tratado de Límites con México en 1893.

Para la realización de ese tratado se nombró una Comisión de Límites encabezada por uno de los hombres más prolijos del siglo XIX, Antonio García Cubas, historiador y geógrafo, encargado de explorar lo que sería la región limítrofe entre ambos países.

La delimitación de la frontera con Belice no tuvo un conflicto social tan dramático como en el caso de Guatemala, que veremos a continuación. Sin embargo, el límite con ese país representó una compleja negociación que involucró a tres órdenes de gobierno que interactuaban en ese territorio: el de la Capitanía General de Guatemala, el de la Capitanía de Yucatán y el gobierno imperial de Gran Bretaña. Esto significa, que muchos de los sucesos en torno al trazo de esta línea fronteriza se establecieron a partir del esfuerzo de negociaciones diplomáticas.

Una vez concretada la emancipación de los territorios americanos, comenzó una nueva relación entre México y Honduras Británica. Para Gran Bretaña inició una política amistosa hacia México, pues representaba un mercado potencial, mientras para la nación mexicana significaba el reconocimiento de su soberanía. El nuevo vínculo fue signado en el Tratado de Amistad, Comercio y Navegación

entre México y Gran Bretaña de 1824,³⁸ que otorgaba grandes beneficios al imperio europeo, en los mismos términos que en los tratados previos entre Gran Bretaña y España.

Este tratado contenía 17 artículos que salvaguardaban los negocios británicos en México, así como los negocios mexicanos en territorios británicos. Establecía la revocación del tratado de paz entre España y Gran Bretaña de 1783, pero ratificaba la estada pacífica de los británicos en el Establecimiento de Belice, principalmente, y de cualquier otro territorio reconocido en aquellos tratados. De esa manera los ingleses radicados en México no debían ser molestados en la pacífica posesión y ejercicio de cualesquiera derechos, privilegios e inmunidades que en cualquier tiempo hubieran gozado los británicos dentro de los límites descritos en el tratado de 1783. México se comprometía, en cambio, a conseguir la abolición total de la esclavitud y prohibir que sus ciudadanos formaran parte del negocio maderero. El tratado fue ratificado en 1827 por el presidente Guadalupe Victoria, como uno de los primeros actos del gobierno de la República mexicana o de los Estados Unidos Mexicanos, como queda reconocido en el título de ese acuerdo.

Existe un largo *impasse* desde 1827, un salto cronológico de los asuntos exteriores entre los británicos y los gobiernos novohispano y luego mexicano, como lógica consecuencia de la agitada política mexicana que se debatía entre los proyectos liberal y conservador. La cordialidad entre Gran Bretaña y México dilató las nuevas negociaciones que dieron fin al conflicto de límites aquí descrito.

Hasta 1862 Belice fue declarada colonia inglesa como reconocimiento a los grupos británicos asentados en ese territorio, pero sólo en 1877 se estableció el límite con el territorio mexicano. Una Comisión de Límites, encabezada por Antonio García Cubas, estudió las posibilidades de llegar a un acuerdo con la corona británica que se firmó en la década de 1890, ante la necesidad de controlar a los grupos indígenas mayas, algunos pacíficos que se desplazaron ante la violencia de otros grupos, y los francamente rebeldes, inasibles para el gobierno mexicano. El gobierno de Porfirio Díaz suscribió el tratado Mariscal Spencer, que en 1893 estableció el límite fronterizo a lo largo del río Hondo, y ratificado en 1897 por la corona británica y el gobierno mexicano.

³⁸ Tratado de amistad, comercio y navegación entre Gran Bretaña y México; AHSRE, x-394-1.

Formación de la frontera de México con Guatemala. Evolución geográfica de su delimitación

En 1821 el Imperio mexicano y el recién nombrado gobierno de la ex Capitanía General de Guatemala³⁹ buscaron integrar a sus territorios ayuntamientos afines a su autoridad, por medio de un juego político con los grupos de la elite tanto guatemalteca como chiapaneca, que entonces tenían un papel relevante en la región. La rivalidad entre las jóvenes naciones se complicó una y otra vez a lo largo del siglo XIX debido al choque de intereses y al tipo de alianzas que se configuraron en su entorno e hicieron de las relaciones internacionales un auténtico caos, pues ambas naciones se amparaban en el derecho internacional que les reconocía como herederas de España. Este reconocimiento se basó en la doctrina *Uti possidetis*, la cual postulaba que si una provincia se rebelaba exitosamente contra una potencia colonial, entonces heredaba todos sus derechos. También los intereses de las grandes potencias impidieron la generación de acuerdos. Primero el beneficio de España, siempre dispuesta a recuperar sus colonias durante los primeros años de la Independencia. Luego las enormes ganancias de Gran Bretaña generadas por el comercio en el área, y un poco tardíamente el interés de Estados Unidos, para quien era necesario establecer su hegemonía en la región.⁴⁰

El proceso de adhesión de Chiapas a México fue complejo. Agustín de Iturbide, acorde con las políticas colonialistas que se profesaban en ese tiempo, invitó a la Capitanía General de Guatemala a unirse al nuevo reino mexicano por medio de un dictamen enviado el 29 de diciembre de 1821, una vez que el 28 de agosto de ese año Chiapas había proclamado su independencia para evitar anexarse a Guatemala. La separación se configuró por un reclamo autonomista de las autoridades chiapanecas para romper políticamente con la capital guatemalteca, y por el interés de la jefatura del Ejército Trigarante de extender el Plan de Iguala al resto de las provincias de la Capitanía General de Guatemala. Entonces se fraguó una alianza entre las autoridades de los ayuntamientos chiapanecos (Tuxtla, Comitán, Ciudad Real) y el gobierno mexicano, un papel inédito de

³⁹ Cuya independencia obtuvo el 15 de septiembre de 1821.

⁴⁰ Mónica Toussaint, Guadalupe Rodríguez de Ita, Mario Vázquez Olivera, *Vecindad y diplomacia. Centroamérica en la política exterior mexicana, 1821-1988*, 2001, p. 140.

los ayuntamientos constitucionales como instrumentos de acción política de los distintos grupos regionales de poder.⁴¹

La rebelión de los ayuntamientos chiapanecos contra Guatemala fue un proceso que concatenó el ánimo independentista de otros ayuntamientos del reino de Guatemala, como Nicaragua, Honduras, El Salvador y Costa Rica a quienes sólo había aglutinado la autoridad española, pero una vez sin ésta los intereses se tornaron distintos. Prácticamente como en el resto de las provincias de la Nueva España después de la guerra, en Chiapas los grupos criollos con mayor influencia tuvieron algunas dificultades para imponer su liderazgo. Así también ocurrió con los abusos de los comerciantes guatemaltecos que cultivaron un sentimiento antichapín,⁴² que ayudó mucho en la decisión separatista de Chiapas.

También debe tomarse en cuenta que el ajuste territorial que sufrió la provincia de Chiapas desde las reformas borbónicas y la consecuente reestructuración político administrativa fortalecieron el ayuntamiento de Ciudad Real,⁴³ líder de los ayuntamientos chiapanecos, el cual, en 1821 inclinó la balanza hacia la idea de convertirse en parte del territorio mexicano, pues éste garantizaba la seguridad necesaria para la dinámica cotidiana y comercial chiapaneca. Entre esos grupos se encontraban el cabildo eclesiástico y la provincia dominica, entre otros elementos de la elite coleta.⁴⁴ A pesar de sus diferencias internas, todos esos grupos mantuvieron la cohesión necesaria para lograr la independencia de Chiapas, territorio que hasta 1824 se incorporó oficialmente al de México. Así, los Ayuntamientos de Ciudad Real, Comitán y Tuxtla decidieron la suerte de Chiapas de anexarse al Imperio del Septentrión, dirigido por Iturbide.

Prácticamente el resto de las provincias de la Capitanía de Guatemala estuvieron en el mismo dilema que los chiapanecos —Honduras, Nicaragua, Costa Rica, El Salvador, y la misma Guatemala—, pero en esos territorios faltó la cohesión necesaria de sus grupos hegemónicos, que tenían intereses y opiniones distintos o dudas sobre pertenecer a un nuevo imperio. En cada uno de los distritos de Centroamérica surgieron ánimos separatistas de ayuntamientos y diputaciones, originando nuevas autoridades municipales y de

⁴¹ Mario Vázquez Olivera, "Chiapas, Centroamérica y México (1821-1824). Nuevos elementos sobre una antigua discusión", en *Chiapas: de la independencia a la revolución*, 2005, p. 55.

⁴² Chapín, término tomado como gentilicio de los guatemaltecos.

⁴³ Mario Vázquez Olivera, *op. cit.*, pp. 56-57.

⁴⁴ Coletos, gentilicio de los habitantes de Ciudad Real, hoy San Cristóbal de Las Casas.

distrito o “juntas de gobierno” que reclamaron su legítimo derecho de decisión sobre la anexión al imperio mexicano o la separación de Guatemala como fue el caso de Quetzaltenango o San Salvador.⁴⁵

Después de estos levantamientos, la Capitanía General de Guatemala se apresuró a declarar su independencia el 15 de septiembre de 1821, y acto seguido formó una junta provisional consultiva que convocó a una consulta general de la población en seis meses, por medio de cabildos abiertos en las principales provincias, sobre su decisión de anexarse o no a México.⁴⁶ La Asamblea General estaba compuesta de pobladores, hacendados y autoridades civiles y eclesiásticas, de todas las provincias de Guatemala, y la mayoría votó por la anexión al imperio, la cual se concretó el 5 de enero de 1822, desmembrando al débil país sumido en la guerra civil. Mientras tanto, por muy poco tiempo, México amplió su territorio hasta la frontera con Panamá.

La ampliación de la fugaz frontera implicó lidiar con una problemática que la República mexicana no podía solventar por múltiples razones. Entre ellas que debía proteger un amplio territorio de un eventual ataque de España por la reconquista de sus colonias, una vez que la corona se negó a firmar los Tratados de Córdoba. Otra cuestión era la bancarrota que enfrentaba el gobierno, que impidió enviar recursos a los distritos y provincias centroamericanas, y por lo cual éstas no sintieron los beneficios de su anexión a México; y finalmente, sólo por acotar las dificultades, estaban los intereses volátiles de los grupos políticos y comerciales de cada región.

Un ejemplo de esta complejidad fue el ocurrido en la región de Petén Itzá, al norte de Guatemala, que se observa gracias al *Manifiesto de la Justicia y Derecho que el Distrito de Petén Itzá tiene para la reivindicación de su agregación al Estado de Yucatán*,⁴⁷ que describe las consecuencias sociales generadas ante la decisión de incorporar dicho

⁴⁵ De acuerdo con el libro de Mónica Toussaint *et al.* (*op. cit.*, p. 35), otros territorios como Granada, Masaya y Matagalpa en Nicaragua; Tegucigalpa, Choluteca, Gracias y Llanos de Santa Rosa en Honduras; San José y Heredia en Costa Rica, tuvieron algunos movimientos separatistas..

⁴⁶ La relación que señala Toussaint es la siguiente: “De los ayuntamientos consultados, 104 aceptaron la anexión, 11 más lo hicieron bajo ciertas condiciones y 32 manifestaron su respaldo a cualquier solución que se adoptara en Guatemala, mientras 21 insistieron todavía en remitirse a la decisión del congreso, según lo acordado el 15 de septiembre, y otros dos votaron en contra”.

⁴⁷ Manifiesto de la Justicia y Derecho que el Distrito de Petén Itzá tiene para la reivindicación de su agregación al Estado de Yucatán, AHSRE.

territorio a otro con el cual no tenía mayores lazos afectivos. El Petén era un distrito cultural y geográficamente ligado a la península de Yucatán, pero en la arbitraria repartición de territorios Guatemala decidió retenerlo. No obstante, se celebró un referéndum el 30 de marzo de 1823 con representantes de cada ayuntamiento, quienes se habían pronunciado por la anexión de Petén a Yucatán.

El testimonio de Petén da cuenta de que diferentes grupos de elite sabotearon tal decisión por medio de enredos como la confabulación contra el comisionado del gobierno de México, para conformar un mapa del territorio que delineara una primera división con Guatemala considerando los “límites naturales”, es decir, los que marcaban ríos y montañas del entorno. De acuerdo con lo anotado en el documento, los habitantes del Petén señalaban que la comunicación con Guatemala era más difícil que con Yucatán.

El documento también afirma que todas las riquezas generadas antes de la independencia de la Capitanía se entregaban a España, pero después de la emancipación se *derramaban* por todo el continente. En cambio, las normas que antes daban cierta certidumbre a los pobladores de esa región habían dejado de existir y con ello había cundido el caos; los antiguos militares que habían participado en la guerra de independencia se encontraban en condición deplorable, sin garantías de socorro o pensión de ayuda; que los ministros evangélicos sobrevivían con las consignaciones del gobierno de Guatemala; que la educación había sido abandonada y a los pobres maestros no les pagaban ni siquiera 6 pesos mensuales; el documento detalla:

La Iglesia sin concluirse, los caminos intransitables, la agricultura abandonada, las relaciones y comunicación con la capital y con el jefe del departamento sin más correspondencia ni correo que el precario de algún viajero que quiera encargarse sin responsabilidad alguna. El distrito, fronterizo por su costa oriental, abierto é indefenso, sin contar con un solo soldado, ni un grano de pólvora, ni armamento de ninguna clase. La representación popular *nula* en toda la extensión de la palabra: [...] La población disminuida, desde la independencia acá, en la mitad del número de habitantes: por lo menos, llegaba a dos mil almas el censo de la cabecera del distrito el año de 20, y en el día apenas cuenta mil habitantes.⁴⁸

⁴⁸ *Idem.*

También señala que en el caso de la administración de justicia, los delitos cometidos en esa región quedaron impunes o tuvieron una falta de atención en muchas ocasiones dada la lejanía en que se encontraba la jurisdicción que administraba la justicia, es decir: “25 jornadas que separan la cabecera del distrito del Petén Itzá del pueblo de Salamá” donde residía el jefe departamental “y seis más de la Antigua Guatemala [...] y de éstas hay trece de caminos despoblados en que a cada paso se encuentra un precipicio y que solo pueden transitarse a pie”. Pero todos los esfuerzos por la anexión a México fueron infructuosos para el Petén Itzá, constituyendo esta región el límite fronterizo prácticamente desde entonces.

Las dificultades para acceder a regiones como las que se describen para el Petén, llevaron al ejército de Vicente Filisola, por orden del emperador Iturbide, a internarse en los territorios centroamericanos para garantizar la seguridad del imperio. Sin embargo, las hostilidades de los grupos inconformes con la anexión a México y la desequilibrada política del imperio, sumida en decisiones arbitrarias,⁴⁹ terminó con el gobierno de Iturbide y el extenso territorio hasta la frontera con Panamá, pues una vez instalados en la presidencia los republicanos desconocieron los tratados firmados por el emperador, desentendiéndose de los conflictos bélicos que el ejército de Vicente Filisola había sembrado en Centroamérica. Una vez disueltos los lazos con Centroamérica, las antiguas provincias guatemaltecas resolvieron constituirse como un nuevo país, naciendo entonces las Provincias Unidas de Centro América, el 1 de julio de 1823. El gobierno de las Provincias Unidas intentó integrar Chiapas a su territorio por medio de “argucias malintencionadas”, pues necesitaba más territorio para poder constituirse como Estado nacional y rivalizar con México.⁵⁰ Sin embargo, también hubo modificaciones en las opiniones de la elite chiapaneca, que en principio pidieron anexarse al Imperio mexicano, pero después al de Guatemala, a pesar de los lazos comerciales que unían a Chiapas con Tabasco, Veracruz y Oaxaca.

Los ayuntamientos de Tuxtla y Comitán encabezaron la proclama de Chiapa Libre⁵¹ con una sorpresiva asonada que los llevó a ocupar Ciudad Real, pero la debilidad de la República de Cen-

⁴⁹ Entre las que se destacan, aumento de tarifas fiscales, supresión de la Contaduría de Cuentas, préstamos frecuentes para el mantenimiento del ejército de Filisola, entre otras.

⁵⁰ *Correspondencia sobre la actitud del Gobierno de Centroamérica, 1825*; AHSRE, LE-1622-2.

⁵¹ Edmundo O’Gorman, *op. cit.*, 1966, pp. 38-44.

troamérica, los conflictos internos entre los grupos hegemónicos y la propaganda mexicana reorganizaron el movimiento a favor de la anexión de Chiapas a México. La anexión de ese territorio a la República mexicana terminó por establecerse definitivamente el 12 de septiembre de 1824, lo que significó un *impasse* en la historia de la anexión de Chiapas a México, pues entre julio y septiembre fue considerado un territorio autónomo. Al parecer, durante ese lapso se gestó una enorme propaganda por medio de libros, artículos, folletos y discursos que hicieron que los habitantes guatemaltecos se creyeran despojados del territorio de Chiapas, sembrando así una animadversión en contra de México.⁵²

El Soconusco

Desde las reformas borbónicas de 1785, el partido de Soconusco fue considerado territorio de Chiapas. Sin embargo, con la recomposición de los territorios de Guatemala y México, esa región quedó entre el fuego cruzado de los grupos de elite que querían su anexión a México o a Las Provincias Unidas de Centroamérica.⁵³ La situación llegó a tal grado de tensión entre ambos países que, para evitar un enfrentamiento bélico, acordaron considerar al Soconusco como territorio neutral.⁵⁴ La neutralidad del Partido de Soconusco se puede establecer en agosto de 1825, cuando en el Acta Constitutiva de los Estados Unidos Mexicanos el Congreso obvió su integración a México⁵⁵ y los

⁵² Manuel Ángel Castillo, Mónica Toussaint, Mario Vázquez Olivera, *Espacios diversos, historia en común, México Guatemala y Belice: la construcción de una frontera*, 2006, p. 59. Edmundo O’Gorman señala que la Junta que gobernaba Chiapas declaró la unión de la provincia a la República mexicana en actas del 12 y 14 de septiembre.

⁵³ La unión de estas provincias terminó en 1938, después de desacuerdos entre sus estados integrantes; Mónica Toussaint *et al.*, *op. cit.*, p. 75.

⁵⁴ Todavía en el año de 1838 las autoridades del distrito firmaban una carta dirigida al Ministro de Relaciones Interiores y Exteriores de los Estados Unidos Mexicanos explicando que ese Distrito se consideró neutral desde 1825, según tratados firmados por ambas repúblicas (de Guatemala y de México); AHSRE, LE-16428. Carta al Ministro de relaciones interiores y exteriores de los Estados Unidos mexicanos.

⁵⁵ “Quedó así la situación, prolongándose por muchos años, sin que pueda decirse que durante ese tiempo la República Mexicana contara con esta porción de territorio, ni tampoco que el Soconusco fuera de Centroamérica, existiendo, en cambio, por parte de ambos países declaraciones legales en las que cada uno afirmaba tener derechos a esa provincia”; Edmundo O’Gorman, *op. cit.*, 1966, p. 69.

diplomáticos centroamericanos decretaron suspender sus intenciones de tomar posesión del partido.⁵⁶

El forcejeo por su posesión comenzó un poco más tarde que el surgido por Chiapas. Su historia es distinta, en tanto que en 1824 su ayuntamiento decidió anexarse a las Provincias Unidas, lo cual provocó una nueva convocatoria de consulta popular que trajo mayores complicaciones en las relaciones entre México y las Provincias Unidas. Ambos gobiernos se acusaron de manipular los resultados del plebiscito y tomaron armas en el asunto. Grupos milicianos de ambos países incursionaron una y otra vez al Soconusco, proclamando derechos políticos legítimos sobre el territorio y provocando enormes conflictos sociales. Se tiene información sobre levantamientos indígenas en la zona, principalmente en contra de la “clase ladina”, un desprecio que influyó sustancialmente en los pobladores de la región.⁵⁷ También los conflictos internos de la República Centroamericana llevaron a muchos guatemaltecos a exiliarse en México por la persecución que hubo contra ellos, lo que configura la primera oleada de refugiados en el Soconusco.

Entre 1824 y 1846 el Soconusco se vio envuelto en una y otra negociación acerca de su anexión a México o a Las Provincias Unidas, al mismo tiempo que incursiones mexicanas y guatemaltecas invadieron constantemente su territorio entre 1833 y 1836. La correspondencia era interceptada y revisada por los guatemaltecos y los caminos vigilados por ellos mismos.⁵⁸ El obispado de Chiapas pidió su segregación del arzobispado de Guatemala y su agregación al de México. Algunos grupos se pronunciaron por la anexión a México, mientras algunos integrantes de la sociedad acusaban de los males de la región a los migrantes asentados en ese lugar.⁵⁹ En 1831 la intervención de Estados Unidos mantuvo el conflicto en vilo al declarar que México tenía intereses particulares en la región y con ello se encendió nuevamente el conflicto, por la intervención estadounidense en los asuntos de esa latitud.

⁵⁶ Mónica Toussaint *et al.*, *op. cit.*, p. 72.

⁵⁷ Pronunciamientos en Soconusco en contra de la clase ladina, 1841; AHSRE, LE-1628-3.

⁵⁸ Existen múltiples documentos que constatan este tipo de quejas sobre las incursiones de México en Centroamérica y viceversa, en el AHSRE. Pueden revisarse los legajos LE-1622 desde el año de 1821 hasta el legajo LE-1634-6 de 1898.

⁵⁹ AHSRE, LE-1622-2, 1824-1825, Juntas, negociaciones diversas y correspondencia general en relación con su anexión a México, y LE-1625. Sobre auxilia a los habitantes del Soconusco que huyen de las persecuciones de las autoridades de Centroamérica.

En el año de 1841 se observa un nuevo conflicto entre México y Guatemala, una vez que se desbarató la República Federal de Centroamérica. En 1842 Antonio López de Santa Anna envió tropas al Soconusco para garantizarlo como territorio mexicano, ante la argucia guatemalteca que propuso la anexión de Soconusco a una potencia extranjera, y el 11 de septiembre de ese año el Congreso mexicano decretó la unión definitiva de Soconusco al departamento de Chiapas, con lo cual terminó el conflicto para México, no así para Guatemala, que nunca cejó de incorporarlo a su jurisdicción. Ante tales circunstancias, en 1843 el ministro mexicano en Estados Unidos fue encomendado de defender la causa mexicana ante esa nación frente a una inminente invasión guatemalteca al Soconusco, la cual ocurrió en 1846.⁶⁰

Las relaciones sociales y diplomáticas se agravaron durante las constantes invasiones al Soconusco. Entre ladinos e indígenas, existió una enorme desconfianza, atribuida al peligro que representaba la convivencia, como si se tratara de grupos antagónicos, según acusa un testimonio:

La impuesta ocupación que fuerzas mejicanas han hecho del Soconusco tienen a sus habitantes en continuos padecimientos; y por lo que prevengo a usted que en el preciso término de quince días desocupe el Soconusco con todas sus fuerzas y autoridades mejicanas, quedándose libres de la opresión en que se hallan las autoridades locales y que los pueblos puedan hacer su agregación a Guatemala como me lo tienen pedido en las actas que conservo en mi poder. No dudo que usted accederá al contenido de esta nota porque de lo contrario haré uso de instrucciones que tengo de mi gobierno.⁶¹

En 1854 México comenzó un largo camino para establecer por fin los límites entre México y Guatemala, que concluyó treinta años después, con serios obstáculos en el camino. En 1877 se logró establecer una comisión mixta de expertos, dedicada a realizar estudios

⁶⁰ AHSRE, LE-1628-7. Sobre Instrucciones al C. Juan N. Almonte, ministro en Estados Unidos de América para que defienda a México en el caso de ser atacado por dicha ocupación.

⁶¹ Documento correspondencia e informaciones diversas, 29 de mayo de 1854; AHSRE, LE-1624-7.

científicos de orografía, hidrografía y caminos que ayudaran a fijar geográficamente el límite de ese territorio.⁶²

En las últimas dos décadas del siglo XIX, los intereses comerciales de Estados Unidos en América Latina provocaron otro conflicto que postergó el tratado de límites. Aparentemente neutral, James G. Blaine, secretario de Estado de Estados Unidos, medió en el diferendo entre México y Guatemala por la posesión del Soconusco, con toda la intención de apoyar a Guatemala y dejar en desventaja a México. De acuerdo con Mónica Toussaint, para el ministro de Relaciones Exteriores de México, Ignacio Mariscal, el trazo de una frontera con Guatemala era un tema menor en comparación con la violación a la soberanía mexicana sobre Chiapas y Soconusco que Blaine trastocaba con su intervención en el diferendo entre México y Guatemala. En tanto, para el representante de México en Washington, la necesidad de contar con los límites fronterizos era de atención primordial, aunque hubiera un arbitraje estadounidense.⁶³

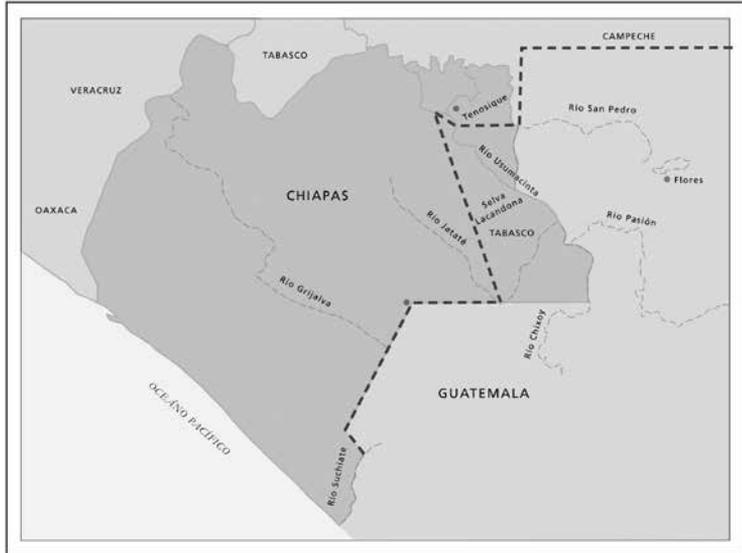
El juego diplomático ocurrido entre 1882 y 1883 llevó a consolidar los límites entre Guatemala y México gracias a las diligencias de Matías Romero, representante de México en Washington.⁶⁴ Estados Unidos pretendía llevar a un arbitraje internacional la resolución de esas posesiones, pero México se negó argumentando con pruebas documentales la legítima posesión de Chiapas y el Soconusco como parte del territorio mexicano, y se adjudicó una buena parte de la Selva Lacandona que originalmente (si es que se puede decir esto) pertenecía a Guatemala.⁶⁵ La conocida como *línea de Caballero* partía la zona oriental de la Selva Lacandona y corría desde la desembocadura del río Uataté hacia las llanuras de Palenque (mapa 3). La división había sido señalada por Domingo Caballero en 1811, una

⁶² César Sepúlveda, "Historia y problemas de los límites de México, II", en *Historia Mexicana*, vol. 8, núm. 2, octubre-diciembre de 1958, p. 153.

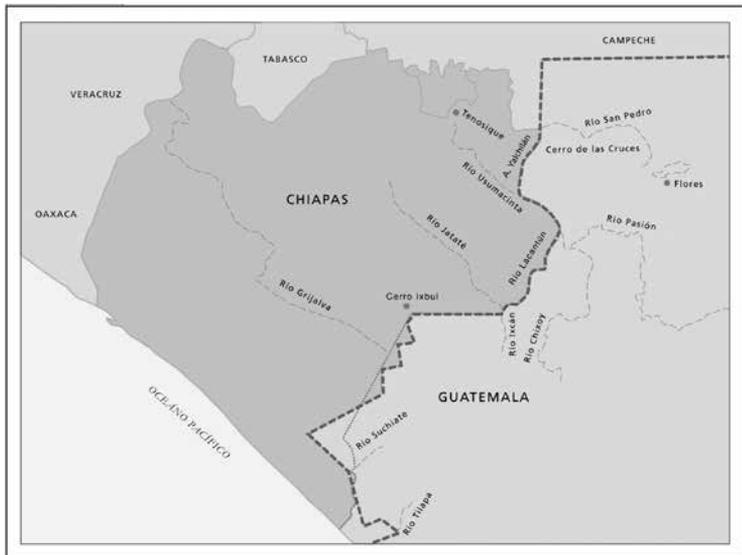
⁶³ Véase Mónica Toussaint *et al.*, *op. cit.*, p. 85 y ss.

⁶⁴ De acuerdo con Toussaint y Morales, la actuación de Matías Romero estuvo impulsada por los intereses económicos que poseía en la región, principalmente de fincas. Al respecto se refieren: Mónica Toussaint, "Memoria de un diferendo limítrofe. Matías Romero y el Tratado de Límites entre México y Guatemala", en Agustín Sánchez Andrés *et al.* (coords.), *Artífices y operadores de la diplomacia mexicana, siglos XIX y XX*, 2004; Salvador E. Morales Pérez, "Matías Romero: artífice y operador de primera línea en la diplomacia mexicana", en Agustín Sánchez Andrés *et al.* (coords.), *Artífices y operadores de la diplomacia mexicana, siglos XIX y XX*, México, 2004, pp. 157-172.

⁶⁵ Jan de Vos, "La contienda por la selva Lacandona. Un episodio dramático en la conformación de la frontera sur, 1859-1895", en *Historias 16*, enero-marzo de 1987, pp. 80-81.



Mapa 3. Frontera que se consideraba tradicional entre México y Guatemala hasta antes del tratado de límites entre ambas naciones o línea de Caballero. Reelaboración de Rebeca Ramírez.



Mapa 4. Frontera establecida por los Tratados preliminares a la firma del tratado de límites de 1882. La línea punteada en negritas enfatiza la diferencia con la frontera actual. Reelaboración de Rebeca Ramírez.

superficie que, de acuerdo con Jan de Vos, era de 2 mil millas cuadradas, que hasta antes de los tratados de límites no había sido reclamada por el gobierno mexicano.⁶⁶

La firma de los arreglos preliminares para un Tratado de Límites llegó al fin el 12 de agosto de 1882 en Nueva York, como símbolo de buena voluntad y de amistad para terminar con el conflicto. La firma de acuerdos se efectuó el 27 de septiembre del mismo año por Ignacio Mariscal, ministro de Relaciones Exteriores, y Manuel Herrera, embajador de Guatemala,⁶⁷ con lo cual se aceptaba reconocer a Chiapas y el Soconusco como territorio mexicano, lo que representó para Guatemala 27 949 km², a cambio de 3 105 km² para México y la cancelación de la indemnización exigida a Guatemala. Sin embargo, los conflictos por el territorio perdido por Guatemala llevaron a un conflicto posterior a la firma, lo cual movilizó fuerzas castrenses y reclutas que se dispusieron a enfrentar a las tropas guatemaltecas.

A pesar de ello, la frontera sur de México quedaría formada por una extensión de 1 149 kilómetros de longitud que competen a tres países, cuatro entidades federativas mexicanas y 20 municipios.

Archivos

AHSRE, Acervo Documental “Genaro Estrada” de la Secretaría de Relaciones Exteriores.
Mapoteca Orozco y Berra

Bibliografía

Alfonso Mola, Marina, “La flota colonial española en la edad moderna. Una visión panorámica”, en *Economía marítima: Actas del XIII Encuentro de Historia y Arqueología*, San Fernando, Ayuntamiento de San Fernando, 1998, pp. 13-50.
Antochiw Kolpa, Michel, “Breve ojeada a la cartografía de Belice”, en Alfredo César Dáchary y Stella Maris Arnaiz Burne (eds.), *Frontera sur:*

⁶⁶ Jan de Vos, *op. cit.*, 1987, p. 81. Para este historiador “Tabasqueños y peteneros repartían entre sí la jurisdicción sobre el Río Usumacinta, aceptando como línea divisoria, primero el Río Lacantún, desde la desembocadura del Río Ixcán hasta la confluencia con el Río Chixoy o Salinas”.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 80.

- historia y perspectiva*, México, Centro de Investigaciones de Quintana Roo, 1991.
- Castillo, Manuel Ángel, Mónica Toussaint, Mario Vázquez Olivera, *Espacios diversos, historia en común, México Guatemala y Belice: la construcción de una frontera*, México, Secretaría de Relaciones Exteriores, 2006.
- Commons, Áurea, *Cartografía de las divisiones territoriales de México, 1519-2000*, México, Instituto de Geografía-UNAM, 2002.
- , *La península de Yucatán, integración y desintegración de un espacio geográfico desde la época prehispánica hasta la actual*, México, Instituto de Geografía-UNAM (Serie Varia, Nueva época: 4), 2003.
- Contreras Sánchez, Alicia del C., “El palo de tinte, motivo de un conflicto entre dos naciones, 1670-1802”, en *Historia Mexicana*, vol. XXXVII, núm. 1, julio-septiembre de 1987, pp. 49-74.
- Cook, Teniente J., *Notas sobre una travesía desde el río Belice en la bahía de Honduras hasta Mérida, capital de la provincia de Yucatán en las Indias Occidentales Españolas*, Londres, 1769.
- Dáchary, Alfredo César, “El renacer de una frontera”, en Alfredo César Dáchary y Stella Maris Arnaiz Burne (eds.), *Frontera sur: historia y perspectiva*, México, Centro de Investigaciones de Quintana Roo, 1991.
- Dáchary, Alfredo César y Stella Maris Arnaiz, *El Caribe mexicano, una introducción a su historia*, México, Centro de Investigaciones de Quintana Roo, 1992.
- Dáchary, Alfredo César y Stella Maris Arnaiz, *El Caribe mexicano, una frontera olvidada*, México, Centro de Investigaciones de Quintana Roo, 1998.
- De Vos, Jan, “Las fronteras de la frontera sur”, en Alfredo César Dáchary y Stella Maris Arnaiz Burne (eds.), *Frontera sur: historia y perspectiva*, México, Centro de Investigaciones de Quintana Roo, 1991.
- , “La contienda por la selva lacandona. Un episodio dramático en la conformación de la frontera sur, 1859-1895”, en *Historias*, núm. 16, enero-marzo de 1987.
- Douglas Taylor Hansen, Lawrence, “El concepto histórico de la frontera”, en Miguel Olmos Aguilera (coord.), *Antropología de las fronteras. Alteridad, historia e identidad más allá de la línea*, México, Miguel Ángel Porrúa/El Colegio de la Frontera Norte, 2007, pp. 231-262.
- García-Baquero, Antonio, *Cádiz y el Atlántico. 1717-1778. El comercio colonial bajo el monopolio gaditano*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-americanos de Sevilla, 1976.
- Hernández Sánchez-Barba, Mario, *El mar en la historia de América*, Madrid, Mapfre, 1992.
- Lucena, Manuel, *Atlas histórico de Latinoamérica. Desde la prehistoria hasta el siglo XXI*, Madrid, Síntesis, 2005.
- Morales Pérez, Salvador E., “Matías Romero: artífice y operador de primera línea en la diplomacia mexicana”, en Agustín Sánchez Andrés *et al.*

- (coords.), *Artífices y operadores de la diplomacia mexicana, siglos XIX y XX*, México, Porrúa/UMSNH/El Colegio de San Luis/UNAM, 2004.
- O’Gorman, Edmundo, *Historia de las divisiones territoriales de México*, México, Porrúa, 1966.
- , *La supervivencia política Novo-hispana. Reflexiones sobre el monarquismo mexicano*, México, Centro de Estudios de Historia de México, Condumex, 1969.
- Rodríguez, Jaime E., *La independencia de la América española*, México, FCE/El Colegio de México, 1996.
- Rodríguez de Ita, Guadalupe, María del Consuelo Rodríguez Muñoz y Gabriela Ugalde García, *Guía del Archivo de Límites y Ríos México-Belice, 1723-1980*, México, Secretaría de Relaciones Exteriores/Instituto Mora, 1994.
- Rodríguez de Ita, Guadalupe (coord.), *Guía del Archivo de Límites y Ríos México-Guatemala, 1855-1986*, México, Instituto Mora, 1993.
- Rojas Rojas, Jorge, “El mercantilismo. Teoría, política e historia”, en *Economía*, vol. 30, núms., 59-60, 2007.
- Schmit, Roberto, “La construcción de la frontera decimonónica en la historiografía rioplatense”, en *Mundo Agrario*, vol. 8, núm. 16, 2008, en línea [http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1515-59942008000100006&lng=es&nrm=iso], consultado al 19 de noviembre de 2010.
- Sepúlveda, César, “Historia y problemas de los límites de México, II”, en *Historia Mexicana*, vol. 8, núm. 2, octubre-diciembre de 1958.
- Torres Santo Domingo, Marta, “Los viajes del capitán Cook en el siglo XVIII. Una revisión bibliográfica”, en *Revista Bibliográfica de Geografía y Ciencias Sociales*, vol. VIII, núm. 441, 20 de abril de 2003.
- Toussaint, Mónica, Guadalupe Rodríguez de Ita, Mario Vázquez Olivera, *Vecindad y diplomacia. Centroamérica en la política exterior mexicana, 1821-1988*, México, Secretaría de Relaciones Exteriores, 2001.
- Toussaint, Mónica, “Memoria de un diferendo limítrofe. Matías Romero y el Tratado de Límites entre México y Guatemala”, en Agustín Sánchez Andrés et al. (coords.), *Artífices y operadores de la diplomacia mexicana, siglos XIX y XX*, México, Miguel Ángel Porrúa/UMSNH/UNAM, 2004.
- Toussaint, Mónica, *Belice: textos de su historia, 1670-1981*, México, Instituto Mora, 2004a.
- Vázquez Olivera, Mario, “Chiapas, Centroamérica y México (1821-1824). Nuevos elementos sobre una antigua discusión”, en *Chiapas: de la independencia a la revolución*, México, CIESAS, 2005.

Experiencias de conversión religiosa entre los afrodescendientes de la Costa Chica de Oaxaca. El caso de los migrantes de retorno

CITLALI QUECHA REYNA*

Notas sobre la conversión religiosa

La pluralidad es una característica de la sociedad mexicana. El ámbito religioso no escapa a este rasgo. Si bien desde sus inicios el Estado-nación cimentó sus nociones de patria e identidad en el catolicismo, esto no fue un impedimento para que en el transcurso de los años otras creencias encontraran un anclaje permanente en diversos sectores, reformulando así el sentido de la vida y de las relaciones sociales en nuestro país.

Diversos credos no católicos aparecieron en América Latina y México desde el siglo XIX, no obstante, fue durante el siglo XX cuando registraron un paulatino y constante incremento de adeptos. El propio censo en México así lo revela. En *Panorama de las religiones en México, 2010* se indica que en el primer levantamiento censal de 1895

* Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM.

Este artículo es resultado de la investigación realizada en la estancia pos-doctoral de la autora en el Departamento de Antropología de la UAM-Iztapalapa, entre el 1 de septiembre de 2012 al 31 de agosto de 2013 con beca del Conacyt.

los no católicos eran menos de 1% y se podían agrupar en once categorías; hoy día son alrededor de 15% de la población siendo necesarias más de 250 categorías para su clasificación.¹ Ese 15% registrado recientemente tuvo a partir de las últimas décadas del siglo pasado un aumento significativo. Han aparecido, además, expresiones religiosas alrededor del *new age* que configuran una “nebulosa místico-esotérica”,² que resulta muy atractiva para amplios sectores de la sociedad mexicana, en particular para la clase media.

No obstante lo anterior, las religiones no católicas siguen siendo minoritarias en México, pues el catolicismo registra el mayor número de adeptos a escala nacional, con 89.3% según datos del Censo Nacional de Población y Vivienda 2010. Pero las no católicas se han incrementado en los últimos años, y representan hoy día a 10.7 de la población.³ Desde mediados del siglo XX se registró en América Latina un proceso creciente de conversión religiosa. A decir de Jean-Pierre Bastian, la casuística de este fenómeno religioso es estructuralmente múltiple:

La principal causa es económica y demográfica a la vez: la descomposición de las economías rurales tradicionales (autárquicas) por la penetración de la economía de mercado y la expansión de los servicios que aseguran un descenso de la mortalidad y un crecimiento demográfico exponencial han contribuido a expulsar amplios sectores rurales que se fueron hacia las grandes ciudades en busca de trabajo y de mejores condiciones de vida. El desplazamiento regional, nacional y aún internacional de estas poblaciones contribuyó a reducir las a un estado de anomia propicio a la receptividad de nuevas ideas y prácticas religiosas permitiéndoles construir un tipo de “hacienda religiosa” alrededor de dirigentes dotados de carisma. Por otra parte, en un contexto político de endeble autonomía de la sociedad civil y de inseguridad ciudadana, lo religioso sirvió de espacio privilegiado de expresión de una autonomía simbólica frente a los monopolios del Estado y de la Iglesia católica [...].⁴

¹ INEGI, *Panorama de las Religiones en México 2010*, 2011, p. VII.

² Renée de la Torre y José Manuel Mora, “Itinerarios creyentes del consumo neoesotérico”, en *Comunicación y Sociedad*, núm. 39, 2001, pp. 113-143.

³ Sitio web del INEGI [http://www3.inegi.org.mx/sistemas/iter/consultar_info.aspx], consultado el 10 de marzo de 2013. Principales resultados por localidad.

⁴ Jean Pierre Bastian, “Las dinámicas contemporáneas de pluralización del campo

Vemos entonces que las transformaciones en el sistema mundo han contribuido directamente en la diversidad religiosa, sobre todo a partir del fenómeno migratorio. Sin embargo, a pesar de los factores macro estructurales que históricamente han delineado la conversión religiosa, es necesario tomar en cuenta el tejido entre individualidad y colectividad para entender el proceso, como señala Carlos Garma al mencionar que la migración rural urbana “no puede ser el factor único para explicar el cambio religioso [...] Es necesario pasar del análisis de los grupos sociales a entender la influencia de las vivencias que experimentan los individuos, las cuales hacen que sus historias de vida sean singulares y diferentes”.⁵

El engarce de las experiencias individuales y colectivas, le confiere al estudio de los credos diferentes al católico una complejidad que la noción de campo religioso permite analizar con mayor profundidad, sobre todo por el eje que tiene el análisis de las relaciones sociales en esta perspectiva. Por lo tanto, se puede entender al campo religioso como “un espacio multidimensional de posiciones en el que toda posición actual puede ser definida en función de un sistema multidimensional de coordenadas cuyos valores corresponden a los valores de las diferentes variables pertinentes”.⁶ En el campo religioso podemos entonces encontrar las interacciones entre diferentes sujetos sociales, así como los conflictos y tensiones que pueden surgir ante determinadas coyunturas, y sobre todo, la articulación en diferentes niveles de la colectividad y la individualidad.

Es importante mencionar que el análisis de las redes y los vínculos que se generan a partir de la conversión religiosa tienen también un peso central. Los estudios de migración y religión permiten tener aproximaciones a fenómenos importantes para los agentes migratorios y las redes que se conforman alrededor del espacio social transmigrante. Es así que, por ejemplo, los migrantes pueden conformar clubes y asociaciones en torno a iconos religiosos, o bien participar en el sistema de cargos a pesar de la distancia, y/o convertirse al protestantismo, entre otras tantas acciones documentadas a la fecha.⁷ Pero también es importante entender cómo se transforman y adecúan

religioso latinoamericano o cómo pensar de manera relacional una configuración de relaciones objetivas”, en Olga Odgers (coord.), *Pluralización religiosa en América Latina*, 2010, p. 23.

⁵ Carlos Garma, *Buscando el espíritu. Pentecostalismo en Iztapalapa y la ciudad de México*, 2004, p. 36.

⁶ Jean Pierre Bastian, *op. cit.*, p. 20.

⁷ Alberto Hernández y Carolina Rivera (coords.), *Regiones y religiones en México. Estudios*

las creencias religiosas en las corrientes de migración reciente, las cuales se ven afectadas por el endurecimiento de las políticas anti-inmigrantes que impiden el cruce fronterizo o la inserción a un espacio laboral determinado. Con el análisis de las redes no se trata únicamente de brindar una descripción de afiliaciones, sino conocer todo un panorama de lealtades que otorgan un fuerte grado de cohesión entre las personas, y genera sentidos de pertenencia y colectividad ante los diferentes procesos de incertidumbre que supone la llegada a un territorio distinto y distante.

En particular, para el análisis de los procesos de conversión religiosa entre los afrodescendientes de la Costa Chica de Oaxaca retomo la propuesta de Felipe Vázquez en su estudio de las redes sociales, ya que pondera tres tipos en concreto que aparecen en los procesos de conversión religiosa, a saber: las redes de parentesco, las redes vecinales y las redes temporales.⁸ Los considero aspectos importantes en tanto permiten analizar distintas variables de adscripción.

En los estudios de migración se habla de la importancia de las redes de parentesco para configurar familias transnacionales,⁹ o para conformar flujos sólidos de inmigración en etapas concretas que generan vínculos fuertes en los núcleos domésticos, y que además, brindan a los migrantes la seguridad necesaria para evitar riesgos. Pero es importante considerar otro tipo de redes que son también efectivas cuando no hay un proceso de migración familiar consolidado, como lo es el caso de la migración internacional de la población sujeto de estudio, la cual se ubica en lo que se denomina “regiones de reciente migración”. En casos como éste, la vecindad y los encuentros casuales brindan una alternativa a los migrantes para crear un sentido de pertenencia y colectividad que no puede brindar la familia o inclusive el paisanaje, como veremos en su momento.

Lo que se puede apreciar en el proceso de la migración afrodescendiente estudiado es el aspecto inmediato (utilitario) que tienen las redes de vecinos y las temporales. Esto se debe a que los migrantes de retorno no necesariamente continúan ejerciendo sus nuevas

de la transformación sociorreligiosa, 2009; Olga Odgers y Juan Carlos Ruiz (coords.), *Migración y creencias. Pensar las religiones en tiempo de movilidad*, 2009.

⁸ Felipe Vázquez, *La gran comisión: “Id y predicad el evangelio”*. Un estudio de interacción social y difusión religiosa, 1999, pp. 37-39.

⁹ Deborah Bryceson y Ulla Vourela, “Transnational Families in the Twenty-first Century”, en Deborah Bryceson y Ulla Vourela (eds.), *The Transnational Family. New European Frontiers and Global Networks*, 2002, pp. 3-29.

prácticas religiosas cuando regresan a las comunidades de origen, dando un sentido muy particular al proceso de conversión “sólo mientras están en el norte”. Situaciones como ésta generan opiniones negativas ante los no católicos en las poblaciones de origen. Por otra parte, para quienes viajan allende la frontera norte siendo ya conversos, su afiliación religiosa les permite entrar en una dinámica distinta, contando con otro tipo de apoyos que le ayudan a tener una mayor participación en las actividades religiosas asignadas en el lugar de destino.

Olga Odgers ha mencionado que existen por lo menos tres factores que posibilitan el cambio religioso en contextos migratorios: *a)* la exposición a la diversidad religiosa, *b)* el distanciamiento de mecanismos de control tradicionales y *c)* la vulnerabilidad de los inmigrantes.¹⁰ Este último factor en el caso analizado cobra un papel importante para entender la casuística “temporal” de la conversión de los afrodescendientes de la Costa Chica. De acuerdo con lo señalado por la autora, la pluralidad religiosa en el lugar de destino (Estados Unidos) brinda a los inmigrantes espacios de socialización que les permiten encontrar paliativos a la soledad, y en algunos casos pueden obtener servicios específicos.

La región de estudio: comunidades del municipio de Pinotepa Nacional

El municipio de Pinotepa Nacional se ubica en la región de la Costa Chica, la cual comprende la franja costera de Huatulco (Oaxaca) hasta Acapulco (Guerrero). Históricamente Pinotepa ha sido un punto clave de control económico, político y administrativo en la zona. Su importancia reside en ser el centro-mercado donde se llevan a cabo toda una serie de intercambios e interacciones sociales, así como el sitio donde se congregan las elites políticas locales. En este municipio encontramos la presencia de indígenas, mestizos y afrodescendientes.

Desde el siglo XVI se tiene registro de la presencia de afrodescendientes en la zona de la Costa Chica, quienes llegaron con la instaura-

¹⁰ Olga Odgers, “Migración y vida espiritual. La experiencia de la movilidad en la transformación de la religiosidad de los migrantes mexicanos”, en *Revista Interdisciplinaria de Movilidad Humana*, vol. XV, núm. 28, 2007, p. 171.

ción de haciendas ganaderas en calidad de capataces y vaqueros, pero también como arrieros, pescadores y trabajadores de los trapiches de caña.¹¹ El puerto de Acapulco constituyó una puerta de entrada muy importante para el arribo de africanos a la región, quienes ingresaban por la vía de Manila.¹² Los diferentes estudios sobre su llegada a estas tierras, además de ubicarlos como trabajadores o cimarrones, también nos hablan de aquellos que llegaron como desertores de las vigías marítimas de Acapulco.¹³

El desarrollo de las haciendas ganaderas en la región derivó en el establecimiento de asentamientos de africanos esclavos en los territorios otrora indígenas, lo cual motivó la salida de estos últimos hacia la parte serrana, sentando el precedente de una relación asimétrica entre ellos. Los afrodescendientes representaban para los indígenas “el brazo del dominador español para ejercer la violencia”,¹⁴ aunque este “brazo” era también un súbdito de los colonizadores.

Este hecho marcó definitivamente las relaciones interétnicas que podemos apreciar en la Costa Chica. La interacción de mestizos, indígenas y afrodescendientes se basa en una serie de asimetrías no solamente económicas, sino también sociales, particularmente por las diferencias fenotípicas. El esquema racista que fundamentó la organización social de la Colonia influyó directamente en las relaciones interétnicas actuales en la región. Es el sector mestizo quien detenta un mayor estatus y prestigio social, seguido por los afrodescendientes y, en último lugar, los indígenas. Sin embargo, a pesar de los estigmas y rechazos, la cercanía geográfica y su interacción económica hace posible que se establezcan otras relaciones, como las de compadrazgo y, en algunos casos, de matrimonio.

Otro factor importante en los procesos de asentamiento en la región de la Costa Chica se debe a la migración interna, donde la movilidad geográfica de sus habitantes es muy alta. Ya sea por procesos de colonización, necesidad de mano de obra por temporadas, o por las propias rutas comerciales entre las distintas micro-regiones,

¹¹ Gonzalo Aguirre Beltrán, *La población negra de México*, 1940.

¹² María Elisa Velázquez y Ethel Correa, “Negros, morenos y chinos en Acapulco colonial: diversidad cultural y perspectivas de análisis”, en *Diario de Campo*, núm. 42, 2007, p. 24.

¹³ Edgar Pavía y María Teresa Pavía, “Pardos en Acapulco: siglo XVIII”, en *ibidem*, pp. 40-47.

¹⁴ Luis Eugenio Campos, “Negros y morenos. La población afroamericana de la Costa Chica de Oaxaca”, en Miguel Bartolomé y Alicia Barabas (coords.), *Configuraciones étnicas en Oaxaca. Perspectivas etnográficas para las autonomías*, 1999, vol. II, pp. 148-183.

es posible advertir una amplia gama de interacciones entre unos pueblos y otros.

La migración interna e internacional en la Costa Chica de Oaxaca

El desplazamiento geográfico de oaxaqueños hacia otras regiones y ciudades en el interior de la República —e incluso hacia Estados Unidos— ha sido un proceso frecuente y continuo. Sin embargo, la construcción de carreteras es un elemento que ha dinamizado y acelerado la emigración, nacional e internacional, de los habitantes de las localidades diseminadas a lo largo y ancho del estado, en conjunción con factores estructurales que impulsan a los oaxaqueños a buscar mejores condiciones de vida en sitios diferentes a los suyos de origen.

En la década de 1940 las regiones de los Valles Centrales, la Mixteca y el Istmo de Tehuantepec se interconectaron a través de la carretera Panamericana. Gracias a ello los mercados locales pudieron generar rutas de intercambio más óptimas para la obtención de recursos.¹⁵ De igual forma, las salidas hacia la ciudad de Oaxaca y la capital del país se volvieron cada vez más frecuentes. Ello derivó en una movilidad circular de los sujetos migratorios entre los lugares de origen y los de destino laboral.

La construcción de la carretera costera Miguel Alemán, en la década de 1960, fue un detonante importante para la movilidad geográfica de la población afrodescendiente, tanto de Oaxaca como de Guerrero. Distintos puntos de la geografía nacional se convirtieron en zonas de atracción, como Cancún, Veracruz y Michoacán. Si bien los centros rectores económicos de la región como Cuajinicuilapa en Guerrero, así como Pinotepa Nacional, fungieron como centros de atracción para las transacciones comerciales, la oportunidad de ampliar los horizontes laborales hacia los puntos geográficos arriba señalados, impulsó un mayor flujo de migrantes fuera de la zona costera. Las actividades económicas en las cuales se incorporó

¹⁵ Rafael Reyes, Alicia Gijón, Antonio Yúnez y Raúl Hinojosa, “Características de la migración internacional en Oaxaca y sus impactos en el desarrollo regional”, en Raúl Delgado y Margarita Favela (coords.), *Nuevas tendencias y desafíos de la migración internacional México-Estados Unidos*, 2004, pp. 195-222.

la población migrante afrodescendiente de la región fueron el sector de servicios, empleo doméstico y comercio.

En la coyuntura de la reforma del Estado, iniciada en México en la década de 1980, surgieron modificaciones importantes en materia económica y social. Con ello, las economías regionales se vieron mermadas en el marco de la caída en los precios del petróleo. Esto derivó en que los pobladores de las regiones afectadas buscaran opciones de manutención fuera de sus territorios de origen, lo cual afectó a la población de la Costa Chica y provocó la salida de los pobladores hacia Estados Unidos, ante la aguda crisis económica y el abaratamiento de los precios de sus productos, principalmente las frutas y cítricos. Los primeros viajes de los afrodescendientes allende la frontera norte se dieron a partir de las propuestas de trabajo que “enganchadores” de Tlaxiaco y Putla, en la región mixteca hacían llegar a los habitantes costeños, siendo el destino principal de llegada el estado de California. En el caso de los flujos de migración internacional reciente, en el cual se ubica a los afrodescendientes, los apoyos gubernamentales a través de programas sociales (Progresá, Oportunidades), fueron utilizados como un capital inicial para las salidas.¹⁶

Ya entrada la década de 1990, la migración internacional era una práctica más frecuente entre la población costachiquense, aunque la llegada del huracán *Paulina* en 1997 fue un detonante para que las salidas conformaran un flujo masivo. Las localidades que se vieron afectadas por la llegada del meteoro sufrieron graves pérdidas, las cuales comprendían desde bienes inmuebles hasta tierras de cultivo y pastoreo. Esta situación motivó a los pobladores a salir del país, en busca de recursos económicos para sortear las pérdidas materiales y financieras que las inundaciones provocaron en las localidades más afectadas.

Con el transcurrir de los años los puntos de arribo de los afrodescendientes a Estados Unidos se fueron diversificando, aunque los principales estados donde se concentran son: California, Arizona, Texas, Pennsylvania, Minnesota, Utah, Georgia, Carolina del Norte y Carolina del Sur, así como Nueva York.

¹⁶ Federico Novelo, *Hacia la economía política de las migraciones México-Estados Unidos*, 2006.

La conversión religiosa en la Costa Chica de Oaxaca

La presencia de iglesias protestantes en el estado de Oaxaca tuvo su periodo de mayor difusión a mediados del siglo XX, mostrando la región de la costa un aumento de predilección por los credos evangélicos,¹⁷ siendo los pentecostales los que han registrado mayor expansión, ya que concentran “casi 50 por ciento de las preferencias religiosas no católicas”.¹⁸ De 3 801 962 habitantes registrados en el último censo 2010 en el estado de Oaxaca, 736 985 de ellos profesan una religión distinta a la católica, lo cual representa 19.38% del total de la población.¹⁹

Para conocer la presencia de credos distintos al católico en la zona de la Costa, los antecedentes históricos nos remiten a la dinámica social de la región mixteca, que a decir de Enrique Marroquín y Alberto Hernández se ha configurado de la siguiente manera:

[...] desde 1940 algunos pueblos de la Mixteca han hecho un esfuerzo por divulgar la fe evangélica. El punto de arranque tuvo lugar con la llegada de personal del ILV a esa zona, el que, además de realizar labores de traducción de textos de divulgación, hizo la traducción del Nuevo testamento a la lengua mixteca. Otro aspecto llamativo fue el regreso de migrantes mixtecos a sus pueblos, luego de haber laborado como trabajadores agrícolas dentro del “Programa Bracero”, algunos de cuales habían sido convertidos a la fe evangélica durante su estancia en Estados Unidos. A pesar de ello, los esfuerzos de divulgación fueron lentos y el crecimiento de la comunidad evangélica resultó poco significativo en esa zona. La segunda oleada de evangelización tuvo lugar a finales de años setenta, como producto del regreso de migrantes a sus comunidades de origen luego de trabajar como jornaleros en los campos agrícolas del noroeste de México.²⁰

Con el transcurrir de los años, la presencia de otras expresiones religiosas se fue acercando a las comunidades afrodescendientes. La labor pastoral de pentecostales, Testigos de Jehová, Presbiterianos y

¹⁷ Carolina Rivera y Alberto Hernández, “Introducción”, en Alberto Hernández y Carolina Rivera (coords.), *op. cit.*, 2009, pp. 7-19.

¹⁸ Enrique Marroquín y Alberto Hernández, “Oaxaca: una diversidad conflictiva”, en *ibidem*, p. 98.

¹⁹ INEGI, *op. cit.*

²⁰ *Ibidem*, p. 106.

Adventistas del Séptimo Día ha tenido un incremento paulatino en las localidades costeñas. Otro factor importante para la conversión religiosa en la zona ha sido la instalación de complejos turísticos como en Bahías de Huatulco y Puerto Escondido, que fungen como centros rectores no sólo de recepción de turistas sino también de iglesias, que desde esos puntos extienden sus labores misioneras a los municipios cercanos, logrando construir templos y/o salones del reino para sus estudios de la Biblia.

Otra influencia importante para los procesos de conversión religiosa en la zona es la que proviene de Ometepec y Acapulco, Guerrero. A las comunidades de la Costa Chica llegan diversas personas del vecino estado guerrerense, y algunas familias —que por razones laborales se trasladan a estos sitios— han llevado otros credos religiosos a las comunidades a su regreso.

Pinotepa Nacional ha sido el centro rector donde se concentran los líderes religiosos. Desde las décadas de 1960-1970 principalmente hubo misioneros y predicadores que llegaban a las comunidades afrodescendientes, quienes iniciaron su labor pastoral en las comunidades mixtecas. En las narraciones de los habitantes de las localidades se cuenta de las avionetas desde donde tiraban folletos para dar a conocer pasajes bíblicos y comenzar los procesos de conversión religiosa. Así lo narra el pastor pentecostés Jorge Mariano Noyola, de la comunidad de Collantes:

Los primeros predicadores fueron un hermano que se llamaba Loel, y otro hermano, ellos andaban en una avioneta. Venían de los Estados Unidos, eran americanos. Ellos tumbaban aquí los folletos y los chamacos corrían a recoger folletos. Y aquí se convirtieron los primeros hermanos en Pinotepa, y de allá se vino para acá, y ya se convirtió el hermano Lalo, luego el hermano Abdías, después me convertí yo, y ya el evangelio no ha parado. Tenía como 10 años yo cuando andaban en esas avionetas. Y ya después de la avioneta, ya venían ellos a todas las iglesias.²¹

En la década de 1960 había una autopista en Pinotepa Nacional donde llegaban las aeronaves, la cual actualmente no está en uso pero en aquella coyuntura fue importante como un medio de comunicación entre el exterior y el municipio. En El Ciruelo, los presbite-

²¹ Entrevista al pastor Jorge Mariano Noyola en Collantes, 9 de enero de 2013.

rianos recuerdan que en esta localidad caían “folletitos” de un avión, y de esa forma conocieron algunos pasajes bíblicos, aunque en El Ciruelo no se cuenta aún con un templo pentecostés establecido. A decir de Marion Aubrée, es hasta la década de 1980 cuando los pentecostales tienen un incremento importante en la zona de Pinotepa.²²

Por su parte, la Iglesia Presbiteriana tuvo también su llegada en la década de 1970. Los adscritos a este credo, principalmente de Corralero y El Ciruelo, refieren como un guía espiritual importante al presbítero Timoteo Wood, quien preside el presbiterio Maranatha de Acapulco. El hijo del presbítero Timoteo, Juan Wood, tuvo una labor pastoral importante en Ometepepec. En esos momentos radicaban en esta localidad algunas personas de Corralero, quienes con el paso de los años regresaron al pueblo ya conversos. Con algunos conocidos de Pinotepa Nacional se reunían para la realización de sus servicios y actividades de evangelización con los paisanos, logrando más adelante aumentar el número de adeptos.

La Iglesia Adventista del Séptimo Día tuvo sus primeros conversos en comunidades afrodescendientes en la década de 1980. También las primeras labores de evangelización la llevaron a cabo personas de Pinotepa Nacional que llegaron a comunidades como Corralero. La familia del señor Rosario Salas integró a los primeros adventistas de esta comunidad costeña; Pedro Salas Mendoza, hijo de don Rosario Salas, recuerda: “Unos hermanos cristianos trajeron ‘conferencias’, películas, y fue así como se dejó el mensaje aquí. Se bautizó mi papá. Nos visitaban cada sábado, porque nos congregamos los sábados. Y en el terreno de mi papá nos empezamos a congregarnos, empezamos a buscar a las personas, poco a poco, eso fue hace 20 años más o menos”.²³

A los adventistas en Corralero otras personas conversas los llaman “sabadistas”, esto porque guardan el sábado como el “séptimo día” para realizar sus actividades de dedicación a Dios y a la lectura de la Biblia, integrando ayunos en algunos casos.

La zona de influencia de la Iglesia Adventista en la región abarca tanto la zona de la Costa como la Mixteca, en particular los adventistas de Corralero suelen mencionar que su congregación integra el área de Putla hasta Atoyaquillo, aunque su *misión* se ubica en la

²² Marion Aubrée, “Pentecostés y Apocalipsis: dos maneras de entrar en los tiempos nuevos”, en Odile Hoffmann y María Teresa Rodríguez (eds.), *Los retos de la diferencia. Actores de la multiculturalidad entre México y Colombia*, 2007, pp. 427-445.

²³ Entrevista realizada en Corralero el 7 de marzo de 2013.

región del Istmo de Tehuantepec. A diferencia de las iglesias pentecostés y presbiteriana en la zona de estudio, los adventistas tienen una interacción directa con los vecinos mixtecos y zapotecos adscritos a la Iglesia, más que con los vecinos del estado colindante de Guerrero.

Los Testigos de Jehová tienen también adeptos entre los afrodescendientes. En la comunidad de Collantes existe un Salón del Reino, en el cual se reúnen los Testigos de Jehová que viven en otras localidades cercanas, como Los Pocitos, Piedra Blanca, La Boquilla de Chicometepec y Cerro de la Esperanza, principalmente. La presencia de Testigos de Jehová es muy notoria los sábados y domingos en las diferentes comunidades de la zona de la *llanada*, ya que suelen ir predicando entre las casas de los distintos poblados. Si bien desde la década de 1970 se registraron las primeras conversiones a Testigos de Jehová, en los últimos años es cuando ha aumentado el número de adeptos a esa religión. Los ancianos que presiden las reuniones dominicales en las comunidades de estudio provienen de Pinotepa Nacional, a diferencia de los pentecostales y presbiterianos, quienes cuentan con *pastores* en sus localidades de origen. No obstante, señalan los Testigos de Jehová en Collantes que su labor como predicadores ha dado frutos porque personas de esta comunidad han salido a fundar otras congregaciones en pueblos como El Carrizo y José María Morelos.

Los motivos de conversión: *el agradecimiento*

Temas como las enfermedades, adicciones y el sufrimiento por violencia familiar están presentes en las historias de conversión entre los afrodescendientes de la Costa Chica. Carlos Garma mencionó en su estudio con pentecostales en Iztapalapa que “la enfermedad y el sufrimiento marcan el tiempo de la liminalidad, cuando lo extraordinario puede suceder y el orden de lo cotidiano tiene sus límites. La conversión sucede en este momento de alteridad extrema. Se ha dado una manifestación de lo divino, porque se cree que el milagro se origina en la divinidad. A partir de este momento el creyente pasa a ser parte del grupo religioso”.²⁴

²⁴ Carlos Garma, *op. cit.*, p. 209.

Se presentan a continuación una serie de testimonios de conversión religiosa en las diferentes localidades de estudio:

Yo llegué al evangelio por causa de una enfermedad. Yo era católico, mi familia también velaba santos, hacían fiestas. Me platica mi mamá que yo a la edad de ocho años tuve una calentura muy grande, cuando yo tenía ocho años, que hasta deliraba yo pues, caí abajo y de esa calentura me dio un ataque. Y ya no pude sanar, fui epiléptico, y así fui creciendo con esa enfermedad, caía por acá, caía por allá, y mis padres me cuidaron, mis padres me curaron, yo doy gracias a Dios, a su esfuerzo de ellos dos, no me dejaron, y mis papás me curaron hasta donde ellos pudieron [...] pero no pudieron hacer nada.

Cuando yo crecí, tenía 70 hectáreas de tierra, tenía como 20 vaquitas, tenía yo un solar aquí en el pueblo. Vendí todo para curarme de la epilepsia pero nada. Y después me empezaron a hablar del evangelio, me decían, acércate al evangelio, el Señor te va a sanar, y yo me acuerdo que les decía: “pero si no me puedo sanar con medicina, ¿cómo va a ser? y así, a los 30 años yo le entregué mi vida al señor. Hoy tengo 57 años, así que ya llevo 27 años, y así fue como yo empecé a predicar la palabra. Y cuando yo fui y le entregué mi vida a Cristo desapareció mi enfermedad, ese día sané. Me daban (los ataques) cuatro veces al día, pero después de ese día ya no más. Y ya, y comencé a trabajar, y comencé a predicar y después yo recibí el pastorado, pero ya estaba sano, me sané cuando me convertí, cuando dejé mi vida en manos de Cristo.”²⁵

Cuando tenía 14 años conocí a Arnulfo (conocido después como el *hermano* Nuyo) porque vivíamos los dos en Acapulco. Éramos drogadictos los dos. Pasó el tiempo y ya después yo me vine (a Collantes) cuando tenía aproximadamente unos 19 años. Y Nuyo llegó ya convertido a hablarme de Jesucristo, que lo había cambiado, que tenía su esposa, y ahora él tenía una nueva vida y me invitaba a que yo aceptara a Cristo también. No tenía yo mucho interés en eso, yo le decía que sí, que algún día, pero una noche, había un servicio por allá, de aquel lado (del pueblo) y él llegó como a las siete de la noche al servicio, para apoyar a los hermanos que vinieron de Pinotepa. Y me encontró

²⁵ Pastor de la iglesia pentecostés “Dios es Amor” de Collantes, entrevista realizada el 9 de enero de 2013.

en la calle y me insiste en que yo vaya a acompañarlo. Y fuimos, y ahí fue donde me convertí, en ese servicio. Yo di testimonio del milagro que recibí, porque realmente fue un milagro. Un drogadicto no puede dejar la droga así nada más, di testimonio de cómo mi vida cambió a partir de ese momento. Desde entonces ya no fui drogadicto, y desde entonces no he recaído.²⁶

En mi familia soy la única que es Testigo de Jehová. Mi vida con mi marido era muy difícil, con mucha violencia, toma mucho y yo estaba triste todo el tiempo. Hace 25 años escuché por primera vez a unas hermanas que vinieron de Pinotepa para predicar la palabra de Jehová. Mi vida cambió, me hice fuerte, de ahí dije que eso era lo mío. Aprendí a leer más, me distraía más y ya no estaba tan triste por la vida que tenía. Supe de la promesa que Dios tiene para nosotros, donde todo será felicidad. Eso me ayudó a ya no pelear más y no sentirme sola. Ahora mis hermanos de congregación me acompañan. Antes mi marido se enojaba, pero como estoy haciendo bien, ahora él lo acepta, pero él no es Testigo, ni tampoco mis hijos, pero tengo la esperanza de que algún día sean, y compartan conmigo la felicidad. Ya no estoy triste.²⁷

Cuando ellos vinieron yo estaba enfermo y ellos nos ayudaron con el recurso para ir al hospital. Estaba enfermo del pecho (soplo en el corazón), y ellos fueron los que nos echaron la mano para poder curarme. Porque nosotros los adventistas no tenemos sanación como los otros, ese es un punto muy importante que lo sepa. Porque nosotros en la familia pasábamos mucho sufrimiento, sobre todo mis papás, porque somos pobres y no podían costear los gastos de la enfermedad. Pero llegaron los hermanos Adventistas y ellos nos apoyaron, hubo cooperación para ir al hospital en Acapulco, ahí me trataron, con medicina y todo, y con su apoyo vimos que era bueno, que los hermanos adventistas son buenos, y su mensaje era claro. Así que por eso mi papá se

²⁶ Pastor de la iglesia pentecostés "Casa de Dios y Puerta del Cielo" de Collantes, entrevista realizada el 7 de enero de 2013.

²⁷ Entrevista realizada a Yolanda Domínguez en Collantes, el 7 de enero de 2013.

convirtió y luego todos nosotros, de ahí no hemos parado esperando la llegada de Cristo, nos estamos preparando para recibirlo.²⁸

Pues yo me convertí antes que mi esposo y todo fue por mi hija. Ya antes habían estado aquí unas misioneras presbiterianas que venían de México, de eso tendrá como 31 años, y ya había escuchado el mensaje. Lo que tenía mi hija era un dolor de estómago muy fuerte, siempre estaba enferma, con la pancita hinchada, y lloraba y lloraba. Aquí la llevé a curar, le dieron *tomas*²⁹ y nada, mi niña no podía evacuar, a veces no le daba hambre, ya ninguna medicina le servía, yo lloraba mucho porque además mi esposo era borracho, eran tiempos muy duros para nosotros, pero mi preocupación era la niña, con sus dolores y no podía. Ya después encontré a unas hermanas que me decían que tenía que orar honestamente, porque para ese entonces yo ya me había convertido. Vino un doctor de Ometepec y él trajo el mensaje y yo me uní a la Iglesia Presbiteriana. Fue la mejor elección. Así que un día hice caso, le abrí mi corazón a Dios, directamente, claramente, le hablé, le dije “dame una señal para entregar mi vida por completo a ti”, y mire, de ahí luego luego, al día siguiente mi niña me dijo “mamá, tengo hambre”, y yo estaba muy contenta porque mi hija quería pescado, como ya casi no comía, pues se lo preparé, y lo comió muy contenta, y le di un remedio, un remedio casero, y funcionó, por fin pudo evacuar, no murió envenenada por la amibiasis como decían los doctores, expulsó los bichos, y nuestra vida cambió. Y también pedí por mi esposo. Un día estando en la casa, él se desvaneció, de repente eso le pasó, caía y caía, y despertaba todo tembloroso, y empapado de sudor, así que le dije que habláramos los dos, para pedir por él y que entregara su vida a Nuestro Señor, y así fue, y mire, ahora el dirige a nuestros hermanos.³⁰

Un tema recurrente después de las narraciones de los conversos entrevistados es que su adhesión a otro credo religioso es una forma de agradecimiento a Dios. Se observa aquí una necesidad de reciprocidad por el bien otorgado, ya sea salud o esperanza en la vida. La ayuda recibida se otorgó en un momento límite, de desesperación

²⁸ Entrevista realizada a Pedro Salas en Corralero, el 5 de marzo de 2013.

²⁹ Las *tomas* son brebajes hechos a base de diferentes hierbas curativas.

³⁰ Entrevista realizada a Juana Salinas Santos en la comunidad de El Ciruelo, el 9 de marzo de 2013.

extrema que exige ser devuelta en la misma magnitud. Las personas entrevistadas reconocen que lo más valioso que tienen es su vida misma, por tal razón dedicarla a Dios es el elemento que les permite reciprocarse en los mejores términos.

En su ensayo sobre los dones, Marcel Mauss señalaba que los intercambios entre los hombres y las divinidades nos permiten entender la teoría general del sacrificio. Cuando en un proceso de intercambio no se puede generar una relación horizontal (los hombres no son iguales a Dios), el ser humano siempre tratará de devolver más de lo que recibió, pero con la conciencia *de facto* de su inferioridad.³¹ En los casos de los conversos, su vida es ofrecida en sacrificio, no mueren, ni dan muerte a otros entes, sino que asumen que su vida de ahora en adelante tendrá que estar bajo los designios de la Iglesia de Dios, “renunciando al mundo” y a sus placeres. En algunos casos señalan que serán perseguidos, pero esto se asume con humildad como un detalle mínimo ante la nueva calidad de vida y la felicidad alcanzada.

Fui hermano mientras estuve *allá*...

De acuerdo con la información etnográfica recabada, podemos advertir dos escenarios en torno a los procesos de conversión religiosa entre los afrodescendientes en el marco de la migración internacional. Por un lado tenemos a aquellos que se convierten a algún credo no católico estando en Estados Unidos, y por otro a quienes migran siendo conversos. A continuación se aborda el primer caso.

Son múltiples las experiencias que los migrantes afrodescendientes adquieren cuando migran a Estados Unidos. Una de ellas es conocer a personas de diferentes lugares, no sólo de México sino también de otros países. Las diferentes personas conocidas también tienen consigo un bagaje religioso específico. Un elemento que destacan en sus narraciones los migrantes de retorno es que su proceso de conversión estando *allá*, se originó por la importancia que tiene *pertenecer* a algún grupo, y que como resultado de este proceso de pertenencia existen redes de apoyo y solidaridad que ayudan a mitigar la situación de estrés y vulnerabilidad. Este escenario se presenta principalmente entre aquellos que lograron ingresar a territorio

³¹ Marcel Mauss, *Sociología y Antropología*, 1979, pp. 171-176.

estadounidense y no cuentan con redes familiares de apoyo lo suficientemente sólidas para realizar las tareas básicas una vez asentados en Estados Unidos:

Pues fue difícil. Yo me fui según con un amigo, pero cuando llegamos él agarró para otro rumbo y yo me quedé ahí, en California. Hay un montón de gente que habla español, pero así *negrito* como lo ven a uno, pues al principio desconfían de que uno sea paisano, como que no le creen a uno. Ahí vas preguntando poco a poco dónde comer, donde ir a lavar la ropa, porque no hay lavaderos. Un día en un estacionamiento yo pregunté cómo comprar un jabón y era un *hermano*. Me dio su número y de ahí empecé, fui a la congregación, era una iglesia pentecostés. Había de todo, y era gente de muchos lados, pero se hablaba español, todos latinos. Ya con ellos yo me ayudé, me sirvió mucho para trabajar y conocer gente, pero luego también es mucho trabajo eso de ir a la iglesia, y yendo a la iglesia uno no gana dólares, pero así como estaba la cosa, pues estaba bien, y ¡caramba!, como sea uno no se sentía tan solito.³²

Las iglesias pentecostales en territorio estadounidense han tenido un papel importante en los procesos de socialización de los migrantes latinoamericanos, por el despliegue de recursos para la supervivencia. Así lo refiere Raúl Sánchez en su estudio sobre la Iglesia de los Apóstoles y Profetas en Washington, pues existe un proceso de estratificación y división del trabajo muy eficaz, las cuales se centran en la dimensión social y asistencial para ayudar a los migrantes, de tal suerte que las iglesias:

Se convierten así en importantes instrumentos que facilitan el asentamiento de los inmigrantes en la región mediante el despliegue de estrategias de solidaridad. En este sentido, la dinamicidad que caracteriza sus estructuras comunitarias, su expansión en el área y su carácter proselitista [...] favorecen la incorporación y el asentamiento de los inmigrantes. De ahí que haya que resaltar [...] la importancia de su carácter instrumental en los procesos de socialización de los inmigrantes y, consecuentemente, en la extensión de sus redes sociales y apoyos socioculturales.³³

³² Entrevista realizada a Javier Martínez en Collantes, el 4 de enero de 2013.

³³ Raúl Sánchez, "Pentecostalismo y transnacionalismo: inmigrantes salvadoreños y

En algunos casos los migrantes de retorno entrevistados buscaron integrarse a las iglesias en que se adscribieron estando en *el norte*, pero también destaca el caso contrario; es decir, de retornados que ya no continuaron profesando su nueva fe. Este tipo de situación es frecuente, como narró la señora Elena Hernández, presbiteriana de El Ciruelo: “se van *al norte*, se hacen cristianos por los apoyos, les ayudan a encontrar su primer empleo, regresan y vuelven *al mundo*”. De igual forma se expresó Clara Tornés, pentecostés de Corralero: “muchos se han ido de aquí y son cristianos allá pero ya llegando aquí vuelven a ser los mismos. Allá por las ayudas que les dan, y aquí pues no hay ayudas, aquí es más duro. ¿Te imaginas?, si yo voy a buscar a Dios por interés no tiene caso, no es de corazón, allá porque les dan ropa, les dan donde duerman, qué comer y pues aquí no hay eso.”³⁴

¿A qué se debe que ya no se practique la conversión religiosa al estar de regreso? Las razones esgrimidas fueron múltiples, pero destaca el que el resto de los familiares no sean conversos. Para los migrantes de retorno se vuelve difícil llevar a la práctica sus nuevos hábitos religiosos ante la reticencia de la familia, y pocos asumen el carácter *sacrificial* de la conversión que manifiestan otros practicantes de credos alternos al católico.

Bueno sí. Allá andaba con unos hermanos en la fe como dicen, ¿no?, pero ahora que regresé ya no es lo mismo. Aquí mis parientes son fiesteros, alegres y la verdad es que decidí mejor ya no seguir, de todas formas no estaba bautizado, así no hay tanto problema, además aquí son hermanos pero no son los mismos cristianos, allá eran otros. Y mi familia es católica, y así todos católicos nomás lo andan molestando a uno, que si uno es hermano, qué no sé qué, le dicen a uno tantas cosas, y no tiene caso molestar con la familia, la verdad, uno se da cuenta de eso ya que anda por acá otra vez.³⁵

El hecho de retornar a la “seguridad” del entorno familiar les brinda a los individuos un lugar en el mundo, su pertenencia y sentido de colectividad está garantizado, contrario a lo que ocurre en

la Iglesia de los Apóstoles y Profetas en Washington, D.C.”, en Olga Odgers y Juan Carlos Ruiz (coords.), *Migración y creencias. Pensar las religiones en tiempo de movilidad*, 2009, p. 255.

³⁴ Entrevista realizada a Clara Tornés en Corralero, el 6 de marzo de 2013.

³⁵ Entrevista realizada a Ernesto Corcuera en El Ciruelo, el 13 de marzo 2013.

Estados Unidos. El sentirse nuevamente *parte* de un grupo (familiar, cultural) les brinda un referente con el cual no contaron inicialmente al llegar a territorio estadounidense. Los lazos familiares y de amistad se afianzan de tal forma, que para algunos de los migrantes entrevistados fue suficiente para no continuar con prácticas religiosas que suponen un riesgo al implicar un quiebre de relaciones sociales muy íntimas:

Yo decidí que mejor ya no iba continuar como bautista. Aquí en Collantes no hay iglesia bautista y no quería estar yendo a buscar a Pinotepa, porque hay que buscar que haya la iglesia que uno conoció *en el norte*. Al principio sí tenía la idea de que iba a participar, pero ya cuando estuve aquí me pasé visitando a mis parientes, a mis amigas, comadres, y así. Y de repente que había una fiestecita, un festejo de cumpleaños, y así me fui metiendo otra vez con los católicos, pero fue más por estar contenta, por estar conviviendo. Es que uno extraña, sí gana uno sus centavos y ayuda, pero cada vez es más difícil, y yo dije ¿pero para qué sigo, si no son las creencias de mi familia, de los míos?³⁶

El otro escenario que nos encontramos es el de los migrantes que se van siendo conversos. En estos casos quienes migran por razones laborales buscan a sus *hermanos de fe* en los lugares de destino, integrándose a la dinámica local en cuanto a la realización de prácticas religiosas. Tal es el caso de uno de los hijos del pastor pentecostés de Collantes Jorge Mariano Noyola. Su hijo ahora toca la batería en una congregación en Atlanta. El pastor ha enseñado a sus hijos a tocar diferentes instrumentos musicales, como teclados, bajo, guitarra y batería, y son ellos quienes hacen los acompañamientos musicales en los servicios que se realizan en el pueblo.

Con esta habilidad, el hijo mayor del pastor fue rápidamente incluido en una congregación y actualmente dedica la mayor parte de su tiempo a ejecutar piezas musicales cristianas en los servicios. Esta situación acarreó algunas dificultades económicas para el joven, quien ya contrajo nupcias en Estados Unidos. No obstante, su padre le conmina a dedicar “tiempo al evangelio” en el entendido de que tendrá una mayor recompensa por su acción.

Carlos López, también hijo del otro pastor pentecostés de Collantes, Gildardo López, (mejor conocido como *hermano Lalo*) tam-

³⁶ Entrevista realizada a Eugenia Ayona en Collantes, el 8 de enero de 2013.

bién migró por razones laborales: él perteneció a una congregación pentecostés en Minneapolis, aunque su primer punto de llegada fue Carolina del Sur; regresó a la localidad en 2010. Él mencionó que sus hermanos pentecostales le brindaron apoyo para encontrar empleos, de este modo fue que se mudó de Carolina a Minneapolis. Allí vivió diez años, pero decidió regresar con sus padres, quienes ya estaban solos porque todos los hijos están fuera de la comunidad, algunos en Estados Unidos, otros en Guerrero. Carlos López continúa con su práctica religiosa pentecostés en Collantes.

Los conversos entrevistados en las comunidades de origen señalan otro motivo de la migración internacional de sus familiares, en particular de las mujeres, y se trata de su preparación como misioneras; por ejemplo, así lo refirieron las familias presbiterianas en El Ciruelo. Las muchachas interesadas se inscriben a la Escuela Ministerial, como fue el caso de Martha Salinas Hernández. Ella radicó en el Distrito Federal, y más adelante fue enviada a Dallas. Allí estableció su residencia y posibilitó la migración de dos de sus tías. Una de ellas migró también a Dallas y allí se congregó con un grupo de mormones. Otra de sus tías también llegó a Dallas, pero finalmente fue enviada a Utah, y allí se integró a una iglesia pentecostal. Las tres viven ahora en Estados Unidos siguiendo sus labores como misioneras, han conformado familias y dedican la mayor parte de su tiempo a trabajar en obras de sus respectivas iglesias.

Otro caso es el de uno de los hijos de Gabriel López Salinas, también presbiteriano de El Ciruelo, quien vive y estudia en Atlanta para ser ministro. Otro de sus hijos radica en Carolina del Norte y está integrado a una iglesia pentecostal. A decir de los entrevistados, ellos están conscientes de que la migración a Estados Unidos también puede implicar que sus hijos o parientes migrantes cambien a otro credo religioso, pero señalan que finalmente está bien mientras no “regresen al catolicismo”.

Estos migrantes conversos regresan por temporadas, principalmente en vacaciones o por actividades religiosas concretas. Ellos también tienen la capacidad de invitar a sus familiares para ir a Estados Unidos como misioneros o en calidad de pastores. La congregación en turno puede emitir cartas de recomendación e invitación, con las cuales los familiares asisten a la embajada a solicitar sus visas, aunque esto no garantiza que en todos los casos se les expida. Los conversos saben que tienen esta posibilidad y con ello pueden también visitar a sus familiares, en algunos casos no lo hacen

por carecer de recursos económicos para viajar a la ciudad de México y pagar los trámites correspondientes, pero siempre tienen presente esta opción.

Cabe agregar que aquellos conversos que regresan por temporadas a las localidades de origen pueden hacerlo porque cuentan con documentos que garantizan su estancia legal en Estados Unidos. Los que siguen siendo indocumentados no pueden regresar y son quienes en su mayoría optan por las cartas invitación para sus familiares. La adscripción religiosa tiene entonces para estos conversos otro aspecto utilitario, el cual les permite mantener cierto grado de interacción con sus familiares en tanto regularizan su situación migratoria. Por su parte, aquellos que sí regresan son en su mayoría indocumentados y lo hacen con la finalidad de establecer su residencia en la localidad, y en algunos casos en otros pueblos cercanos pero dentro de territorio mexicano.

Estos migrantes de retorno no cuestionan en absoluto la posibilidad de abandonar su filiación religiosa. Continúan con sus trabajos de evangelización con sus congregaciones, asisten a los cultos y/o servicios, y su vida se rige con las normatividades propias de su religión.³⁷ Sus experiencias en Estados Unidos les sirven para reforzar sus estilos de vida. Cuentan que el hecho de ser conversos y ser parte de una congregación les brindó la protección suficiente para no integrarse a *gangas* (pandillas), consumir drogas o ser deportados. Conocer otros hábitos, otras costumbres y personas tan distintas, en algunos casos es visto incluso como una prueba de fe, la cual expresan haber pasado exitosamente:

Son muchos los retos a los que nos enfrentamos como migrantes, los que nos vamos es porque queremos trabajar, pero así como nosotros hay un montón de gente: asiáticos, latinos, judíos, de todo. Pero así también hay peligros, hay pandillas que hacen daño, que roban y matan, y desgraciadamente muchos paisanos a veces se meten, o fuman y adquieren vicios, o se casan con mujeres. Todas son tentaciones del diablo. Nosotros debemos defender nuestra fe, ir al norte también es una prueba a nuestra fe, porque allá el mundo es muy bonito, los placeres, el estilo de vida es atrayente, pero nosotros estamos convencidos

³⁷ Entre las que destacan no beber alcohol, no hacer uso de estupefacientes, en algunos casos guardar el sábado como entre los adventistas, no honrar a los símbolos patrios como los Testigos de Jehová, principalmente.

del camino correcto, y es cierto, no siempre hacemos mucho dinero, por eso nos critican, pero bueno, nuestra fe debe ser inquebrantable, y así lo demostramos.³⁸

Escisiones y conflictos

El conflicto está siempre presente en las relaciones sociales. Entenderlo como un proceso es la sugerencia analítica que para la antropología ha sido central desde los postulados pioneros de Max Gluckman. Su propuesta del análisis situacional es un aporte indiscutible para entender los acontecimientos que dotan de sentido a la estructura social y organizativa de un grupo, con sus contradicciones incluidas.³⁹ El abordaje del fenómeno religioso presenta diversas aristas que tornan complejas la interacción entre los individuos, tal y como los datos de campo permiten observar.

Es posible apreciar diferentes niveles de conflictividad y tensión a partir del análisis de la conversión religiosa de los afrodescendientes. Algunos de los aspectos sobresalientes en las entrevistas realizadas, así como de la observación directa en la interacción cotidiana, son en primera instancia aquellos ligados al proceso de conversión mismo; en segundo lugar, las disputas internas entre los miembros de una misma iglesia que derivan en escisiones al interior y, finalmente, la desacreditación entre miembros de la comunidad que profesan otras religiones, incluida la católica.

Cambiar de religión es una opción individual. Si bien hay influencias de personas cercanas, los conversos de las localidades de estudio señalaron que su decisión de abandonar el catolicismo surgió por un proceso de convencimiento y “necesidad interna”, al margen de los “favores” recibidos. Cuando son las mujeres quienes se convierten antes que sus esposos, se genera un punto de quiebre en la relación de pareja, en tanto ellas tratarán de convertir a sus maridos a su religión, cuando esto último ocurre es posible que el resto de los hijos también se conviertan, pero cuando el cónyuge es reticente a integrarse a la congregación religiosa de su esposa se generan problemas. Uno de ellos es la negativa para que las mujeres asistan a las

³⁸ Entrevista realizada en El Ciruelo, el 14 de marzo de 2013.

³⁹ Max Gluckman, “Análisis de una situación social en Zululandia Moderna”, en *Revista bRiCoLaGe*, año 1, núm. 1, 2003 [1940], pp. 34-49.

reuniones. Las mujeres de todas formas van a los servicios y eso acarrea para los varones un estigma, debido a que las esposas “se mandan solas”. Por el hecho de ir a predicar o estar fuera de casa debido a sus nuevas actividades religiosas, a algunas mujeres se les deja de hablar. Una estrategia muy común en familias donde sólo la mujer es protestante es que ellas realizan “todas sus tareas domésticas” antes de salir. Esto implica para ellas jornadas de trabajo duras, máxime cuando hay que preparar lecturas para las reuniones, algunas mencionaron que se levantaban a las cuatro de la mañana para leer un poco y después comenzar con sus actividades. En ninguna de las comunidades se registraron historias de separación o abandono por conflictos religiosos entre cónyuges, pero sí de constante violencia simbólica hacia las mujeres, manifestada principalmente en la falta de interacción (no se hablan), infidelidad o en algunos casos, en negarse a darles dinero.

Por el contrario, cuando el hombre de la familia se convierte primero, es casi seguro que su esposa tiempo después se integrará a la nueva religión. Varias de las mujeres señalaron que tiene que ser así porque “hay que seguir al marido”. Aunque existen algunos casos en los cuales la integración de las mujeres no es completa, como señaló el señor Ramiro Soriano, integrante de la Iglesia pentecostal del Concilio Nacional de las Asambleas de Dios en Corralero:

Pues es que Ignacia es un poco rebelde, como que no quiere entender muy bien la palabra. La otra vez me dijo que iba a ver a su papá, y ya ve como es la gente aquí, la vieron en la fiesta de *Huaxpala*, ahí andaba en la feria con los niños, y pues a mí me dijeron, y le dije que no estaba bien, pero así es ella, muy rebelde y luego se da sus escapadas. Pero ya con el tiempo va entender más, hay que tener paciencia, porque luego también como que cree en la brujería, y ya le expliqué que no, pero es que también son ideas con las que uno crece, y es difícil sacarlas de la cabeza, y sí, nomás con paciencia ya el tiempo y el Señor dirán.⁴⁰

Otro punto de conflicto entre las familias, y en particular entre las parejas, es el que acarrea tener “ovejas descarriadas”. Padres y madres conversos manifiestan la importancia de que sus hijos sean parte de su comunidad religiosa. Pero no siempre es así. En algunos casos, hay hijos que son adictos a ciertos vicios, tienen más de una

⁴⁰ Entrevista realizada a Ramiro Soriano Colón en Corralero, el 14 de marzo de 2013.

pareja o en situaciones extremas, puede que hayan cometido delitos y se encuentren en la cárcel. Escenarios como este último se presentan en familias conversas que tienen hijos tanto en Estados Unidos como en México y que están reclusos, principalmente acusados de robo. Para los padres es un pecado que difícilmente se puede perdonar, y para las madres implica la necesidad de redención y comprensión.

Por otro lado, debido a las disputas al interior de las Iglesias es interesante observar que se originan lo que he llamado “congregaciones familiares”. Por ejemplo, en El Ciruelo hay una escisión entre los presbiterianos. El motivo por el cual la congregación se dividió fue porque el ministro que la encabezaba (Mario S.) comenzó a pedir un salario. Además, debido a sus constantes participaciones en servicios de localidades vecinas, exigió que la feligresía pagara sus traslados, argumentando el abandono de sus actividades laborales en el campo y que debido a esto dejó de percibir sus ingresos comunes. Señaló el actual ministro de la congregación “Emanuel” (Gabriel L.) que esta situación molestó al resto de los *hermanos*. Se trató de dirimir ante las autoridades religiosas de Pinotepa, pero no se pudo llegar a un acuerdo. Aunado a ello, mencionaban que el hermano Mario no contaba con la preparación suficiente, y que le hacían falta más estudios para legitimar su posición como ministro, pues solían comparar su desempeño con los ministros invitados que llegaban de Ometepec o Acapulco.

De esta manera, el hermano Mario habilitó un espacio en su casa y es ahí donde sus familiares se reúnen para la realización de los servicios. Esta nueva corriente argumenta que fue su familia, en particular su padre, el primer presbiteriano de El Ciruelo, por tanto, cuenta con la legitimidad suficiente para poder ejercer de ministro y también asiste a los cursos de preparación en compañía de su esposa, quien funge como “co-pastora”. Las hijas de esta pareja conforman el coro de la iglesia, y los sobrinos y primos asisten a las reuniones. Esta congregación familiar de presbiterianos descalifica a sus otros *hermanos* señalando que permitían que “el mundo” ingresara al templo, al autorizar que los jóvenes escucharan música inapropiada y tolerando que los jóvenes varones usaran aretes y tuvieran algunos de ellos cabello largo.

Esto ha implicado una contradicción que para el resto de los habitantes de El Ciruelo es difícil entender, destacan los problemas entre los presbiterianos como un rasgo negativo que contradice su

discurso de amor y tolerancia. Además, cuando hay algún interesado en la doctrina de esta iglesia, se señala por qué no se debe hablar con los miembros de la corriente contraria. Esto, a decir de uno de los ministros, crea confusión en la gente y las aleja de manera permanente.

En Corralero también hay una congregación familiar de pentecostales. El templo que alberga a la congregación pentecostal “Rey de Reyes” en este poblado fue financiado por los apoyos económicos de un grupo de *hermanos* estadounidenses con la intermediación de una migrante de esta localidad en Atlanta. A decir de la encargada de esta construcción, Clara Tornés, se envió una fuerte cantidad de dinero para hacer la construcción, misma que ahora es “muy grande”, ya que se reúne sólo la familia. Ella mencionó que a veces hay gente que asiste a los servicios, pero después se alejan porque “prefieren las fiestas”. Los que se mantienen constantes son la señora Clara y su familia. Los servicios los preside un pastor que viene de Pinotepa, y es en esos días cuando utilizan el templo, ya que ellos han habilitado una palapa en el *solar* (terreno) familiar para sus reuniones entre semana.

Quienes asistieron en alguna ocasión a esta congregación y se alejaron señalan que el motivo por el cual dejaron de asistir se debió al “maltrato” y el “mal carácter de la señora Clara y su esposo”. De hecho, los vecinos también destacaron esta situación, dejando entrever que han sido víctimas de insultos de parte del esposo de la señora Clara. Inclusive un grupo de niños comentó que sus padres les tenían prohibido acercarse a este grupo de personas porque “son groseras”. Suelen comentar niños y adultos que los insultos son por ser católicos y decir que son almas condenadas a “vivir con el diablo”. Esta situación se socializa y quienes se interesan por otros credos religiosos optan por los presbiterianos o los otros pentecostales.

Por último, otra serie de conflictos registrados son los alusivos a discrepancias religiosas. En particular se dan entre conversos y es por la defensa de “la verdad” y ciertas acciones concretas. Entre los pentecostales hay una interacción constante, y respeto a pesar de integrar diferentes adscripciones. Las diferencias son mayores entre y con los Testigos de Jehová y los Adventistas del Séptimo Día. Los temas que descalifican a los Testigos de Jehová es no rendir honores a los símbolos patrios y negarse a las transfusiones. Los presbiterianos por ejemplo señalaron que el “fanatismo” de los Testigos de Jehová les impide distinguir entre “alabar/adorar” y “honrar”. Para

los presbiterianos, “honrar” es un acto de reconocimiento y de respeto, hecho *de vez en cuando*. En cambio, “alabar y adorar” son acciones *permanentes* donde se muestra la admiración y se reconoce la superioridad, por tanto “honrar los símbolos patrios” no se contrapone a los mandatos divinos, pues lo único que se hace es mostrar respeto *a veces* en situaciones muy específicas, reconociendo también su pertenencia como mexicanos.

Por otro lado, los Testigos de Jehová destacan estos señalamientos como un elemento de persecución que les advierte de la llegada del fin de mundo, y si bien reconocen que son mexicanos, también señalan que las nacionalidades no tendrán importancia en el nuevo orden de cosas.

Los Adventistas del Séptimo Día son fuertemente criticados por los pentecostales y presbiterianos por el hecho de guardar el sábado. Critican principalmente la idea de que dan una “interpretación” diferente a la Biblia. Se cuestiona su forma de entender que el sábado es el día asignado por las escrituras para alabar a Dios. Con estas interpretaciones se trata de demostrar su “atraso” en entender literalmente *la palabra*. Además los tacharon de estar “obsesionados con el papado”, situación que los otros conversos tildan de pérdida de tiempo. Y los Adventistas, por su parte, critican de los pentecostales sus nociones de sanación. Argumentan que los hombres no pueden ser vehículos del poder divino para curar, mencionan que tanto la sanación como el “don de lenguas” son cosas enviadas directamente por el diablo, para desvirtuar a los seres humanos de la verdadera religión que espera la segunda venida de Jesucristo.

Conocer este tipo de opiniones en torno a las filiaciones religiosas fue posible por conversar con miembros de los distintos credos profesados en las comunidades. Al llegar con unos, me advertían de tener cuidado de las creencias de los otros. Todos sin excepción recurrieron a esta práctica. No obstante, a pesar de tener relaciones tensas, en ocasiones poco cordiales, no se ha registrado ningún caso de expulsión ni violencia por intolerancia religiosa entre los conversos.

Conclusiones

Analizar los fenómenos sociales derivados de la conversión y movilidad religiosa brinda la posibilidad de entender la complejidad

social contemporánea. En el caso aquí presentado, la atención se centró en las particularidades que tiene este proceso en un flujo migratorio relativamente reciente, conformado por personas afrodescendientes. La casuística múltiple fue posible abordarla partiendo de considerar el campo religioso como guía metodológica. Esta perspectiva permite entender que el *campo* es autónomo, histórico, modificable y está integrado por diversos agentes, pero también permite dar cuenta de relaciones de afinidad, particularmente a través del análisis de las redes.

Esto último fue central para comprender el proceso que se vive en la región de la Costa Chica. Integrar la perspectiva analítica de redes propuesta por Felipe Vázquez, especialmente las temporales, constituyó una directriz importante. Los migrantes afrodescendientes de las comunidades estudiadas se valieron de redes temporales para integrarse a una comunidad religiosa que les permitió generar vínculos para socializar, tener fuentes de empleo y, sobre todo, generar un sentido de pertenencia en territorio estadounidense. No obstante, el hecho de regresar a la región de origen, supuso para ellos retornar a la colectividad propia, en muchos sentidos caracterizada por ser católica. A decir de los testimonios recopilados, al estar de nueva cuenta en sus comunidades optaron por el retorno al catolicismo con el ánimo de mantener vigentes los lazos parentales, los cuales fueron valorados significativamente mientras estuvieron fuera. Es posible decir que el parentesco y el sentido de identificación están estrechamente ligados entre esta población.

Más que hablar de una conversión religiosa entre estas personas migrantes, lo que se observa es una movilidad religiosa que les permite adecuarse a la vida en un contexto alterno y distante, lo cual no significa que no existan personas conversas que a su retorno mantengan vigente su nuevo credo; sin embargo, la información etnográfica permite aseverar que el primer escenario es por el momento el más frecuente.

Para las personas conversas en las comunidades que presencian esta situación es preocupante el sentido utilitario que se le brinda al hecho de adoptar un nuevo credo. Para este sector de conversos la relación con Dios está signada por la reciprocidad. Curarse de una enfermedad o dejar el consumo de enervantes es percibido como un don, y la contraprestación es la vida misma. El hecho de que los migrantes no asuman esta forma de vivir la religiosidad los convierte en sujeto de críticas y desaprobación.

Si bien el conflicto está presente en el campo religioso estudiado, no se registraron expresiones de intolerancia religiosa en las comunidades. Las descalificaciones entre miembros de diferentes expresiones religiosas no se manifiestan de forma violenta, la interacción cotidiana de forma cordial es la regla entre ellos. Al interior de las familias sí se observaron algunas tensiones en la interacción, principalmente cuando no todo el grupo doméstico se convierte a otro credo. Las mujeres conversas enfrentan mayores obstáculos para participar activamente en su iglesia.

Un aspecto importante a considerar es el tema de las escisiones internas de las iglesias. Lo que llamé congregaciones familiares son producto de desacuerdos en la forma de administrar los recursos y dirigir a los creyentes, presentándose así una disputa por el capital religioso. Las congregaciones familiares son la alternativa para conversos que no consideran como posibilidad en la vida el retorno al catolicismo ni la adhesión a otro nuevo credo. Estas congregaciones devienen en una proliferación de redes dentro del mismo campo, aunque por encontrarse en etapas iniciales, todavía no son muy representativas. Será una tarea mantenerse al tanto de la forma en que estas congregaciones familiares serán conformadas, sobre todo porque apelan en primera instancia a sus parientes como los potenciales conversos y primeros adeptos de su congregación.

Los antecedentes encontrados sobre la presencia de otras religiones en la zona, nos remiten a la región mixteca como un punto importante de llegada de nuevas iglesias. Esto constituye un dato que debe tenerse presente para el estudio de las poblaciones afrodescendientes, a saber: la importancia de las relaciones interétnicas. La Costa Chica se caracteriza por las relaciones asimétricas entre los grupos sociales que la conforman. A pesar de ello, existen formas de interacción concretas que superan las barreras de los prejuicios, el racismo y el rechazo. Si bien en las comunidades estudiadas no hay una presencia indígena importante, es importante prestar atención a las implicaciones que tiene el tema de la conversión religiosa en la dinámica interétnica de esta zona.

Finalmente, el acercamiento a la diversidad religiosa de este sector de la población mexicana permite comprender que a pesar de ser poblaciones de origen africano, sus prácticas religiosas están más apegadas al catolicismo y a la reproducción cultural producto de un proceso de etnogénesis, enriquecido con el bagaje cultural indígena.

Y que actualmente, sus procesos de religiosidad se están diversificando como producto de la migración hacia Estados Unidos.

Bibliografía

- Aguirre Beltrán, Gonzalo, *La población negra de México*, México, Frente Cultural, 1940.
- Aubrée, Marion, "Pentecostés y Apocalipsis: dos maneras de entrar en los tiempos nuevos", en Odile Hoffmann y María Teresa Rodríguez (eds.), *Los retos de la diferencia. Actores de la multiculturalidad entre México y Colombia*, México, CEMCA/CIESAS/ICAH/IRD, 2007, pp. 427-445.
- Bastian, Jean Pierre, "Las dinámicas contemporáneas de pluralización del campo religioso latinoamericano o cómo pensar de manera relacional una configuración de relaciones objetivas", en Olga Odgers (coord.), *Pluralización religiosa en América Latina*, México, El Colegio de la Frontera Norte/CIESAS, 2010, pp. 19-38.
- Bryceson, Deborah y Ulla Vourela, "Transnational Families in the Twenty-first Century", en Deborah Bryceson y Ulla Vourela (eds.), *The Transnational Family. New European Frontiers and Global Networks*, Nueva York, Berg, 2002, pp. 3-29.
- Campos, Luis Eugenio, "Negros y morenos. La población afroamericana de la Costa Chica de Oaxaca", en Miguel Bartolomé y Alicia Barabas (coords.), en *Configuraciones étnicas en Oaxaca. Perspectivas etnográficas para las autonomías*, México, INI/INAH, 1999, vol. II, pp. 148-183.
- De la Torre, Renée y José Manuel Mora, "Itinerarios creyentes del consumo neoesotérico", en *Comunicación y Sociedad*, núm. 39, Guadalajara, 2001, pp. 113-143.
- Garma, Carlos, *Buscando el espíritu. Pentecostalismo en Iztapalapa y la ciudad de México*, México, UAM-Iztapalapa, 2004.
- Gluckman, Max, "Análisis de una situación social en Zululandia Moderna", en *Revista bRiCoLaGe*, año 1, núm. 1, 2003 [1940], pp. 34-49.
- Hernández, Alberto y Carolina Rivera (coords.), *Regiones y religiones en México. Estudios de la transformación sociorreligiosa*, México, El Colegio de la Frontera Norte/CIESAS/El Colegio de Michoacán, 2009.
- INEGI, *Panorama de las religiones en México 2010*, México, INEGI/Secretaría de Gobernación, 2011, 270 pp.
- _____, http://www3.inegi.org.mx/sistemas/iter/consultar_info.aspx, consultado el 10 de marzo de 2013.
- Marroquín, Enrique y Alberto Hernández, "Oaxaca: una diversidad conflictiva", en Carolina Rivera y Alberto Hernández (coords.), *Regiones y*

- religiones en México. *Estudios de la transformación sociorreligiosa*, México, El Colegio de la Frontera Norte/CIESAS/El Colegio de Michoacán, 2009.
- Mauss, Marcel, *Sociología y Antropología*, Madrid, Technos, 1979.
- Novelo, Federico, *Hacia la economía política de las migraciones México-Estados Unidos*, México, UAM-X, 2006, 170 pp.
- Odgers, Olga, "Migración y vida espiritual. La experiencia de la movilidad en la transformación de la religiosidad de los migrantes mexicanos", en *Revista Interdisciplinaria de Movilidade Humana*, vol. XV, núm. 28, 2007, pp. 165-178.
- , y Juan Carlos Ruiz (coords.), *Migración y creencias. Pensar las religiones en tiempo de movilidad*, México, El Colegio de la Frontera Norte/El Colegio de San Luis/Porrúa, 2009.
- Pavía, Edgar y María Teresa Pavía, "Pardos en Acapulco: siglo XVIII", en *Diario de Campo*, núm. 42, 2007, pp. 40-47.
- Reyes, Rafael, Alicia Gijón, Antonio Yúnez y Raúl Hinojosa, "Características de la migración internacional en Oaxaca y sus impactos en el desarrollo regional", en Raúl Delgado y Margarita Favela (coords.), *Nuevas tendencias y desafíos de la migración internacional México-Estados Unidos*, México, H. Cámara de Diputados-LIX Legislatura/Universidad Autónoma de Zacatecas/Miguel Ángel Porrúa, 2004, pp. 195-222.
- Rivera, Carolina y Alberto Hernández, "Introducción", en Alberto Hernández y Carolina Rivera (coords.), *Regiones y religiones en México. Estudios de la transformación sociorreligiosa*, México, El Colegio de la Frontera Norte/CIESAS/El Colegio de Michoacán, 2009, pp. 7-19.
- Sánchez, Raúl, "Pentecostalismo y transnacionalismo: inmigrantes salvadoreños y la Iglesia de los Apóstoles y Profetas en Washington, D.C.", en Olga Odgers y Juan Carlos Ruiz (coords.), *Migración y creencias. Pensar las religiones en tiempo de movilidad*, México, El Colegio de la Frontera Norte/El Colegio de San Luis/Miguel Ángel Porrúa, 2009, pp. 241-261.
- Vázquez, Felipe, *La gran comisión: "Id y predicad el evangelio". Un estudio de interacción social y difusión religiosa*, México, CIESAS, 1999, pp. 37-39.
- Velázquez, María Elisa y Ethel Correa, "Negros, morenos y chinos en Acapulco colonial: diversidad cultural y perspectivas de análisis", en *Diario de Campo*, núm. 42, 2007, pp. 22-27.

Padecer la adicción: una etnografía dentro de un grupo de Narcóticos Anónimos

OSCAR HUGO ESPÍN GARCÍA

En el plano mundial, el consumo y abuso de drogas se considera uno de los problemas sociales que inciden de manera directa en las esferas económica, jurídica, política y de salud pública. Esto significa que el uso de sustancias como fenómeno tiene un carácter multifactorial, y que no debe atenderse únicamente desde la perspectiva médica o jurídica; éstas son las instancias que realizan las diversas disposiciones políticas que proyectan la dirección del uso y la prohibición de dichas sustancias a nivel global.

Algunos estudios antropológicos señalan que entre 1950 y 1960 existió una corriente epidemiológica que empezó a detectar y establecer en América Latina los patrones culturales de consumo de las sustancias adictivas.¹ En aquellas décadas la ingesta de alcohol se priorizaba en toda la estructura como vehículo socializador, dado que se trata de una sustancia legal, cualquier individuo tiene la posibilidad de ingerirlo de forma irrestricta, sin repercusiones de tipo jurídico por su uso y portación.² Pero no es el caso de la situación actual respecto del consumo de drogas ilegales.

¹ Los estudios sobre alcoholismo que el antropólogo Eduardo Menéndez ha realizado expresan los datos mencionados.

² A principios de la década de 1990, “la cruda” era causa de incapacidad laboral para Instituciones de Salud como el IMSS e ISSSTE; sin embargo, este tipo de políticas de salud se

Durante la década de 1970 se puso en marcha en México un plan de salud para coordinar las acciones de instituciones nacionales y de la comunidad, para combatir el problema de la farmacodependencia; es decir, las drogas, la adicción y los distintos tratamientos comenzaron a ser un tema de interés. En ese sentido, desde los últimos años del siglo xx el gobierno mexicano³ comenzó a desarrollar estrategias que relacionan al narcotráfico con las adicciones, manteniendo el modelo jurídico-represivo que estigmatiza al individuo como adicto-delincuente, sin posibilidad de percibir las adicciones como un problema de salud pública.

En ese contexto, el nuevo gobierno mexicano⁴ comienza a asumir el papel de persecutor ante el narcotráfico. De tal manera que en 2007 el Estado pone en acción una estrategia para combatirlo: una guerra. En virtud del aumento del consumo de sustancias a escala nacional,⁵ se desarrolla un plan de trabajo donde las encuestas toman un papel “protagónico”. Las cifras de la Encuesta Nacional de Adicciones (ENA) 2008 indican, sin incluir tabaco y alcohol, la existencia de 464 386 personas que requieren atención especializada debido a su consumo crónico; 4 058 272 individuos necesitan intervenciones breves y 80% de la población requiere algún tipo de prevención universal para las drogas. Asimismo, la ENA 2011 registró un aumento de casi 100 000 personas adictas; es decir, si en 2008 los índices sumaban cerca de 465 000 individuos, ahora son casi 550 000. Fue a partir de los resultados estadísticos de la ENA 2008 que la Secretaría de Salud ha instituido algunas estrategias encaminadas a la preven-

tuvo que reconfigurar. Se llama coloquialmente “cruda” al estado físico-anímico que tiene el sujeto horas después de la ingestión de alcohol, su principal característica es el malestar general de individuo: dolor de cabeza, remordimientos psíquico-anímicos, etcétera. Eduardo L. Menéndez, *De algunos alcoholismos y algunos saberes: atención primaria y proceso de alcoholización*, 1996.

³ A la fecha, la Comisión Nacional Contra las Adicciones (Conadic) ha realizado cuatro grandes encuestas: 1998, 2002, 2008 y 2011.

⁴ Se hace referencia al Partido Acción Nacional, que gobernó entre 2000 y 2012; en este periodo la “oposición” partidista la representaban el Partido de la Revolución Democrática, Partido del Trabajo, Partido Convergencia, y en forma de trámite el Partido Revolucionario Institucional.

⁵ A raíz de los hechos ocurridos el 11 de septiembre de 2001, en Nueva York, el gobierno estadounidense implantó una política fronteriza de mayor control de ingreso al país (a nivel migratorio y arancelario). En ese contexto, los cargamentos de droga hacia Estados Unidos tienen dificultad para pasar la frontera, por lo tanto, los carteles mexicanos que trafican cocaína, marihuana y otros opiáceos son vendidos en territorio nacional, y México, de ser un país productor e intermediario con los Estados Unidos, comienza a ser un país consumidor de sustancias en una escala ascendente.

ción y tratamiento de los consumidores de drogas; éstas se desarrollan en lo que denominan Centros de Atención “Nueva Vida”⁶ donde se proyecta proporcionar atención primaria. Si bien la población total de México en 2012 oscilaba los 112 millones de habitantes y la ENA 2011 proporciona una muestra de casi 550 000 sujetos con problemas de adicción, es posible preguntarse: ¿qué pasa con los 111.5 millones de habitantes que están al margen de las estadísticas de la Secretaría de Salud? Desde luego, es el caso de aquellas personas con problemas en el consumo de sustancias que las instituciones gubernamentales no cuantifican en sus instrumentos de medición, resultados y mucho menos en su atención. A raíz de este cuestionamiento, el presente trabajo busca describir y analizar las representaciones y prácticas que tienen los miembros de los grupos de autoayuda articuladas con el concepto de “adicción como enfermedad” que propone Narcóticos Anónimos como parte de su enfoque terapéutico.⁷ La condición de asumirse como adictos en recuperación y mantener una adhesión al programa de doce pasos es un requerimiento para la permanencia en el grupo; las características citadas hacen que las personas, al acudir en búsqueda de atención, acepten un “contrato” que determina los valores, creencias y forma de concebir la adicción como una enfermedad.

Reflexiones metodológicas

La presente investigación revisa las dinámicas que tienen lugar entre los participantes de los llamados grupos de autoayuda; éstos se identifican por lo menos en dos conjuntos: el primero, aloja a los individuos con antigüedad dentro de la agrupación (más de un año) y el segundo involucra a los sujetos de reciente incorporación (de cero a tres meses), este último periodo, es el más difícil de superar para los recién llegados —dicen los miembros del grupo— porque implica una modificación sustantiva de sus prácticas relacionadas

⁶ La Comisión Nacional Contra las Adicciones, el Centro Nacional para la Prevención de las Adicciones y los Centros de Integración Juvenil son las principales instituciones gubernamentales que abordan el tema en México.

⁷ La propuesta terapéutica es la del programa de “Doce pasos” de Alcohólicos Anónimos, adaptados a los consumidores de sustancias de “Narcóticos Anónimos”.

con el consumo de sustancias.⁸ Estar “limpio”⁹ e incorporar los doce pasos en su cotidianidad supone haber superado la condición de liminalidad, pues al incorporarse al grupo el sujeto adopta una dinámica terapéutica en la cual se articulan diversas nociones sobre la adicción, que en todo momento se percibe como una enfermedad.

Un planteamiento inicial de esta investigación, que se reformuló en el proceso, intentaba conocer el proceso gradual en que se conformó la noción de adicción en distintas esferas de la estructura social de México, así como la recuperación de datos epidemiológicos relacionados con su consumo.

En aquel momento pareció relevante revisar los discursos, expresados en distintos documentos, normativas, prescripciones terapéuticas, folletos de la Secretaría de Salud (SS) y las diversas etnomedicinas¹⁰ que atienden las adicciones a las drogas; se suponía entonces que en éstos se expresaban los sentidos y significados institucionales, modificados durante el transcurso del tiempo, por ejemplo de qué forma la idea de “vicioso”, que en un principio se utilizaba para referirse a los individuos que consumían sustancias, pasó a designar a un sujeto “enfermo”.

Un primer ejercicio de investigación de gabinete permitió establecer que los datos existentes tenían un carácter estadístico, sin una larga data y con una notoria ausencia de información sobre las causas, y distribución e incidencia de la adicción a las drogas en la estructura social. Además, tratándose de una investigación antropológica, los sujetos socioculturales aparecían más o menos desdibujados. Reconocer estas deficiencias tomó algunos meses, lo que de ninguna manera puede considerarse como tiempo perdido, sino como una parte del proceso formativo de un estudiante en antropología que lleva a cabo un trabajo de investigación del que derivará

⁸ La referencia hecha a sustancias engloba tanto a plantas con propiedades psicoactivas, así como a fármacos de uso cotidiano y psicofármacos (uso psiquiátrico): todos estos conocidos como “drogas”. En el grupo de autoayuda, se utiliza también la expresión *sustancias*, con significado semejante al empleado aquí, aunque puede llevarse al extremo de incluir a la cafeína y la nicotina, postura cercana a los presupuestos de la neuropsicofarmacología propuesta en Simon Brailowski, *La sustancia de los sueños: neuropsicofarmacología*, 1999, p. 7.

⁹ El adjetivo “limpio” se refiere a que el individuo en recuperación no ha consumido sustancia alguna durante un periodo prolongado.

¹⁰ El concepto de etnomedicinas se entiende como el conjunto de representaciones y prácticas de cada cultura en relación al proceso salud/enfermedad; Michael Kenny y Jesús de Miguel, *La antropología médica en España*, 1980, p. 27.

su primera tesis.¹¹ Sólo después de advertir lo anterior el estudio se vio obligado a perfilar otro tema-problema de investigación que, desde luego, construyera la adicción cómo un fenómeno social y de salud, pero en el que fueran los propios sujetos sociohistóricos (consumidores de sustancias) quienes desde su narrativa y experiencia dieran cuenta del fenómeno.

El nuevo tema-problema implicaba pensar en un referente empírico, sujetos que tuvieran la experiencia de consumir una o distintas drogas. Aproximarse a los individuos que se ajustaban a este perfil, aun tratándose de personas conocidas, representó más de una complicación para los fines del trabajo de campo a realizar: desde invitar a consumir de manera reiterada con objeto de interactuar en sus espacios sociales, “disparar la fiesta” (comprar droga), hasta “perder” al informante durante la entrevista debido al efecto de la sustancia ingerida.

Esta nueva aproximación llevó a reformular el referente empírico. Si bien en la presente descripción los pasos pueden expresarse en uno o dos párrafos, en términos de la experiencia investigativa los tiempos son mucho más extensos. Esto es así porque se analiza un proceso de construcción de conocimiento en el cual primero es necesario abstraer de la realidad eso que en verdad interesa como sujetos, lo cual exige reflexión, es decir, desafía la comodidad de la explicación inmediata.

En este segundo momento fue imperativo considerar que los participantes debían ser personas que, pese a consumir drogas, tuvieran de forma paralela una inserción ocupacional o fueran estudiantes, es decir, que fueran personas “funcionales”; en términos laborales y económicos. Esto hizo necesario buscar espacios de entretenimiento y socialización frecuentados por jóvenes en los cuales los eventos tuvieran algún costo económico (conciertos, exposiciones de performances, entre otros), lo que en principio garantizara que se trataba de los mencionados actores.

Fue en uno de estos espacios donde “llegó la iluminación”. Justo antes de ingresar a un evento en el Foro Alicia había un grupo formado de jóvenes que intentaba entrar. Uno de ellos, en evidente estado de embriaguez (probablemente efecto del consumo de alguna

¹¹ Este artículo es un extracto de la tesis de Oscar Hugo Espín García, “Soy adicto y mi problema es Alejandro: narratividad y experiencia de los sujetos pertenecientes a los grupos de Narcóticos Anónimos y sus familias en la colonia Roma de la ciudad de México”, 2012.

sustancia) apenas podía mantenerse en pie y comenzó a vomitar; entonces, ante tal situación, sus amigos lo recriminaron en tono burlón y le dirigieron la siguiente frase: “Si te sigues pasando de pendejo, te vamos a llevar a allá”. Allá era un grupo de Narcóticos Anónimos, situado a unos cuantos metros del Foro. Él los miró, se limpió y les respondió: “ni que estuviera tan mal”.

Seguramente aquellos jóvenes no tenían en realidad la más mínima intención de llevar a su amigo al grupo de autoayuda; no obstante, esa escena fue la que desencadenó la intención de conocer de forma más rigurosa estos espacios de rehabilitación.

Fue este evento fortuito el que orilló a aproximarse por primera vez a los grupos de autoayuda, en concreto Narcóticos Anónimos. Esa misma tarde comenzó en verdad el acercamiento, que en este estudio se designa como “Grupo L”.

Por fortuna, si bien tiempo después se convirtió en desencanto, ese mismo día se llevaba a cabo una sesión. Había allí un horario de reuniones y la más próxima estaba concertada para las 20:00 horas. Mientras terminaba la sesión, era posible escuchar los testimonios de los participantes. En ese primer momento la “narrativa” emitida por ellos se ajustaba exactamente a los objetivos de la investigación.

Antes de ingresar, se solicitó información al individuo que dirigía la reunión, se le preguntó sobre el tratamiento de la adicción y la forma en que trabaja Narcóticos Anónimos. Inmediatamente, él, en tono sonriente, expresó: “No te preocupes, te vamos a dar toda la información que necesites, pero lo más importante es que ya estás aquí”. La entonación de su respuesta fue reveladora: “pedir información” era interpretado como la búsqueda de ingreso al grupo. En cierta medida esa era la intención, sólo que en un contexto de investigación. Entonces resultó necesario señalar con toda serenidad que el objetivo de esta aproximación es la de elaborar una investigación sobre la adicción a las drogas.

La respuesta fue más bien desconcertante: “la única información que te podemos dar es la de los folletos, si buscas algo más tendrás que venir y descubrir en qué consiste el programa de recuperación”. Esta proposición desembocaba en una gran disyuntiva: para tener acceso era necesario adherirse a él como miembro activo, o bien abandonar la perspectiva de trabajo con los grupos de autoayuda (o por lo menos con éste). La investigación se inclinó por la primera opción, es decir, incorporarse al grupo como uno más. Sin embargo, esto no sucedió de manera mecánica.

El investigador fue evaluado por quien hasta entonces había sido el interlocutor con objeto de determinar si en verdad satisfacía el perfil adecuado para ingresar a ese lugar, pese a haberle manifestado ya cuál era el interés. La evaluación se llevó a cabo de manera informal, de pie, a la entrada del salón de reuniones. Se formuló una serie de preguntas directas acerca de la relación sostenida con distintas sustancias, desde el uso de “drogas” (no se especificó ninguna) hasta el consumo de alcohol y nicotina. Tras señalar que de las sustancias mencionadas sólo el tabaco era objeto de abuso, el entrevistador empezó a indagar de manera incisiva sobre la “adicción” al tabaco e inmediatamente después sobre la calidad de las relaciones afectivas tal vez afectadas, al parecer evaluadas con referencia a un parámetro invisible pero contundente instalado entre el potencial miembro (el investigador) y el evaluador experimentado, que más adelante se reveló que se trataba de un “padrino”.¹² Los datos etnográficos permiten proponer que, cuando una persona se acerca al grupo, se instaura una suerte de esquema en el que cualquier dato sirve para construir el perfil *ad hoc* para ser parte de Narcóticos Anónimos.

Desde la perspectiva que se plantea, la narración precedente es de suma importancia, dado que da cuenta en cierto grado de una práctica muy reiterada en los grupos de autoayuda: la construcción del “adicto” en recuperación.

Al final, el investigador fue “aceptado” como invitado en virtud de su “adicción” al tabaco (por cierto, entonces fumaba un promedio de cinco cigarrillos al día, pero la “confesión” de hacerlo en momentos de estrés fue suficiente para incluirlo en el diagnóstico de “ansiedad”).

Una de las mayores dificultades encontradas a lo largo de la investigación, la más grande quizá, fue adentrarse y ser aceptado en el grupo de Narcóticos Anónimos. En un primer momento, la mayoría de los miembros expresó desconfianza, aduciendo que no era posible que una persona joven quisiera obtener información del grupo, sin saber en qué les podría beneficiar una investigación antropológica, y además de que la persona no asistiera de manera regular al grupo sino tan sólo en algunas ocasiones para obtener

¹² El padrino o madrina dentro de Narcóticos Anónimos es una persona que asume el rol de guía para los miembros del grupo. Una de sus funciones es la de establecer un puente de comunicación con el recién llegado y explicarle en que consiste el Programa de Doce Pasos.

información. Estos comentarios no tenían un carácter oficial; más bien eran señalamientos informales, pero no por ello menos importantes en términos de los intereses del presente estudio.

En los primeros seis meses se asistió a las reuniones por lo menos dos veces a la semana. Este tipo de acercamiento impuso muchas limitantes al proceso de investigación, entre otras cosas porque algunos miembros mantenían una postura de desaprobación desde un principio. Un ejemplo de ello fue la exigencia obsesiva del cumplimiento de las normas que se establecen en la bitácora: no grabar dentro del grupo, no identificar la personalidad de ningún miembro, no tomar fotografías, no tomar notas y, por supuesto, seguir una total abstención de drogas los días que estuviera en alguna reunión.

Algunas de las referidas normas forman incluso parte de los presupuestos de la investigación antropológica: no se realizaría un documental biográfico de los miembros. La verdadera dificultad fue la imposibilidad de llevar algún tipo de registro: era imposible tomar notas dentro del grupo, mucho menos grabar o intentar un registro gráfico. Como estudiante, el antropólogo en desarrollo se habitúa a llevar una pequeña libreta a todas partes, o por lo menos una hoja para anotar cualquier observación, algún dato que pueda ser ayuda para vincular diferentes ideas. En esta investigación dichas herramientas estaban prohibidas. Tal situación supuso un nuevo reto: desarrollar una estrategia en la cual se fusionaran la observación, la buena memoria y la coherencia.

El registro etnográfico se basó sobre todo en las notas de campo realizadas inmediatamente después de cada sesión. Se estableció un proceso: en primer lugar se hacían grabaciones de voz que daban cuenta de las distintas dinámicas del grupo, así como algunas entrevistas más bien breves realizadas con algunos miembros, aquellos con los que fue posible establecer una relación empática. En estas grabaciones se incorporaban referencias, palabras clave, ideas e interpretaciones frente a ciertos hechos o discursos; en un segundo momento, al transcribir las notas de campo, las desarrollaba con mayor amplitud. A pesar de este esfuerzo era imposible que no se perdieran algunos datos. Y, desde luego, no deja de ser lamentable la imposibilidad de hacer grabaciones y registros directos con las distintas personas con las que se entabló alguna conversación.

Por otra parte, resultó obvio que para establecer una relación empática con los miembros del grupo y que ellos suministraran datos etnográficos sustantivos, era imprescindible tener una mayor

presencia: asistir diariamente. Ello permitió acceder a la condición de invitado permanente, categoría que a lo largo del trabajo de campo intensivo del año de 2008 a 2010 cambió a la de “miembro”.

La formulación definitiva del problema de investigación sólo fue posible a partir de la reflexión generada por la estancia en campo. El análisis de las distintas dinámicas de grupo condujo a construir como problema de investigación: determinar el peso que tenían las representaciones y prácticas de los miembros de Narcóticos Anónimos respecto de la adicción como enfermedad y el peso que éstas tienen en la construcción de los sujetos como “adictos en recuperación”. Asimismo, investigar en relación con las posibilidades de re-actuación de ellos respecto de la contundencia de ese discurso.

En principio se había previsto que se incorporaran a esta investigación mujeres y hombres, jóvenes adictos en recuperación en un intervalo de 16 a 28 años. Sin embargo, al ingresar al grupo resultó notorio que la población no tenía un espectro etario definido y, más aún, que la participación femenina era sumamente reducida. Eran los hombres quienes dominaban la presencia en el grupo, lo cual obligó a redefinir y trabajar con éstos. Al inicio se había planteado que se trabajaría de modo exclusivo con personas que tuvieran la “experiencia de la adicción”. Sin embargo, conforme fue acentuándose la relación con Narcóticos Anónimos, fue posible observar que algunos miembros tienen una relación de “cooperación” con sus familiares, es decir, existe un vínculo entre el adicto en recuperación y su familia que “impulsa” y “refuerza” su asistencia, lo cual en sus representaciones incrementaba la posibilidad de que abandonara el consumo de drogas, además de que generaba tranquilidad entre el núcleo social. Por esta razón, de nueva cuenta, uno de los planteamientos iniciales debió redefinirse; en consecuencia, los sujetos sociales que participaron en la investigación son tanto los miembros de Narcóticos Anónimos como sus familiares. En este sentido, una de las principales interrogantes que se plantean es la siguiente: ¿qué ocurre dentro de Narcóticos Anónimos que posibilita a las personas la abstinencia de consumir drogas?

Cabe mencionar que todos los asistentes participaron en la presente investigación de forma indirecta, dado que para describir la manera en que funciona el grupo de Narcóticos Anónimos era preciso referirse a prácticas muy específicas de ciertos miembros; si bien éstos declinaron ser entrevistados por una posible “identificación”, aceptaron participar y dar cuenta de su proceso de inserción

y recuperación. Se acordó con los miembros, y familiares que accedieron a incorporarse a la investigación, que su identidad quedaría protegida y para ello se modificaron sus nombres: estuvieron de acuerdo en que se utilizara la información recabada en su narrativa, las entrevistas y, desde luego, en la etnografía.

Por último, el grupo de personas que participaron directamente en la investigación quedó conformado por siete varones adictos en recuperación, con una media de edad de 38 años; el menor tenía 28 y los mayores 52 años, así como tres familiares: dos esposas y la hermana de uno de ellos.

Referentes teóricos conceptuales

La óptica que se asume en este trabajo se sustenta en grado considerable en la producción teórica de la antropología médica e interaccionismo simbólico. Los conceptos que subyacen al estudio y que permitieron formular el problema, así como el análisis crítico de los datos son: enfermedad, padecer, narratividad, representaciones, prácticas sociales, poder, instituciones totales, autoatención, autoayuda, estigma y adicción. Se excluyen de forma consciente otras perspectivas analíticas existentes sobre el alcoholismo y la adicción dentro de entidades terapéuticas de autoayuda. Por otra parte, se incorporan al trabajo conceptos provenientes de distintos cuerpos teóricos considerados necesarios para el análisis de la etnografía.

Liminal o liminalidad¹³

Para algunos autores, el proceso de construcción de los sujetos en recuperación debe analizarse desde la perspectiva de los procesos rituales.¹⁴ En efecto, el análisis sustentando en la antropología del

¹³ Arnold van Gennep (*Los ritos de paso*, 2008) propone la categoría de liminalidad, que alude al estado de apertura y ambigüedad que caracteriza a la fase intermedia de un tiempo-espacio tripartito como una fase previa, una fase intermedia o liminal y otra fase posliminal o posterior, es decir, la liminalidad para Van Gennep hace referencia a un estado de transición que vive el sujeto; ésta es la apropiación que recupera Turner.

¹⁴ José Palacio Ramírez, "La construcción del alcohólico en recuperación; reflexiones a partir del estudio de una comunidad de alcohólicos anónimos en el norte de México", en *Desacatos*, núm. 29, enero-abril de 2009, pp. 47-68.

ritual puede contribuir a la comprensión de las diversas fases de la construcción del sujeto en recuperación, un individuo que vive un proceso *liminal*. Para Turner, lo liminal o la liminalidad: “Consiste en un proceso por el cual el sujeto vive una serie de transformaciones en su conducta [...] ésta suele ser pasiva o sumisa, deben obedecer implícitamente a sus instructores y aceptar cualquier castigo que pueda infringírseles... Los sujetos no tienen status alguno o posición dentro de un sistema [...] así la liminalidad se compara con la muerte, con el encontrarse con la invisibilidad [...]”.¹⁵

La perspectiva de la liminalidad es complementaria a la de la narratividad, ambas dan cuenta sobre las diversas experiencias, prácticas y representaciones de quienes viven estos procesos. Un ejemplo se expresa cuando algunas personas, que recién se incorporan al grupo, manifiestan una sensación de no pertenencia. Al relacionarse con individuos que se adscriben cómo adictos en recuperación, tienen que ir haciendo presencia y méritos para sentirse parte del grupo. Las frases que usualmente utilizan son: “Soy adicto”, o “Soy NA”, “Estoy en rehabilitación”, una vez asumida esta condición se enuncia el nombre propio. Esta descripción me parece importante porque denota una de las muchas formas de mortificación del yo, —para decirlo en términos de Goffman—, que forman parte de las dinámicas del grupo. “Adentrarme al grupo y comenzar los pasos fue muy difícil, imagínate primero tener que aceptar que tienes problemas con las drogas, que las drogas no son el problema, que el problema eres tú, luego aceptar que estás enfermo y además de que eres adicto, y por último aceptar que durante toda tu vida has estado equivocado, que por eso no tenías control sobre las consecuencias de tus actos [...]” (hombre, 36 años).

Cuando se preguntó a los entrevistados cómo se sentían al declararse “adictos”, incluso antes de identificarse con su nombre, expresaron que inicialmente es incómodo, o mucho más que eso: en tanto no se identifican como adictos en recuperación, puede resultar violento, aun cuando lo asumen como parte del proceso de integración al grupo.

Además de invitar al recién llegado a abandonar su pasado como consumidor de drogas, dando prioridad al presente para su recuperación, Narcóticos Anónimos le recuerda de forma constante el

¹⁵ Victor Turner, *El proceso ritual*, 1988, p. 102.

latente peligro de regresar al “consumo activo”,¹⁶ es una suerte de condicionamiento psicológico.

Bajo esta lógica terapéutica, Narcóticos Anónimos afirma que sí puede detenerse la “enfermedad de la adicción” si se sigue su programa de recuperación; es decir, reconocen como posible la recuperación más no la curación. “La adicción es una enfermedad que no tiene curación conocida, porque ni la religión, ni la medicina, ni la psiquiatría nos ha podido curar, siempre mi enfermedad regresaba o aumentaba” (hombre, 26 años).

Aunque el grupo no determina rígidamente los contenidos que hacen de sí sus miembros al presentarse en las sesiones frente a sus pares, sí existe una fórmula inicial: independientemente de las palabras que se utilicen o el orden que se les dé, quien toma la palabra debe reconocer públicamente que es adicto, y que la adicción es una enfermedad.

Padecer y atención

El proceso padecer-atención constituye un eje sustantivo en esta investigación: describe el conjunto de representaciones y procesos que intervienen en la concepción del bienestar, malestar y las diversas formas en que se articula un posible tratamiento en el sujeto. Lo referido es una apropiación tomada del concepto salud, enfermedad, atención¹⁷ que propone Menéndez: “Un proceso que supone la existencia, en toda sociedad, de representaciones y prácticas para entender, enfrentar y de ser posible solucionar la incidencia y consecuencia generada por los daños a la salud”.¹⁸ Lo expresado permite trabajar la noción del padecer, que a continuación se describe.

¹⁶ El consumo activo se refiere al estar consumiendo drogas cotidianamente.

¹⁷ En citas posteriores se abreviará S/E/A

¹⁸ Eduardo L. Menéndez, “La enfermedad y la curación. ¿Qué es medicina tradicional?”, en *Alteridades*, año 4, núm. 7, 1994, p. 72.

Padecer y enfermedad¹⁹

En español no existe distinción entre enfermedad y padecer; la diferencia se establece a partir de la propuesta teórica de Kleinman, que distingue entre *illness* (padecer), *disease* (enfermedad) y *sickness* (malestar):

El padecer se refiere a la experiencia humana del síntoma y el sufrimiento que vive el sujeto [...] refiere a cómo la persona enferma y los miembros de la familia o de la red social más amplia, perciben, viven y responden a los síntomas y la incapacidad. La experiencia del padecimiento incluye la categorización y explicación, en términos del sentido común, accesibles a todas las personas en el grupo social, de las formas de zozobra y dolor causadas por esos procesos patofisiológicos.²⁰

En cambio, *disease* (enfermedad)²¹ la entiende de la siguiente forma: “Este concepto se refiere al problema visto desde la perspectiva del médico. En los restringidos términos biológicos del modelo biomédico, esto significa que la enfermedad sólo puede reconfigurarse como una alteración en la estructura biológica o funcional”.²²

Del mismo modo, menciona que *sickness* (malestar) se define como “La comprensión de un desorden, en su sentido genérico, existente entre la población en relación a las fuerzas macrosociales (instituciones económicas, políticas)”.²³

Otra de las apropiaciones del padecer retomadas es la que Castañeda analiza como “una dimensión afectiva sentida, pensada y

¹⁹ Si bien, el concepto de *illness* (padecer) y *disease* (enfermedad), propuesto por Horacio Fábrega (*Disease and Social Behavior*, 1974), trajo a la discusión antropológica la posibilidad de explicar la existencia de una “enfermedad sentida” y una “enfermedad objetivada”, en este sentido, Allan Young (“the Anthropologies of Illness and Sickness”, en *Annual Reviews of Anthropology*, vol. II, 1982) propone una concepción más desarrollada de *illness*, *disease* y *sickness* (malestar); en este último se indica que el malestar expresa las representaciones y prácticas que el individuo tiene frente al padecer y la enfermedad; pareciera que *sickness* entra en una categoría cultural, donde se expresa el “sentir de la superestructura”.

²⁰ Arthur Kleinman, *The Illness Narratives: Suffering, Healing and the Human Condition*, 1988, pp. 3-4.

²¹ La traducción de *illness* y *disease* se recuperó de la traducción libre de Elena Castañeda Jiménez, “Bendito sea el fruto de tu vientre. Representaciones y prácticas con diagnóstico de esterilidad en la ruta del padecer”, tesis, 1998.

²² Arthur Kleinman, *op. cit.*, pp. 5-6.

²³ *Ibidem*, p. 6.

vivida subjetivamente por los sujetos sociales frente a un diagnóstico".²⁴ La diferenciación permite identificar cómo el padecer supone un complejo comportamiento social del individuo frente a la pérdida de la salud. Esta dimensión refiere a las significaciones que el sujeto otorga a los sucesos vinculados con la enfermedad y atención: se construye a partir de representaciones y prácticas socioculturalmente condicionadas, y se explica y categoriza desde la experiencia de los conjuntos sociales, en términos del sentido común. La construcción del padecer y la adicción no es idéntica para cada sujeto social, dado que se matiza en su articulación con todas las posibles adscripciones de este mismo: genérica, económica, religiosa, política, educativa, por mencionar algunas posibles.

Adicción y grupos de autoayuda

Uno de los referentes elementales que proponen construir una etnografía sobre la adicción a las drogas es la de Oriol Romani, para quien la toxicomanía consiste en "un conjunto de procesos en los que se interrelacionan de forma compleja un individuo, una sustancia y su contexto sociocultural, a través suyo se expresarían ciertos malestares más o menos graves [...] cuyo síntoma principal sería la organización del consumo compulsivo en su cotidianidad [...]".²⁵

La propuesta anterior, en conjunto con el análisis de la etnografía, permitió elaborar el concepto de *adicción*: proceso en el cual el sujeto se apega al consumo continuo de alguna sustancia en particular; tal adhesión dificulta al individuo expresarse de forma integral en casi todos los aspectos de su vida. Esto permite afirmar que la subjetividad del usuario se ve significativamente afectada y con ello sus prácticas, relaciones, condición emocional y física. Por tanto, indagar dentro de Narcóticos Anónimos no era una opción, sino una necesidad epistémica.

El concepto de autoayuda es una referencia elemental para orientarse en el ámbito de los grupos de Narcóticos Anónimos; Katz y Bender lo definen de la siguiente forma:

²⁴ Elena Castañeda, *op. cit.*, p. 76.

²⁵ Oriol Romani, "Etnografía y drogas; discursos y prácticas", en *Nueva Antropología*, núms. 52-53, 1997, p. 41.

Organizaciones con estructuras pequeñas y voluntarias creadas para ejercitar la ayuda mutua y el logro de propósitos específicos. Generalmente están integradas por pares, que se unen para brindarse asistencia mutua con el fin de satisfacer una necesidad común o un problema disruptivo en sus vidas. Enfatizan las interacciones sociales cara a cara y refuerzan la responsabilidad personal de sus miembros. A menudo proveen ayuda material o específicamente apoyo emocional.²⁶

Del mismo modo, es importante incorporar el concepto de *autoatención* propuesto por Menéndez:

Son las representaciones y prácticas que la población utiliza a nivel del sujeto y grupo social para diagnosticar, explicar, atender, controlar, aliviar, aguantar, curar, solucionar o prevenir los procesos que afectan su salud en términos reales o imaginarios, sin la intervención de curadores profesionales, aún cuando éstos puedan ser referencia de esta actividad. La autoatención implica decidir la auto-prescripción y el uso del tratamiento de forma autónoma o relativamente autónoma.²⁷

A partir de los referentes citados, y de lo experimentado en campo, el concepto de grupo de autoayuda se entiende como un espacio social donde un conjunto de personas que tienen una situación de vida o problema común se reúnen para hablar y construir una serie de estrategias que favorece la asimilación de su problemática que proyecta un método que atiende sus demandas, en este caso la adicción. Durante la estancia en campo se advirtió que los sujetos, antes de aproximarse al grupo, tienen representaciones sobre la adicción a las drogas y sus repercusiones en la salud. Sin embargo, el sujeto a partir de sus representaciones decide si acepta o no el tratamiento que ofrecen los Doce Pasos de Narcóticos Anónimos, donde la atención terapéutica no la imparten profesionales de la salud, sino un conjunto de personas que —de manera empírica— buscan persuadir al consumidor de sustancias de que “posee una enfermedad progre-

²⁶ A. Katz y E. Bender, “Self-help Groups in Western Society: History and Prospects”, en *The Journal of Applied Behavioral Science*, núm. 12, 1976, pp. 265-282.

²⁷ Eduardo L. Menéndez, “Modelos de atención de los padecimientos: de exclusiones teóricas y de articulaciones prácticas”, en *Ciencia & Saude Colectiva*, vol. 8, núm. 1, 2003, pp. 185-207.

siva, incurable y mortal”,²⁸ y ésta sólo puede ser tratada a partir del compartimento con los demás. Por tanto, para Narcóticos Anónimos la adicción será representada como una enfermedad.

El estigma

La persona que acude al grupo debe asumir el rol de enfermo-adicto. Las conceptualizaciones de *estigma* e *instituciones totales* que propone Goffman permiten comprender el sentido que tienen algunas de las prácticas y discursos que asumen los ex consumidores de drogas al incorporarse a los procesos de recuperación de NA. Al asumir que la adicción es una enfermedad física, mental y espiritual, la cual sólo puede ser tratada en un grupo de autoayuda, los miembros de Narcóticos Anónimos incorporan como verdad el discurso del grupo y las prácticas que se derivan de éste.

El origen de la palabra, dice Goffman, procede de los griegos, que crearon el término *estigma* para referirse a signos corporales, destinados a mostrar algo inusual y malo sobre el estado moral del portador.²⁹ Los signos eran grabados o marcados a fuego en el cuerpo e informaban que el portador era un esclavo, un malhechor o un traidor: una persona mancillada, ritualmente impura, a la cual había que evitar, especialmente en los lugares públicos. En ese sentido, el autor elabora una tipología en la cual explica las características del estigma. Para esta investigación es de suma importancia retomar la segunda clasificación de estigma, que versa sobre *los defectos de carácter del individuo*.

Se perciben como falta de voluntad, pasiones tiránicas o antinaturales, creencias rígidas y falsas, deshonestidad. En este parámetro aparecen las personas con perturbaciones mentales, reclusiones, adicciones a las drogas, alcoholismo, homosexualidad, desempleo, intentos de suicidio y conductas políticas extremistas.³⁰

Al dar cuenta del estigma del adicto en recuperación se asume que diagnosticar a un individuo como portador de VIH, o ser diagnosticado como paranoico, alcohólico o adicto, implica una serie de enjuiciamientos morales.

²⁸ Tanto en las reuniones y publicaciones sobre Narcóticos Anónimos se afirma constantemente que la adicción, como enfermedad, posee esas características.

²⁹ Erving Goffman, *Estigma: la identidad deteriorada*, 2001.

³⁰ *Ibidem*, p. 14.

La sociedad nos margina bien cabrón, porque te queda la fama de drogo y no te da la oportunidad de demostrar que ya te recuperaste, porque hay otros que vinieron conmigo y andan como si siguieran drogados, por eso creen que seguimos consumiendo. Yo lo veo así, como cuando alguien sale de la cárcel, un hombre que estuvo en la cárcel va a pedir trabajo y si saben sus antecedentes no le dan trabajo. Como se siente esa persona, me siento yo. Me enoja bastante que mis amigos de drogas se burlen y me digan “chinga tu madre sólo por hoy” o “vente a fumar una piedrita pinche recuperado del señor” (hombre, 38 años).

La definición de Goffman tiene cercanía con las representaciones sociales respecto de aquellos que padecen alguna forma de adicción. En este sentido, tienen alta coincidencia con algunos de los atributos negativos que se adjudican a quienes acuden a los grupos de autoayuda. Aquí es preciso advertir que a pesar de su discurso institucional respecto de la aceptación acrítica de quienes buscan su apoyo, en la realidad es posible afirmar que muchas de las representaciones y prácticas de quienes integran los grupos de autoayuda en torno de la adicción y los adictos no son muy distintas de aquéllas vigentes en otros espacios sociales.

Una de nuestras tradiciones, que es una de las esenciales, es que el anonimato es la base espiritual de nuestro programa. Sin el anonimato se perdería mucho, lo que llegamos a hablar es tan confidencial, es tan íntimo que no podríamos estarlo pregonando. Son una serie de cosas que se han sufrido desde que éramos niños. Yo no he tenido la oportunidad de hablar las cosas como son y en el grupo es el lugar donde se nos respeta lo que decimos, pues es el lugar donde empezamos a sacar realmente lo que somos por medio del reconocimiento de nuestras palabras, de lo que hemos sufrido (Hombre, de 31 años).

Cuando una persona cree firmemente que es un miembro de Narcóticos Anónimos, desarrolla la concepción del anonimato como parte esencial de ser adicto en recuperación. Éste es un pacto donde todos los miembros se sienten protegidos, pues lo hablado y vivido queda entre ellos, de esta forma su identidad queda desdibujada y se borra cualquier dato que haga referencia a su contexto.

Para Haydee Rosovsky, en las prácticas de los grupos de Alcohólicos Anónimos existe un *fanatismo grupal*. Propone que el discurso del programa de recuperación de los doce pasos se apodera del sujeto y define su mirada del mundo; denomina a este proceso como *washing brain* (lavado de cerebro).³¹

La recuperación de la perspectiva de esta autora permite proponer un concepto que delinea la problemática referida: la *adicción al grupo de autoayuda* refiere a la dependencia que el miembro del grupo va generando respecto de éste, y se expresa en la significación de los distintos aspectos de su vida a partir de la forma de vida e ideal, que propone el programa de recuperación³² y de las distintas relaciones, prácticas y dinámicas que tienen lugar en el grupo. Se sustituye la adhesión cotidiana a las drogas y el contexto social vinculado con tales prácticas, por una entidad terapéutica grupal total.

El análisis donde Goffman identifica instituciones totales, permitió formular el concepto adicción al grupo de autoayuda, ya que

Ciertas instituciones proveen el lugar para actividades que presuntamente confieren al individuo su *status* social, por fáciles y agradables que tales actividades puedan ser, toda institución absorbe parte del tiempo y del interés de sus miembros, les proporciona en cierto modo un mundo propio, están las instituciones erigidas para cuidar de aquella personas que incapaces de cuidarse por sí mismas, constituyen además un amenaza involuntaria para la comunidad, tales como: hospitales para enfermos contagiosos, hospitales psiquiátricos y *leprosarios* [...].³³

Describir el problema desde la categoría de instituciones totales hizo posible analizar las interacciones de los sujetos dentro del grupo de Narcóticos Anónimos. Asimismo, aporta elementos respecto de las estrategias que tienen las instituciones totales para garantizar el funcionamiento de los sujetos en su interior; en estos espacios se

³¹ Haydee Rosovsky, "Los grupos de autoayuda en el tratamiento de las adicciones: consideraciones metodológicas en su estudio", ponencia para la Reunión Fronteriza entre México y EE.UU., 1991.

³² Se hace referencia a los "Doce Pasos" publicados en *Narcóticos Anónimos*, 2005.

³³ Erving Goffman, *Internados: ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales*, 1972, pp. 17-18.

busca la mortificación del yo, explica Goffman: “cómo los sujetos tienen una concepción de sí mismos que las disposiciones sociales estables de su contexto posibilitaron, al entrar en una institución total y perder el soporte de éstas comienza para él una serie de depresiones, degradaciones, humillaciones y profanaciones del yo”.³⁴

Esos cambios ejercen peso sobre las creencias que tiene de sí mismo y los otros. En los grupos de autoayuda prevalece una dinámica terapéutico-discursiva, la que condiciona al sujeto en su forma de pensar y actuar. El colectivo, como institución, establece quienes son los adictos, qué es la adicción y cómo debe darse el proceso de recuperación dentro del grupo. En este punto es posible identificar que dentro del “Grupo L” existen relaciones de poder. En *Microfísica del poder* Foucault propone que existen dos formas de entenderlo: la primera es por contrato — opresión, de tipo jurídico, con fundamento en la legitimidad o ilegitimidad del poder— y la segunda, analizada en la presente investigación, se refiere al binomio: dominación-represión, presentada en términos de lucha-sumisión: “El problema del poder no se puede reducir al de la soberanía, ya que entre hombre y mujer, alumno y maestro y al interior de una familia existen relaciones de autoridad que no son proyección directa del poder soberano, sino más bien condicionantes que posibilitan el funcionamiento de ese poder, son el sustrato sobre el cual se afianza”.³⁵

Las relaciones de poder están imbricadas en otros tipos de relación (de producción, de alianza, de familia, de sexualidad), donde juegan un papel a la vez condicionante y condicionado.³⁶

Foucault propone, por tanto, que las relaciones de poder atraviesan el cuerpo social. La referencia de este autor es esencial para entender las dinámicas internas del grupo de autoayuda: la dominación de los miembros de mayor antigüedad con los de reciente ingreso, así como con la relación existente entre padrino-ahijado:

El padrino es el que sabe todo, le dije todas las cosas que se van a ir conmigo a la tumba. Tiene mucho que ver con el aprender a confiar. Yo confío en una persona todo, esa es la idea. El padrino es una herramienta más dentro de la recuperación. Es un adicto más, transmite su

³⁴ *Ibidem*, p. 27.

³⁵ Michel Foucault, *Microfísica del poder*, 1983, p. 173.

³⁶ *Ibidem*, p. 174.

propia experiencia, tiene su propio padrino y trabaja él mismo en el programa de recuperación (hombre, 43 años).

Como yo tenía muchos pedos con la sustancia, tener dinero era una sentencia de consumir entonces mi padrino me dijo: “mira para que no te vayas a drogar, dame tu tarjeta y yo todos los días te doy el dinero necesario para que sobrevivas”. Como no tenía más opción y mi desesperación por no drogarme era tan grande, acepte que las cosas fueran de ese modo, así dure un rato hasta que me percate que mi padrino controlaba mi economía y parte de mi vida [...] (hombre, 38 años).

Es necesario advertir que no todos los miembros son influidos de manera idéntica; aquellos que no asumen la postura esperada son marginados de la vida grupal y al final se van. En este caso, sólo se muestran algunas de las formas en que se expresa el poder.

La narratividad de la experiencia

Se diseñó una herramienta metodológica para recabar la experiencia de los miembros de Narcóticos Anónimos: antes de llegar al grupo y a lo largo de las fases que los construyen como adictos en recuperación. En este contexto el concepto de narratividad es de suma importancia, y para Good se trata de “una estrategia por la cual la experiencia es representada y relatada, los hechos que ha vivido el sujeto se presentan en un orden significativo y coherente [...]”.³⁷

El análisis de la etnografía permite afirmar cómo los sujetos desde sus representaciones significan y explican los distintos procesos que tienen lugar en su mente y cuerpo, antes de llegar al grupo y a ser parte de éste. Se trata de formulaciones desde la perspectiva del padecer; por ello la comprensión del fenómeno de la adicción, y del llamado adicto en recuperación, exige la integración de la narratividad del entrevistado respecto del conjunto de signos, síntomas, diagnósticos, autodiagnósticos y tratamientos que vive en este proceso. Abordar las representaciones y prácticas sociales de los miembros de Narcóticos Anónimos muestra que la adicción no es una enfermedad, al menos en la forma en que el sistema biomédico propone; por tanto se ha efectuado una apropiación categorial, la *narratividad del padecer la adicción*. Esta categoría permite entender y

³⁷ Byron J. Good, *Medicina, racionalidad y experiencia; una perspectiva antropológica*, 2003.

explicar los diversos acontecimientos que el sujeto vive a lo largo de su proceso de adicción, mediante la recuperación de sus representaciones y prácticas en su etapa de consumo, antes de ingresar y durante su estancia en el grupo.

La narratividad refiere la experiencia corporal y subjetiva del individuo respecto de momentos que definen el ser adicto; ejemplo de ello es la compulsión en el consumo de sustancias y los reiterados intentos para dejarlo —tanto como tentativa propia como por imposición—, los periodos en que el nivel de intoxicación lo lleva a dejar de comer o dormir; alteración de la sexualidad —ya sea inhibiendo la libido al extremo de pasar temporadas significativas sin tener relaciones sexuales o, por el contrario, mantener numerosas relaciones sexuales—; perder la noción tiempo/espacio; comisión de actos ilícitos.

Pero de repente mis pensamientos sólo giraban en cómo consumir y dónde ir a comprar para que no me caciquearan, consumía hasta no tener dinero, buscar algo que empeñar... lo que tenía lo empeñaba, a veces hasta mi cuerpo [...] (hombre, 29 años).

Antes de llegar al trabajo me iba al baño de la oficina y me ponía unas líneas, cuando llegaba a la oficina procuraba que la gente no se diera cuenta de cómo andaba. Muchas veces me hablaba el jefe y no podía mirar a los ojos, pensaba que ya se habían dado cuenta y que me iban a correr (hombre, 38 años).

Otro de los aspectos que se recupera es el modo de experimentar la adicción durante sus primeras aproximaciones al grupo. A continuación se pueden leer algunas de las representaciones que van teniendo los miembros de Narcóticos Anónimos:

La primera vez que llegué al grupo y vi que era un cuarto con sillas blancas, pensé “por qué vine a caer aquí”, fue muy extraño que todos me veían como si me conocieran, y cuando aplaudieron al decir mi nombre creí que se burlaban, no recuerdo nada de lo que me dijeron en la reunión, mi mente estaba en otro lado, cuestionando si en verdad esas personas eran adictas, después de terminar la reunión pocos fueron a hablarme, pensé que querían robarme, o que eran putos, no sé, tanta amabilidad se me hacía fingida, creí que querían algo (Hombre, 29 años).

Cuando llegué al grupo me dijeron: “si quieres recuperarte no se te obliga a que hagas cosas, sino que sólo dejes de hacerlas”, entonces

para mí fue un problema dejar de consumir, yo tenía muchos “amigos” yo me sentía muy mal porque no consumía y me seguía juntando con ellos entonces mi padrino me dijo que “los amigos están en el grupo, aquí te aceptamos aunque no nos des una chela o nos corras las tres, nosotros te entendemos y sabemos lo que sufres” (hombre, 40 años).

En la narratividad se puede dar cuenta la forma en que se construye una relación entre el adicto en recuperación y el grupo, lo cual se corrobora a partir de la representación de la experiencia del padecer.

De las prácticas y representaciones

Para mostrar la experiencia del padecer la adicción, se partió de lo propuesto por Jean-Claude Abric sobre las *representaciones y prácticas sociales*: “La representación es constituida por un conjunto de informaciones, creencias, opiniones y de actitudes al propósito de un objeto dado. Esto permite definir a la representación como una visión funcional del mundo que permite al individuo o grupo conferir sentido a sus conductas y entender la realidad mediante su propio sistema de referencias y adaptar y definir de este modo un lugar para sí”.³⁸

De forma complementaria, el autor menciona que las prácticas sociales son “Sistemas de acción socialmente estructurados e instituidos en relación con los papeles. Son las prácticas que los sujetos aceptan realizar en su existencia cotidiana, que moldean y determinan su sistema de representación o ideología”.³⁹

Al entender la diferencia y ligazón existente entre las representaciones y prácticas, se observa que la experiencia del padecer la adicción tiene su origen en el conjunto de prácticas o acciones que el sujeto realiza dentro del grupo, tales como acudir diariamente, leer las publicaciones, dar servicio en el grupo, apadrinarse,⁴⁰ modificar su relaciones sociales con gente que no consume y no consumir “sólo por hoy”.

³⁸ Jean-Claude Abric, *Prácticas sociales y representaciones*, 2004.

³⁹ *Ibidem*, p. 195.

⁴⁰ Apadrinarse establece una relación social entre Padrino-Ahijado, donde se desarrolla un aprendizaje de los Doce Pasos, a partir de la experiencia que ha tenido el Padrino dentro del grupo. El Padrino guía al Ahijado sobre las responsabilidades que éste tiene con su “programa de recuperación”.

Me decían que en el primer paso no solamente la derrota es ante la droga sino también ante mis ideas, ante mi familia, ante mí mismo y ante mis nulos sentimientos, tener que admitir que no puedo controlar las cosas que están a mi alrededor y que tengo que pedir ayuda para asimilar esas cosas y seguir limpio, por eso te digo que no ha sido sencillo [...] (hombre, 36 años).

Algunos de los entrevistados manifestaron estar convencidos de que el Primer paso⁴¹ del programa de recuperación es el más difícil, ya que no están dispuestos a dejar de drogarse y menos a aceptar uno de los presupuestos más importantes del grupo: cambiar sus “comportamientos”. En un número importante de casos, las nociones sobre la persona y su adicción se modifican, a fin de estructurar formas de conducta que obedecen a lo propuesto por NA; una de las primeras medidas es que quien sufre el problema se separe de los sujetos y entorno social que propician o facilitan su adicción —puede tratarse de amigos, de la familia, espacios de trabajo (bares, “fumaderos”, corporaciones policíacas, en algunos casos—, para luego “entregarse” a la dinámica terapéutica: “Para avanzar en tu programa no nada más es dejar de drogarte, es un cambio de juicios y actitudes, tener una mente más clara y no andar pensando en pura mamada [...] digo si quieres recuperarte y vivir bien [...]” (hombre, 48 años).

La representación de padecer la adicción consiste en que el adicto en recuperación se apropia de las prácticas que tienen lugar dentro del grupo; a partir de este referente el sujeto reconstruye su posición frente a la adicción.

La persona empieza a vislumbrar que su recuperación no puede quedar sujeta sólo a no consumir drogas, también sus pensamientos y actitudes deben tener un nuevo sustento. En el grupo se argumenta que el miembro ya no puede vivir pensando que sus ideas lo sacarán de los problemas en que se ha metido durante toda su vida; tanto el padrino del miembro en cuestión como la literatura de Narcóticos Anónimos invitan a reflexionar para que el adicto recapacite y acepte que sus mejores ideas lo han llevado ahí, hasta un grupo de adictos en recuperación.

⁴¹ El primer paso dice textualmente: “Admitimos que éramos impotentes ante nuestra adicción, que nuestra vida se había vuelto ingobernable”.

En esta fase “terapéutica” —la segunda, de acuerdo con el contenido del Programa de Doce Pasos— la idea dominante es que el adicto en recuperación mentalmente actúa bajo la “locura”. La locura para Narcóticos Anónimos significa que el adicto, ahora nuevo miembro, pretender mantener sus mismas prácticas y obtener resultados diferentes, por ello el énfasis está puesto en que el miembro cambie, muestre un claro “[...] cambio de juicios y actitudes”; y la única forma en que esta persona puede dejar su antigua forma de pensar es aceptando la existencia de un “poder superior”; es así, y solamente así, que puede recuperar “el sano juicio”. Sólo poniendo su voluntad y su vida al cuidado de esta entidad puede logra la recuperación.

Hasta el más ateo termina creyendo en Dios, ya cuando ves la pinche recia es cuando crees, antes no, por eso el segundo y tercer paso son difíciles. Pero no basta con creer y decir que crees en Dios de dientes para afuera. Para mí la bronca fue que siempre estaba leyendo, siempre estoy leyendo, ese es mi gran pedo yo siempre había intentado racionalizar a Dios cuando Dios es algo irracional, tuve que cambiar mis pensamientos cambiar mis actitudes, vivir como Dios manda, ni modo que andes bien “aleluyo” con la gente y por adentro sigues siendo un hijo de la chingada. Fíjate, es más fácil que te vuelvas ateo a que te vuelvas creyente. Pero eso debe de ser con una gran convicción, no sólo para salir del apuro (hombre, 43 años).

Para muchos miembros llegar a creer en esa entidad superior es problemático, debido a que entienden este paso como una imposición religiosa del grupo. Algunos de los entrevistados expresaron que éste es quizás uno de los momentos más complejos, porque llega incluso a chocar con las creencias que tiene la persona, muchos se identifican como ateos, de ahí que rechacen la exigencia de aceptar la existencia de una entidad superior. Es en este segundo paso donde la dominación del sujeto, en términos ideológicos parece evidente. Frente a ello, por lo general, la mayoría desarrolla una diversidad de estrategias mediante las que adecúan este ente superior a sus propias creencias, lo entienden y representan de diversas maneras.

Siempre que mencionaban a Dios, imaginaba que era el Dios que estaba crucificado, el que sufría desangrándose en la cruz, para mí era muy difícil creer en Dios porque nunca me había ayudado cuando lo nece-

site, son muchos prejuicios los que tenía y por eso el tener un sano juicio y confiar no lo podía concebir. Cuando me dijeron que creyera en un poder superior como yo lo imaginara me tranquilizó, ya no pensaba en esa imagen religiosa, comencé a creer que con mi poder superior podía tener una relación entre iguales, eso me gustó, me tardé mucho tiempo en creer que algo que no fuera yo podía ayudarme, pero tarde más años en concebir a Dios como lo concibo. La experiencia espiritual que he vivido no la comparo con nada (hombre, 48 años).

Para mí el poder superior es el mero chingón, no como yo que chingué a mi madre, sólo él me puede sacar las obsesiones que tengo, digo ya me arranco el deseo de drogarme, ahora lo que sigue es que me pueda curar, o de menos, ya no pensar en chingaderas y hacerme daño (hombre de 29 años)

Para los Narcóticos Anónimos creer, tener fe en el poder superior, es decisivo para la construcción del adicto en recuperación, pues a partir de ahí, de acuerdo a sus presupuestos, el miembro comienza a cambiar su forma de ser; esto es así, se dice, porque en ese acto el sujeto en recuperación reconoce que este cambio debe ser más profundo. Es un momento para conocer las causas por las que se convirtió en adicto, cuáles son las causas por las que sufre y ha hecho sufrir a mucha gente, es una necesidad que debe encarar.

En este punto, ahorita, cuando me levanto yo siempre digo 'gracias, señor, por un día más de vida. No sé si lo vaya a acabar pero dame un día más, como dice en la biblia, Vive el día de hoy', y eso nos lo repite la literatura NA, vive tu día sólo por hoy como si fuera el único, pero se te va el día en pendejadas, pensando en la materia cuando la pinche materia pues es nula, la recuperación es para quien la quiere, no para quien la necesita (hombre 29 años).

Poner la vida en la voluntad de Dios. Yo toda mi vida hice mi voluntad estuviera bien o estuviera mal, esa es mi vida, nunca la voluntad tuya, la de mi madre, la de mi esposa, y menos la de Dios, siempre fue la mía, cometí muchos errores y no me funcionó; entonces hoy pongo mi vida al cuidado de Dios. Te voy a hablar lo mío, ya me cansé de sufrir, de querer ser el héroe, que nunca lo fui, ya me cansé de que [...] mi palabra es la ley, de que yo soy el dios, lo dejo a la voluntad de Dios. Yo no puedo, nunca he podido. La situación de mis hijos se la dejo a Dios, claro con mi cooperación [...] Que ellos hagan su voluntad, yo sé que están cometiendo errores, pero no puedo meterme y empezar a

dar la clase, decir esto es así y así porque lo digo yo; se lo dejó a Dios, Dios pondrá las cosas en su lugar [...] Yo ya dejo de ser Dios y dejo de hacer mi voluntad, eso no quiere decir que me vuelva irresponsable, porque muchos lo toman al revés, no estar en guardia para todo lo que venga, voy a apoyar, ayudar y le voy a pedir a Dios que me ayude en mi vida; y voy a pedir ayuda a otras personas, con un médico, con un psicólogo, con un licenciado, con un sacerdote, yo analizo, formo mi cuadro y tengo un criterio más amplio (hombre, 48 años).

El momento en que el miembro del grupo expresa su deseo de realizar su primera autoevaluación moral es conocido como el cuarto paso. Aquí el sujeto en recuperación busca hacer un autoanálisis crítico de toda su vida; a diferencia de la dinámica de los compartimentos, que en la jerga de los grupos no es sino “vomitar” lo que se trae dentro. La persona analiza su vida antes, durante y después de su consumo de drogas, este auto-análisis sirve para identificar los hechos que marcaron su vida y pudieron haber sido los detonantes para que comenzara a consumir drogas de forma compulsiva.

Hay hechos violentos o de índole sexual, situaciones de pérdida de afectos ya sea por la muerte o abandono de algún familiar. Es por ello que en el cuarto paso se subraya la necesidad que el miembro tenga muy clara convicción de querer ver las consecuencias que provocaron ciertos episodios durante toda su vida por lo cruento que puede ser este encuentro consigo mismo, debido a que muchas de las cosas que está por revivir son las cosas más dolorosas que ha sentido, las que le han provocado emociones como ira, depresión, impotencia, dolor, amargura. Este ejercicio no puede realizarse en aislamiento, y la figura del padrino o una persona de su más alta confianza deben estar presentes. La forma en que se trabaja este paso es escribiendo en una libreta una serie de preguntas que se dividen en instinto sexual, instinto social o de compañía e instinto material.⁴² Dada la confidencialidad de la información de este paso, hay una ausencia de ello en la etnografía, sin embargo he intentado describir el proceso.

Cuando el miembro ha terminado su auto-análisis, es decir el cuarto paso, el grupo considera que ha dejado atrás el pasado que tanto conflicto le había ocasionado. Desde la antropología eso podría designarse como un rito de paso, proceso que suele poner a prueba

⁴² Las preguntas relacionadas con el cuarto paso están contenidas en la guía de *Narcóticos Anónimos*.

a un sujeto para establecer su valor, por ejemplo; por ello puede afirmarse que del rito de paso emergerá siempre un sujeto fortalecido. Para el caso del cuarto paso tal rito de paso podría decirse que tiene un carácter *sui generis*: del proceso emerge un adicto en recuperación asumido. Esa es quizás la fortaleza: asomarse a los infiernos y reconocer lo que se ha sido posibilita una transformación, no purificadora sino ratificadora de su innoble condición de la que no puede salir —ese es el presupuesto de NA—, sólo aspirar a recuperarse, siempre y cuando se adhiera acríticamente a los presupuestos del grupo; debe entonces asumir su fragilidad, su labilidad de por vida, sin fecha ni hora de terminación.

En lo sexual yo siempre creí que la forma en que mantenía las relaciones estaba bien, pero cuál fue mi sorpresa cuando en el cuarto y quinto pasos descubro cómo era mi actuar en lo sexual, tuve que recordar como conocí una ex que tuve: fumábamos mota, parchábamos, yo creía que ese era el amor de mi vida, güey, después conocí otra mujer, dure cinco años con ella, igual se iba a coger con otro güey y un desmadre, y yo para que no me dejara, la complacía y nos seguíamos drogando. Con tal de tener sexo me metía unas líneas y me metía a parchar. Siempre dándoles droga para que me complacieran: ¿tú dime si esa madre no es locura? No sé por qué chingaos tuve un hijo, un hijo de su puta madre como yo. ¿Qué le iba a enseñar a un hijo? “Mira hijo se poncha así, se agujera el bote así, se pica así, ve a conectar a tal lado para que no te caciqueen, te vas por este lado y sales por la otra calle porque de este lado está la tira”. Fue tras las sugerencias de mi padrino que empecé a darme cuenta de esta pinche loquera, a mí me dijo: si quieres ahorrarte muchas pendejadas, pues atórale diario a tus juntas, apadrínate, da servicio, recupérate [...] Es como lo que nos manejan en la literatura: que no se te olvide tu pasado para que veas de dónde vienes. Le entras o no para no volver a repetir las mismas pinches pendejadas [...]. (hombre, 43 años).

Para los Narcóticos Anónimos el quinto paso no es más que la narrativa del adicto en recuperación: deben siempre ser escuchadas por la persona de mayor antigüedad en el grupo, eso es así, porque se afirma que el adicto en recuperación tiende a engañarse y creer que con el simple hecho de recordar, y de aceptar las cosas que le han hecho daño durante toda su vida, va a estar bien. La realización del cuarto y quinto pasos es una suerte de espada de dos filos: puede

ser un acto de liberación o un motivo para que el sujeto vuelva a consumir, tal es el grado de horror que puede provocar la revisión de la propia historia, se dice en el grupo; de ahí la exigencia de que este paso se lleve a cabo con un “padrino”. En este paso la función del padrino es ayudar a que el miembro se desengañe, hacerle ver cuál fue su responsabilidad en cada acto descrito en su autoevaluación. El padrino nunca debe juzgar al miembro, sólo puede escuchar y, con base en su propia experiencia en el programa de recuperación, cómo ve y escucha la historia del individuo.

Este paso constituye una confesión, es un momento para que el miembro exprese con absoluta sinceridad las situaciones que pesan en su vida, sin sentirse juzgado. Sin embargo, en algunas ocasiones el padrino, desde una postura moralina, personal, juzga las acciones que el sujeto confiesa: “Yo me acuerdo que cuando hice por segunda vez mi quinto paso, mi padrino me juzgó de tal forma que sentí que yo era una mierda, en ese entonces me había dicho promiscuo porque empecé a masturbarme desde muy chico, me dijo que si seguía haciendo eso era atacar a mi cuerpo con actos impuros, porque la sexualidad es sólo para el matrimonio” (hombre, 29 años).

En ese proceso de escuchar la historia del miembro se desglosan cuáles son los “defectos de carácter” que sufre y no le permiten vivir tranquilo. Los defectos de carácter para Narcóticos Anónimos coinciden exactamente con los siete pecados capitales de la religión católica: soberbia, envidia, avaricia, lujuria, gula, ira y pereza. “Un adicto cuando ve lo que ha sido su propia vida y no sabe cómo enfrentar esas grandes verdades que se le han revelado en su 4° paso, siempre se vuelve a reventar, cae en la droga otra vez y ahora es peor, tiene que acallar de nuevo esos sentimientos, ese dolor y sufrimiento que ha vivido siempre” (hombre, 35 años)

A partir de que el miembro concluye su cuarto y quinto paso, tanto el programa de recuperación como el padrino le piden que trabaje en todos y cada uno de los defectos de carácter descritos en su autoevaluación.

Después de llevar a cabo el cuarto y quinto paso, la “necesidad de irse incorporando dentro de la dinámica terapéutica”—afirman en el grupo— aumenta de forma significativa. La compulsión ya no se expresa en el consumo de drogas, tampoco se enfatiza ya el “ejercicio espiritual” para llegar a creer en un poder superior, ahora la presión se ejerce en la necesidad de llevar a cabo las prácticas derivadas de los doce pasos.

Hacer un examen minuciosamente, honrado de mi mismo, quien soy, como soy, ahí está lo difícil, por eso te dije ahí voy a reconocer que no soy buenito, no soy lo que todos creían, la gente, mi imagen. Decir lo que pienso, lo que siento. Ahí yo tengo que ver quién soy yo, hay me está diciendo que soy una persona con gran o poco criterio, con miedo o valiente, deshonestidad, conmiseración (hombre, 35 años).

Es un examen de mi mismo, tengo que hablar de todos mis defectos, de todos los daños que he hecho. Y luego va el quinto paso, que es, y lo tengo que escribir, muy importante. Pues yo veía que hacían su cuarto y quinto paso y salían tan mal que se iban directo al fumadero a drogarse y ya no regresaban los compas. Lo hacían porque se espantaban de conocerse a sí mismos, yo soy ése, pues, como lo estás escribiendo. Muchos compañeros después de hacer su cuarto y quinto paso se van a drogar, otros dejan el grupo, otros dejan el programa y se van a religiones, es más fácil; Dios te perdona todo, sí pero no es así, es que es lo más fácil, ya te perdono diosito, bueno Dios siempre nos ha perdonado, pero la sociedad, el mundo ni yo mismo me he perdonado, no me he recuperado (hombre, 52 años).

En esta fase del proceso de recuperación el sujeto busca tener otra expectativa de vida a partir del trabajo de los siguientes siete pasos, donde el tema que impera es cambiar todas y cada una de las conductas negativas o defectos de carácter que ha tenido el miembro a lo largo de su vida; por eso en los pasos sexto y séptimo la literatura hace énfasis en permitir humildemente que Dios les quite sus defectos de carácter.

Yo no sabía cómo trabajar mis defectos de carácter, mi padrino me decía que ahora tenía que echarle más humildad al programa, ir a todas mis reuniones diarias, hacer el servicio de cafetería, hablar con el recién llegado, tenía que servir en mi grupo, como ellos lo hicieron conmigo, todas esas cosas son necesarias para que mis defectos, como la soberbia se fueran y se los entregara al jefe. Tenía que entender mi enfermedad (hombre, 29 años).

Tons ya me quedo la experiencia de que tengo que ser un culero más, ni más ni menos, un culero más que está en recuperación tratando de salvar su propia pinche salea, a la verga con tanto puto conocimiento, de qué te sirve nomás tenerlo ahí guardado a lo puro pendejo, hay que tratar [...] El día de hoy sé que tengo que tratar de compartir con los demás un poco de lo que he aprendido de la pinche vida. Tengo

que dar de mí a los demás compas, tengo que estar en el grupo, tengo que trabajar mis defectos de carácter (hombre, 38 años).

Si el ejercicio de “entregar los defectos de carácter a Dios” se realiza de forma óptima, el adicto en recuperación debe hacer de nuevo un inventario para analizar el daño real que hizo a otras personas durante toda su vida, éstos son los pasos octavo y noveno. Se dice que el miembro debe estar realmente convencido de querer hacer esta nueva autoevaluación, porque a partir de este reconocimiento deberá enmendar todos y cada uno de los daños causados a esas personas.

Necesito conocerme a mí mismo, lo más posible para empezar a reparar daños. Mientras no puedo; yo empiezo a reparar daños, muy pocos que he reparado, pero hay otros que no puedo porque puedo cometer el error; por ejemplo, en todas las familias donde metí discordia por andar con la esposa no puedo irle a pedir perdón al marido, pues en lugar de hacer un bien voy a poner guerra. Tengo que analizar la causa, el motivo, y ver cómo voy a llegar, saber introducirme. Para poder reparar daños necesito estar reparado, para poder hacer mi recuperación más rápida necesito saber dónde están causados exactamente, dónde están más dañados y quien me daño más, y siempre ver el porqué, qué hice yo para evitarlos. Estoy hablando de mi esposa, de mis hijos, de mi madre, de mis hermanos, con las personas; pero también al mismo tiempo estoy hablando de cómo fui yo, yo no te estoy hablando de que soy buenito, que me hicieron, yo tengo mucha... responsabilidad, no soy culpable, pero sí soy responsable hoy en día de todo lo que aconteció en mi casa y en todo el mundo (hombre, 52 años).

Dicha reparación de daños constituye una de las fases “liberadoras” para el “adicto en recuperación”; en esta fase se torna más difícil acceder a las prácticas y narratividad del miembro en relación con su experiencia y la reparación de daños que debe realizar. La principal dificultad en dicha fase está en que los miembros del grupo deben cumplir el requisito de asumir su responsabilidad en los errores que han tenido en sus etapas de consumo y de recuperación.

Para mí fue bien difícil darle el valor real a mi familia y al grupo; imagínate, después de haber consumido por veintitantos años y estar alejado de mi familia, llego al grupo y me dicen que para recuperarme

debo darle prioridad a mi recuperación, las juntas y a los compañeros [...] entonces yo creí que porque yo me sentía “bien” mi esposa también tenía que estar igual, tuve que darme de madrazos porque ella no creía en mí, ni en lo que hacía, muchas veces me salía de mi casa en la madrugada para dar la ayuda a los compas y mi familia, bien gracias [...] Yo sabía que la reparación de daños con ellos no iba a ser fácil, no sólo era pedirles perdón por el tiempo perdido o decirles no sabía lo que hacía, ¡no! Fue difícil tuve que desprenderme del grupo y darles la atención, el tiempo y el cariño que nunca les había dado (hombre, 52 años).

El adicto en recuperación ahora construye y vive su mundo a partir de lo que ocurre en el grupo, sólo puede pensar en el grupo y en su recuperación. Interpreto esto como la sustitución de una adicción por otra: las drogas por una entidad terapéutica grupal y por lo que llaman “poder superior” o “dios”. NA y el proceso que tiene lugar en su interior, descrito a lo largo de esta investigación, puede entenderse mejor a la luz de la conceptualización de Goffman acerca de las *instituciones totales*. En el caso del adicto en recuperación existe un proceso de desintegración de la personalidad: antes había tenido un estatus social determinado en el contexto en que se desempeñó, pero al adentrarse al grupo poco a poco pierde todos sus anteriores roles y entran en un proceso de pérdida de identidad y de independencia personal, porque ahora el principal objetivo que tiene, aparentemente, es “vivir su recuperación”.

Yo tenía un tío que era alcohólico anónimo y pensaba que iba ser igual que él: ausente en la casa y que me iba a terminar divorciando. Ahora estoy en un momento difícil en mi vida, me estoy divorciando, lo que más me preocupa es por qué me pasa esto a mí, siento que soy un miembro que confía en que Dios lo cuide, soy una persona más, trabajo, me levanto temprano y todo eso. Pero no sé, a veces siento que no estoy haciendo las cosas del todo bien (hombre, 35 años).

Los miembros del grupo que han llegado hasta esta fase dicen que se sienten estancados, donde todo se construye a partir del grupo, su cotidianidad se desarrolla del siguiente modo:

casa → trabajo o labores → grupo → socialización con miembros del grupo → casa.

Conclusión

Una de las interrogantes iniciales de este trabajo se refiere a la eficacia del “Programa de recuperación” que llevan a cabo los grupos de autoayuda, concretamente en relación al no consumo de drogas, condición de la que se deriva la posibilidad de “recuperarse”, lo cual significa, en términos de los grupos de Narcóticos Anónimos, dejar de consumir sustancias y tener “otra perspectiva de vida”. Por ello al inicio de la investigación se formuló la siguiente pregunta: ¿cuáles son las mediaciones, prácticas y/o estrategia dentro de Narcóticos Anónimos, que hacen posible que un consumidor de drogas pueda dejar de consumir?

La etnografía muestra, en la primera parte del trabajo, una fase indagatoria que implicó tener presencia en grupos de autoayuda y establecer algunas conversaciones con quienes participaban en ellos; eso me permitió ver que la posibilidad de responder a la pregunta planteada implicaba recuperar la trayectoria del sujeto incluso desde antes de ingresar al grupo. Ahondar en esa fase me permitió conocer cómo sus prácticas estaban asociadas al consumo de drogas, imposibilitando su capacidad de elección. Asimismo, el análisis de la etnografía relevada permite proponer que la figura del adicto en recuperación es resultado de una construcción procesal al interior del grupo, condición innegociable para estar ahí.

Antes de ingresar al grupo, en la fase de consumo, el sujeto dependía y organizaba su vida a partir de ello: sólo podía “funcionar” con drogas. En un segundo momento, cuando el sujeto comienza a integrarse al grupo y trasciende el *status* liminal (respecto del grupo), paulatinamente se da el tránsito de la condición de adicto a adicto en recuperación; entonces inicia un proceso de resignificación de sí mismo. Asumir el rol de adicto en recuperación es el punto de partida para que el sujeto reformule sus creencias, reconstruya sus representaciones y modifique sus prácticas dentro del mundo de la adicción vista como una enfermedad. Un tercer momento en este proceso es el de la sustitución: al comenzar la senda de la recuperación el sujeto es “voluntariamente obligado” a dejar de consumir para integrarse al grupo y comenzar su “nueva forma de vida”, El consejo —por parte de los integrantes de más edad en el grupo— es que se vea al grupo como la “dosis” necesaria para lidiar con los aconteceres cotidianos: una “dosis” de compañerismo hasta que el

síndrome de abstinencia desaparezca o bien hasta que la exigencia del organismo por consumir sea controlable

Una conclusión de la presente investigación, sustentada en el análisis de la etnografía, es que quienes se integran a los llamados grupos de autoayuda si bien dejan de consumir sustancias, no logran trascender el hecho de relacionarse de manera dependiente; en este caso ya no de sustancias, sino de personas (padrino, compañeros) como de dinámicas, prácticas y discursos al interior de los grupos.

Otra conclusión a la que se arriba en este trabajo es que para permanecer en el grupo, y con ello “garantizar la recuperación”, la mortificación del yo del sujeto en recuperación es una condición, pues se demanda que incorpore de manera acrítica discursos y prácticas, los cuales se construyen dentro de relaciones verticales, claramente definidas desde el poder. Esas relaciones se ejemplifican en la subordinación-represión entre padrino-ahijado y recién llegado-antiguo miembro, para citar tres de ellas.

Sin embargo, hay otra que tiene mayor peso: la búsqueda del poder superior. Si bien el presupuesto al interior del grupo es que tal poder superior no necesariamente responde a la representación judeocristiana de Dios, si tomamos en cuenta que en este país existe una cultura religiosa vinculada a dicho credo, un número importante de miembros lo reconocen como Dios.

Una tercera conclusión es que las sustituciones ya señaladas permiten concluir que cualquier de ellas parece tener el mismo rango respecto del uso de sustancias en términos de la dependencia: en cualquier caso se trata de tener “algo” accesible —debe ser así dado el carácter con el que se establece la vinculación— para poder ser “consumido” en todo momento. Una línea de investigación derivada de este trabajo tiene qué ver con la necesidad de indagar las implicaciones sociales, culturales, políticas, económicas que tiene el discurso medicalizador respecto del consumo de drogas, con ello me refiero al hecho de que en el discurso de los grupos de autoayuda quien consume alguna sustancia, es un enfermo, un enfermo adicto. Esta concepción del consumo por lo menos distorsiona el significado que puede construirse en torno a la distribución, venta a menor y amplia escala de dichas sustancias. Al poner el énfasis en una de las puntas de esa compleja maraña, se hacen invisibles actores, responsabilidades políticas, corrupción y el gran negocio que supone la venta de tales sustancias. Los datos etnográficos que arrojó el acercamiento al grupo, dan cuenta que la persona, sólo puede llegar a

vivir de forma óptima y libre de drogas, siempre que tenga una adherencia permanente al programa de recuperación; si esto no ocurre, la persona que diverja con dichos preceptos será excluido. Esto significa que un ex consumidor de drogas, al adherirse a la senda de los doce pasos, vive bajo una permanente y sucesiva sustitución. Como conclusión final puede señalarse que los adictos en recuperación, al dar cuenta de sus representaciones y prácticas en el interior de un grupo de autoayuda, manifiestan una serie de malestares subjetivos, los cuales muestran claramente un padecer y no una enfermedad, al menos no de la forma en que lo plantean los organismos internacionales de salud.

Bibliografía

- Abric, Jean-Claude, *Prácticas sociales y representaciones*, México, Coyoacán, 2004.
- Brailowski, Simon, *La sustancia de los sueños: neuropsicofarmacología*, México, FCE, 1999.
- Castañeda Jiménez, Elena, "Bendito sea el fruto de tu vientre. Representaciones y prácticas con diagnóstico de esterilidad en la ruta del padecer", tesis de maestría en antropología social, México, CIESAS, 1998.
- Encuesta Nacional de Adicciones*, 2008, en línea [http://www.conadic.salud.gob.mx/pdfs/ena08/ENA08_NACIONAL.pdf], consultada el 10 de octubre de 2009.
- Encuesta Nacional de Adicciones*, 2011, en línea [http://www.conadic.salud.gob.mx/pdfs/ENA_2011_DROGAS_ILICITAS_.pdf], consultada el 26 de marzo de 2013.
- Espín García, Oscar, "Soy adicto y mi problema es Alejandro: narratividad y experiencia de los sujetos pertenecientes a los grupos de Narcóticos Anónimos y sus familias, en la colonia Roma de la ciudad de México", tesis de licenciatura, México, ENAH-INAH, 2012.
- Fábrega, Horacio, *Disease and Social Behavior*, Cambridge, MIT Press, 1974.
- Foucault, Michel, *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta, 1983.
- Good, Byron J., *Medicina, racionalidad y experiencia; una perspectiva antropológica*, Barcelona, Bellaterra, 2003.
- Goffman, Erving, *Estigma: la identidad deteriorada*, Buenos Aires, Amorrortu, 2001.
- , *Internados: ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales*, Buenos Aires, Amorrortu, 1972.

- Katz, A. y E. Bender, "Self-help groups in Western Society: History and Prospects", en *The Journal of Applied Behavioral Science*, núm. 12, 1976, pp. 265-282.
- Kenny, Michael y Jesús de Miguel, *La antropología médica en España*, Barcelona, Anagrama, 1980.
- Kleinman, Arthur, *The Illness Narratives: Suffering, Healing and the Human Condition*, Nueva York, Basic Books, 1988.
- Menéndez, Eduardo L., "Modelos de atención de los padecimientos: de exclusiones teóricas y de articulaciones prácticas", en *Ciencia & Saude Colectiva*, vol. 8, núm. 1, 2003, pp. 185-207.
- , *De algunos alcoholismos y algunos saberes: atención primaria y proceso de alcoholización*, México, CIESAS, 1996.
- , "La enfermedad y la curación. ¿Qué es medicina tradicional?", en *Alteridades*, año 4, núm. 7, 1994, pp. 71-83.
- Menéndez, Eduardo L., "Antropología social como práctica y como representación", en *Alteridades*, enero-junio, año 15, vol. 29, México, UAM, 2005, pp. 65-80.
- Narcóticos Anónimos*, Chatsworth, Narcotics Anonymous World Services, 2005.
- Palacio Ramírez, José, "La construcción del alcohólico en recuperación; reflexiones a partir del estudio de una comunidad de alcohólicos anónimos en el norte de México", en *Desacatos*, núm. 29, enero-abril de 2009, pp. 47-68.
- Rodríguez, Ruth, "Adictos a las drogas", en *El Universal*, México, 29 de septiembre de 2009.
- Romani, Oriol, "Etnografía y drogas; discursos y prácticas", en *Nueva Antropología*, núms. 52-53, 1997, pp. 39-67.
- Rosovsky, Haydee, "Los grupos de autoayuda en el tratamiento de las adicciones: consideraciones metodológicas en su estudio" (mecanoscrito), ponencia para la Reunión Fronteriza entre México y EE.UU., 1991.
- Turner, Victor, *El proceso ritual*, Madrid, Taurus, 1988.
- Van Gennep, Arnold, *Los ritos de paso*, Madrid, Alianza, 2008.
- Young, Allan, "The Anthropologies of Illness and Sickness", en *Annual Reviews of Anthropology*, vol. II, 1982.

Soluciones de hecho antes que de derecho: el factor de movilidad comunitaria en torno al patrimonio arqueológico en México

JAIME DELGADO RUBIO*

En México existe cierto consenso entre los especialistas en el estudio de la ciudadanía política de que el concepto “ciudadano”, entendido como el individuo sujeto de derecho jurídico reconocido por el Estado, se utilizó por primera vez en la Constitución de Cádiz de 1812 y aunque no pasó de ser una mera enunciación producto de la coyuntura política de ese momento, sí representó su origen temprano en nuestro país.¹

A partir de entonces diversos autores han dado cuenta de los avances y retrocesos de la llamada ciudadanía política mexicana citando las crisis económicas, los fraudes electorales, los movimientos estudiantiles, las luchas revolucionarias, las huelgas nacionales y hasta el terremoto de 1985 como procesos conflictivos que a la postre derivaron en la promulgación de nuevos derechos en el *corpus* constitucional mexicano.² Así pues, partimos de la premisa de que —jurídicamente— México está a tiempo con el mundo moderno en

* Miembro del Sistema Nacional de Investigadores, doctor en arqueología por el IIA-UNAM e investigador de la Zona Arqueológica de Teotihuacán, INAH.

¹ Hilda Sábato (coord.), *Ciudadanía política y formación de las naciones, perspectiva histórica de América Latina*, 1997.

² Marcelo Carmagnani, “La ciudadanía orgánica mexicana”, en Hilda Sábato (coord.), *Ciudadanía política y formación de las naciones, perspectiva histórica de América Latina*, 1997.

materia de derechos sociales, políticos y económicos: derechos humanos, asistencia social, vivienda, transparencia y acceso a la información gubernamental, defensa del consumidor, libertad de expresión, voto femenino, derechos laborales y medio ambiente, entre otros.

Bajo esta perspectiva, podemos establecer entonces que el problema de la consolidación de la ciudadanía en México no radica en su andamiaje jurídico constitucional, sino en la relación política entre sociedad y gobierno, donde las acciones gubernamentales son frecuentemente asociadas a la corrupción, el déficit en el Estado de derecho, la pobreza, la desigualdad, los déficits educativos y la desconfianza de los ciudadanos para con sus representantes, lo que ha generado serias fracturas históricas entre la normatividad y la conducta social, o dicho de otra manera entre el derecho formalmente instituido y el informalmente legitimado, en el cual algunos “ciudadanos” optan por las soluciones de hecho antes que las de derecho.

Sobre el particular debemos señalar que la más reciente encuesta de la Secretaría de Gobernación sobre cultura política y participación social (2013) revela que 85% de los mexicanos no participa en grupos organizados, mientras el 15% que sí lo hace es con fines religiosos, sindicales o agrícolas. De estas cifras destaca el hecho de que 48% de la población no acierta en describir en qué consiste ser ciudadano, mientras 85% acepta conocer poco o nada de los derechos de los mexicanos establecidos en la Constitución.³

Visto así, podemos advertir que el verdadero problema de la ciudadanía mexicana no es estudiar la manera en que la población asume las reglas, sino en explicar cómo las reglas en muchas ocasiones ha terminado adaptándose a la vida comunitaria, un fenómeno fundamental para mirar en perspectiva la factibilidad de una política pública.

Partiendo de esta idea, abordamos esta cuestión a la luz de la normatividad en materia de protección y uso del patrimonio arqueológico en México; para ello se analiza la norma, sus políticas públicas y el correlato antropológico, factores que en conjunto dan forma y rostro a la utilidad social de este patrimonio nacional.

Para cumplir satisfactoriamente con tal objetivo se divide este artículo en tres partes: en la primera se analiza la norma y se realizan

³ Encuesta Nacional sobre Cultura Política y Prácticas Ciudadanas, 2013, en línea [www.encup.gob.mx/en/Encup/Primera].

algunas precisiones jurídicas a la interpretación clásica de patrimonio arqueológico; luego se estudian las políticas públicas, así como los intereses manifiestos de quienes las implantan; y por último se aborda la conducta, es decir, la forma en que las diversas comunidades del país, en función de diferentes circunstancias socioeconómicas, asumen la norma, perciben las políticas públicas y toman posición frente a ellas.

La norma

Para analizar el patrimonio arqueológico desde la perspectiva jurídica es necesario hacer una aclaración inicial: una cosa es el uso de los monumentos arqueológicos establecido en leyes y reglamentos, y otra es el uso que diversas personas creen que debe darse a dichos monumentos. Por ello queremos ser cuidadosos al separar el relato jurídico de su correlato antropológico, e identificar los enunciados que correspondan a cada campo. De no hacer esta distinción se corre el riesgo de partir de falsos supuestos y, por ende, llegar a falsas conclusiones.

Un ejemplo de ello lo tenemos en la visión constructivista del patrimonio encabezada por García Canclini, que en su momento tuvo el acierto de confrontar las posiciones esencialistas del patrimonio al afirmar que los bienes arqueológicos no tienen un valor en sí mismos, con sentidos fijos, estables y neutros, sino que fueron contruidos a través del tiempo por quienes han tenido el poder político y la capacidad de decisión para hacerlo.⁴

En ese momento la perspectiva constructivista mostraba un patrimonio arqueológico construido socialmente en el contexto de una desigualdad entre grupos dominantes *versus* grupos subordinados, desigualdad construida en procesos históricos de larga duración: “El patrimonio, es un campo de disputa por los derechos de uso material y simbólico que diversos sectores de la sociedad perciben de éste” y “un recurso para reproducir las diferencias entre los grupos sociales y la hegemonía de quienes logran un acceso preferente a la producción y distribución de los bienes”.⁵

⁴ Néstor García Canclini, “Los usos sociales del patrimonio cultural”, en Enrique Florescano (comp.), *El patrimonio cultural de México*, 1993, p. 23.

⁵ *Ibidem*, p. 34.

Sin dejar de mencionar su valía, consideramos que esta definición presenta serios problemas con algunos conceptos, sobre todo cuando se analizan a la luz del marco jurídico en materia de monumentos arqueológicos en México. Uno de los más evidentes es la afirmación de que “diversos sectores entran en disputa con las instituciones por ese recurso”.⁶ Al respecto debemos recordar que, durante la conformación del marco jurídico en México, fue precisamente la idea de que los vestigios arqueológicos eran un recurso con valor económico (manifiesto en los saqueos y tráfico de piezas prehispánicas ocurridos a finales del siglo XIX en el sureste mexicano)⁷ lo que tornó indispensable que el Estado mexicano los incorporara a un régimen de protección especial y los declarara bienes públicos, fuera del ámbito de explotación comercial.

Lo anterior fue producto de un intenso debate entre funcionarios e intelectuales de la época documentado por Díaz de Ovando, en el cual se describe la forma en que el Estado mexicano retomó un concepto proveniente del derecho público francés al declarar estos vestigios como bienes *domaniales*. Por bien *domanial* entendemos los bienes que poseen valores susceptibles de ser valuados económicamente, pero al mismo tiempo resultan fundamentales para el conocimiento de la historia, la identidad y la cultura de una sociedad, por lo cual su titularidad pasa a ser de un ente público, definiendo su utilidad pública y régimen jurídico de protección.⁸

Fue así que el 11 de mayo de 1897, teniendo como uno de sus principales atributos su condición de soberanía, los funcionarios del Estado mexicano decidieron que este tipo de vestigios serían declarados bienes de utilidad pública y propiedad de la nación, tal como quedó expresado en el artículo 1º de la ley de 1904: “Los monumentos arqueológicos existentes en territorios mexicanos son propiedad

⁶ *Ibidem*, p. 56.

⁷ Nos referimos a los saqueos arqueológicos ocurridos a finales del siglo XIX por parte de Claude Joseph Desire Charnay y Agustín L. Plongeon en Chichén Itzá y Veracruz, respectivamente, lo cual suscitó un debate en la Cámara de Diputados luego de percatarse de que el Estado mexicano no estaba facultado legalmente para impedir estas acciones; lo cual derivó en la promulgación de la ley del 11 de mayo de 1897, donde se establece por primera vez la tutela del Estado en materia de protección de los bienes arqueológicos; Clementina Díaz de Ovando, *Memorias de un debate 1880. La postura de México frente al patrimonio arqueológico nacional*, 1990.

⁸ Jaime Delgado Rubio, “Movilidad comunitaria y patrimonio arqueológico en México”, tesis de doctorado, 2012, p. 67; sitio web de iurisconsultas.com [<http://www.ic-abogados.com/diccionario-juridico/bienes-demaniales-y-patrimoniales/6>].

de la nación y nadie podrá explorarlos, removerlos ni restaurarlos, sin autorización expresa del Ejecutivo de la Unión”⁹

Bajo este principio, y al declararse como un bien público fuera del ámbito comercial, el patrimonio arqueológico *no es un recurso*, por ello el desafío para los especialistas es dar cuenta de los procesos sociales ocurridos desde el ámbito comunitario para generar una discrepancia entre esta declaración jurídica y la idea de un recurso sujeto a explotación comercial.

Luego entonces, si no hay recurso comercial, resulta lógico pensar que el INAH tampoco estaría obligado a responder por los forcejeos o disputas materiales por sus usos y beneficios.

Otro problema es la definición de usos, en tanto algunos constructivistas y teóricos de la escuela catalana —encabezada por Joseph Ballart y Jordi Tresserras—¹⁰ afirman la existencia de variados usos del patrimonio: usos turísticos, económicos, científicos, identitarios o sociales y educativos, entre otros, sin especificar su referencia jurídica o aclarando que simplemente se trata de una perspectiva antropológica y social.

Insistimos en ello porque en México los *usos* del patrimonio arqueológico, de acuerdo con el artículo 30 de la Ley General de Bienes Nacionales, están perfectamente orientados hacia los ámbitos educativos y culturales:

En las zonas de monumentos arqueológicos, la Secretaría de Educación Pública a través del Instituto de Antropología e Historia podrá otorgar permisos y concesiones únicamente para la realización de *actividades educativas o culturales*, conforme a lo que disponga el reglamento que para tal efecto se expida, siempre y cuando no afecte la integridad, estructura y dignidad cultural de dichas zonas y monumentos, *ni se contravenga su uso común*.¹¹

Visto así, su orientación educativa ha sido una constante en la conformación histórica del marco jurídico en México. Al respecto

⁹ Dublán y Lozano, 1876-1904, citado por Bolfy Cottom, “Balance de los problemas más importantes en torno del patrimonio cultural de interés nacional”, en *Diario de Campo*, núm. 27, noviembre de 2008.

¹⁰ Joseph Ballart Hernández y Jordi Juan i Tresserras, *Gestión del patrimonio cultural*, 2001, p. 56.

¹¹ Ley General de Bienes Nacionales, artículo 30, *Diario Oficial de la Federación*, 8 de enero de 1982.

debemos recordar que desde 1830 Lucas Alamán, encargado de elaborar el primer Plan Educativo Nacional en el país, exigió integrar el conocimiento existente sobre las antigüedades mexicanas a los planes de educación pública de la época. Posteriormente, cuando se crea la Inspección General de Monumentos en 1885, se adscribe al Ministerio de Justicia e Instrucción Pública, y más tarde, con la creación del Instituto Nacional de Antropología e Historia, en 1939 esa función quedó ligada a la Secretaría de Educación Pública.¹²

No obstante tales diferencias, también queremos señalar la coincidencia con la perspectiva constructivista en el sentido de que la implantación de las políticas públicas ha representado un punto de quiebra en la relación entre gobernantes y gobernados, a lo que queremos agregar que tal disfunción ha sido proporcional al grado de deterioro de la noción de utilidad pública y social relacionada con la educación en México.

Sobre el particular debemos señalar que la difusión educativa del INAH para con los vestigios arqueológicos —como elemento sustantivo de la utilidad pública— quedó establecida en el artículo 2º de la Ley Federal sobre Zonas y Monumentos Arqueológicos de 1973, que no deja lugar a dudas al mandar al INAH la realización de campañas permanentes de difusión: “La Secretaría de Educación Pública, el Instituto Nacional de Antropología e Historia, el Instituto Nacional de Bellas Artes y los demás institutos culturales del país, en coordinación con las autoridades estatales, municipales y los particulares, realizarán campañas permanentes para fomentar el conocimiento y respeto a los monumentos arqueológicos, históricos y artísticos”.¹³

Acción que efectivamente se venía cumpliendo desde finales del siglo XIX, pero cargado de un fuerte sesgo ideológico-político al difundir la historia prehispánica como un elemento integrador de la nacionalidad mexicana, sobre todo en el sistema de educación pública oficial; un proceso en el cual se sobredimensionó y glorificó el pasado prehispánico, al grado de generar dogmas y fundamentos nacionalistas en el imaginario colectivo.

Además, el tema de la participación social es otra de las asignaturas pendientes en la relación entre la institución y la sociedad en

¹² Boly Cottom, *op. cit.*, p. 105.

¹³ Ley Federal sobre Monumentos y Zonas Arqueológicos, Artísticos e Históricos, artículo 2º, *Diario Oficial de la Federación*, 1972.

cuanto al fortalecimiento del derecho. Al respecto debemos mencionar que desde la década de 1970 se adicionaron una serie de cláusulas de participación social en la Ley Federal de 1972 y en la Ley Orgánica del INAH y de su reglamento: “el INAH puede autorizar a asociaciones civiles, juntas vecinales o uniones de campesinos para que lo auxilien en el cuidado y preservación de una zona o monumento determinado y promover la visita pública”.¹⁴

Iniciativa que se desarrolla con mayor detalle en el artículo 1º del Reglamento de la Ley Federal Sobre Monumentos y Zonas Arqueológicas, Artísticas e Históricas de México,¹⁵ al señalar:

Artículo 1.- El Instituto competente organizará o autorizará asociaciones civiles, juntas vecinales o uniones de campesinos, que tendrán por objeto:

I.- Auxiliar a las autoridades federales en el cuidado o preservación de zona o monumento determinado.

II.- Efectuar una labor educativa entre los miembros de la comunidad, sobre la importancia de la conservación y acrecentamiento del patrimonio cultural de la Nación.

II.- Promover la visita del público a la correspondiente zona o monumento.

IV.- Hacer del conocimiento de las autoridades cualquier exploración, obra o actividad que no esté autorizada por el Instituto respectivo.

Un rápido análisis a estas formas de “participación” dirigidas a diversos grupos de la sociedad civil dejan ver que se trata más bien de un conjunto de “transferencias de competencias del Estado” a la población para que coadyuven con el INAH en el cuidado, promoción, difusión y denuncia de destrucción de monumentos arqueológicos, sin mencionar la posibilidad técnica o legal de que los participantes pudieran incidir en la toma de decisiones sobre las políticas de protección o el diseño de los planes de manejo que afectan sus localidades.

Y es que bajo estas formas de “participación social”, los llamados planes de manejo que se han intentado implementar en el país por parte del INAH, se han convertido en la mayoría de las veces en ejer-

¹⁴ Ley Orgánica del INAH, *Diario Oficial de la Federación*, 1993.

¹⁵ Artículo 1º del Reglamento de la Ley Federal sobre Monumentos y Zonas Arqueológicas, Artísticas e Históricas, en *Diario Oficial de la Nación*, 1985.

cicios de asimilación de grupos de población a las decisiones ya tomadas de antemano por las autoridades centrales del instituto.

No obstante, ello no debe hacernos caer en el desahucio, pues debemos señalar la existencia de un mecanismo de ley que contempla la posibilidad de ejercer una participación real (como acto político) en un nivel de horizontalidad entre la institución y los grupos sociales organizados; se trata del artículo segundo de la Ley Orgánica del INAH, que ordena la creación de los Consejos Consultivos Estatales de la siguiente manera: “Impulsar, previo acuerdo del Secretario de Educación Pública, la formación de Consejos consultivos estatales para la protección y conservación del patrimonio arqueológico, histórico y paleontológico, conformados por instancias estatales y municipales, así como por representantes de organizaciones sociales, académicas y culturales que se interesen en la defensa de este patrimonio”.¹⁶

Formalmente, los Consejos Consultivos estarían representados por las autoridades del INAH, los gobiernos de los estados y las organizaciones sociales en una línea horizontal, por lo cual se supone que se trata del canal jurídico adecuado para que diversos grupos sociales discutan con la institución sobre la necesidad de conservar y difundir este patrimonio en sus demarcaciones territoriales y en el contexto de sus necesidades locales, convirtiendo a estos grupos en verdaderos interlocutores del Estado.

Aunque tal mecanismo nunca se ha implementado en el país, no significa que deje de tener el potencial para replantear una nueva relación democrática y participativa entre Institución y sociedad.

El factor político

Para comprender el factor político debemos decir que, a diferencia de México, legislaciones de países como Argentina (1940), Belice (1783), Brasil (1937), Colombia (1967), Costa Rica (1938), Cuba (1977), Chile (1966), Uruguay (1971) y Venezuela (1946) conciben a sus vestigios arqueológicos como evidencias de interés científico para determinar el devenir histórico del hombre en sus respectivos territorios. No obstante el marco jurídico mexicano fue más allá, al vincular

¹⁶ Artículo 2º, *Diario Oficial de la Federación*, 2010.

estos monumentos con el surgimiento mismo de la nación, cargándolos así de una intencionalidad política.¹⁷

Para ilustrar lo anterior debemos señalar que el Artículo 35 de la Ley Federal sobre Zonas y Monumentos Arqueológicos señala: “Son monumentos históricos los bienes *vinculados a la historia de la nación*, a partir del establecimiento de la cultura hispánica en el país en los términos de la declaratoria respectiva o por determinación de ley”.¹⁸

Por ello, no es retórica afirmar que la protección de estos vestigios ha ido a la par de la creación del Estado nación en México, subrayando que fue en el Porfiriato (1876-1911) cuando se entendió a los vestigios arqueológicos prehispánicos como la génesis de nuestra identidad nacional, ideología que estaba a tono con el trabajo de artistas, muralistas, escritores, intelectuales y políticos de la época, quienes construyeron imágenes y discursos de una memoria de “unidad nacional”, una literatura nacional, una poética nacional, incluso una medicina nacional, todo lo cual tendía a destacar la superioridad del régimen donde era difundida.¹⁹

Luego del derrocamiento de Porfirio Díaz durante la Revolución mexicana, dicho relato se incorporó a nuevos ideales revolucionarios como el de justicia social, la educación pública y la reforma agraria. En este momento adquiere especial relevancia la corriente de muralistas mexicanos encabezados por Diego Rivera y David Alfaro Siqueiros, quienes pintaron imágenes de momentos cruciales de la historia de México que exaltaban al mestizo y al indígena como los próceres de nuestra patria.

Posteriormente, ya con la creación del Instituto Nacional de Antropología e Historia en 1939, se dio paso a la creación de un órgano de Estado orientado fundamentalmente a fortalecer este relato en cuyo entorno fluían variados apoyos económicos para la restauración, investigación y apertura de sitios arqueológicos.²⁰

¹⁷ Julio César Olivé, “Nación y pasado precolombino en la legislación latinoamericana sobre patrimonio cultural”, en *Cuicuilco*, nueva época, vol. 3, núm. 9, septiembre/diciembre, 1996, p. 76.

¹⁸ Artículo 35 de la Ley Federal sobre Monumentos y Zonas Arqueológicas, Artísticas e Históricas, *Diario Oficial de la Federación*, 1972.

¹⁹ José Antonio Crespo, *Contra la historia oficial*, 2009, p. 239.

²⁰ Lidia Rodríguez, “Patrimonio en la pluriculturalidad: praxis social para la protección del patrimonio cultural”, tesis, 2010, p. 97.

Con lo expuesto hasta aquí podemos establecer entonces que la difusión del pasado prehispánico se ha distinguido por su sentido teleológico y político, y que a pesar de las desigualdades sociales y económicas entonces existentes el Estado y la sociedad se mantenían relativamente unidas con la argamasa ideológica del nacionalismo, ubicando al INAH como uno de los pilares de ese discurso.²¹

Con la decadencia de los sexenios monopartidistas de corte nacional (Partido Revolucionario Institucional), y su sustitución por un modelo neoliberal de libre mercado, se hizo patente el repliegue de las políticas de las instituciones culturales hacia un modelo económico regido por el libre mercado y las políticas del Fondo Monetario Internacional (FMI) y de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO); es entonces cuando los bienes arqueológicos se conciben como “elementos que por sí mismos pueden impulsar el desarrollo económico y social de las comunidades”.²²

En consecuencia, la ecuación patrimonio-identidad nacional fue desplazada por la de patrimonio-venta-consumo. El antiguo papel del INAH como proveedor de símbolos nacionales se desdibujó rápidamente para transformarse en un gestor de la promoción turística de los sitios arqueológicos.²³

Luego entonces, las políticas públicas del INAH han transitado por dos grandes épocas: la primera se caracteriza por un proyecto monopartidista donde existía la “certeza” de un proyecto nacional y donde ese instituto estaba acompañado por el Gobierno Federal; la segunda está definida por una época de libre mercado, donde un sector del INAH es desplazado a un nivel accesorio para servir como vehículo para los intereses macroeconómicos del Estado y demás dependencias mayormente atendidas: el Consejo Nacional para la

²¹ Antonio Machuca, “Percepciones de la cultura en la posmodernidad”, en *Alteridades*, núm. 16, julio-diciembre de 1998.

²² UNESCO, *Nuestra diversidad creativa. Sexto Informe de la Comisión Mundial de Cultura y Desarrollo*, 1996, p. 36.

²³ Ejemplo de ello es que el Estado concesionó a través del INAH: la Zona Arqueológica de Chichén Itzá para el concierto de Luciano Pavarotti durante el sexenio de Salinas de Gortari, el Castillo de Chapultepec para el concierto de Elton John durante el sexenio de Vicente Fox, la intentona para instalar el espectáculo de luz y sonido en Teotihuacán durante la gestión de Enrique Peña Nieto como gobernador del Estado de México, entre otras acciones, lo cual contraviene la utilidad pública asociada a las actividades educativas y culturales que justificó su custodia por parte del Estado mexicano; Carmen García Bermejo, “25 infamias culturales”, en *Cuadernos de El Financiero*, 2008.

Cultura y las Artes (Conaculta), el Fondo Nacional de Turismo (Fonatur) y la Secretaría de Turismo (Sectur).

La conducta: movilidad comunitaria

Ante la discrepancia entre norma, política pública y actuación institucional, un cuarto factor entra en escena: se trata de las comunidades contiguas a sitios arqueológicos abiertos al público; comunidades que no han permanecido estáticas o pasivas, ni se integran por pobladores resignados, en espera de reformas de ley que les permitan una participación real en torno a esos bienes; todo lo contrario, son comunidades que, empujadas por factores socioeconómicos de subsistencia básica, han construido diferentes estrategias colectivas o individuales tendientes a la búsqueda de trabajo, prestación de servicios, comercio, uso y beneficio de los sitios arqueológicos, pasando por alto, e incluso ignorando, su carácter de bien público.

Así vista, la *movilidad comunitaria* refiere al conjunto de estrategias materiales y discursivas que diferentes comunidades a lo largo y ancho del país han construido para lograr acceder a los beneficios que perciben asociados a los sitios arqueológicos abiertos al público, ya sea a través de vías formales o informales.²⁴

En todos los casos la movilidad comunitaria ha derivado de factores infraestructurales de presión tales como fuentes de empleo, el crecimiento demográfico o los recursos disponibles de subsistencia básica, y por ello proponemos entender este fenómeno a la luz del *materialismo cultural*,²⁵ teoría sustantiva que aborda el estudio de una comunidad mediante una estrategia teórico-metodológica organizada en tres niveles de análisis: el nivel *infraestructural*, donde ubicamos a la economía, la demografía y las actividades laborales (nivel de análisis fundamental en esta perspectiva); en el nivel estructural ubicamos la política y normas jurídicas, mientras en el nivel *superestructural* se reconoce a la ideología y la percepción del patrimonio, todo ello desde una perspectiva histórica.

Para su aplicación realizamos un análisis comparativo de tres comunidades contiguas a sitios arqueológicos con circunstancias socioeconómicas e históricas diferentes: San Francisco Mazapa,

²⁴ Jaime Delgado Rubio, *op. cit.*

²⁵ Marvin Harris, *El materialismo cultural*, 1987.

Teotihuacán en el Estado de México, cercano al sitio arqueológico de Teotihuacán; Ejido Miguel Hidalgo en el municipio de la Trinitaria, Chiapas, contiguo al sitio arqueológico de Chinkultic, y La Colonia Tzacatipan en Cuetzalan, Puebla, contigua al sitio arqueológico de Yohualinchan.

Los estudios de comunidad que presentamos fueron organizados con base en sus condiciones *infraestructurales*, identificando los factores de presión que históricamente ha empujado a algunos pobladores a la búsqueda de beneficios materiales en los sitios arqueológicos localizados dentro de su territorio, dando lugar a una relación conflictiva con las autoridades del INAH y otros órdenes de gobierno.

Teotihuacán, Estado de México

Iniciamos con el caso de Teotihuacán, donde documentamos la forma en que las comunidades del valle no pudieron superar —a lo largo de la historia— su época pos-latifundista, en tanto la escasez de agua, la destrucción de la infraestructura hacendaria de riego y la proliferación de minifundios (luego del reparto agrario cardenista) dejaron como saldo comunidades pobres que vivían por debajo del nivel mínimo de subsistencia.

En esas comunidades la conurbación de ciudades como Pachuca y el Distrito Federal, ocurrida en la década de 1970, fue crucial para la *movilidad comunitaria*, pues los campesinos teotihuacanos se apresuraron a sustituir sus tradicionales cultivos de maíz-frijol por los de maguey-tuna-nopal, con el propósito de ampliar el tiempo libre que les permitiera aprovechar las oportunidades de empleo ofrecidas por la conurbación en ciernes, sin abandonar del todo sus pequeñas parcelas de cultivo.

En ese contexto, la apertura al público de la Zona Arqueológica de Teotihuacán fue clave en la creación de empleos complementarios no agrícolas, con lo cual las comunidades que lograban entrar en su administración por vías formales (trabajo) o informales (venta o prestación de servicios turísticos) construyeron a lo largo de casi treinta años una extensa red de parentescos que terminó por colonizar la administración de la Zona Arqueológica en sus áreas sustantivas.

Para lograrlo, la estrategia de movilidad comunitaria consistió en tejer pacientemente una red de parentescos directos o incorporados dentro de la zona, con lo cual parientes, compadres o amigos se

colocaron — vía comercio ambulante o trabajo formal— en posiciones clave para el funcionamiento de la zona arqueológica, los cuales ayudaron a su vez a otros pobladores de la comunidad para ingresar en el sistema, ampliando su cobertura y capacidad de acceso.

Como tal estrategia el número de trabajadores de base aumentó en menos de 20 años casi más del doble del personal: pasó de 80 a 165, 40% de los cuales habían heredado la plaza a sus hijos, tíos o hermanos; de éstos, 80% lo hicieron mediante negociaciones entre las autoridades y el sindicato. La misma situación se observa a escala mayor entre los comerciantes ambulantes, policías, personal de limpieza y trabajadores eventuales de la zona arqueológica.

El resultado de estos parentescos extendidos ha sido que la zona arqueológica funcione con una población local de 140 trabajadores de base, más de 1 000 vendedores ambulantes (230 establecidos), más de 100 policías, casi 120 trabajadores de limpieza, y un estimado de 400 trabajadores eventuales en épocas de proyectos de excavación y restauración. Además, en el circuito exterior de la zona existen 13 tiendas de artesanías con diferentes niveles de infraestructura y servicios que dan empleo a cerca de 200 personas y 120 operadores de taxis ubicados en las puertas uno, dos, tres y cinco, que son las de mayor afluencia de turistas. Actualmente se estima que, en números totales, la población de usuarios rebasa tres mil habitantes.²⁶

Los números no dejan lugar a dudas: de cada diez personas que laboran, comercian, o prestan un servicio dentro de la zona, ocho proceden de las comunidades contiguas con exclusión de cualquier otra. El papel del parentesco ha sido fundamental en la definición del territorio, pues constituye el mecanismo que legitima y organiza la legitimidad del acceso a los recursos de manera endogámica.

Además se construyó también una *didáctica del uso*, entendida como un “conjunto de discursos y prácticas que elaboraron la comunidad de usuarios sobre la manera de ser y actuar frente a las autoridades que custodian este recurso”.²⁷ Uno de los componentes más importantes de esa didáctica, entre los registrados en el transcurso de la presente investigación, ha sido que los usuarios de la comunidad niegan sistemáticamente ser beneficiarios de la zona aun cuando

²⁶ Jaime Delgado, “Zona Arqueológica de Teotihuacán: problemas y conflictos en torno a su conservación e investigación”, tesis, 2008.

²⁷ *Idem.*

trabajen o vendan dentro de ella, responsabilizando por ello al administrador o director de la zona o al director del INAH en turno.²⁸

Al señalar a una figura foránea, como el administrador o el director del INAH, como responsable de negar los accesos a toda la comunidad tiene mucho sentido en una comunidad endogámica como ésta, ya que destensa el conflicto comunitario que confronta a los *sectores beneficiados* contra los *sectores de la comunidad no beneficiada*. Esta alteridad también la registramos en expresiones como los “chilangos”, “los gringos” o los “oaxacos”, esta última utilizada para referirse a los soldados foráneos del Cuartel Militar, es decir a “los otros”.

Sin embargo, otro factor que ha ayudado resolver el conflicto entre beneficiarios y no beneficiarios locales ha sido la circulación de información útil para toda la comunidad. Como ejemplo citamos el Decreto presidencial de 1988 que mandata al INAH regularizar, suspender obras de construcción en dichas comunidades y, en su defecto, levantar un procedimiento jurídico en contra de los propietarios que construyan dentro de las poligonales de protección arqueológica B y C. Para cumplir con esa disposición los abogados del Departamento Jurídico de la Zona Arqueológica de Teotihuacán (ZAT) recorren periódicamente el interior de las poblaciones para verificar que las obras nuevas cuenten con los permisos correspondientes.

Ante esto los circuitos de información comunitarios ya instalados en la zona empiezan a funcionar, pues la población que labora al interior de la zona funge como enlace con sus vecinos y amigos, circulando toda clase de información técnica y operativa del INAH para evadir los procedimientos administrativos y desactivar su acción legal. Las resistencias registradas oscilan entre alertas y avisos entre vecinos por el paso de las camionetas del INAH, hasta recomendaciones puntuales como no firmar ningún documento legal de suspensión de obras de construcción, fingir no conocer las normatividad del Decreto, cubrir sus construcciones con lonas o plásticos hasta que concluya, o construir en sábados y domingos —cuando “se sabe” que los abogados del instituto no laboran.

Otra estrategia es más radical en ese sentido, y consiste en ignorar procedimientos jurídicos como los sellos de suspensión de obras, así como citatorios o denuncias por destrucción por parte del INAH

²⁸ *Idem.*

mientras un juez ministerial no ordene la demolición de la obra, pues el conocimiento acumulado por estas prácticas indica que ninguna autoridad del INAH o municipal se atreverá a ejecutar tal demolición por temor a desatar un conflicto social.

Aquí tenemos una expresión clara de la manera en la que la comunidad construye una noción de lo “legítimo y conveniente” opuesto a las normas formalmente instituidas, con el agravante de que la repetitividad de esta conducta sea un parámetro de uso y costumbre que cuestiona la vigencia del derecho positivo.

Mientras todo esto sucede, las comunidades crecen a un ritmo acelerado sobre la zona de monumentos, y triplica su población cada diez años. Hoy en día la población supera 70 mil habitantes, y de continuar con esta tendencia en el año 2025 —es decir dentro de 15 años— la población habrá ascendido a 200 mil habitantes. A dichas estimaciones habrá que sumar la población migrante proveniente de las zonas conurbadas de la ciudad de México como Ecatepec, Tecámac, Ciudad Azteca, etcétera, calculada en otros 200 mil habitantes.²⁹ Lo cual tiene a 93% de la ciudad prehispánica de Teotihuacán al borde de su destrucción, y a la poligonal de protección legal del INAH al borde de la obsolescencia.

Con lo expuesto hasta aquí podemos establecer que el caso teotihuacano no sólo revela un vacío en el funcionamiento de una política institucional, sino también advierte signos de un proceso de *desinstitucionalización*, es decir la pérdida o el debilitamiento de normas codificadas y sustentadas por procedimientos jurídicos, donde una vez que la gente entiende que hay leyes, aprende el funcionamiento del sistema institucional para evadirlas y satisfacer sus propósitos individuales o colectivos.

Ello no quiere decir que los pobladores desconozcan su relación con los municipios o las autoridades del INAH, sino todo lo contrario. Ha sido desde la evaluación de las deficiencias del INAH y la actuación de sus funcionarios, que estas comunidades han adquirido experiencia sobre las “reglas del juego” aprendiendo cómo funciona el sistema, qué espera de él y cuál es el significado real de las normas, para luego entonces adaptarlas a los intereses que convienen a los individuos o grupos de la comunidad.

²⁹ Plan Nacional de Desarrollo, Distrito Federal, 2006.

Ejido Miguel Hidalgo en Chinkultic, Chiapas

Los Altos Orientales de Chiapas han tenido una historia socioeconómica distinta al caso de Teotihuacán. El motivo principal por el que elegimos a Chinkultic como el segundo estudio de caso fue por los hechos suscitados el 3 de octubre de 2008, cuando un grupo de campesinos del ejido de Miguel Hidalgo, municipio de la Trinitaria en los Altos Orientales de Chiapas, tomaron el sitio arqueológico del mismo nombre para usufructuarlo en favor del ejido.

Luego de denunciarlos por despojo, las autoridades federales y el gobierno del estado realizaron un desalojo que derivó en un choque violento entre los pobladores y la policía estatal, dejando como saldo seis ejidatarios muertos y siete policías heridos.³⁰

Para las autoridades del INAH lo sucedido allí mereció poca atención y análisis. Lo único que registramos como declaración oficial fue la de Benito Taibo, titular de la Coordinación Nacional de Difusión del INAH, del 9 de octubre de 2008, en la cual deplora la muerte de los campesinos y espera que “pronto le sea devuelto el control del sitio arqueológico al INAH”.³¹ En este sentido también se pronunció Cuauhtémoc Velasco, líder nacional del sindicato de investigadores del INAH, quien manifestó su “apoyo a los campesinos y exigió un deslinde de responsabilidades de las autoridades”. Respecto a la comunidad académica, aunque inicialmente advirtió la gravedad de los hechos, pronto se olvidó del caso.³²

Luego de los sucesos el gobernador del Estado, Juan Sabines Guerrero ofreció indemnizar a las viudas de las víctimas, castigar a los elementos policiacos y construir un Centro Eco Turístico ubicado aledaño a la comunidad, promesas que cumplió luego de un año de gestiones con las autoridades municipales. Hasta allá nos trasladamos para documentar lo sucedido, con el objetivo de analizar las causas infraestructurales del conflicto e identificar el tipo de relación que el INAH ha establecido con este ejido y la movilidad comunitaria evidenciada en ello.

Históricamente, los Altos Orientales de Chiapas se han encontrado en el punto de intersección de poderosos intereses locales y

³⁰ Arturo García Hernández, “Interviene CNDH en matanza en Chinkultic”, en *La Jornada*, 9 de octubre de 2008.

³¹ *Idem*.

³² Arturo García Hernández, “Deplora el INAH la muerte de 6 personas durante el operativo policiaco en Chinkultic”, en *La Jornada*, 8 de octubre de 2008, p. 18.

regionales, tales como la burguesía agraria, ganadera y maderera, finqueros adinerados y gobernadores, quienes se apropiaron de los recursos naturales y económicos disponibles desde el siglo XVI y hasta la primera mitad del siglo XX. En estos procesos el común denominador ha sido la formación de una capa media de jóvenes indígenas y mestizos sin tierra, sub-asalariada, flotante y estacional.³³

Aquí los factores de presión infraestructurales fueron originados por el despojo de tierras indígenas ocurridos desde la época colonial, seguido por la proliferación de fincas y la migración de trabajadores centroamericanos, lo cual luego de casi dos siglos, dio como resultado la conformación de una capa media de trabajadores sin tierra (principalmente jóvenes), sub asalariados y con bajos niveles educativos, los cuales han fungido históricamente como factores de presión hacia los recursos custodiados por el Estado.

Sin embargo, el antecedente inmediato de la toma del sitio arqueológico lo identificamos en la implementación de un programa gubernamental realizado en la década de 1990: el otorgamiento de créditos del Banrural para favorecer, se dijo, la autosuficiencia alimentaria en la región. En este programa se otorgaron paquetes de semillas, insecticida, herbicida y fertilizantes químicos a los ejidos de la región de forma gratuita, bajo la única condición de que los técnicos del programa gubernamental verificaran su aplicación en el campo.

Los problemas comenzaron cuando los ejidatarios habiendo aceptado el fertilizante durante décadas, pero sin asesoría técnica y seguimiento adecuado, lo aplicaron en cantidades inapropiadas, lo cual propició que luego de 20 años de su empleo la tierra dejara de producir naturalmente, haciéndose dependiente del abono químico, incrementando a la postre los costos de producción agrícola. En ese momento tenemos registros de una mayor migración de jóvenes de la región a Estados Unidos.

En ese contexto, los ejidatarios de Chinkultic, previa asamblea ejidal, decidieron colocar una cadena en la entrada del sitio arqueológico para cobrar a los turistas una cuota de recuperación, y como una primera forma de entablar un diálogo con las autoridades. Ante esta situación las autoridades del municipio de la Trinitaria toleraron

³³ Jan de Vos, *Oro verde: la conquista de la Selva Lacandona por los madereros tabasqueños, 1822-1949*, 1994.

el hecho, mientras que el INAH optó por retirar su personal de investigación del sitio.³⁴

Al respecto cabe señalar que el sitio arqueológico de Chinkultic registra una escasa afluencia de visitantes, que fluctúa entre 30 y 100 personas a la semana.³⁵

Al no tener respuesta gubernamental, el 3 de octubre de 2008, y haber fracasado en su intento de obtener algún ingreso económico para el ejido, la asamblea decidió bloquear la carretera federal a Lagunas de Montebello. Según los testimonios recogidos en esta investigación, las demandas previas y posteriores al conflicto fueron de índole laboral, pues se exigía que el INAH empleara de manera permanente a los habitantes del ejido en el manejo del sitio arqueológico y no sólo en temporadas de excavación arqueológica, como hacía regularmente.

Ello coincide con la afirmación de uno de nuestros informantes, respecto a que en el sitio arqueológico de Tenam Puente, situado a 20 kilómetros del ejido, el INAH “si ha incluido a la comunidad circunvecina en los beneficios económicos del sitio, dando trabajo a custodios y trabajadores eventuales y ha capacitado a pobladores de la comunidad para dar guías”.³⁶

Al ser ignoradas estas demandas y desatado el choque violento con las consecuentes muertes de campesinos, el sitio arqueológico fue tomado por los ejidatarios, luego de lo cual colocaron ocho personas jóvenes del ejido que lo custodiaran con contratos rotativos de seis meses, con salarios negociados con el municipio.

Otra de las respuestas gubernamentales fue la asignación de 24 millones 470 mil pesos para la construcción de un flamante Centro Eco Turístico, ubicado a 200 metros del sitio arqueológico y contiguo a un pequeño lago.³⁷

El inmueble fue inaugurado el 16 de enero de 2010 por el gobernador Juan Sabines. Los colonos del ejido no intervinieron, ni en el diseño ni en el concepto del Centro Eco Turístico. Dicho centro

³⁴ La práctica de colocar cadenas en los ejidos para el cobro de entrada a lugares de atracción turística en Chiapas, llámese lagos, zonas arqueológicas o parques nacionales es común y en todos los casos el gobierno se ha mantenido al margen de ello en aras de evitar conflictos sociales de mayores dimensiones.

³⁵ Comunicación personal, Antonio Buitrón, Dirección de Operación de Sitios del INAH diciembre de 2011.

³⁶ Bernardo Cal y Mayor, custodio del sitio arqueológico de Chinkultic, entrevista, 2010.

³⁷ Lasin Mandujano, “Anuncia INAH apertura de la zona arqueológica en Chinkultic”, en *Meridiano*, 22 de marzo de 2010.

cuenta con seis cabañas, dos albergues, un restaurante, un módulo de vigilancia, una planta eléctrica, una planta de tratamiento de agua, un módulo de venta de artesanías y seis motonetas para el traslado de visitantes desde la carretera hasta el inmueble, costosas instalaciones que hoy en día permanecen subutilizadas.

No obstante el propósito laboral se cumplió, pues hoy en día —por decisión de la asamblea ejidal— doce integrantes del ejido pueden trabajar en el centro eco turístico por lapsos de seis meses, tiempo en el cual deben dejar su lugar a otros habitantes de la colonia. El problema es que ni los intendentes actuales, ni sus relevos de la comunidad, tienen alguna capacitación o asesoría turística respecto a los servicios al visitante, por lo cual se limitan a mantener las instalaciones en buen estado y preparar la comida a turistas ocasionales.

El escaso dinero que ingresa del Centro Eco Turístico por concepto de hospedaje y alimentación se destina a las necesidades del ejido y diversas obras comunes: caminos, alumbrado público, o abasto de agua potable o de riego, el mantenimiento del propio Centro y el pago de las doce personas que ahí laboran; sin embargo, debido a los pocos ingresos ese propósito no llega a cumplirse, por lo que el futuro del uso del inmueble sigue siendo incierto.

Con lo expuesto hasta aquí podemos establecer que los campesinos operan ese Centro Turístico con viejos esquemas agrarios. Por ejemplo, el flamante Módulo de Artesanía que forma parte del Centro Eco Turístico está abandonado, pues en la colonia no hay artesanos ni aparente interés por aprender un oficio distinto al agrícola.

Respecto a la utilidad pública y social del sitio arqueológico, pudimos constatar que los niños, jóvenes y adultos del ejido poco o nada conocen de la historia cultural de Chinkultic como centro prehispánico, pues identificamos serias dificultades para ubicar el tiempo en el que se desarrolló esta cultura o la extensión de la misma. En cambio se han apropiado del sitio de manera simbólica, como emblema de su lucha colectiva, marcador territorial de identidad y espacio para consagrar a los muertos a causa del conflicto.

No obstante, la movilidad comunitaria basada en la *cuota de sangre* les ha permitido proyectar y administrar la reputación de un ejido rebelde, con capacidad para desestabilizar al sistema político local, un *status* que no sólo permite obtener subsidios y plazas laborales para sus colonos jóvenes, sino también replantear su relación con el INAH y los gobiernos municipales y estatales.

Detrás de este fenómeno hay una fuerza de trabajo joven de bajo nivel de escolaridad y alta pobreza, sin oportunidades en otros ámbitos laborales del estado. La presión de esa fuerza de trabajo fue la que mediante una confrontación violenta tomó el sitio arqueológico como un bien territorializado.

Sobre el particular coincidimos con Jan de Vos, quien afirma que la mano de obra de la región ha sido la que después de gestiones interminables terminó por invadir las fincas, lagos, parques nacionales.³⁸ Es la mano de obra que ha realizado marchas a la capital del estado y al Distrito Federal, que hace plantones y retenes en las carreteras de Angostura y de Iztantún, que lucha contra los maderos de la selva, los caciques de Chamula o bien cualquier otro ingenio. Ha sido la fuerza de esta mano de obra quien inauguró una nueva modalidad de tomar los sitios arqueológicos de la federación, como sucedió en ese ejido.

El caso de Chinkultic, Chiapas, revela la enorme distancia que existe entre los “nuevos gestores” del INAH respecto al funcionamiento de las estructuras agrarias del ejido en México, en un contexto de abandono de las políticas públicas en el campo, la educación pública y desarrollo social.

Cuetzalan, Puebla

Otro caso fue el de Cuetzalan, en la Sierra Norte de Puebla, donde tenemos registros de una pugna histórica étnica y racial entre mestizos e indígenas desde la época colonial, agudizada durante la época porfiriana, lo que dejó como saldo una apropiación de tierras fértiles para el cultivo de café y vainilla, así como el monopolio de arrieros intermontanos por parte de los mestizos dominantes de la región, todo ello bajo una marcada discriminación y marginación hacia los indígenas locales.

La pugna entre mestizos e indígenas se agudizó durante la época de la Revolución mexicana, ya que la zona fue ocupada por los ejércitos villistas, quienes aliados con latifundistas locales y autoridades municipales cometían toda clase de abusos contra la población indígena, despojándolos de sus alimentos, ganado y pertenencias. También existen registros de abusos sexuales contra mujeres y el

³⁸ Jan de Vos, *op. cit.*

reclutamiento forzoso de jóvenes, adultos y aun mujeres durante las operaciones militares conocidas como “levas”.

Yolanda Argueta realizó un taller de etnohistoria en el que entrevistó a grupos de ancianos de Cuetzalan, lo cual culminó en la prestación de un libro titulado *Les oíamos contar a nuestros abuelos*.³⁹ En él se pueden leer una docena de testimonios de ancianos nahuas y totonacos, quienes relatan los abusos referidos con fuertes discursos de solidaridad étnica. No es de extrañar que los pobladores del centro de Cuetzalan (mestizos) fueran villistas y los de los pueblos y rancherías (indígenas) se enlistaran en el carrancismo, llegando a confrontarse en el centro del pueblo, experiencias que en su conjunto definieron un resentimiento colectivo de la población indígena.⁴⁰

Ya en la época posrevolucionaria las condiciones económicas y políticas existentes no se modificaron de manera sustancial; por ejemplo, los cultivos de café, pimienta y vainilla, así como el sistema de mercadeo, seguían siendo monopolizados por los grandes comerciantes mestizos. La inexistencia de vías de comunicación —carreteras y líneas de ferrocarril— daban lugar a sistemas de transporte de mercancías basadas en mulas y arrieros indígenas intermontanos, de fácil control para los mestizos dominantes de la región, columna vertebral de lo que Luz Helena Salgado denominó la “burguesía rural del pueblo”.⁴¹

Desde una perspectiva regional, Cuetzalan se ubica en un vasto espacio geográfico en el que existe una extensa red de centros rectores, plazas principales y grupos de comerciantes poderosos en zonas como Zaragoza, Xihoney, la costa de Veracruz, así como la zona de Boca Sierra, Zacapoaxtla, Tetela de Ocampo, Zacatlan, y Huauchinango, conectados mediante una intrincada red de brechas intermontanas.

No obstante, en la década de 1980 ocurrió un cambio trascendental en ese monopolio: la construcción de una carretera interserrana ciudad de México-Veracruz, derivado del interés del Estado mexicano en facilitar el transporte de petróleo desde los yacimientos de Tuxpan, Veracruz hasta la ciudad de México, cruzando poblaciones como Tulancingo, Huauchinango, Poza Rica y Papantla. Al mismo

³⁹ Yolanda Argueta, *Les oíamos contar a nuestros abuelos* (Taller de tradición oral de la sociedad agropecuaria del CEPEC), 2009.

⁴⁰ *Idem*.

⁴¹ Luz Helena Salgado, “La organización de productores y el entorno institucional de la actividad cafetalera en Cuetzalan del progreso Puebla”, tesis de maestría, 2006.

tiempo, el gobierno decidió también construir la carretera para comunicar las pequeñas plazas comerciales intermontanas, entre ellas Cuetzalan.

Pese a las presiones de grupos mestizos que veían afectados sus intereses, la carretera a Cuetzalan se construyó en 1985, lo cual facilitó desde entonces el desplazamiento de la población indígena hacia otros centros de trabajo, así como el ingreso de comerciantes provenientes de distintas regiones de la república, que con sus camionetas llenas de productos vendían directamente en las plazas de las pequeñas colonias del pueblo a precios más económicos, todo lo cual contribuyó en el colapso del monopolio mestizo de arrieros intermontanos.

Otro factor determinante fue la crisis de los precios internacionales del café entre 1989 y 1994.⁴² En esos momentos de crisis económica los mestizos —acostumbrados a pagar por las labores agrícolas en los cafetales— sufrieron graves trastornos monetarios. En cambio, el sistema tradicional indígena recurría a faenas de cooperación familiar conocidas como “mano vuelta”, “pa atrás”, y por ello lograron equilibrar la correlación de fuerzas aunque sin transformar las bases estructurales de la desigualdad imperante.

Sin embargo fue hasta la denominación de Cuetzalan como Ciudad Típica (1986), y posteriormente como Pueblo Mágico (2002), cuando los grupos mestizos (principales promotores de esta declaratoria), recibieron recursos económicos del municipio, el gobierno estatal y la Federación destinados al mejoramiento de la vialidad, la imagen urbana, la implementación de servicios, comercios y agencias de viajes locales.

Desde entonces la disputa se centró en la prestación de servicios para el turismo nacional e internacional mediante la inversión para construir hoteles, moteles, restaurantes, tiendas de artesanías, servicios de internet y telefonía, entre otros. A partir de entonces podemos ubicar un desinterés de los mestizos por la actividad agrícola.

Por su parte, la población indígena aprovechó esta coyuntura para reposicionarse en el campo agrícola mediante los programas gubernamentales del Imcafé y la Conasupo, con los cuales se repropió paulatinamente de ellas. Fue así como surgió la cooperativa indígena *Tosepan Titataniske*, que en lengua náhuatl significa “Unidos

⁴² InfoAserca/Análisis y Perspectivas, Portal Secretaría de Agricultura, Ganadería y Desarrollo Rural: www.infoaserca.gob.mx/analisis/cafe.

venceremos”, la cual agrupa a pequeños productores, jornaleros, amas de casa y artesanos. Hoy en día esta organización cuenta con más de 5800 socios de la sierra nororiental de Puebla, y tiene su sede en Cuetzalan.

En el transcurso de nuestra investigación visitamos uno de los cafetales de *Tosepan*, donde pudimos constatar que los indígenas organizados han elaborado discursos eco-turísticos bien articulados, en los que subrayan el cuidado de los residuos generados por sus empacadoras, los abonos orgánicos, la siembra del árbol de cedro rosado para la protección de plantíos de jitomate y vainilla, el cultivo de una abeja originaria de la región y el reciclamiento orgánico en todas sus modalidades.

También llevaron a cabo un proyecto para construir posadas estilo indígena, mismas que promocionan activamente en internet de manera exitosa, asumiendo este proyecto como una forma de empleo no agrícola complementario al ingreso familiar.

Respecto a la actuación del INAH, recogimos testimonios de una de las lideresas de esos proyectos, quien se refirió a dicha institución de la siguiente forma: “Del INAH y del gobierno no queremos nada, sólo queremos que no obstaculice a nuestras organizaciones”.⁴³ Este testimonio fue una constante en las sucesivas entrevistas a lideresas y socias de las cooperativas indígenas.

En este sentido afirmamos que la movilidad comunitaria de Cuetzalan revela un problema mayor que el de Chinkultic, pues los indígenas cuetzaltecos no requirieron rebelarse ante las autoridades gubernamentales para replantearse una relación con ellas, sino optaron por construir distancias étnicas y políticas para reafirmar su rechazo a las políticas públicas derivadas del Estado, del INAH y los órganos de gobierno de diferente nivel.

En Cuetzalan resulta claro que esos grupos sociales son más propensos a buscar una solución de orden comunitario antes que recurrir al Estado de derecho o sus instituciones.

⁴³ Cecilia Ávila representante de la organización *Masehualsiuatl xochitajkitinij*, entrevista, 2011.

¿Qué es el factor de movilidad comunitaria?

Con lo expuesto hasta aquí podemos establecer que la *movilidad comunitaria* en torno al patrimonio arqueológico remite al conjunto de prácticas sociales, materiales y discursivas que diferentes comunidades han construido a lo largo y ancho del país para acceder a los beneficios asociados a sitios abiertos al público, ya sea a través de vías formales o informales, y que se puede caracterizar de la siguiente manera:

- ❖ *La movilidad comunitaria* ha sido producto de factores subyacentes de presión infraestructural, es decir en la economía, demografía y tecnología, de cada comunidad en su devenir histórico específico.
- ❖ *La movilidad comunitaria* ha sido un proceso dinámico y acumulativo basado en experiencias previas sobre la actuación de los funcionarios y autoridades de las instituciones, las políticas que derivan de ella y la aplicación de la norma. Con tal evaluación estas comunidades formulan percepciones sobre las “reglas del juego” y aprenden cómo funciona el sistema, qué esperan de él y cuál es el significado real de las norma, para luego entonces evadirla en aras de evitar sus sanciones o de satisfacer intereses individuales o colectivos.
- ❖ *La movilidad comunitaria* no proviene de organizaciones funcionales (políticas) expresamente fundadas para resistir, sino de redes sociales y comunidades locales heterogéneas mediante las cuales se busca acceder a beneficios materiales, pasando por alto la utilidad pública y/o educativa de esos bienes arqueológicos para sí mismos o sus comunidades.
- ❖ El abandono de las políticas públicas por parte del Estado mexicano, la falta de mecanismos que propicien la participación —por ejemplo la contemplada en los Consejos Consultivos Estatales— y la búsqueda de recursos de subsistencia básica, han sido algunos factores que han detonado la movilidad comunitaria en México.
- ❖ *La movilidad comunitaria* ha tenido diversas expresiones relacionadas con circunstancias socioeconómicas históricamente construidas: por ejemplo en Teotihuacán, donde la repetitividad de una conducta aprendida para evadir una norma institucional la convierte en un parámetro de conducta colectiva; o en Chinkultic, donde más bien se optó por un choque violento a partir del cual la comunidad involucrada administra su reputación de un ejido rebelde al gobierno;

o en Cuetzalan, donde la conducta de una comunidad indígena históricamente aprendida contra el mestizo los ha llevado generar espacios no estatales con pleno desconocimiento de las autoridades del INAH y de cualquier orden de gobierno.

- ❖ La variabilidad, flexibilidad, y falta de estructuración o codificación de estas acciones proporciona a la *movilidad comunitaria* su utilidad y eficacia, pues resulta tan plástica y dinámica que dificulta cualquier intento de control por parte de las instituciones del Estado.
- ❖ El saldo de estos procesos tiene dos efectos visibles: en un sentido negativo la oposición entre la norma y la conducta deriva en un pragmatismo por parte de las comunidades, al pretender satisfacer sus necesidades individuales o de grupo en detrimento del interés general o utilidad pública de los bienes arqueológicos para ellos mismos o para su comunidad.
- ❖ En el sentido positivo, la *movilidad comunitaria* contiene una sinergia organizativa capaz de incentivar la participación social, elemento que bien encauzado puede ser crucial en cualquier política pública en materia de protección y uso del patrimonio arqueológico.
- ❖ Por último, debemos señalar que la *movilidad comunitaria* está basada en el aprendizaje colectivo de éxitos y fracasos registrados en la memoria colectiva de la comunidad, de modo que ante las nuevas circunstancias puede encontrarse un mayor potencial de eficiencia.

Para finalizar debemos mencionar que los conflictos en Teotihuacán, Chinkultic y Cuetzalan recuerdan la existencia de núcleos micro-sociales duros que resisten, sortean o toman posición frente a las políticas y prácticas de la estructura del poder político del Estado, llegando no sólo a correlacionar fuerzas con la gestión centralizada del INAH, sino a reconfigurar los fundamentos y la naturaleza de la relación entre sociedad y gobierno.

Por ello, al analizar la *movilidad comunitaria* en torno al patrimonio arqueológico podemos identificar los factores, los mecanismos, los incentivos y los desincentivos de índole local-comunitario que han llevado a generar distintos escenarios de conflicto entre institución y sociedad; en consecuencia, resulta indispensable activar mecanismos de ley o políticas públicas que propicien una auténtica corresponsabilidad y participación real en aras de rescatar el principio de utilidad pública y social del patrimonio arqueológico en México, principio y fin de nuestro quehacer como arqueólogos o especialistas en gestión del patrimonio.

Bibliografía

- Argueta, Yolanda, *Les oíamos contar a nuestros abuelos* (Taller de tradición oral de la sociedad agropecuaria del CEPEC), Puebla, UAP, Expresión, 2009.
- Ballart, Joseph y Jordi Juan i Tresserras, *Gestión del patrimonio cultural*, Barcelona, Ariel Patrimonio, 2001.
- Carmagnani, Marcelo, "La ciudadanía orgánica mexicana", en Hilda Sabato (coord.), *Ciudadanía política y formación de las naciones, perspectiva histórica de América Latina*, México, Fideicomiso de las Américas (Serie Estudios)/FCE, 1997.
- Crespo, José Antonio, *Contra la historia oficial*, México, Debate, 2009.
- Cottom, Bolfy, "Balance de los problemas más importantes en torno del patrimonio cultural de interés nacional", en *Diario de Campo*, núm. 27, noviembre de 2008.
- Crozier, Michel y Bruno Tilliette, *La crisis de la inteligencia: ensayo sobre la incapacidad de las elites para reformarse*, Madrid, Ministerio de la Presidencia/Boletín Oficial del Estado 1996.
- Delgado Rubio, Jaime, "Zona Arqueológica de Teotihuacán: problemas y conflictos en torno a su conservación e investigación", tesis de maestría en antropología, México, IIA/FFyL-UNAM, 2008.
- , "Movilidad comunitaria y patrimonio arqueológico en México", tesis de doctorado, México, IIA/FFyL-UNAM, 2012.
- , "El paradigma de la concientización: el caso de Teotihuacán", en *Cultura y Representaciones Sociales*, vol. 13, núm. 7, 2012, en línea [<http://www.revistas.unam.mx/index.php/crs/article/view/33005>].
- De Vos, Jan, *Oro verde: la conquista de la Selva Lacandona por los madereros tabasqueños, 1822-1949*, México, FCE, 1994.
- Diario Oficial de la Federación*, México, 2010.
- Díaz de Ovando, Clementina, *Memorias de un debate 1880. La postura de México frente al patrimonio arqueológico nacional*, México, UNAM, 1990.
- Encuesta Nacional sobre Cultura Política y Prácticas Ciudadanas 2013, en línea [www.encup.gob.mx/en/Encup/Primera].
- García Bermejo, Carmen, "25 Infamias culturales", en *Cuadernos de El Financiero*, México, 2008.
- García Canclini, Néstor, "Los usos sociales del patrimonio cultural", en Enrique Florescano (comp.), *El patrimonio cultural de México*, México, FCE, 1993.
- García Hernández, Arturo, "Deplora el INAH la muerte de 6 personas durante el operativo policiaco en Chinkultic", en *La jornada*, 8 de octubre de 2008, p. 18.
- , "Interviene CNDH en matanza en Chinkultic", en *La Jornada*, 9 de octubre de 2008.

- Harris, Marvin, *El materialismo cultural*, Madrid, Alianza, 1987.
- InfoAserca/Análisis y Perspectivas, Portal Secretaría de Agricultura, Ganadería y Desarrollo Rural: www.infoaserca.gob.mx/analisis/cafe.
- Ley Federal sobre Monumentos y Zonas Arqueológicas, Artísticas e Históricas, en *Diario Oficial de la Federación*, 1972.
- Ley General de Bienes Nacionales, publicada en el *Diario Oficial de la Federación*, 8 de enero de 1982.
- Ley General de Derechos, México, publicada en el *Diario Oficial de la Federación*, 9 de abril de 2011.
- Ley Orgánica del Instituto Nacional de Antropología e Historia, en *Diario Oficial de la Federación*, 1993.
- Machuca, Antonio, "Percepciones de la cultura en la posmodernidad", en *Alteridades*, núm. 16, julio-diciembre de 1998.
- Mandujano, Lasin, "Anuncia INAH apertura de la zona arqueológica en Chinkultic, en *Meridiano*, 22 de marzo de 2010, p. 3.
- Olivé, Julio César, "Nación y pasado precolombino en la legislación latinoamericana sobre patrimonio cultural", en *Cuicuilco*, nueva época, vol. 3, núm. 9, septiembre/diciembre, 1996.
- "Plan de Desarrollo Urbano Municipal de Teotihuacán (2006-2012)", Estado de México, H. Ayuntamiento de Teotihuacán.
- Presidencia de la República, "La cultura en tus manos. Presentación del Programa de Cultura (2001-2006)", en línea [<http://fox.presidencia.gob.mx/actividades/?contenido=1676>].
- Programa para la Evaluación Internacional de los Estudiantes (PISA), mecanoscrito, 2009.
- Reglamento de la Ley Federal sobre Monumentos y Zonas Arqueológicas, Artísticas e Históricas, publicado en el *Diario Oficial de la Federación*, 1985.
- Rodríguez, Lidia, "Patrimonio en la pluriculturalidad: praxis social para la protección del patrimonio cultural", tesis de maestría, México, ENAH-INAH, 2010.
- Sabato, Hilda, *Ciudadanía política y formación de las naciones, perspectiva histórica de América Latina*, México, FCE/El Colegio de México, 1997.
- Salazar, Gabriel, "Una prótesis externa sin raíces locales", en línea [web.uchile.cl/publicaciones/cyber/04/textos/gsalazar.html], consultada en septiembre de 2011.
- Salgado, Luz Helena, "La organización de productores y el entorno institucional de la actividad cafetalera en Cuetzalan del progreso Puebla", tesis de maestría, Tijuana, El Colegio de la Frontera Norte, 2006.
- UNESCO, *Nuestra diversidad creativa. Sexto Informe de la Comisión Mundial de Cultura y Desarrollo*, Lima, UNESCO, 1996, pp. 340-345.



Cristal *bruñido*

FOTOGRAFÍA HISTÓRICA





EL MUNDO DEL TRABAJO EN LA MIRADA DE GERÓNIMO DE LEÓN

Patricia Arias*
Jorge Durand**

En el santuario del Señor de los Rayos de Temastián, pequeña localidad de la región norte de Jalisco, se conservan hasta la fecha los exvotos de un extraordinario pintor popular de la segunda mitad del siglo XIX: Gerónimo de León, activo entre 1885 y 1913. Los 261 exvotos que se han conservado en ese santuario tienen tres virtudes: se trata de la mayor colección de ese tipo de ofrenda votiva de un mismo autor plenamente identificado; se ubican en el lugar donde fueron originalmente depositados, y se encuentran en tan buen estado de conservación que ha sido posible su recuperación fotográfica en excelentes condiciones. Así las cosas, las condiciones de esos exvotos y su identificación con un espacio particular permiten conocer la vida y vicisitudes de la gente del campo en una microrregión rural durante los años del Porfiriato y hasta los inicios de la revolución de 1910.

La información acerca de la vida y la obra de Gerónimo de León es escasa. Con todo, se puede decir que este pintor, como Hermenegildo Bustos, pertenece a esa especie de artistas natos nacidos con el don de pintar: sin formación académica pero que encontraron un nicho —modesto pero viable— en el cual desarrollar sus habilidades y convertirlas en manera de vivir gracias a su capacidad para entender y atender la demanda de unos clientes muy particulares. Éstos eran gente sencilla y modesta de mundos rurales muy particulares, muy poco conocedora de expresiones artísticas, pero al mismo tiempo bien instruida en la tradición

* Universidad de Guadalajara, CuAltos.

** Universidad de Guadalajara, CIDE.

católica popular; profunda educación religiosa que la impulsaba a manifestar su fe y mostrar su agradecimiento a las imágenes de devoción por los favores concedidos a través de los exvotos pintados en pequeñas láminas de hojalata; tradición votiva que, como se sabe, se difundió ampliamente en el México rural del siglo XIX, sobre todo en los estados de Jalisco, Guanajuato, Querétaro, San Luis Potosí, Zacatecas.¹

En el caso de Gerónimo de León la cercanía de Totatiche, su lugar de residencia, con Temastián, pueblo donde se veneraba una antigua imagen de Cristo llamada El Señor de los Rayos, hizo posible que el pintor pudiera dedicar buena parte de su tiempo a confeccionar los exvotos que le solicitaban los vecinos de la parroquia de Totatiche, así como de pueblos del vecino estado de Zacatecas que, ante una gran tribulación o un peligro inminente, habían aprendido a solicitar el auxilio del Señor de los Rayos y éste, ellos lo aseguraban, les había socorrido.

Los exvotos

El exvoto pintado forma parte de una tradición votiva muy antigua, mediante el cual el donante manifiesta su profundo agradecimiento a la imagen divina que le concedió un favor, concebido como milagro.² El exvoto es un testimonio público que contribuía, sin duda, a ampliar el reconocimiento y la fama milagrosa de las imágenes religiosas.³

A través de las demandas votivas a diversas imágenes religiosas ha sido posible conocer los problemas y angustias que han aquejado a hombres y mujeres en diferentes épocas y contextos espaciales y culturales.⁴ Como es sabido, la mayor parte de los

¹ Jorge Durand, "Los retablos de Hermenegildo Bustos", en *Artes de México*, núm. 53, 2000, pp. 46-55; Gloria F. Giffords, *Mexican Folk Retablos*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1992.

² Jorge Durand y Douglas S. Massey, *Milagros en la frontera. Retablos de migrantes mexicanos a Estados Unidos*, México, El Colegio de San Luis/CIESAS, 2001.

³ Patricia Arias, "Exvotos y espacialidad en el siglo XIX. La apropiación social de una práctica misionera", en Miguel Hernández Madrid y Elizabeth Juárez Cerdí (eds.), *Religión y cultura*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2004, pp. 89-106.

⁴ Patricia Arias y Jorge Durand, *La enferma eterna. Mujer y exvoto femenino en México, siglos XIX y XX*, Guadalajara, CUSH-Universidad de Guadalajara/El Colegio de San Luis, 2002; Centro Cultural Arte Contemporáneo, *Dones y promesas. 500 años de arte ofrenda (exvotos mexicanos)*, México, Fundación Cultural Televisa, A.C., 1996;

exvotos de todos los depositorios han tenido que ver con dos asuntos: las enfermedades y los accidentes.⁵ Los exvotos de don Gerónimo no se apartan de esta tradición.

Sin embargo, la concentración de exvotos sobre la microrregión y un manejo diferente de los exvotos de enfermedad y accidente han permitido construir una imagen del trabajo en el mundo rural en ese rincón del norte de Jalisco. En este ejercicio, revisamos los exvotos de enfermedades —pero sobre todo los de accidentes— como textos e imágenes que, más allá de la demanda votiva, permiten vislumbrar las preocupaciones y atisbar el mundo del trabajo, en especial de los hombres en la microrregión de Totatiche a principios del siglo xx.

La investigación

Esta investigación se inició en 2009 y concluyó en 2013. La primera fase se llevó a cabo en el santuario, donde existen dos grandes salones en cuyas paredes, de piso a techo, han sido colocados los exvotos más antiguos. En el último salón se encuentran los de Gerónimo de León. Se trata de dos vitrinas de madera, a las que llamamos paneles, protegidos por vidrieras. Con la autorización del sacerdote, abrimos las dos vidrieras y se numeraron todos los exvotos encontrados en esos paneles. En 210 de 261 exvotos se pudo recuperar la gráfica y los textos, al menos parte de ellos. De 51 láminas sólo fue posible rescatar la gráfica.

De cada exvoto se tomaron varias fotografías para tratar de conseguir al menos una buena imagen que permitiera, además, recuperar los textos. De ese material existe un resguardo digital. Con ese acervo se llevaron a cabo dos tareas indispensables. En primer lugar, se construyó una base de datos con la siguiente información: número de ubicación del panel y de cada exvoto, año, nombre del o los donantes —es decir, de las personas que ofrecieron el exvoto—, persona por la que se hizo el exvoto, sexo,

Jorge Durand y Douglas S. Massey, *op. cit.*; Francisco Gallegos Franco, *Los retablos del Señor de la Misericordia de Tepatitlán*, Guadalajara, Impre-Jal., 2001; Intercultura and The Meadows Museum, *The Art of Private Devotion: Retablo Painting of Mexico*, Dallas, The Meadows Museum/The University of Texas Press, 1991; Raquel Tibol, *Hermenegildo Bustos. Pintor de pueblo*, México, Conaculta/ERA, 1992.

⁵ Patricia Arias y Jorge Durand, *op. cit.*

lugar, jurisdicción, tema y subtema. En segundo lugar, se revisaron y seleccionaron las mejores fotografías de cada uno de los exvotos. Así se conformó el Archivo Fotográfico de Gerónimo de León (en lo sucesivo AFGL).

Con la base de datos fue posible identificar los lugares de procedencia de los donantes. La localidad mencionada en los exvotos fue buscada en el Archivo Histórico de localidades del INEGI y fue llevada a la carta básica de Totatiche. También se consultaron fuentes como Google Earth y Google Maps. A partir de esa georeferencialización de las localidades fue posible geo-referenciar los lugares de origen de los donantes y trazar la geografía de la devoción. Así, generamos una cartografía muy precisa del espacio vivido y el tipo de poblamiento de los vecinos de esa microrregión de Jalisco.

Espacio y poblamiento

Hay que decir que el poblamiento y la población de la parroquia de Totatiche mantuvieron un perfil espacial, demográfico, religioso y económico bastante similar a lo largo del siglo XIX y hasta las primeras décadas del siglo XX: un territorio pequeño, donde la población, también pequeña —entre 4 000 y 8 000 personas— vivía dispersa en un número variable, pero persistente, de ranchos de muy diferente tamaño. Aunque la densidad de la población era muy baja, el territorio estaba entonces extensamente habitado.⁶

Los exvotos de don Gerónimo de León dan cuenta de ese mundo y conforman una geografía votiva muy particular y acotada. Las láminas donde se consignó el lugar dan cuenta de que los solicitantes de ese material votivo provenían de cuatro municipios de Jalisco, todos de la región norte del estado: Bolaños, Chimaltitán, Colotlán y, sobre todo, Totatiche. Incluye municipios, incluso más municipios, de la región sur del vecino estado de Zacatecas: Atolinga, Momax, Tepechitlán, Teúl, Tlaltenango, Monte Escobedo y Fresnillo. Los exvotos más alejados eran de ranchos de los municipios de Bolaños, Chimaltitán y Fresnillo. Los municipios que concentran más exvotos son desde luego Totatiche, y en segundo

⁶ Patricia Arias, *Retrato escrito. Los grupos domésticos y el espacio en Totatiche, Jalisco, 1905-1920*, Guadalajara, El Colegio de Jalisco, 2014.

lugar, Atolinga y Tlaltenango, ambos de Zacatecas. Se trata de una geografía votiva que no iba más allá de cien kilómetros en cualquier dirección. ¿Ésa era una característica generalizada de las geografías votivas de ese tiempo? No lo sabemos, pero podría ser.

Otra característica de los exvotos es que los donantes no eran de las cabeceras municipales. Todo lo contrario. La mayor parte de las personas que iban a solicitarle a don Gerónimo la confección de una lámina votiva eran de ranchos de diferente tamaño, pero por lo regular de asentamientos muy pequeños. En 1905 los ranchos de la parroquia de Totatiche mencionados en los exvotos eran espacios donde vivían menos de 350 habitantes.⁷ De ese nivel de poblamiento eran los creyentes y clientes de don Gerónimo.

En la mirada de don Gerónimo el espacio rural era muy luminoso, de escasa vegetación y sólo en las colinas hacía contrastar algunos árboles. Los árboles eran delgados, poco frondosos y separados unos de otro, como suelen verse hasta la actualidad. Era el paisaje típico de esa zona ganadera de tierras altas y áridas, donde campea la resequedad durante buena parte del año y el ganado acaba con las pocas hierbas que quedan.

En algunos casos, no muchos, representó con maestría y exactitud casas y ranchos. Y mostraba el contraste que existía entre ambas. Las casas de pueblo tenían el techo plano porque se subía la pared de la fachada con el fin de tapar la estructura de dos aguas, estilo que fue muy usual a finales del siglo XIX. Las casas de los ranchos, en cambio, tenían techo de paja, eran de piedra, sin estuco o recubrimiento. En ese tipo de casas vivía la mayor parte de la población de la parroquia de Totatiche.

En las representaciones de los ranchos solía incluir las hermosas cercas de piedra que se utilizaban para dividir los diferentes espacios de los ranchos y de las cuales hasta hoy se conservan vestigios: la casa, el lugar de los animales, el terreno de los barbechos, es decir, de las siembras. En muy pocas ocasiones don Gerónimo pintó tierras cultivadas, y éstas aparecen más bien como parte de alguna composición.

⁷ *Idem.*

El mundo del trabajo: la ganadería como modo de vida

En general, la imagen que proyectan los exvotos es la de una economía y trabajos muy poco diversificados. Pero en casi todos los exvotos masculinos se advierte la referencia continúa al trabajo, ya sea porque el motivo del exvoto había detonado en un contexto de trabajo: algún padecimiento “que se le vino estando trabajando” (1. AFGL), como por la preocupación por no poder trabajar: “llegando a tal estado de no poder trabajar ya en nada” (2. AFGL). Los accidentes relacionados con el trabajo comenzaban desde que los niños eran pequeños: “estando cortando pastura el niño Félix Covarrubias de 9 años de edad en compañía de un hermanito suyo de 7 años [...] haberle mordido en la mano izquierda una víbora” (3. AFGL); o el accidente con un arado cuando “un jovencito de la edad de 12 años, hijo suyo, le ayudaba” (4. AFGL).

Los hombres se accidentaban en el campo cuando realizaban otras tareas que tenían que ver también con la sobrevivencia y el cuidado de sus grupos domésticos: aprear frutos de árboles, hacer leña, cargar piedras para cercar, trabajar con hachas (5. AFGL; 6. AFGL; 7. AFGL)

La mayor parte de los exvotos masculinos aluden a una característica muy antigua de la región norte de Jalisco: una economía basada en actividades agropecuarias, es decir, en la agricultura, pero sobre todo, en la ganadería. Las alusiones a la agricultura son más bien indirectas: “relabrando una telena de un arado con un hacha” (8. AFGL); “andando arando en su labor” (9. AFGL); “agarrando frijol en la labor” (10. AFGL); “andando hacia delante de la yunta”; “sucedió que estando arando” (11. AFGL). Sólo en un caso se alude al trabajo femenino en el campo: “la Señorita Petra Salazar, vecina de Totatiche, estando con sus padres en El Salitre haciendo labor” (12. AFGL). En verdad, no existe un solo exvoto de agradecimiento por haber logrado una buena cosecha.

En general, apenas se mencionan otras actividades, como el comercio, que quizá se practicaba como arrieros o vendedores ambulantes: “comerciendo con su mercería en [...] pueblo” (13. AFGL); “viniendo de Tequila [...] se me extravió un macho cargado”; “yendo a viaje para la Villa de Aguascalientes con unas cargas de [...]” (14. AFGL). Sólo existe un exvoto que alude, quizá por primera vez en la agenda votiva, a la migración laboral a Estados Unidos. Alrededor de 1906, Antonio Ávila, “encontrándome en el territorio de

Estados Unidos trabajando en un punto que se nombra Nuevo México, tuve la contingencia de haberseme quebrado la pantorrilla” (15. AFGL).

La situación era muy diferente respecto al ganado. En términos formales, los animales —vacas, caballos, mulas— eran representados de tamaños que se adecuaban al resto del exvoto o de proporciones claramente imposibles, pero en todos los casos fueron pintados con cuidado y conocimiento de las poses características de cada especie (16. AFGL). No sólo don Gerónimo conocía bien las particularidades de las distintas especies. También los vecinos eran prolijos en la descripción de sus animales: “toro bermejo aguilillo”, “vaca prieta”, “caballo prieto obscuro golondrina”, “buey blanco cabeza prieta”.

La relación y preocupación con los animales se establecía por dos vías. Por una parte, los hombres estaban siempre expuestos a sufrir accidentes con ellos. Eran frecuentes y peligrosas las caídas y golpes con caballos y mulas, animales que servían para carga y transporte (17. AFGL).

Por otra parte, los animales resultaban imprescindibles para el trabajo y la sobrevivencia. La centralidad del ganado en la vida y la economía de los grupos domésticos la expresó muy bien don Julián Arteaga, cuando dijo que “viendo [...] el mal y atraso que su familia tendría si su vaca se moría, con todo su corazón se la encomendó al Sr. de los Rayos” (18. AFGL). La preocupación por los animales incluía las enfermedades, los accidentes, pero sobre todo la pérdida, que era lo más frecuente. La pérdida, desaparición, extravío de un animal era el motivo más recurrente y más que suficiente para hacerle una solicitud al Señor de los Rayos. Así se puede leer en el exvoto que encomendó don Romualdo Enríquez cuando se le desapareció un caballo. La desaparición duró cuatro meses y “el Sr. Enríquez viendo la pérdida de su caballo [...] por muchas pesquisas y diligencias que hizo por hallarlo y no aparecía con todo su corazón se lo encomendó al Sr. de los Rayos” (19. AFGL). O como don Nicasio Fragoza, quien durante un mes perdió un buey al que “todos los días salía a buscarlo al agostadero” (20. AFGL).

No podía ser de otra manera. Los grupos domésticos de la microrregión dependían de la ganadería para sacar adelante los trabajos agrícolas —arados tirados por bueyes y caballos—, el transporte y la carga —mulas y caballos—, pero también para

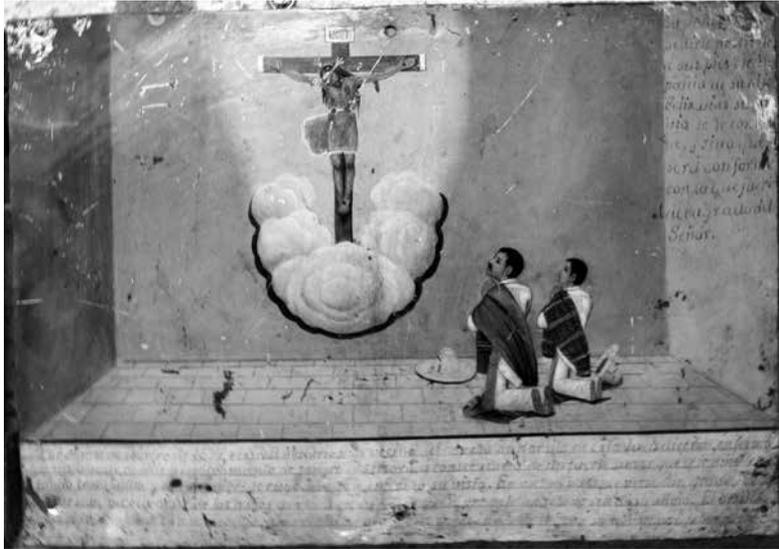
abastecerse de los productos básicos —leche y productos lácteos— para la alimentación y para la venta, que era lo que les procuraba dinero en efectivo.⁸

Nota final

En una microrregión pobre y aislada, sin mayores opciones económicas y laborales, la vida de los vecinos, sus grupos domésticos y sus comunidades, transcurría al filo de la navaja, como se puede advertir en las demandas votivas que dejaron plasmadas en los exvotos al Señor de los Rayos. A las epidemias, enfermedades, accidentes, encarcelamiento y muertes de adultos y niños de los grupos domésticos, se sumaban los altibajos de la economía, que en el caso de esos vecinos estaba estrechamente asociada a los percances de sus animales.

Su pérdida podía significar una amenaza inminente para la sobrevivencia de los grupos domésticos. En ese sentido, los exvotos masculinos de enfermedad y accidente dan cuenta de la enorme preocupación de los hombres por poder cumplir el rol de proveedores de sus hogares y la mayor parte de ellos tienen que ver con situaciones ligadas al trabajo y la sobrevivencia de los hogares, donde el ganado jugaba un papel tan central, que podía marcar la diferencia entre la vida, la disgregación o la muerte de un grupo doméstico.

⁸ *Idem*; Robert D. Shadow, "La frontera norteña de la Nueva Galicia: las parroquias de Colotlán, 1725-1820", en Manuel Caldera y José María Muriá, *Lecturas históricas del norte de Jalisco*, Guadalajara, El Colegio de Jalisco/Universidad de Guadalajara-Campus Universitario del Norte, 2000, pp. 87-109.



Exvoto 1, Archivo Fotográfico de Gerónimo de León (AFGL).



Exvoto 2, Archivo Fotográfico de Gerónimo de León (AFGL).



Exvoto 3, Archivo Fotográfico de Gerónimo de León (AFGL).



Exvoto 4, Archivo Fotográfico de Gerónimo de León (AFGL).



Exvoto 5, Archivo Fotográfico de Gerónimo de León (AFGL).



Exvoto 6, Archivo Fotográfico de Gerónimo de León (AFGL).



Exvoto 7, Archivo Fotográfico de Gerónimo de León (AFGL).



Exvoto 8, Archivo Fotográfico de Gerónimo de León (AFGL).



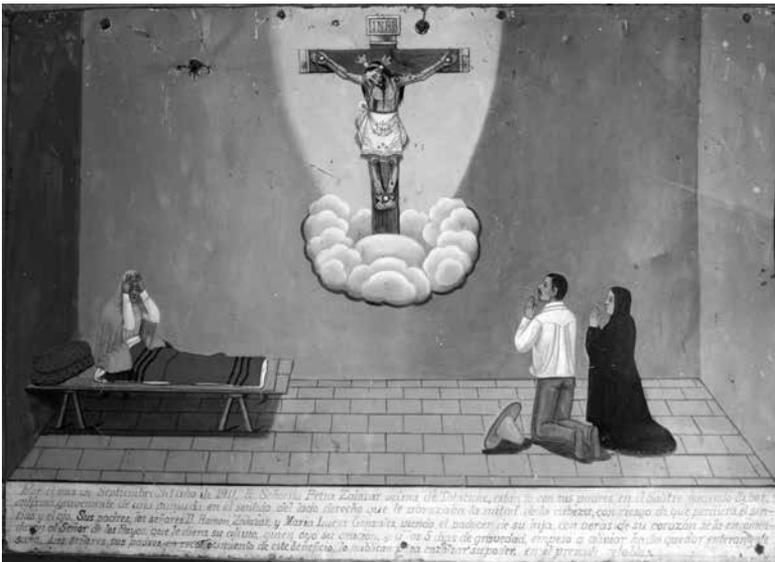
Exvoto 9, Archivo Fotográfico de Gerónimo de León (AFGL).



Exvoto 10, Archivo Fotográfico de Gerónimo de León (AFGL).



Exvoto 11, Archivo Fotográfico de Gerónimo de León (AFGL).



Exvoto 12, Archivo Fotográfico de Gerónimo de León (AFGL).



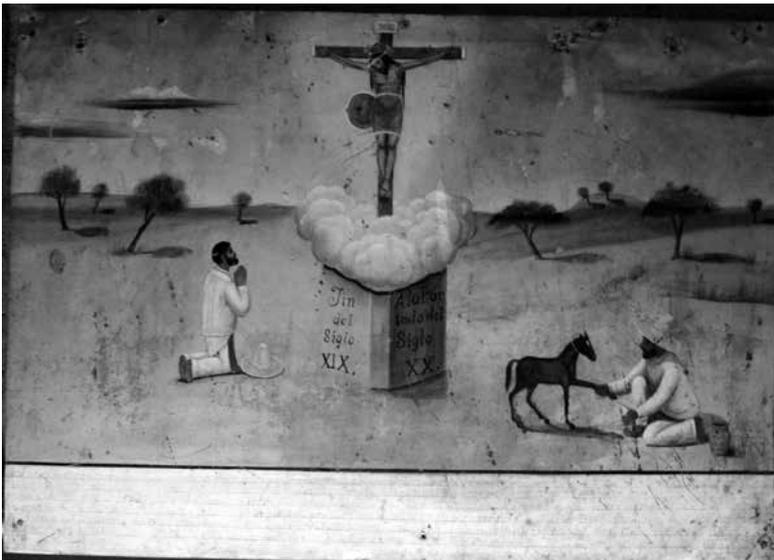
Exvoto 13, Archivo Fotográfico de Gerónimo de León (AFGL).



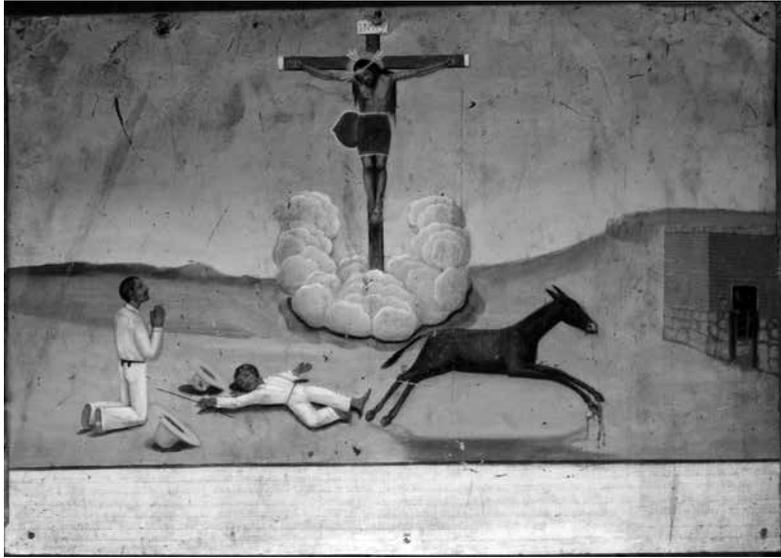
Exvoto 14, Archivo Fotográfico de Gerónimo de León (AFGL).



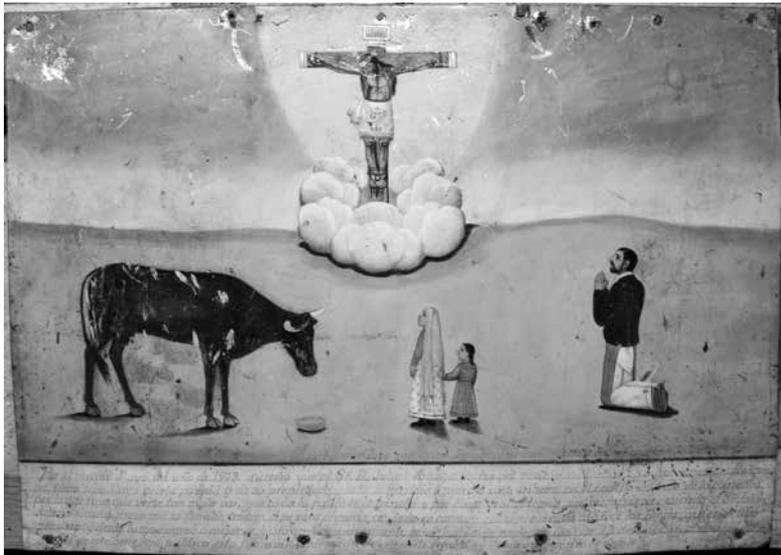
Exvoto 15, Archivo Fotográfico de Gerónimo de León (AFGL).



Exvoto 16, Archivo Fotográfico de Gerónimo de León (AFGL).



Exvoto 17, Archivo Fotográfico de Gerónimo de León (AFGL).



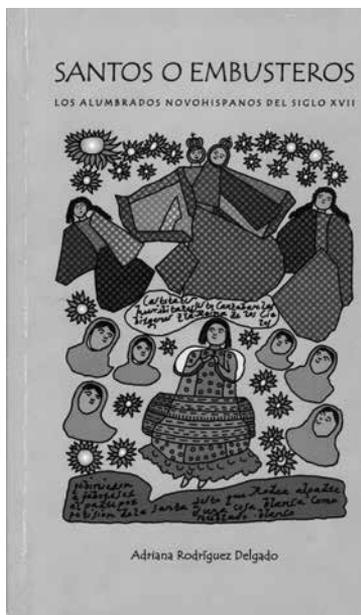
Exvoto 18, Archivo Fotográfico de Gerónimo de León (AFGL).



Exvoto 19, Archivo Fotográfico de Gerónimo de León (AFGL).



Exvoto 20, Archivo Fotográfico de Gerónimo de León (AFGL).



Adriana Rodríguez Delgado,
Santos o embusteros. Los
alumbrados novohispanos
del siglo XVII,
 Veracruz, Gobierno del Estado de
 Veracruz, 2013.

En la portada del libro, en la imagen de las “Santas castitas”, se alcanza a leer “que vinieron a favorecer al padre por petición de la Santa, esta que rodea al padre es una cosa blanca como nublado blanco”. Así, blanco y nublado, es el caso de los alumbrados novohispanos. Es un problema difícil de definir, de encontrar sus rutas tan diversas y sus

matices que corresponden a las corrientes de pensamiento “recogidos”, “dejados” y “apocalípticos”. En general, Adriana Rodríguez nos ayuda a entender las dimensiones que tienen los alumbrados, que se encuentran en una frontera muy tenue entre la santidad, el proselitismo, la perversión y el castigo.

En el libro *Santos o embusteros* uno puede constatar que durante los siglos XVI y XVII, se fue creando en Nueva España un ambiente propicio para el surgimiento de una serie de pensamientos heterodoxos, estimulados por el contacto de diversas culturas, que confluyeron con tradiciones religiosas muy disímboles con los grupos multiétnicos a los que se intentaba homogenizar, o mejor dicho occidentalizar, pero ellos siguieron empeñados en sus ideas ancestrales. De estas condiciones surgen “los alumbrados”, quienes representan una posición radical frente a la fe católica: intentan un cambio sustancial en la manera de seguir a Dios y alejarse de la actitud asumida por la Iglesia, en la enseñanza de la fe católica. Los alumbrados, con su ejemplo, intentaban adoctrinar, propiciar una serie de prácticas religiosas introspectivas y difundir un nuevo estilo de vida entre la sociedad novohispana.

La autora presenta, de manera detallada, todos aquellos atributos por los cuales los iluminados fueron combatidos; por ejemplo, por promover la oración mental y no la bucal; cabe subrayar que la oración mental estaba

reservada a las autoridades religiosas, y negada a los feligreses comunes. Asimismo, proponían desobedecer a los prelados y consideraban vana la intercesión de la corte celestial, sobre todo en los momentos que se mantenía comunicación directa con Dios. Los augurios de la perfección eran los ardores, arrobos, temblores y hasta el desmayo, en pocas palabras, el momento del trance. Cuando se alcanzaba ese estado, la Iglesia prohibía, como si pudiera hacerlo, que pudieran ver imágenes santas y escuchar sermones. Los iluminados promovían el estado de perfección a través de la lectura de los libros sagrados, la comunión diaria como ayuda de la purificación, del cuerpo y alma, e inspiraban “los indicios del amor a Dios”.

Todo este conjunto de prácticas cristianas se ensombrecían con el libre albedrío, es decir, una vez alcanzado el grado de perfección, cualquier tipo de conducta reprochable, ilegal y prohibida se justificaba, como el rechazo del sacramento del matrimonio y una amplia gama de experiencias consideradas “desviaciones sexuales”, como fueron los tocamientos deshonestos, las relaciones ilícitas o llevar al demonio dentro.

A los iluminados se les consideró una secta. En este sentido, fueron perseguidos al igual que los hijos de Moisés, los mahometanos y luteranos. Cada uno de ellos se identificaba por sus costumbres y rituales. Ante una sociedad que todo veía, oía y rumoraba, no podía pasarse por alto que una familia celebrara el viernes o sábado y utilizara ropa, manteles, sábanas limpias, comieran carne y era muy sospechoso que mantuvieran apagado el fogón de las

casas. Todas ellas eran señales inconfundibles de que se trataba de familias judías o musulmanas. Y si dejaban de confesarse, si no obedecían a la jerarquía religiosa, se alejaban de los santos y pensaban que cada individuo por la gracia de Dios alcanzaba la santidad, entonces eran auténticos luteranos. Una de las sectas que pasó por alto el Santo Tribunal de la Inquisición fueron los cuáqueros, los “amigos o tembladores”, como se les llegó a conocer, eran seguidores de un cristianismo primitivo, que perseguía una voz o luz interior que les revelaba el camino para encontrar la verdad espiritual, quienes guardaban mucha semejanza con los iluminados.

Adriana Rodríguez nos hace una amplia gama de revelaciones sobre esta secta; realiza un detallado perfil sociológico sobre la integración y organización de estos grupos que se desarrollaron por diversas ciudades de la Nueva España. Buena parte de ellos eran españoles, quienes traían en su equipaje las ideas aprendidas en su tierra. Pero con cierta facilidad, encontraron fieles seguidores entre los criollos y mestizos. También es cierto que los más destacados eran religiosos y religiosas, quienes lograron encontrar eco en una amplia gama de la población. Llama la atención el sobrenombre que recibió uno de ellos: se le conocía como “El caballero del milagro”. De por sí el nombre ya dice mucho, en el sentido de lo asombroso y excepcional que podía ser. Es extraño, o quizá no tanto, que coincidiera con el nombre de una obra de teatro de Félix Lope de Vega, titulada así precisamente “El caballero del milagro” y que tiene como subtítulo “El arrogante español”. El principal perso-

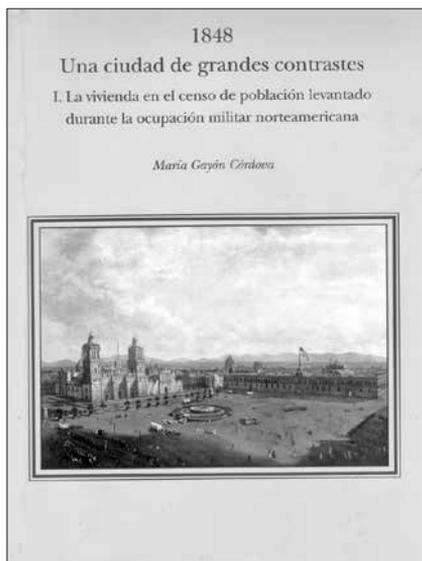
naje lleva por nombre Luzman, el hombre iluminado, que es un pobre diablo que se pasa la vida en el engaño, el embuste y la estafa; es decir, como muchos de los iluminados novohispanos.

En su entusiasmo, los iluminados se distinguían por su teatralidad: escogían los lugares públicos para llevar a cabo sus arrobos y visiones, y ante los espectadores ganaban adeptos. Eran alentados por los valores que practicaban como la santidad, respeto, disciplina, inteligencia, credibilidad y el mucho amor a Dios. Es posible que no sólo buscaran su beneficio propio, como lo pensaron los inquisidores y la autora. Más allá de sus placeres y ambiciones personales, se encontraba la insatisfacción por los rituales promovidos y la corrupción de la Iglesia.

Por último, es posible que los iluminados tuvieran mayor éxito por su labor terapéutica, apoyada algunas veces en el maligno peyote. Es muy sorprendente la sensación de mirar a una persona en trance, que no sólo experimentó la sociedad "barroca novohispana". Hasta nuestros días es frecuente que, por la necesidad de buscar un remedio para sanar alguna terca enferme-

dad, se recurra a cualquier medio, sin importar los límites de lo permitido y prohibido. Ahí es donde la racionalidad ya no encuentra cabida y nos adentramos en el reino del encantamiento. El "corifeo" realiza una serie de actos, que van llamando el interés y reclaman la atención de los seguidores, quienes no pierden detalle del lenguaje corporal. Al cerrar los ojos, estremecerse y emitir sonidos guturales incomprensibles, cualquier persona puede pensar que el Corifeo ha iniciado un viaje místico con el fin de comunicarse con una deidad, quien se encargará de proporcionar los antídotos para ayudar a sanar y reafirmar la fe. Siempre hay la posibilidad de que la credibilidad se anule y los movimientos parezcan ridículos. Sin embargo, no faltará quien, con una cara solemne y de profundo respeto al ritual, acalle las burlas y ayude a crear una atmósfera mística, entre la posibilidad de sanar y el temor a adentrarte a un mundo desconocido, tan iluminado, que uno quede deslumbrado por la santidad o el embuste.

EDUARDO FLORES CLAIR,
DIRECCIÓN DE ESTUDIOS HISTÓRICOS,
INAH



María Gayón Córdova,
1848. Una ciudad de grandes contrastes. I. La vivienda en el censo de población levantado durante la ocupación militar norteamericana, México, INAH, 2013.

Uno de los más tristes capítulos de la historia mexicana se vivió entre 1847 y 1848. La capital, como otras zonas de la República, estaba ocupada por los ejércitos estadounidenses. En medio de este penoso momento, y como parte de las medidas de control de sus habitantes, se impulsó la realización de un padrón general de población que resulta ser una fuente privilegiada para conocer diversos ámbitos de la vida de la ciudad a mediados del siglo XIX.

Esta fuente es la base del libro de María Gayón, resultado de varios años

de dedicado trabajo de sistematización de información y de construcción de herramientas para analizar el padrón de población de 1848. Sin duda, este detallado estudio brinda importantes ejes de análisis para estudiar características puntuales de la ciudad y sus habitantes en este año, en plena ocupación de militares estadounidenses.

Su lectura permite conocer con detalle las características de la vivienda, tema al cual dedica María Gayón este primer volumen de su análisis del censo. El libro no sólo brinda una idea general sobre las principales características sociodemográficas de la ciudad decimonónica. También posibilita conocer las particularidades de los diferentes tipos de vivienda, el peso de la propiedad eclesiástica y la propiedad privada, los réditos que generaba la especulación inmobiliaria, la composición diversa y compleja de las vecindades, entre otros asuntos.

Contiene una introducción y dos grandes capítulos, y en ellos la autora analiza prolijamente el asunto de la vivienda en 1848. Inicia con una contextualización de la elaboración del padrón, y subraya que tanto éste como otros instrumentos (la elaboración de mapas, por ejemplo) tenían un propósito muy claro para el gobierno de la ciudad: dar una idea de la superficie de la ciudad y de las posibilidades fiscales de sus diversos tipos de propiedades. El registro detallado de cada vivienda era, sin duda, un instrumento útil para el gobierno de la ciudad en su propósito de mejorar el cobro de impuestos.

En estas primeras páginas, María Gayón reflexiona sobre la metodología de este estudio. Su investigación inició

con la construcción de una base de datos y con la definición de una serie de categorías de análisis para realizar los cálculos, así como las tablas y mapas que acompañan a la obra no como ilustraciones, sino como parte fundamental de la misma. Tener una idea de cómo se construyó esta obra permite apreciar la dificultad y el arduo trabajo que acompañó este proyecto de sistematización de información de este detallado padrón.

A mi modo de ver, uno de los aciertos de la obra está justamente en la decisión de María Gayón de establecer una zonificación del territorio que supera la división administrativa en cuarteles mayores y menores o en manzanas. La autora prefirió construir una propuesta que surge de las características particulares del padrón. Dividió la ciudad de 1848 en 18 zonas: cuatro en el área central, siete en la zona intermedia y siete en la periferia, además de tres zonas más en el perímetro externo. La zonificación permite a la autora estudiar la diversidad de condiciones materiales en zonas cercanas de la ciudad e incluso señalar características particulares de los procesos de diferenciación socioespacial, así como de convivencia de distintos sectores sociales en zonas homogéneas en términos de distribución poblacional y espacial.

El primer capítulo está dedicado a hacer una presentación general de estas zonas y a contrastarlas con las transformaciones de las divisiones administrativas en ocho cuarteles mayores y 48 menores. Este análisis está complementado con una reflexión sobre la forma como se fue modificando la ciudad en la primera mitad del siglo XIX, a partir

de la expansión de la ciudad hacia los márgenes. De otra parte, la autora subraya la diversidad de configuraciones espaciales que se tomaban en cuenta al momento de definir la delimitación espacial de cada una de las manzanas de la ciudad. Si bien es cierto que en las zonas centrales e intermedias era perceptible su forma rectangular, al alejarse de la zona central, y sobre todo en la periferia, el área era cada vez más irregular y cubría zonas rurales o de urbanización precaria. Al pasar de las divisiones administrativas mayores a las menores, por último, la autora hace alusión a las calles, a sus características y a las particularidades de calzadas y callejones con sus particulares entornos. Dichas particularidades tenían que ver con la historia de cada uno de estos trazados lineales, así como con el paso de transeúntes, coches y animales de carga por el lugar donde habían cruzado acequias ya desecadas o viejos caminos. Para terminar ese capítulo de ubicación espacial, la autora señala la forma en que la ciudad enfrentó el sitio por parte de las tropas militares de los Estados Unidos, y cómo la guerra afectó la cotidianeidad de sus habitantes. Gayón subraya la presencia y la influencia de los estadounidenses en la vida diaria e incluso en las actividades comerciales. Las anécdotas comprenden desde la presencia de banderas del país del norte ondeadas en las plazas centrales de la capital hasta el cambio de nombre de algunos de los comercios utilizados por los invasores. El inglés, señala Gayón, fue utilizado en peluquerías, tiendas y otros establecimientos frecuentados por los soldados del vecino país.

Sin un pronunciamiento explícito por parte de la autora en este sentido, este primer capítulo permite sustentar la necesidad de establecer una zonificación especial que corresponda con las características mismas de la ciudad. Asimismo, la división administrativa en cuarteles fue realizada con criterios poco claros, y por ello es de poca utilidad al momento de analizar la dinámica socio-espacial de la ciudad decimonónica. Al iniciar la lectura del segundo capítulo queda claro por qué la zonificación propuesta brinda una mayor precisión de la composición demográfica y la vivienda en la capital mexicana.

En el segundo capítulo puede observarse con mayor claridad el análisis de información sobre el estado de las viviendas de la urbe en crecimiento. Cabe señalar que por viviendas se entiende, según el padrón mismo, "las partes de la casa ocupadas por cada familia o propietario" (p. 159). Y por eso en cada una de las secciones de este capítulo se exploran diversos tópicos: los inmuebles ocupados, las casas existentes en este censo de 1848, los tipos de vivienda, las rentas, la magnitud del negocio de alquiler de espacios de habitación y los propietarios. Antes de entrar en materia, Gayón llama la atención sobre la restricción a los jefes de manzana que elaboraron este padrón de no registrar la información sobre los inmuebles ocupados por unos 10 a 20 mil efectivos del Ejército de ocupación. Con esta salvedad, el capítulo hace una presentación del tipo de viviendas y casas donde se alojaron de manera forzosa estos militares, su uso, su ubicación de acuerdo con la zonificación propuesta y el tipo de vivienda que habitaban.

Luego la autora concentra su atención en mostrar cómo las casas no necesariamente coincidían con los inmuebles existentes en la ciudad, debido a la división de las mismas o a la existencia de viviendas de diversos tipos en una de ellas. A las llamadas por la autora "casas de vivienda", se sumaban los cuartos, las covachas, las accesorias, los entresijos, los bajos y los altos. Uno de los temas más interesantes abordados en estas páginas es la sistematización de información sobre las casas de vecindad y la ejemplificación de algunas de ellas que permite apreciar la diversidad de sus habitantes y de sus particulares condiciones de vida, así como sus distintas actividades económicas y ocupaciones, y hasta sus edades. Cada vecindad es un mundo para seguir explorando. Resulta fascinante la información seleccionada por Gayón, para quienes estamos interesados en las particulares formas de vida de estas casas de uso unifamiliar convertidas en viviendas colectivas, donde podían compartir espacios comunes decenas o incluso cientos de familias e individuos. A partir de la zonificación, el trabajo de Gayón muestra que buena parte de estas habitaciones, donde había más de cinco viviendas, eran propiedad de particulares y que la Iglesia rentaba algunas de ellas, sobre todo en las zonas centrales, mientras en las áreas intermedias y periféricas los particulares se lucraban de este negocio en un mayor porcentaje. Casas bautizadas con nombres tradicionales como Nuestra Señora de Guadalupe, el Horno de la Orilla, El Callejón o La Milpita generaban ganancias importantes a sus propietarios. La diversidad de réditos puede demostrar cómo era

mejor negocio rentar casas en regulares condiciones pero con un alto número de viviendas, y cómo esas ganancias eran distintas en función de la zona donde se ubicaba y el valor del inmueble. Y dentro de esas viviendas colectivas, Gayón presenta diversas variables para analizar las características de los cuartos, accesorias, altos y bajos, cocheras, covachas, corrales, cajones, entre-suelos y jacales, así como sus diversos usos habitacionales, espacios de trabajo, comerciales.

La sistematización de información permite tener una idea de los distintos montos de rentas cobradas con base en la ubicación y estado del inmueble, así como del número de personas que habitaban cada tipo de vivienda. En estas páginas los mapas y las tablas dejan ver las diferencias y la pluralidad de condiciones en una misma zona, o entre el centro, la zona intermedia y la periferia. La precariedad de algunas viviendas —como los jacales y las covachas ubicados en áreas alejadas o en las vecindades mismas— contrasta con otros tipos de habitación rentadas por inmigrantes o comerciantes, o con los usos compartidos de los edificios públicos (llamados específicos por la autora), donde empleados de diversos niveles convivían en las instalaciones en donde también laboraban. Además, en buena parte de estos edificios también estaban alojados los militares estadounidenses.

La autora señala que había gran movilidad de los inquilinos en la ciudad. Sin tomar en cuenta aquella migración debida al conflicto militar, Gayón subraya que más de la mitad de aquellos que respondieron la pregunta sobre el tiempo de permanencia en una

misma vivienda, llevaban una antigüedad de cuatro años o menos. La concentración de la propiedad en pocas manos también es un problema abordado en el libro. Los mapas construidos en esta última sección permiten apreciar la distribución de las propiedades de las comunidades religiosas y de los particulares.

Por supuesto, aquí no da cuenta de la cantidad y calidad de la información sistematizada por María Gayón, tan sólo se han comentado de manera general algunas de las principales líneas de análisis del libro, pero los aportes no se agotan en campos abordados en estas líneas. Sin duda, este libro se suma a otras publicaciones individuales y colectivas del grupo de investigadoras del INAH que han trabajado de manera detallada varios censos. Hace parte de este proyecto más amplio en el que se han sistematizado cuatro de ellos: Guadalupe de la Torre trabajó el censo de 1753, Sonia Lombardo de Ruiz el de 1792, María Gayón el padrón de 1848 y María Dolores Morales el de 1882. El trabajo conjunto de este grupo ha permitido avanzar en varios caminos para la comprensión de los cambios espaciales y territoriales, así como del perfil de sus habitantes, de sus actividades económicas y de la calidad y las formas de habitar sus viviendas. Como parte de este proyecto conjunto, el libro que presentamos hoy se ha nutrido de la discusión de este grupo de investigadoras de la Dirección de Estudios Históricos del INAH. Es parte de ese esfuerzo sostenido por varias décadas para comprender la estructura urbana de la ciudad y para integrar la elaboración de bases de datos y la construcción cartográfica al necesario análisis del devenir histórico de

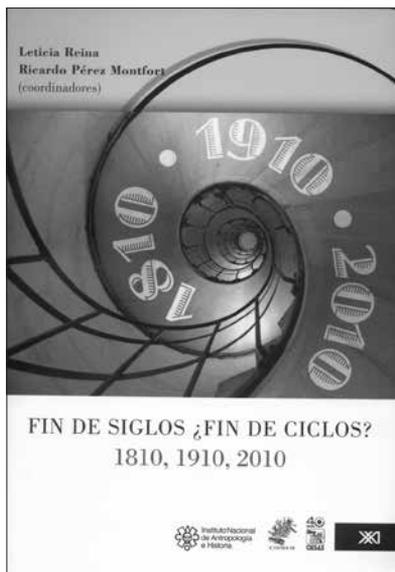
la capital. María Gayón y ese grupo de la DEH han realizado un importante aporte a la historia urbana mexicana.

En el caso del libro reseñado, además del trabajo detallado de construcción de la base de datos y del análisis reflejado en textos y cuadros, tablas y mapas que los acompañan, el texto será de necesaria consulta para los interesados en temas y problemas diversos relacionados con la historia mexicana, entre ellos la vida social, las instituciones políticas, el trabajo urbano, el comercio, las comunidades religiosas, la economía, la burocracia, la movilidad en los lugares de habitación y, en general, las condiciones de vida de los diversos sectores sociales que habitaban la ciudad a mediados del siglo XVIII. Además, la zonificación propuesta por María Gayón será un instrumento analítico de utilidad para quien busque entender las transformaciones en las for-

mas de apropiación del espacio urbano y la paulatina segregación social que se va perfilando desde mediados del siglo XIX, así como los procesos de crecimiento urbano.

Este trabajo permite, parafraseando uno de los objetivos de la demografía histórica de la escuela de los Annales, "producir conocimiento sobre los grupos sociales más amplios", algunos de ellos anónimos y otros más estudiados por la investigación histórica. *Una ciudad de grandes contrastes* de María Gayón es un libro bien editado, que vale la pena leer y mantener a la mano como instrumento de consulta. Es un texto de gran interés para los interesados en la ciudad del siglo XIX, así como para entender procesos posteriores de crecimiento urbano y poblacional.

MARIO BARBOSA CRUZ,
UAM-CUAJIMALPA



Leticia Reina y Ricardo Pérez Montfort (coords.),
**Fin de siglos ¿fin de ciclos?
1810, 1910, 2010,**
México, Siglo XXI/INAH/CIDHEM/
CIESAS.

Leticia Reina y Ricardo Pérez Montfort eludieron la fascinación por la pretendida fiesta en el año de las conmemoraciones de la Independencia de México y la Revolución mexicana y convocaron a 27 investigadores para reflexionar sobre las transformaciones económicas, las posiciones políticas, las costumbres, los gustos estéticos y los intereses de la formación histórica, utilizando 1810, 1910 y 2010 como años de coyuntura. Consideraron que una comunidad crítica no reduce la realidad a explicaciones uniformes. Con este principio, *Fin de siglos ¿fin de ciclos?, 1810, 1910, 2010* cuestiona lugares comunes en las histo-

rias de las revoluciones y las renueva con premisas originales. Cada parte, como un ciclo temático, retrocede cronológicamente a 1810 y vuelve a terminar en 2010; es un libro con secuencias armónicas y un tributo al rico panorama historiográfico que reflexiona y expresa lo sucedido en los últimos dos siglos en México.

Apuesta de manera prudente a sosegar la incertidumbre de un fin de siglo, y si bien nada se predice en esta historia, algunos autores simulan atinadamente escenarios de lo que pasará. La analogía de los tres fines de siglo y la simetría de los conflictos pasados, todos desde el presente, son el método que eligieron para pensar los rumbos posibles de un futuro condicionado por inercias revolucionarias. El tiempo largo de este libro no es plano en su contenido: el lector que decida adentrarse en estas páginas encontrará explicaciones críticas de un México que ha recorrido diferentes olas de modernización y crisis.

Arturo Soberón, Virginia García Acosta y Cándida Fernández lo presentan como una obra del pensamiento y del análisis contemporáneo. Coincido en que el libro es una espléndida respuesta a la necesidad de acomodarnos la información acumulada y proyectarla hacia el futuro. Es un libro que se pregunta ¿a dónde vamos? y se coloca donde nadie sabe lo que va a suceder; es estimulante leer cómo cada autor toma posición para hablar de la historia que viene y que cada una de las historias contadas le da sentido al siglo XXI que se antoja quebrantado con el finiquito de un ciclo ¿revolucionario? o apocado comparativamente frente a las

movilizaciones de los otros fines de siglo, quizá porque la renovación y su dinámica es en parte una combinación de azarosas inercias conocidas y experiencias por conocer.

De página en página queda expuesto que las revoluciones, como coyunturas estereofónicas en el tiempo, como acumulación de agravios o manifestación de las crisis son decadencia, catástrofe, cambios inmediatos, transformaciones de todos los días; son sensaciones renovadas y percepciones cambiantes. Todos los autores coinciden en que el concepto mismo de revolución debe repensarse y elaboran sus propuestas acotadas en un tiempo y un espacio determinados.

Ciclos, coyunturas y revoluciones, las que pasaron y las que vivimos, son conceptos que se entretienen en esta refrescante historia. Una sola historia que corresponde a una narrativa concatenada e hilada finamente por los coordinadores y, con extraordinaria destreza, presentada de parte en parte por Antonio Ibarra, Carlos San Juan Victoria, Leticia Reina y Antonio Escobar, Esther Acevedo y Ricardo Pérez Montfort. El provechoso diálogo que tuvieron en un seminario —convocado por el INAH y el CIESAS— los 27 reconocidos especialistas, historiadores, sociólogos, politólogos, polemistas, profesores de diversas universidades del país, de distintos colegios, de varios centros e institutos de investigación, redituó en una propuesta historiográfica de amplios horizontes que coloca a la historia en la mejor posición para comprender la ilimitada curiosidad por el pasado, que ambiciona la recolección de evidencias sin perder la riqueza de la interpretación de

las experiencias humanas de México en el mundo de las revoluciones.

La primera parte es una especie de carta de viaje, para que el lector trace sus coordenadas. Enrique Semo, en un compendio de erudición marca los ejes de las revoluciones para que el lector oriente los motivos de la aceleración que conducen la evolución humana; para que explore los impulsos internos y externos y la coexistencia de los diferentes tiempos. En un contexto espacial que trasciende las fronteras nacionales, el análisis de los fines de siglo en México no está limitado al paragón de una pasarela de revoluciones clásicas, la modernización y sus crisis son antecedentes y resultados vinculados por las coyunturas de 1810, 1910 y 2010. Se hace un recuento de las historias de revoluciones sensacionales y de las frustraciones que suscitaron las modernizaciones de baja intensidad.

En la vorágine de la transformación incesante, Antonio Ibarra presenta la segunda parte del libro que mira las coincidencias, las negociaciones y los acomodos, las desigualdades persistentes de periodos prósperos y las quiebras y las crisis que reconfiguran la fisonomía del mundo conocido a finales de los siglos XVIII, XIX y XX. Los costos de fin del siglo XVIII se exponen en clave de instituciones y organizaciones. ¿Cómo se define el fin de ciclo en el campo de la historia económica? es una de las preguntas que Paolo Riguzzi decide responder y, entre otras reflexiones críticas, advierte el riesgo del exceso de confianza en el dato cuantitativo y cuestiona las explicaciones simplificadas que consideran que las causas económicas de la revolución se pueden

entender sólo a partir de las crisis de 1907, sin considerar la expansión que la antecede en los años de 1896-1907. La expansión económica y no sólo la crisis revelan una forma más compleja de entender la realidad revolucionaria de 1910. Orlando Delgado considera en su análisis las dimensiones de las crisis y compara la de 1929 y la de 2008; con nostalgia por un cambio en la política económica que no acaba de ajustarse, Delgado supone que el ciclo económico no ha terminado.

Las crisis en el campo redimensionan el concepto de revolución porque el atraso, traducido en hambre, no espera reformas estructurales. A finales del siglo XVIII Chalco y Amecameca arden sin leña, porque incluso la recolección furtiva en las haciendas se restringió, luego, para Alejandro Tortolero, el alza de los precios, la sequía y el endeudamiento son factores que inciden en las crisis del campo. Represión local y purgas de los saqueadores, si se quiere pre-modernos, pero definitivamente peones incendiarios son los que afrontan la crisis y organizan las movilizaciones. En el campo, el despojo legalizado de tierra no sólo lo llevaron a cabo las haciendas satanizadas por los gobiernos en la posrevolución, Antonio Escobar, como crítico persistente, cuestiona las historias míticas de la revolución desde el siglo XIX para mostrar la larga historia de una suma de atropellos y el “verdadero impacto de la llamada justicia social revolucionaria”. El libro está sustentado en historias reales, y Armando Bartra pone a los campesinos en el umbral: los campesinos y la dimensión de una crisis múltiple por los efectos en el México de hoy, que no

acaba de resolver el atraso y sus manifestaciones en el campo.

La tercera parte del libro se centra en la crisis política. Carlos San Juan Victoria introduce los temas y los problemas del Estado y los gobiernos. Salvador Ruedas Smithers plantea que, en el municipio, la comunidad ejerce el voto y en ese ámbito las reivindicaciones políticas y el ejercicio de los derechos políticos encuentran continuidades de larga duración. El voto de los pueblos de indios y el problema del ayuntamiento también se entrecruzan en los trabajos de Daniela Marino, Ignacio Sosa y Carmen Salinas. El monopolio del derecho codificador del Estado y la respectiva definición de los regímenes que sucedieron a las constituciones de 1857 y 1917 son los parámetros para la pregunta que Daniela Merino esgrime al cuestionar si el fin del Porfiriato fue el derrumbe de un régimen o la crisis del Estado. Por su parte, como un proceso inacabado, para Ignacio Sosa la revolución insatisfecha se presenta sustancial a nuestro ciclo de la modernidad; el desarrollo y el problema de las reformas insuficientes que tienen fechas de caducidad porque no cumplen con la expectativa de una revolución y si son más bien ¿transiciones desordenadas? Con cierto optimismo en el cambio, Sosa asevera que en el marco de un Estado que brinde cierta seguridad jurídica, si la sociedad construye la fórmula, será posible una reforma sin agravios en la que quepamos todos los mexicanos.

El Estado y sus agentes, los representantes de las instituciones y el desgaste de las estructuras administrativas es el tema que aborda Carmen Salinas

para adentrar al problema de la decadencia y de la debilidad de los principios de la organización territorial, política y jurídica en la transición del periodo borbónico al México independiente. Otros problemas que conllevan la crisis política y su respectiva creciente inconformidad trastocan las doctrinas y renuevan las ideologías. Los ensayos de Leticia Reina y Alberto Nassif reflexionan sobre la legitimidad y su construcción histórica. De las instituciones y las relaciones con la organización de un Estado que se amalgama de manera informal en el Porfiriato, se entreteje una forma peculiar de entender la República y lo federal; en este campo, Leticia Reina muestra que el cambio de siglo es un periodo de transiciones. Respecto del conflicto electoral y sus argumentos, Alberto Nassif, narra la trayectoria del partido dominante en México durante el siglo XX, que sólo entra en crisis cuando se conjugan el problema de la deuda, los conflictos electorales y la protesta social. Como otros autores que tratan los últimos años del siglo XX, 2010 es la coyuntura de la transición del régimen político mexicano.

La cuarta parte del libro se aboca a la crisis social. Lo viejo, lo nuevo y los movimientos de cada siglo, en el caso mexicano, evidencian la inconformidad y las polarizaciones de intereses. Descontento, movilización y desigualdad social son los temas que proponen los seis autores que reflexionan el cierre de los tres siglos en perspectiva social. Quiénes se levantaron y cómo se organizaron para demandar lo que consideraban justicia, un derecho o bien una restitución social, son reflexiones que brindan respuestas complejas a la his-

toria de las revoluciones, por la heterogeneidad de los grupos sociales y de los agentes que, con diferentes grados de violencia, transforman la sociedad en las coyunturas del cambio de siglo. Los grupos indígenas ante la dominación española y sus tumultos se revaloran no sólo como una historia de los rebeldes sin rostro, sino como una forma más amplia para entender la fragmentación social en época de crisis, de acuerdo con el capítulo de la autoría de Carlos Rubén Ruiz Medrano. Por su parte, Romana Falcón retoma el tema de la modernización para explicar el cambio social en un recorrido por la historiografía que ha marcado, por su crítica y por sus aportaciones, los estudios de la emancipación de las clases populares y las “querellas de los plebeyos”. De los últimos dos decenios del siglo XX se ocupa Francisco Pérez Arce y muestra la beligerancia de las movilizaciones de un sindicalismo que, por su “oficialismo”, se quiso pensar debilitado; no obstante, las demandas de los trabajadores del petróleo, de los electricistas, los ferrocarrileros y de los profesores y sus organizaciones no han sido, según se muestra, un actor despreciable en la historia del tiempo presente.

Casualidades del fin de centuria y ciclos de envejecimiento de regímenes decadentes parecen ejes articuladores de los trabajos de Víctor Gayol, Elisa Speckman y Luis Reygadas que estudian cómo se legitima la desigualdad social en distintas etapas. Los regímenes de los borbones, de Porfirio Díaz y de Carlos Salinas de Gortari son historias de modernizaciones limitadas en la administración de justicia, pero de revoluciones sensacionales que en un

complejo proceso de codificación pretenden “ordenar” la igualdad ante la ley. Entre las frustraciones de una desigualdad legitimada y permanente, nos resta preguntarnos si hay cabida para el principio de equidad en una sociedad que distingue entre los propietarios y los que carecen de lo más indispensable, incluso cuando estos últimos han sido los más numerosos históricamente.

De las posibles intersecciones del análisis de la cultura, la quinta parte del libro retoma la política como referente para explicar algunos aspectos de la vida cultural mexicana, de cómo el Estado reconoce, a veces de manera muy mediocre, su papel protagónico en la construcción de la cultura nacional. Esther Acevedo y Ricardo Pérez Montfort señalan las continuidades y rupturas que definen al Estado como agente de transformación de la cultura en México. Con este propósito, José Joaquín Blanco muestra cómo en el umbral del siglo XVIII la frivolidad de la antigua sociedad barroca no sólo fue un cambio en el atavío de las personas que derrochaban su peculio en ropas multicolores para lucir en las fiestas, la expresión de heterogeneidad se convirtió en el argumento del grupo social que supo leer en estas manifestaciones culturales el espíritu de un nuevo Estado que se oponía al orden colonial. La ruptura del siglo XIX en esta parte del libro se analiza minuciosamente a partir de una corriente artística: el modernismo. Para Esther Acevedo, en el tercer tercio del siglo XIX, la búsqueda de un estilo renovado definiría a una nueva generación que se vinculó, por un lado con los movimientos artísticos europeos de vanguardia y, por el otro lado, el modernis-

mo como ruptura fue una oportunidad para afirmar el espíritu creativo de un grupo de artistas mexicanos que reconocieron el fin de una época y así lo plasmaron en revistas, lienzos, esculturas y grabados. Las 25 reproducciones cuidadosamente elegidas por la autora muestran los distintos momentos del movimiento artístico que rompió, entre otros códigos con el lenguaje religioso e impuso un renovado canon de arte nacional. Ricardo Pérez Montfort traza el recorrido entre lo que fue un proyecto cultural del Estado nacional y su transformación en un programa del gobierno en turno. Y porque el Estado ha patrocinado la cultura nacional en el último fin de siglo, hacia el fin del milenio, incisivo, este capítulo cuestiona los logros del Estado y los quehaceres de sus elites y de sus políticos, de sus “mafias”, que han pretendido organizar, difundir y financiar la cultura y la educación con resultados magros en todos los niveles. Sin embargo, la responsabilidad de este maltrato no reside sólo en un Estado abstracto y se reclama que el reto de superar la ineficiencia e incapacidad del gobierno en la construcción de un proyecto cultural legítimo que restaure el compromiso con su entorno social es una tarea por hacer no sólo del Estado, sino de la sociedad.

En otro campo de análisis entre la cultura y la política, Rodrigo Martínez Baracs, Carlos Illades y Lorenzo Meyer se preguntan por las implicaciones de las revoluciones y las posibilidades de la democracia en México. Se pasa de la sociedad corporativa de finales del siglo XVIII y su respectivo “shock” de modernización a un minucioso estudio sobre el temor de la multitud que

Carlos Illades trata para desentrañar los argumentos de una democracia de pocos en las novelas de la segunda mitad del siglo XIX. De promesas incumplidas y desencantos políticos el fin del siglo XX revela para Lorenzo Meyer la crisis de las instituciones políticas de México: de alguna manera, el autor coincide con la sugerencia de que se ha cerrado un ciclo autoritario, pero la incertidumbre en este ámbito cierra la posibilidad siquiera de una imagen de "democracia real".

En el balance de los ensayos que articulan la sexta parte, el lector quedará convencido de que la historia es el

campo para la discusión racional y documentada, si el análisis de la realidad supone un compromiso crítico. De la incerteza de un futuro predecible nos queda claro que la posición de la historia habrá de seguir siendo relevante e irremplazable mientras podamos renovarnos con explicaciones convincentes. *Fin de siglos ¿fin de ciclos?, 1810, 1910, 2010* es una historia de muchas lecturas y cada página es plena vigencia del aprecio de un grupo de académicos por la reflexión.

MARÍA DOLORES LORENZO RÍO,
EL COLEGIO MEXIQUENSE

RESÚMENES / ABSTRACTS

Animales, ofrendas y sacrificios: alianza y filiación en dos pueblos indígenas de Mesoamérica

Saúl Millán

Resumen

En las últimas décadas, y avalada por la influencia de los estudios amazónicos, la antropología contemporánea ha sufrido un viraje sustancial hacia el ámbito de las ontologías indígenas, cuyas repercusiones parecen tan importantes como las que tuvo en su momento el “giro lingüístico” de los años sesenta. Las preguntas formuladas por el nuevo paradigma, que interroga las relaciones entre naturaleza y cultura, obligan a su vez a interrogarnos por el estatuto ontológico de los pueblos mesoamericanos y sus propias reflexiones sobre el mundo humano y el mundo animal. A la luz del giro ontológico, el presente artículo explora las nociones de ofrenda y sacrificio entre dos pueblos indígenas de Mesoamérica, a través del papel que ha desempeñado la ganadería en las concepciones locales sobre el nahualismo.

Palabras clave: animales, sacrificio, ofrendas, nahuas, huaves.

Abstract

In recent decades and backed by the influence of Amazonian studies, contemporary anthropology has undergone a major shift toward the field of indigenous ontologies, with repercussions as important as those of the “linguistic shift” in the 1960s. The questions formulated by the new paradigm, which explores the relations between nature and culture, force us to interrogate ourselves through the ontological statute of Middle American Indians and their reflections on the human and animal world. In light of this ontological shift, this article examines notions of offering and sacrifice among two Middle American ethnic groups through the role played by cattle in local conceptions of *nahualismo*.

Key words: animals, sacrifice, offering, Nahuas, Huaves.

El proceso de formación de la frontera sur de México

Nidia Cisneros Chávez

Resumen

La formación de la frontera sur de México señala el proceso económico y político por el cual se establecieron los límites con Guatemala y Belice. El periodo de este proceso abarca desde la promulgación de las Reformas Borbónicas hasta la firma de límites con Guatemala, en 1882, y con Inglaterra, en 1893. El texto aborda los conflictos para una nueva organización de Estados independientes de la monarquía española cuya reestructuración comenzó por su territorio, a partir de las necesidades de nuevas prácticas económicas y políticas que caracterizan los años convulsos del siglo XIX. Se trata de la descripción de la historia de una región económica, con disputas políticas, ligada por relaciones bilaterales tirantes, por un lado entre España e Inglaterra, y por otro entre México y Guatemala.

Palabras clave: frontera sur, Belice, Guatemala, división territorial, Soconusco.

Abstract

The formation of Mexico's southern border reveals the economic and political process by which limits with Guatemala and Belize were established. The period of this process spans the enactment of the Bourbon Reforms to the formalization of limits with Guatemala in 1882 and with England in 1893. The text deals with the conflicts for a new organization of independent states under the Spaniard monarchy, the restructuring of which began with its territories stemming from the needs of new economic and political practices that arose in the tumultuous nineteenth century. It offers a description of the history of an economic region, plagued by political disputes, joined by tense bilateral relations between England and Spain on the one hand and Guatemala and Mexico on the other.

Key words: South frontier, Belize, Guatemala, territorial division, Soconusco.

Experiencias de conversión religiosa entre los afrodescendientes de la Costa Chica de Oaxaca. El caso de los migrantes de retorno

Citlali Quecha Reyna

Resumen

Este artículo aborda el tema de la diversidad religiosa de la población afrodescendiente de la Costa Chica de Oaxaca. En particular se analiza el caso de los migrantes de retorno, quienes mientras permanecen en territorio estadounidense se adhieren a nuevos credos, y cuando regresan enfrentan incidencias en el ámbito familiar y comunitario. Se presentan los antecedentes históricos y regionales sobre este fenómeno religioso, y sus repercusiones en la dinámica socio-cultural de la zona. Los datos presentados son resultado del trabajo de campo realizado en tres comunidades: Collantes, Corralero y El Ciruelo, pertenecientes al municipio de Pinotepa Nacional.

Palabras clave: afrodescendientes, cambio religioso, migración internacional, familias, comunidad.

Abstract

This article addresses the issue of the religious diversity of the Afro-Descendant population on the Costa Chica of Oaxaca. Specifically, I analyze the case of return migrants who adhere to new religious creeds while they remain in U.S. territory and the effects they have on the family and community when they return. I present historical and regional data surrounding this phenomenon and the impact it has on the socio-cultural dynamics of the area. The data presented is the result of fieldwork in three communities: Collantes, Corralero, and El Ciruelo, in the municipality of Pinotepa Nacional.

Key words: Afro-Descendant, religious change, international migration, families, community.

Padecer la adicción: una etnografía dentro de un grupo de Narcóticos Anónimos

Oscar Hugo Espín García

Resumen

El presente artículo aborda las representaciones y prácticas sociales observadas dentro de un grupo de autoayuda de Narcóticos Anónimos (NA), espacio éste en el que se considera la adicción como una enfermedad. A través de la narración de los sujetos en recuperación, se delinean sus procesos de adicción y recuperación que han vivido. En este contexto, se identifica la existencia de varios procesos que ilustran una serie de **prácticas** claramente definidas desde el poder. Se describe y analiza la forma en que el grupo de autoayuda adopta la función de una institución total. Asimismo, los adictos en recuperación, al revelar sus representaciones y prácticas en el grupo, manifiestan diversos malestares subjetivos y orgánicos que muestran con precisión un padecer, no una enfermedad.

Palabras clave: enfermedad, padecimiento, narratividad, poder, institución total.

Abstract

This paper addresses the social practices and representations observed in a self-help group of Narcotics Anonymous (NA), where drug addiction is regarded as a disease. Through the narrativity of the recovering addicts, the addiction and recovery process they have experienced is established. In this way, the existence of several processes that illustrate a clearly defined set of practices in terms of power is identified. It also describes and analyzes the way that Narcotics Anonymous groups adopt the function of a total institution. Also the recovering addicts, by revealing their representations and practices in the group, express a number of subjective and organic features of malaise, which clearly show an illness and not a disease.

Key words: disease, illness, narrativity, power, total institution.

Soluciones de hecho antes que de derecho: el factor de movilidad comunitaria en torno al patrimonio arqueológico en México

Jaime Delgado Rubio

Resumen

Este ensayo nació con un deseo: quería hablar de patrimonio sin que desaparecieran los pobladores de las comunidades contiguas a los grandes sitios arqueológicos del país, analizando la manera en la cual bajo diferentes circunstancias socioeconómicas y culturales asumen la normatividad de protección, evalúan las políticas y a los políticos, y luego entonces construyen prácticas, discursos y estrategias colectivas o individuales para acceder a los bienes arqueológicos en sus demarcaciones, bajo la consideración errónea de que se trata de un recurso. Identificamos los mecanismos que mueven a este proceso con el fin de abrir la discusión sobre la factibilidad de éxito de una política pública planteada desde un escritorio.

Palabras clave: poder factual, movilidad comunitaria, patrimonio arqueológico, participación social, utilidad pública.

Abstract

This essay was born from a desire: I wanted to talk about heritage without obliterating the residents of communities adjacent to major archaeological sites in Mexico, by analyzing the way in which under different socio-economic and cultural circumstances, they assume protection regulations, evaluate policies and politicians, and then build practices, collective or individual discourses and strategies to access archaeological property in their districts, under the mistaken belief that it is all about a resource. We identify the mechanisms that drive this process in order to open up discussion on the feasibility of a successful public policy proposed from a desk in an office.

Key words: de facto power, community mobility, archaeological patrimony, social participation, public utility.

Año 20, vol. 59, septiembre-diciembre, 2013

DIMENSIÓN ANTROPOLÓGICA



- ◆ *El Xochitlicacan y el Quauitl-xicalli del recinto sagrado de México Tenochtitlan: el árbol como símbolo de poder en el México antiguo*
- ◆ *Yecapixtla en la geopolítica de los dioses. Una guerra de paz y sangre*
- ◆ *Con eficacia para semejantes cosas: martirio, ritualidad y poder en la frontera chiriguana (siglo xviii)*
- ◆ *Migraciones mayas y yucatecas a Cuba*
- ◆ *Ciudadanía comunal y patrimonio cultural indígena: el caso del Valle del Mezquital, Hidalgo*
- ◆ *La dimensión performativa del juego taurino popular y profesional, una interpretación*

INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

75 ANIVERSARIO

Año 21, vol. 60, enero-abril, 2014

DIMENSIÓN ANTROPOLÓGICA



- ◆ *El chalchihuitl y el tzilacayotli: la esencia humana*
- ◆ *Etnoclimatología en la Araucanía y las pampas. Clima y relaciones interétnicas entre los siglos XVI y XIX*
- ◆ *Sarmiento se postula para presidir el gobierno argentino. Una lectura de Campaña en el Ejército Grande Aliado de Sud América (1852)*
- ◆ *La colonización del cuerpo: género y política en el uso del calzón y el quechquemil*
- ◆ *La antropología física desde los márgenes: una forma de resistencia y de compromiso*
- ◆ *Etnografiar fotografiando. Cuijla en imágenes*

INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

Año 21, vol. 61, mayo-agosto, 2014

DIMENSIÓN ANTROPOLÓGICA



- ◆ “[G]ente es esta de que no se puede tomar entendimiento”: las cabriolas de Hernando de Soto ante Atabualpa en crónicas peruanas del xvi
- ◆ La confrontación tlaxcalteca ante la Conquista
- ◆ San Agustín victorioso: cantares y coplas de los santos ganaderos en la Tierra Caliente
- ◆ El sistema de cargos en la configuración de la clase obrera con orígenes rurales en la región de Cholula, Puebla
- ◆ El “voto bronca”, el ausentismo y las principales fuerzas políticas en las elecciones de 2001 en la provincia de Buenos Aires. Los casos de San Nicolás, La Matanza y General Pueyrredón
- ◆ El agrarismo y la modernidad rural en Veracruz: la mirada fotográfica de Atanasio D. Vázquez, 1925-1930

INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA