



ESTUDIOS DEL HOMBRE

NÚM. 1 NOVIEMBRE 1994

DEPARTAMENTO DE ESTUDIOS DEL HOMBRE

Cinco productos alimenticios americanos en España y el sur
de Francia

▶ Dominique Fournier

Propuestas para el futuro de la arqueología en el Occidente de
México

▶ Joseph B. Mountjoy

El indio en la sociedad mexicana

▶ Eric R. Wolf

¿Puede la literatura ser antropología?

▶ Ricardo Avila Palafox

Rosalie Evans y los informantes de Alvaro Obregón

▶ Servando Ortoll

La organización de la Iglesia a nivel local y el desafío de los
levantamientos cristeros al poder del Estado revolucionario

▶ Ramón Jrade

Estudios del Hombre 1

Ricardo Avila Palafox
Coordinador

Consejo Editorial

<i>Ricardo Avila Palafox</i>	(Universidad de Guadalajara, México)
<i>Roque de Barros Laraia</i>	(Universidade de Brasilia, Brasil)
<i>Pierre Beaucage</i>	(Université de Montréal, Canada)
<i>Bruce F. Benz</i>	(Universidad de Guadalajara, México)
<i>Tomás Calvo Buezas</i>	(Universidad Complutense de Madrid, España)
<i>Rodolfo Fernández</i>	(I. N. A. H., México)
<i>Dominique Fournier</i>	(C. N. R. S. / M. S. H., France)
<i>Lothar Knauth</i>	(Universidad Nacional Autónoma de México, México)
<i>Daniel Lévine</i>	(Musée de L'Homme, France)
<i>Carmen Llerenas</i>	(Universidad de Guadalajara, México)
<i>Joseph B. Mountjoy</i>	(North Carolina University, U.S.A.)
<i>Claude Morin</i>	(Université de Montréal, Canada)
<i>Servando Ortoll</i>	(Universidad de Guadalajara, México)
<i>Aurelio Rigoli</i>	(Centro Internazionale d'Etnoistoria, Italia)
<i>Otto Schöndube</i>	(I. N. A. H., México)
<i>Francisco Valdez</i>	(ORSTOM, France)
<i>Wolfgang Vogt</i>	(Universidad de Guadalajara, México)

ÍNDICE

Presentación	11
Las condiciones culturales y ambientales en la Reserva de la Biosfera Sierra de Manantlán en tiempo de la Conquista: una perspectiva de los documentos etnohistóricos secundarios <i>Karen Laitner Benz y Bruce F. Benz</i>	15
Cinco productos alimenticios americanos en España y el sur de Francia <i>Dominique Fournier</i>	47
La organización de la Iglesia a nivel local y el desafío de los levantamientos cristeros al poder del Estado revolucionario <i>Ramón Jade</i>	65
¿Puede la literatura ser antropología? <i>Ricardo Avila Palafox</i>	81
Rosalie Evans y los informantes de Alvaro Obregón <i>Servando Ortoll</i>	101
Uso y desuso del náhuatl en Tuxpan, Jalisco: testimonios de los hablantes <i>Rosa H. Yáñez Rosales</i>	115
El indio en la sociedad mexicana <i>Eric R. Wolf</i>	143

Mito, historia y documentos escritos <i>Blas Román Castellón Huerta</i>	149
Cultura regional e identidades locales <i>José Eduardo Zárate Hernández</i>	173
Arqueología y utopía en el Occidente de México <i>Xavier Rousseau</i>	193
Propuestas para el futuro de la arqueología en el Occidente de México <i>Joseph B. Mountjoy</i>	205
Reflexiones sobre la identidad y el Occidente de México <i>Ricardo Avila Palafox</i>	211
Notas para el estudio de las técnicas tradicionales ancestrales <i>Rubén Páez Kano</i>	221
Notas para la historia de Puerto Vallarta y la Bahía de Banderas <i>Carlos Munguía Fregoso</i>	235
Historia y novela "De Los Altos" <i>Servando Ortoll</i>	263
¿... Y si no fuese sólo un cuento chino? <i>Rubén Páez Kano</i>	269
Sincretismo en el hablar: los pueblos nahuas de La Malinche <i>Rosa H. Yáñez Rosales</i>	273
Notas para la elaboración de un Programa de Posgrado en Antropología en la Universidad de Guadalajara <i>Ricardo Avila Palafox</i>	I

Proyecto Arqueológico de la Cuenca de Sayula, Jalisco <i>Jean-Pierre Emphoux, Otto Schöndube, Ricardo Avila Palafox y Rodolfo Fernández</i>	XIII
Resumen de actividades	XXI

Presentación

En noviembre de 1991 apareció el primer *Anuario del Laboratorio de Antropología*. Con esa publicación los miembros de nuestro centro de investigación ofrecimos al público algunos de los resultados de nuestras pesquisas, al tiempo que incluimos trabajos de otros investigadores nacionales y extranjeros, todos ellos relacionados con la arqueología, la antropología, la historia, la lingüística comparada y otras disciplinas que estudian al hombre y sus obras, y que han constituido el giro del Laboratorio de Antropología desde su creación. Asimismo, sin descartar los temas mesoamericanos y de otras regiones del país y del extranjero, privilegiábamos en aquella publicación los temas referidos a nuestra región, conocida comúnmente como el *Occidente de México*.

Una serie de contingencias y contratiempos fueron retrasando constantemente la aparición de los siguientes anuarios; no obstante, seguimos acumulando materiales interesantes que esperaban su edición. Desafortunadamente los obstáculos fueron más grandes que nuestros deseos de dar continuidad al *Anuario del Laboratorio de Antropología*.

Hoy volvemos con renovados bríos a publicar nuestra revista. Sin embargo, dado el cambio de circunstancias en nuestro centro -ahora llamado Departamento de Estudios del Hombre- y en la institución misma, hoy en día, a casi cuatro años de la aparición del primer Anuario, resultaría extemporánea y fuera de contexto la aparición del siguiente número del mismo. Por este motivo, y con el afán de continuar de alguna manera aquella publicación, hemos decidido cambiar de nombre a nuestra revista e imprimirla algunas modificaciones que no traicionan el espíritu original con que fue pensado aquel Anuario.

Las orientaciones de los trabajos que publicamos son, en general, las mismas; es decir, se trata de textos que examinan, desde enfoques teóricos y metodológicos diversos y transdisciplinarios, los fenómenos de las diversas expresiones de la cultura material y simbólica del Hombre; se abordan también aspectos de la sociedad, de la historia, la etnohistoria y la etnografía del *Occidente de México*, de sus agentes individuales y colectivos, y sus movimientos sociales. Además, aunque tiene prioridad en esta revista el estudio de la cultura e historia regionales, no desatendemos las expresiones del hombre y sus obras en otras regiones de nuestro país y del planeta.

Por último, hemos constituido un Consejo Editorial con académicos prestigiados, hecho que mejorará la calidad de nuestra nueva publicación, que ahora ponemos en las manos de nuestros lectores bajo el nombre de "Estudios del Hombre".

Ricardo Avila Palafox
Coordinador del Número



Las condiciones culturales y ambientales en la Reserva de la Biosfera Sierra de Manantlán en tiempo de la Conquista: una perspectiva de los documentos etnohistóricos secundarios*

Karen Laitner Benz y Bruce F. Benz

INTRODUCCIÓN

Durante el siglo XVI el rey de España ordenó una serie de trabajos para recoger información en su colonia recién adquirida: la Nueva España. Como dueños de una tierra desconocida les interesaba mucho la riqueza potencial en mano de obra y recursos naturales. Por eso se buscaba información para facilitar su ubicación, valuación y extracción. Se enfocaron, principalmente, en los recursos naturales, la producción agrícola, la demografía y los patrones existentes de intercambio económico e impuestos en la variante del tributo.

Es relevante examinar las condiciones previas para entender cabalmente los antecedentes históricos de las condiciones actuales de la Reserva de la Biosfera Sierra de Manantlán (RBSM) e inmediaciones. El propósito de este escrito consiste en describir las condiciones naturales y culturales anteriores a la Conquista, particularmente de la población en esta zona. Se basa el análisis en datos contenidos en documentos etnohistóricos del periodo posconquista temprano.

No se ha consultado ningún documento primario en la preparación de este ensayo. Cuatro análisis, relativamente recientes, forman la base principal (Sauer, 1948; Kelly, 1945 y 1949; Borah y Cook, 1960). Ellos contienen información de relevancia para la RBSM y su zona de influencia. La información contenida en estas fuentes, a veces imprecisa o incompleta, refleja la

* Le agradecemos mucho a C. Palomera García por haber revisado el manuscrito y mejorado notablemente el español, y a P. Cruz C. por su excelente ilustración de la figura 1.

profundidad o la escasez de información en los documentos originales. Sin embargo, aquí no se trata de aumentarla con otras fuentes secundarias, ya que motivaría desconfianza. No se trata de aumentarla tampoco con otras fuentes primarias a causa de su inaccesibilidad (ver Apéndice para descripciones breves de las mismas). Así, la mención de las fuentes primarias se refiere a la referencia de estos escritos en las fuentes secundarias. Hay otras dos fuentes secundarias (Tello, 1891; Mota Padilla, 1920) muy accesibles pero no usadas en virtud de su poca credibilidad. Sauer (1948) critica a los dos por combinar la verdad con la ficción y por no haber citado las fuentes originales. Tello ha evaluado con sumo cuidado y demostrado que hasta el 43% de la información contenida no es fiable (Anguiano Fernández, 1976:339, citado en Mountjoy, 1982:17). Obviamente, se hace necesaria una revisión más cuidadosa de las fuentes primarias.

Los datos e interpretaciones de las fuentes secundarias se usan aquí para compilar una descripción general de las condiciones sociales, culturales y ambientales posteriores a la Conquista. Particularmente, se ha tomado información sobre el ambiente, la producción agrícola, los recursos naturales y su uso, las relaciones de intercambio (incluye lo económico, tributo/impuestos y el contacto cultural), la demografía y la cultura.

La información dada sobre las condiciones prehispánicas (ubicación de asentamientos, ambiente, producción e intercambio) está arreglada por provincias, de acuerdo a como la ubicaron Kelly y Sauer. Se incluyen las provincias que forman parte de la RBSM actual o colindan con ésta. Una atención especial se otorga a la provincia de Amula, que comprende la mayor parte de la RBSM actual. Amula Oriente contenía cinco unidades políticas prehispánicas, de las cuales cuatro pertenecen a la RBSM ahora. Amula Occidente incluía una sola unidad, ubicada en lo que hoy es la zona más al oeste de la RBSM, inmediatamente al suroeste de la Sierra de Manantlán. La provincia de Milpa (también llamada Mylpa), integrando los valles de Autlán (desaguado por el río Zanja) y Milpa (desaguado por el río Ayuquila), limita con la RBSM al noroeste. La provincia de Tepetitango colinda con la RBSM al sureste, inmediatamente al sur de Cerro Grande, al lado del río Armería.

Para cada provincia se presentan, primero, consideraciones generales que incluyen la ubicación de la provincia, la descripción biogeográfica y topográfica general y comentarios sobre la provincia en conjunto, o que no se aplican a un lugar específico en la provincia. En seguida se presenta información sobre las condiciones originales para cada cabecera y pueblos dependientes, que incumben a esa provincia. Esta información alude a la ubicación de los pueblos, ambiente, producción e intercambio.

Las obras de Kelly y Sauer sirven para ubicar los pueblos y las jurisdicciones en cada provincia con las comunidades actuales, según la interpretación de las fuentes primarias, la historia oral y la evidencia arqueológica. (Ver Figura 1 para las ubicaciones de los pueblos actuales con ubicaciones y límites probables de las unidades políticas del siglo XVI). El ambiente aboriginal incluye información como aprovechamiento del agua, vegetación y erosión, información sobre producción agrícola, además de la colecta de recursos vegetales y faunísticos. El intercambio trata sobre unos tipos posibles de intercambio económico y cultural, como caminos de comunicación, tributo y relaciones de comercio.

La densidad y distribución de la población prehispánica se discuten basándose en las interpretaciones de los cálculos de los documentos primarios (Borah y Cook, 1960) y en la poca evidencia arqueológica que existe (Kelly, 1945 y 1949). Un objetivo primario de este escrito es comparar los niveles de población en los tiempos prehispánico y actual, para entender mejor los patrones de uso de la tierra y la producción.

Finalmente se discute la información sobre la cultura y la lingüística, muy vaga y subjetivamente. El tratamiento de estos temas en los documentos primarios es irregular.

CONDICIONES PREHISPÁNICAS

La Provincia de Amula

Condiciones generales: el área de la provincia de Amula del siglo XVI incluía la mayoría de la RBSM actual, menos una parte del borde noroeste. Incluía Cerro Grande y se extendía al este para ocupar las faldas norte y oeste del volcán Colima, y al norte para admitir parte de las cuencas de los ríos Tuxcacuesco y Tapalpa-Jiquilpan. La mayor parte de Amula Oriente se desagua y es dominada por el río Tuxcacuesco, entre los pueblos de Tuxcacuesco y San Pedro (llamado por algunos río Armería), alimentado por el río Tapalpa-Jiquilpan. El río principal se conoce como Ayuquila hasta donde voltea hacia el sur, cerca de San Pedro, de donde se denomina Armería, entre la cara escarpada oriental de Cerro Grande y los planos altos volcánicos de la cara oeste del volcán Colima. Amula Occidente no se desagua por el río Armería, sino por el río Cuzalapa, afluente del río Cihuatlán-Marabasco. A estas cuencas las separa la Sierra de Manantlán.

Los ríos, en general, están atrincherados profundamente. El río Tapalpa-Jiquilpan tiene varios afluentes secundarios, pero en la estación seca es

La vecindad de la provincia de Amula incluye una de las partes más escabrosas de Jalisco. Por lo general, su topografía montañosa y su elevación alta no proveen de tierras muy propicias para la agricultura intensiva. Hay pocos valles altos y no hay tierras planas. El cultivo de las terrazas aluviales en los cañones angostos estaba complementado por coamiles en laderas muy escarpadas. En la mayor parte de la región el riego a gran escala no fue posible y por eso las actividades agrícolas estuvieron limitadas a las de temporal.

Según las listas de tributos (Kelly, 1949:5), aun en el tiempo de la Conquista, los productos principales de Amula fueron agrícolas. Se presupone que el maíz, el frijol, el chile y probablemente la calabaza constituyeron la subsistencia básica, como hoy. El chile se menciona incidentalmente por Agüero (Kelly, 1949:26). A causa del alto relieve los recursos vegetales, tanto cultivados como silvestres, fueron variados: sus orígenes van de la tierra fría hasta la tierra caliente. Sauer dice que datos habidos en las *Relaciones* indican que la mayoría del apoyo económico vino de tierra alta, aunque algunas barrancas fueron bastante profundas para producir una cosecha tropical (Sauer, 1948:78). Muy buenos pescados se ofrecieron a los españoles con regularidad monótona, lo que indica que eran o comunes o de gran estima. Mencionados fueron "bagres y truchas, camarones y otros pescados chicos y mojarras" (Kelly, 1949:4-5).

Las aves se mencionan en las listas de tributos tempranas, pero se nombra solamente una especie, uno "domesticado de Castilla", introducido por Francisco Cortés. También se alude a la miel, pero no se cita la abeja domesticada (Kelly, 1949:4-5).

La Suma, y Lebrón también, describe cinco unidades políticas dentro de Amula Oriente. Cada una consistía de una cabecera y los pueblos o estancias dependientes. Estos son: Amula, Tuxcacuesco, Copala, Zapotitlán y Toxín. Solamente uno existía en Amula Occidente: Cuzalapa. Luego las *Relaciones* de 1579 dan solamente dos divisiones o unidades en Amula Oriente: Tuxcacuesco y Zapotitlán, pero dicen que, cuatro años antes, Zapotitlán repuso Amula como cabecera. Esto sugiere que al tiempo del primer contacto, cinco unidades políticas existían en Amula Occidente y, la división entre los años 1550 y 1579, fue para propósitos de la administración colonial (Kelly, 1949:10).

Amula Oriente

Ubicación: la parte oriente de la provincia de Amula incluyó Cerro Grande y parte del valle del río Ayuquila-San Pedro. Se extendía al norte para incluir

la cuenca baja del río Tuxcacuesco-Armería, de Zenzontla hacia Tenango (Figura 1), y al este para incluir la falda norte y oeste del volcán Colima hacia Jiquilpan, El Jazmín y Zapotitlán. Sauer fue el primero que trató de establecer la ubicación de los pueblos mencionados en la *Suma* y Lebrón. Los identificó principalmente mediante las distancias de viaje dadas en los documentos. Luego Kelly comparó estas localizaciones con los resultados de su sobrepaso arqueológico de la región. También ella tomó en cuenta otros documentos del siglo XVI (Agüero; Ponce). Muchos de los sitios corresponden a pueblos actuales y otros pueden ser confirmados por haber cambiado sus ubicaciones varias veces. Aquí se refiere a los pueblos actuales, a menos que se especifique de otro modo. La unidad política con Amula como cabecera no se trata aquí porque su ubicación no colinda con la RBSM, sino con la falda norte del volcán Colima.

Tuxcacuesco (cabecera) y dependencias: Ubicación: incluye una parte del valle del río Ayuquila, desde el pueblo de Zenzontla hasta San Pedro Toxín. Estos dos pueblos, y Primera Agua también, se ubican en la RBSM. Desde ahí, esta jurisdicción se extiende al norte, para incluir el río Tuxcacuesco-Armería hasta San Buenaventura, su afluente, el río Tonaya, hasta Tenango y una parte del río Jiquilpan hasta Acapulco, pero ésta no se incluye.

Ambiente: aunque está ubicado en una fuente permanente de agua, el río Tuxcacuesco-Armería, el pueblo de Tuxcacuesco tiene poca tierra plana apropiada para la agricultura. La ubicación de Tuxcacuesco parece haber cambiado varias veces, pero dentro de un radio corto de su ubicación actual (incluyendo el lado oeste del río). Las fuentes tempranas lo localizan dentro de sierras muy accidentadas, en el río o rodeado por éste en tres lados. La *Suma* menciona algunas tierras regadas y dos cosechas de maíz por año. Hoy la falta de agua aprovechable previene dos cosechas por año en la mayor parte de Amula. En esta unidad, sólo en la vecindad de San Pedro Toxín, en la confluencia del Armería y el Ayuquila, hay una cantidad de tierra plana y un ojo de agua cerca de la hacienda de San Pedro, que hacen posible dos cosechas por año. El pueblo de San Pedro se estableció en 1536, poco después de la Conquista. Su constitución probablemente coincidió con la despoblación de la parte del río Tuxcacuesco-Armería entre Chacahuatlán y San Pedro, en los años inmediatos a la Conquista, cuando restos de poblaciones diezmadas posiblemente se agruparon y asentaron aquí. El número de sitios arqueológicos del periodo tardío (potencialmente del siglo XVI temprano, pre-conquista) excede en mucho el número de pueblos mencionados

en las cuentas del periodo post-conquista temprano, y son muy numerosos por el río de esta región (Kelly, 1949:16).

Producción: Agüero informa que Tuxcacuesco tenía pasto de calidad regular, pero no mencionó ganado (Kelly, 1949:4). De frutas silvestres, Agüero reporta el "jocote" de Tuxcacuesco, que quizá sea la *Spondius purpurea*, pero es muy difícil de identificar fiablemente la especie. Se dice que se parece a las "sirguelas moradas de España" y que madura durante la Cuaresma. Agüero también menciona un vino hecho de jocote (Kelly, 1949:8). "Mochilee" está descrito por Agüero como "a manera de habas", que aún no se identifica con seguridad. Otras especies silvestres explotadas todavía son comunes en esta área. Aunque no están mencionadas específicamente en los documentos etnohistóricos, Kelly presumía que fueron importantes en tiempos prehispánicos. El guamúchil (*Pithecellobium dulce*) es uno de los más comunes de todos los árboles nativos de frutas, siendo muy numeroso por el Armería. El "timúchil", otra especie posible de *Pithecellobium*, abunda en los cerros al oeste de Tuxcacuesco y otros lugares. El tejocote o manzanilla (*Crataegus mexicana*) es común al otro lado del río Tuxcacuesco, en los cañones, aunque más aún en elevaciones altas, como Cerro Grande. La guayaba (*Psidium guayaba*) también es común (Kelly, 1949:8).

Agüero reporta que los pobladores de Tuxcacuesco comieron carne humana, perros, culebras y "otros reptiles". Posiblemente esto indica la domesticación del perro. Representaciones cerámicas de perros se conocen de esta área, similares a las de Colima, donde se les domesticó (Kelly, 1949:5).

La producción agrícola, aunque no descrita explícitamente, puede deducirse de las listas del tributo. En 1560, Tuxcacuesco pagó tributo a la corona de España con mantas, aves, maíz, frijol, chile y miel. Agüero dice que el tributo pagado al cacique indígena de Tuxcacuesco incluía mantas de algodón, maíz y aves y, "por muchos años", hasta 1578, la corona de España fue pagada con mantas de algodón y maíz; después de esa fecha se pagaba con dinero y maíz (Kelly, 1949:5, pie de página 5). Una lista del tributo de 1536 indica que la comida pagada como tributo de Tuxcacuesco y otros pueblos era vendida en las minas de oro en la provincia de Colima (Sauer, 1948:87). Agüero menciona que antes de la Conquista se llevaba ropa y armadura de algodón en la guerra. Esto sugiere que se cultivaba el algodón. Poco después de la Conquista, su producción parece haber disminuido. Esta relación no es muy clara, pero implica que en la fecha de la misma, tanto el algodón como la sal, fueron importados de Colima y Purificación (Kelly, 1949:5). Los artefactos prehispánicos de cobre del periodo tardío (inmediatamente pre-

conquista) vienen de la vecindad de San Pedro Toxín, Tuxcacuesco y las cercanías de la Sierra de Manantlán, aunque no se hace ninguna referencia al cobre en los documentos etnohistóricos (Kelly, 1949: 149-154).

Intercambio: aunque las rutas de transporte desde la época colonial han dejado relativamente aislada al área de la provincia de Amula, tal vez no era así en el tiempo de la Conquista. Agüero indica el intercambio económico con Michoacán, Colima y, posiblemente, La Purificación; relata además que los informantes de Tuxcacuesco indicaron haber enviado una delegación al este para reunirse con los invasores españoles (Kelly, 1949:9-10). Los pocos objetos arqueológicos de cobre conocidos de esta área son varios y de trabajo excelente, pero a causa de su escasez posiblemente se adquirieron por intercambio, tal vez con Colima y/o Michoacán (Kelly, 1949: 149-154).

Copala (cabecera) y dependencias: Ubicación: esta unidad incluye el pueblo de Tolimán, en el río Armería, adyacente a Cerro Grande en la RBSM actual. Desde allí se extiende al este para incluir Alista y Copala, y al norte hasta el río Puerco. También incluidas están las estancias de Tolimán y Xiquilpan, el último no se debe confundir con el pueblo actual de Jiquilpan, más al norte, en el río Jiquilpan, donde afluye el río Tapalpa.

Ambiente: la mayor parte de esta unidad consiste en las laderas al noroeste del volcán Colima, sureadas por afluentes intermitentes del río Armería. En las tierras más bajas del Armería, cerca de Tolimán, se pueden cultivar productos agrícolas tropicales y subtropicales. Kelly menciona a Tolimán como uno de los pocos "oasis" en la provincia de Amula, a causa de su ubicación entre dos arroyos convergentes (1949:4).

Producción: a pesar de la productividad aparente de este área, no se menciona ningún producto específico, agrícola u otro, en los documentos etnohistóricos de esta parte de la provincia de Amula Oriente.

Intercambio: no hay información.

Zapotitlán (cabecera) y dependencias: Ubicación: Se le encuentra inmediatamente al otro lado del río Armería de Cerro Grande. Incluye los pueblos de Tetapán y Zapotitlán y alcanza, pero no incluye, Mazatlán. La *Suma* describe la ubicación de Zapotitlán en un plano cerca de un río, con barrancas aledañas, que sugiere que la ubicación original era mucho más baja que la actual. Hay otras indicaciones de que Zapotitlán cambió unas veces dentro de este área (Kelly, 1949:20-21). Se mencionan Tetapán, Talpa y Mazatlán en la *Suma* como estancias de Zapotitlán. Tetapán, escrita como Tetlapani-que, probablemente se ubica en su sitio original. La ubicación de Talpa, que

ya no existe, se sugiere por Lebrón que está entre Zapotitlán y Copala (Sauer, 1948:mapa 1). La Mazatlán del siglo XVI se ubicaba en una ladera alta, arriba de su ubicación actual al lado del río (Kelly, 1949:21-23).

Ambiente: a pesar de la cercanía del río Armería el agua era un problema principal en la provincia a causa de los dos arroyos perennes del sur de Zapotitlán, y se le consideraba en el siglo XVI como uno de los lugares más productivos del área (Kelly, 1949:4). En los planos altos, como donde se ubica Zapotitlán hoy, la falta de agua es un problema más grande. La relación de 1579 dice que el área de Zapotitlán estaba sin árboles, éstos restringidos a los sitios de pueblos y las sierras aledañas (Kelly, 1949:2). Kelly cita un litigio de tierras en 1696, que describió Tetapán como un área accidentada, con falta de agua y no cultivada. Veinte años después se descubrió como improductivo, muy seco y con tantas barrancas que viajar era casi imposible (Kelly, 1949:22, pie de página 15). A causa de la erosión severa de los suelos volcánicos, en los terrenos de este área existen muchas barrancas profundas que impiden las comunicaciones y el aprovechamiento del agua para la agricultura. Esta erosión fue reportada por Ponce en el siglo XVI, pero aparentemente ha empeorado, porque Ponce mencionó haber pasado por unas barrancas inmediatamente al norte de Zapotitlán, hecho imposible hoy.

Producción: la producción agrícola en esta unidad se indica por Agüero, que describió el tributo pagado de maíz, frijol y algodón a los caciques nativos. Durante "muchos años", hasta 1576, Zapotitlán pagaba al rey de España con mantas y maíz; después de ese año con dinero y maíz. Aparentemente, Zapotitlán tenía ropa multicolor muy buena, hecha de algodón antes de la Conquista y también pagaba tributo a su cacique en algodón o mantas de algodón en aquel tiempo. Si se puede interpretar eso para indicar el cultivo de algodón, parece que ha disminuido en los años post-conquista. Agüero dice que, en 1579, Zapotitlán importaba algodón de Colima, que fue sembrado y crecido, pero sin producción (Kelly, 1949:5, pies de página 5 y 6).

Se cultivaba cacao. Agüero lo menciona cultivado en Alseca (Kelly, 1949:23) y de un cacique de Zapotitlán se dice que tenía arboledas (Sauer, 1948:78). Los bonetes (*Jacaratia mexicana*) eran abundantes, como hoy (Kelly, 1949:8). El maguey era importante, usado para "vino", vinagre, "miel", cuerda, madera, agujas, clavos, hilo y ungüento para heridas. Aunque Zapotitlán es nombrado por el zapote, Agüero afirma que el pueblo generalmente fue aludido por un árbol único de zapote y que no fueron sembrados otros sino posteriormente. En los últimos años del siglo XVI, Ponce observó muchos árboles de zapote en Zapotitlán (Kelly, 1949:7). La relación de 1579 dice que una balsa de "calabazas" en una red de cuerda, fue usada para cruzar

el Armería (Sauer, 1948:79; Kelly, 1949:2), lo que sugiere el uso de las frutas de *Lagenaria* y/o *Crecentia*. También describe el pasto como malo y la falta de ganadería (Kelly, 1949:4).

Zapotitlán, aparentemente, poseía algo de riqueza metálica; sus caciques recibían tributo de "muchas joyas de oro y plata" incluyendo collares, "rodela" y otros adornos, posiblemente, como un *pectoral* (Kelly, 1949:27). Sauer interpreta que la presencia de metal indica intercambio con las áreas de Michoacán, donde se produce plata, o una extensión del trabajo de metal hacia la provincia de Amula (Sauer, 1948:79). Unos objetos arqueológicos de cobre se han descubierto en esta unidad política, de un sitio cercano al Armería abajo de Zapotitlán, aunque no se menciona al cobre en los documentos etnohistóricos.

Intercambio: que los zapotlanecos pudieran cruzar el río durante la estación de las lluvias, hecho imposible en Tuxcacuesco, indica que la comunicación o intercambio existió con el área oeste, tal vez en Cerro Grande o más adelante. La escasez de objetos de cobre sugiere que eran intercambiados, posiblemente con Michoacán o Colima (Kelly, 1949:151-154).

Teutlán (cabecera) y dependencias: Ubicación: Cerro Grande abarca la parte más al este de la RBSM y sus límites corresponden aproximadamente con los de esta unidad política del siglo XVI. Durante el siglo XVI el pueblo de Teutlán se ubicaba en el lado oeste de Armería (Kelly, 1949:24). Esta unidad incluye Toxín y La Laguna al término noroeste y se extiende al sursureste, para incluir Cerro Grande. Ni Zacualpan ni Juluapan están incluidos. El río Armería bordea esta unidad por la orilla este, en un talud casi vertical.

Ambiente: Las pendientes altas de Cerro Grande se cubren con bosques de roble y pino. El nombre Toxín se dice venir de "toxini", conejo, abundantes en este lugar, lo que sugiere que la caza era una actividad importante (Kelly, 1949:24).

Producción: La *Suma* dice que "Teutitlán" se ubicó por un río y menciona unos terrenos regados inexistentes en el tiempo que escribió Kelly (1949:24). No se denotan productos específicos.

Intercambio: no hay información.

Amula Occidente

Cuzalapa (cabecera) y dependencias: Ubicación: Amula Occidente contiene solamente una unidad política etnohistórica, dependencia de Cuzalapa. La parte de Amula más occidental abarca la parte del sur de Jalisco, muy

accidentada, que desagua al río Cihuatlán (Kelly, 1949:9). Se ubica al sur de la Sierra de Manantlán, incluyendo la mayor parte de la cuenca del río Cuzalapa y Sierra Perote. Incluye los pueblos de Cuzalapa y Ayotitlán en la RBSM, Cuautitlán, adyacente de su límite, y se extiende al sur para incluir Chacala y al oeste Tequesquitlán en la cuenca del río Apamela-Purificación.

Ambiente: no hay información.

Producción: la vida prehispánica de Cuzalapa ha sido descrita como primitiva y pobre porque los habitantes no pagaban nada de tributo a su cacique, solamente sembraban sus cultivos (Sauer, 1948:78). *La Suma* menciona, sin embargo, que podían obtener dos cosechas por año y pagaban tributo con miel, se supone, a España, aunque no se mencionan las abejas domesticadas. En 1560, Ybarra menciona el tributo pagado a España en mantas, aves, maíz, frijol, chile y miel (Kelly, 1949:5), lo que sugiere que el algodón era cultivo importante.

El cobre ha sido encontrado en sitios arqueológicos en el periodo tardío en la provincia de Amula, aunque las fuentes etnohistóricas no aluden a su uso. Agüero menciona minas de cobre, posiblemente en Amula occidental (Kelly, 1949:27, 152). *La Suma* indica que "Quezalapa" pagaba tributo en "tepuzques", mezcla de cobre y oro (Sauer, 1948:65).

Intercambio: Amula Occidente se distingue de Amula Oriente por los restos arqueológicos. Sus relaciones cerámicas parecen ser con Purificación al noroeste, quizá sugiriendo algún contacto. Por eso Kelly no extendió su estudio para correlacionar los sitios arqueológicos con los pueblos actuales en este lugar (Kelly, 1949:9).

La Provincia de Milpa

Ubicación: la provincia de Milpa consiste en el actual valle de Autlán, que se sitúa al término noroeste de la RBSM. Los altos de la sierra forman su borde sur. Sierras accidentadas lo limitan al oeste y al norte. Los arroyos que se originan en estas sierras forman el río Zanja, afluente del río Ayuquila. Este último, el único drenaje grande en esta región, entra al valle cerca del pueblo de Ayuquila y sale igualmente de El Aguacate, donde fluye por un cañón estrecho y forma parte del borde norte de la RBSM. Por último, desemboca en el río Armería. La parte este del valle de Autlán se refería etnohistóricamente a la provincia de Milpa, incluyendo los alrededores de los pueblos actuales de El Grullo, El Chante, El Aguacate y Ayuquila.

Etnohistóricamente se distinguían la provincia de Autlán, que consistía de la cuenca del río Zanja, y la provincia de Mylpa, que integraba la cuenca

del río Ayuquila. La *Visita de 1525*, sin embargo, menciona a los dos juntos como provincia de Milpa. Hoy se conoce este área como el valle de Autlán. A causa de que las áreas están muy relacionadas en términos de cultura y de topo-biogeografía, aquí se tratan como unidad.

Como se mencionó, el valle de Autlán limita con la RBSM al norte e incluye pueblos adyacentes a la RBSM, Tecomatlán, Ahuacapán, El Chante y El Aguacate. Los ejidos de estos pueblos se extienden dentro de la RBSM. Manantlán, ubicado dentro de la RBSM en la cuenca del río Manantlán, también era una dependencia o estancia de Milpa.

Ambiente: en el tiempo de la Conquista, el valle de Autlán, en particular el valle de Milpa o cuenca del río Ayuquila, era muy atractivo, apto para asentarse y con un clima benigno (Sauer, 1948:40). El pueblo de Autlán era el único en la región al que se aplicó el término "ciudad" en la *Visita de 1525*. El valle de Milpa era uno de los más poblados, en lo que coinciden los documentos etnohistóricos con la densidad de los sitios arqueológicos, en particular por las orillas del río Ayuquila (Kelly, 1945:4), que asimismo indica la abundancia de recursos. Acerca del valle de Autlán, la *Suma* menciona que la tierra es templada y saludable y que hay "aguas buenas". En Autlán y Ayuquila se usaban pozos para tomar agua (Kelly, 1945:6,10). En Milpa y Teutilchanga el riego se practicaba (Kelly, 1945:Tabla 1).

Producción: casi todos los pueblos mencionados en la *Visita de 1525*, excepto dos, se decía que estaban rodeados por "arboledas de frutos" (Kelly, 1945:25). El pueblo de Manantlán en la RBSM tenía muchos riegos según se menciona en la *Suma* (Kelly, 1945:17). Se sembraba maíz por todas partes del valle y chile en Autlán. Se llevaba ropa de algodón y maguey, lo que supuestamente indica que se cultivaban. La *Suma* reporta cochinilla en Autlán, la que puede haber sido cultivado originalmente. Durante la época colonial se usaba el nombre de Autlán de la Grana, probablemente referido al cultivo de este insecto (Sauer, 1948:80).

Intercambio: se refleja un nivel alto de producción, ya que en la *Visita de 1525* se reportaron mercados en seis de los pueblos del valle de Autlán: Autlán, Ayuquila, Xiquitlán, Tlalcatescal, Milpa y Teutilchanga (Sauer, 1948:80; Kelly, 1945:24). Dos décadas después, la *Suma* cita a Milpa, Xiquitlán y Zacapala como gente pobre, aunque Autlán todavía se describió como de alta cultura, indicio de que, por la reducción poblacional y la interrupción del sistema productivo, el correspondiente de mercados dejó de funcionar (Sauer, 1948:80).

La Provincia de Tepetitango

Ubicación: la provincia de Tepetitango se sitúa por el lado oeste del río Armería, al sur, y adyacente a Cerro Grande. La RBSM la colinda inmediatamente al oeste. Incluye los pueblos de Zacualpan y Juluapan, ambos ubicados al lado del río, y Ciudad Juárez, conocida originalmente como Tepetitango. Se desagua por el río Juluapan. Se sitúa en su mayor parte en Colima.

Ambiente: no hay información.

Producción: en Tlapistlán se dice haberse cultivado el cacao (Sauer, 1948:4). Sauer relaciona nombres de lugares con modos de subsistencia: Abacatitlán (aguacate) y Coyutlán (coyulo o palma de coyul) (Sauer, 1948:64-65). Tepetitango pagaba tributo con tepuzugues (una aleación de cobre y oro), además de los productos agrícolas inferidos por la mayoría del Colima actual: maíz, algodón (o productos de algodón como mantas, camisas, toldrillos y "camas pintadas"), cacao, gallinas y miel (Sauer, 1948:65).

Intercambio: a causa de la dificultad de viajar por las sierras de Jalisco, se sugiere que las comunicaciones por el río Armería tenían más importancia pues, potencialmente, proveía de una ruta de comunicación directa entre las provincias de Milpa, Amula Oriente y Tepetitango.

LA CULTURA

La Provincia de Amula

La escasa información habida sobre la cultura prehispánica en la provincia de Amula se encuentra principalmente en Agüero. La región entera fue ocupada por hablantes del otomí. Agüero nota que, en 1579, los viejos (informantes nativos) hablaban mediante intérpretes, aunque la mayoría de la población también hablaba mexicano (náhuatl) (Sauer, 1948:77-78; Harvey, 1972). Contrariamente a esta imagen de homogeneidad, una fuente de mediados del siglo XVI, nota mucha diversidad en toda la región de Amula (Kelly, 1949:30-31; véase también Harvey, 1972; Longacre, 1967:Fig. 1). En Amula Oriente menciona pimas (en Mazatlán, Tetlapanic, Toxín, Tonaya, San Juan [de Tuxcacuesco]), zapotecos (en Zapotlán, Teutlán, Copala, Tolimán, Gabriel) y amultecos (en Tuxcacuesco); en Amula Occidente, bapames (en Chimaltitlán, Cuautla, Tlachichula, Cuzalapa y Ayotitlán), y otomites (en Tomalsya y Chacala). Se refleja, posiblemente, una diferencia de nomenclatura entre los visitantes más que una diversidad lingüística verdadera.

Se concluye, en general, que esta región era pobre, con un bajo nivel de vida (Sauer, 1948:77). No se describen detalladamente las causas en las fuentes tempranas, aunque Agüero pormenoriza casas de adobe en Tuxcacuesco, que Kelly supone que son de caña con lodo, con techo de zacate y atado con mecate. En Zapotitlán hubo una casa con armazón de palos bifurcados, con paredes de caña y techo de paja (Kelly, 1949:27). Ponce menciona "juegos de palo", quien también reporta brujería en Zapotitlán (Kelly, 1949:23). Los sacrificios humanos se empleaban en Zapotitlán y Tuxcacuesco. La carne humana, supuestamente, se comió en este último (Kelly, 1949:28).

Hay poca información sobre las relaciones políticas. Tuxcacuesco reporta haber enviado guerreros a Autlán y otras partes, con armas y armaduras de algodón. Paredes defensivas se construyeron en Tenango (Kelly, 1949:28) y Zenzontla (Primera Agua).

Ponce dice que Amula ofreció poca, o nula, resistencia durante la Conquista; parece que cooperó activamente. Guerreros de Amula viajaron con los españoles a Colima para ayudar en su subyugación. Caciques de Zapotitlán y otras personas acompañaron a Coronado en su expedición a Cibola (Kelly, 1949:10).

La Provincia de Milpa

A primera vista, el valle de Autlán era una región de alta cultura, dependiente de la agricultura intensiva, con dos centros urbanos: Autlán y Milpa. Autlán se mencionó como una ciudad, rareza en las fuentes tempranas, con "gente de razón y recia" (Sauer, 1948:80). En general, se reporta un alto nivel de vida para el valle de Autlán en la *Visita de 1525*, mientras que el término "gente pobre" se aplica a la mayoría de los alrededores. El alto nivel de vida se indica por la densidad poblacional, la productividad agrícola y la presencia de mercados, como se mencionó arriba. Sugiere que en las décadas entre la *Visita de 1525* y la *Suma*, con la reducción drástica de la población, el estilo de vida se interrumpió lo suficiente como para producir una declinación dramática en el nivel de vida (Sauer, 1948:80).

La complejidad política se indica en la *Visita de 1525* por la mención de varios pueblos sujetos y estancias (Kelly, 1945:24). Tanto Autlán como Xiquitlán tuvieron dos caciques; se indica que el puesto era hereditario por la mención frecuente de muchachos como caciques, algunos tan jóvenes como de 6 años; muy probablemente no se les escogió con base en la capacidad de liderazgo (Kelly, 1945:26).

La información sobre la cultura material es casi inexistente. Las casas aparentemente eran chicas, de materiales perecederos aunque las alineaciones de piedras cerca de El Chante posiblemente indican su uso como fundiciones. Ponce menciona techos de madera y paja, y ropa de maguey y algodón, aunque los malacates son escasos en las superficies de los sitios arqueológicos (Kelly, 1949:25).

La *Visita de 1525* menciona que la población era otomí, aunque identifica hablantes del náhuatl en Xiquitlán y un barrio de "naguatlato" en Teutichango. La *Suma* identifica tres pueblos de otomíes en el valle de Milpa: Milpa, Xiquitlán y Zacapala. Luego, Ponce nota un idioma local, auteca, en Autlán y Zacapala; otra fuente indica cuyuteca y cacoma en el área (Sauer, 1948:79). Según Ponce, además de unos idiomas localizados, casi todos entendían y hablaban "mexicano". El mexicano probablemente tenía una gran distribución antes de la Conquista y, posteriormente a ésta, se usó más intensamente por los misioneros (Kelly, 1945:26).

La Provincia de Tepetitango

El límite entre Tepetitango y Amula marca un borde etnográfico antiguo, entre la extensión sur de los otomíes y la extensión norte de los nahuas (Sauer, 1948:63). Aunque se cree generalmente que la distribución original del náhuatl alcanzó al oeste para incluir a Colima, la mayor parte de Jalisco, Nayarit y partes de Michoacán y Zacatecas (Harvey, 1972:313-315), también se ha indicado que solamente Colima quedó como una isla del idioma nahua, diferente del náhuatl de los aztecas, como islas similares que existen en América Central. En Colima se habla todavía en algunos pueblos, incluyendo Xilosuchitlán, que se ubica cerca de Cerro Grande (Sauer, 1948:63-64), y Ayotitlán. Además de la presencia del idioma náhuatl, Colima tenía mucha diversidad lingüística y supuestamente cultural a nivel local en tiempos de la Conquista (Sauer, 1948). El contacto o influencia con la región de Amula no es claro.

POBLACIÓN

Se han empleado una variedad de métodos para estimar la población del siglo XVI, basándose en las fuentes etnohistóricas. Estas presentan varios problemas en forma y contenido.

Un problema grave es la diferencia entre las cifras de población presentadas por las diversas fuentes. En general, las estimaciones de 1540 (*La Suma*) son más bajas que las de 1560 (las *Relaciones Geográficas*), lo que contradice la reducción poblacional, bien conocida y documentada, del siglo XVI. Se puede sugerir un incremento verdadero, o como asumen Borah y Cook (1961), que durante la década de 1540 segmentos grandes de la población no fueron incluidos como tributarios, en virtud de lo cual se soslayaron en las estimaciones. Luego se les incorporó como resultado de varios cambios administrativos ocurridos durante la década de 1560 y años anteriores. Estas partes de la población incluyeron, por ejemplo, a esclavos, niños y jóvenes, viejos, nobleza indígena y trabajadores de la Iglesia y el cacique. Existieron otros grupos que no fueron parte de los pueblos y que no tenían derecho a la tierra; éstos tampoco se tomaron en cuenta (Borah y Cook, 1960:56-59). Entre el tiempo de la *Suma* y los censos de los años 1560, la reducción de la población (en particular la epidemia de 1546-47 [Borah y Cook, 1960:12]) y la liberación de los esclavos en la década de 1550, contribuyeron a una gran incongruencia en las evaluaciones de tributo (Borah y Cook, 1960:63). Entonces, en 1546, se pidió otra investigación y evaluación del tributo para reflejar precisamente el nuevo orden social y económico (Borah y Cook, 1960:12). Mientras que una parte del viejo orden para la recaudación de tributos había sido preservado parcialmente después de la Conquista (Borah y Cook, 1960:10-11), luego de la evaluación se cancelaron casi todas las excepciones y por eso se eliminaron muchas de las distinciones entre clases. Casi toda la población fue incorporada en las evaluaciones para incrementar bastante los totales (Borah y Cook, 1960:65). Desde entonces, se han ido ajustando cuentas en la *Suma* para reflejar con más exactitud el número de habitantes de esa época (Borah y Cook, 1960:68-74). Aquí se usan sus cuentas revisadas.

Otro problema viene de la incongruencia entre las categorías y los términos utilizados por los visitantes, que recababan datos para la *Suma*. Por ejemplo, en dicha obra se reporta la población en términos de casados, vecinos, ancianos o tributarios, y puede reportar mediotributarios como los adolescentes o los individuos que servían al cacique o la Iglesia. Borah y Cook han determinado las relaciones estadísticas entre las categorías sociales o políticofiscales que usaban y los han reducido a una cifra de población total, para calcular la relación entre las categorías de las visitas en las que se empleaban y determinarlas para las visitas en las que no fueron reportadas (Borah y Cook, 1960:75-108).

La comparación con los niveles de población actual no es fácil a causa de los obstáculos para correlacionar los pueblos del siglo XVI con los de hoy; también por la falta de similitud de las unidades políticas para las que se reportó la población en el siglo XVI y las unidades actuales. Para unos pueblos específicos las figuras más recientes aprovechables son de 1960; los censos posteriores (1970, 1980) dan cifras a nivel de municipios solamente, para el que no hay una equivalente de la época post-conquista. Por la desigualdad de los reportes de las fuentes tempranas, no existe información sobre varias localidades. Además, hay otra información tan general que no puede ser aplicada a la región en conjunto.

En la Conquista, la Provincia de Milpa, que incluyó los valles de Autlán y Milpa, tuvo una población de alta densidad, como ya se mencionó. Varias aproximaciones de la población están disponibles. La *Visita de 1525* da un cálculo cuidadoso para 21 poblados, basado en 2 hombres por casa. Kelly combinó un estudio arqueológico intensivo con el análisis de la *Visita de 1525*. La provincia de Milpa es posiblemente la única zona en el Nuevo Mundo en donde se pueden comparar con relativa facilidad los restos arqueológicos con una visita tan específica de esta época. Kelly multiplica la población de hombres (8,224) para dar una población total para la provincia de aproximadamente 24,000 (Kelly, 1945:21). Sauer reinterpreta este cálculo asumiendo que la proporción de hombres adultos en la población era la misma que en la actualidad, es decir, un cuarto. Utilizando esta proporción (entre 1960 y 1980 la relación de hombres adultos con el resto de la población ha sido menor que *ca.* 1 a 4 [22%]), y corrigiendo lo que creía ser una equivocación en la transcripción (la *Visita* estima consistentemente 2 hombres por casa. Para Autlán/Tecomatlán, para 1,200 casas, se registran solamente 1,400 hombres. Sauer [1948:62] lo corrige a 2,400 [MMCD], el número correcto que fue escrito por equivocación como 1,400 [MCD]) llegó a un cálculo de aproximadamente 3,700 para toda la provincia (Sauer, 1948:62).

La suma de cálculos de población para únicamente 6 pueblos, o grupos de pueblos dados con su cabecera en la Provincia de Milpa, son: Autlán; Meztlán con Tecomatlán y "Aguacapán"; Ayuquila, registrado dos veces, solo y con Xiquitlán; Milpa, registrado dos veces, una vez con Matlán (Manantlán) y otra vez con Matlán, Silosuchitlán (identificado por Kelly como Rincón de Manantlán [1945:16]), y Tlazopatlán (Tecopatán [*Ibid.*:16]); Zacapila y Yanquila. Solamente los 4 primeros pueden ser identificados con pueblos actuales y, por lo tanto, comparados con el censo moderno.

La Tabla I presenta las cifras dadas en la *Visita de 1525* para la provincia de Milpa, dadas en número de hombres (supuestamente) de cuerpo sano,

excluyendo a los jóvenes, los viejos e imposibilitados. Los cálculos de población total de Kelly y la *Suma* siguen basados en estos números. Las cifras de la *Suma* se presentan como fueron interpretadas por Borah y Cook. Por último se presentan los cálculos del censo de 1960, el último año en que los datos son aprovechables a nivel del pueblo.

A pesar del alto potencial por error, la magnitud de la diferencia entre los cálculos basados en la *Visita de 1525* y la *Suma* de la década de 1540, indica claramente la gran reducción de población que seguía, en pocos decenios, a la Conquista. Para mostrar la magnitud del decremento poblacional, representada por los porcentajes de disminución (Tabla 1), comparamos los cálculos de Kelly con los de Borah y Cook y los de Sauer con los de Borah y Cook. Estos variaron de 34% a 87%, con una media de 72%. Las cifras que interpretó Sauer de la *Visita de 1525* son más altas que las de Kelly, por lo que el porcentaje de disminución encontrado por Sauer es más grande, con un promedio de 78%, mientras el porcentaje de disminución encontrado por Kelly lo estimó a un promedio de 65%. Aun con este margen de equivocación, se ve claramente la declinación de habitantes en esta zona durante el siglo XVI.

La comparación con la población actual se facilita aquí mediante la similitud entre los municipios actuales de Autlán y El Grullo y la provincia de Milpa. Aunque varían los límites, las concentraciones de población de los siglos XVI y XX son incluidos en ambos. Entonces, los 24,500 habitantes de Kelly exceden solamente un poco a la población de 1930, de 23,000 (Kelly, 1945:22-23; ver Tabla 2). El cálculo de Sauer, de 37,000, se aproxima a la población de 1960, 37,906 (Gobierno del Estado de Jalisco, 1963). *Queda claro que después de la Conquista y las epidemias subsecuentes, los núcleos de población no alcanzaron cifras equivalentes a las anteriores a la Conquista sino hasta mediados del siglo XX.*

Datos tan detallados no son aprovechables para el resto del área de la RBSM, desafortunadamente. En Amula Oriente, la suma de población total de hombres no es sólo la de los tributarios para cada cabecera, sino que incluye sus sujetos y/o estancias. De una población dada de 2,610 hombres, Kelly estima una población total de aproximadamente 5,000, y sugiere que esta cifra refleja condiciones de grave despoblación después de la Conquista (Kelly, 1949:25). La mayoría de las fuentes etnohistóricas mencionan la pérdida de vida a causa de las epidemias e indica que muchos pueblos de Amula Oriente fueron abandonados pocas décadas después de la Conquista (Kelly, 1949:25). La evidencia arqueológica también refleja una población más grande que la que se reporta en la *Suma*. Lebrón, que escribe poco antes de la *Suma* (1551-1554, véase apéndice), sugiere una despoblación de hasta

el 99% en los valles y las provincias por los que viajó, en el área bajo la jurisdicción de Colima en esos años, que se extiende sobre un área más grande del estado actual (Sauer, 1948:60).

Según las cifras de Borah y Cook, interpretaciones de las de la *Suma*, la población se concentró en el área de Zapotitlán (véase Tabla 3). Esto lo contradicen otras fuentes editoriales y evidencias arqueológicas, que indican que a la llegada de los españoles el área de ocupación más densa era a lo largo del Armería, abajo de Tuxcacuesco. Kelly interpreta esta discrepancia como una indicación posible de que el área de Zapotitlán fue menos devastada por las epidemias después de la Conquista que el área con población más densa del Armería (Kelly, 1949:26). En la actualidad, Venustiano Carranza (anteriormente San Gabriel) contiene la población más densa, cosa que probablemente se pueda atribuir a su situación como centro de actividad y transportes (Kelly, 1949).

TABLA 1

Pueblos en la Visita de 1525	# Hombres adultos	Interpretación presentada por Kelly (1)	Interpretación presentada por Sauer (2)	Suma de 1540 según Borah & Cook	Disminución estimada por Kelly Sauer	
Aullán	1400 (3)	4200	9600	2611 ó 3447	34 %	63 %
Tecomatla				836		
Ayoquila	500	1500	2000	257	83 %	87 %
Mylpa	1000	3000	4000	660	78 %	84 %
					65 %	78 %
					72 %	

Tabla 1: Comparación de las cifras de población en la *Visita de 1525*, como se interpretan por Kelly y Sauer con las cifras de la *Suma* de la década de 1540, como se interpretan por Borah y Cook para ilustrar la disminución de población en el valle de Aullán (véase texto para discusión).

1. Kelly estimó la población total al multiplicar por tres el número de hombres adultos.

2. Sauer multiplicó el número total de hombres adultos por cuatro para llegar a la población total.

3. Sauer aclaraba que este número, registrado como 1,400 (MCL), se transcribió incorrectamente y debería haberse registrado como 2,400 (MMCL), o sea, dos hombres por casa. Por lo tanto, él utilizó 2,400 como base para hacer sus cálculos.

TABLA 2

Pueblos en la Visita de 1525	Pueblos modernos	# de Hombres	La estimación de Kelly	La estimación de Sauer	Población de 1930
Autlán	Autlán	1400	4200	9600	
Tecomatla	Tecomatlán				
Ayoquila	Ayoquila	500	1500	2000	
Huehuetlán					
Epetlán		660	1980	2640	
Tunahuystlán					
Tetlistaca		356	1068	1424	
Zoquytlán					
Tlaquespan		220	660	880	
Cucuzala		900	2700	3600	
Xolatlán					
Xiquitlán		386	1158	1544	
Tlacatesca		450	1350	1800	
Quytlatlán		430	1290	1720	
Zacapala	Zacapala	210	630	840	
Acapangal		248	744	992	
Mylpa	¿El Chante?	1000	3000	4000	
Autlán (1)		268	804	1072	
Tlacapatlán	Tecopatlán	300	900	1200	
Teutlichanga		800	2400	3200	
Tomatlán (2)		96(2)	288	384	
		8224	24672	36896	+23000

Tabla 2: Estimaciones de población para la provincia de Milpa, basadas en la *Visita de 1525*. Los pueblos sujetos son identificados. Donde se da una cifra para 2 pueblos juntos, se agregan.

1. No se confunda con la ciudad grande de Autlán.

2. Posiblemente un error. Se reportan 96 hombres para 53 casas. Se supone que el número debería ser 106.

TABLA 3

Provincia de Amula: Amula Oriente

Pueblos en la Suma	Población de la década 1540 por Borah y Cook	Pueblos Modernos	Población de 1960
Amula	572	¿El Jazmín?	711
Cuixtla		Atequizatlán o Cuixtla	17
			<hr/> 728
Copala	417	Copala	1357
Xiquilpa		Jiquilpan	
Tolima		Tolimán	1957
			<hr/> 3314
Zapotitlán	1782	Zapotitlán	1729
Mazatlán		Mazatlán	110
Tetlapanique		Tetapan	413
Tlapa			<hr/> 2252
Teutilán	259	Teutlán	227
Tuzina		Toxin	267
Popoyutla			<hr/> 494
Tuxcacuesco	854	Tuxcacuesco	1020
Tecocotla		Zenzontle	141
Tenamiqui		Tonaya	2306
Atliquitze			<hr/> 3467

Tabla 3: Estimaciones de población para la década de 1540 según Borah y Cook basadas en la *Suma*, y para 1960 según el Censo Nacional. A causa de que en la *Suma* se dan cifras de población para cabeceras con sus estancias incluidas, los nombres de las cabeceras son identificados abajo del nombre de la cabecera. Donde no es posible identificar un pueblo con su equivalencia moderna no se pueden dar cifras -los pueblos dados dos veces en la *Suma*, con dos cifras, aquí se dan dos veces también-.

Provincia de Amula: Amula Occidente

Pueblos en la Suma	Población de la década 1540 por Borah y Cook	Pueblos Modernos	Población de 1960
Cucalapa	1548	Cuzalapa	681
Tlachuchilco			
Guautitlán		Cuautitlán	1323
Ouiquizquitlán		Tequezquitlán	1874
Chacali		Chacala	467
Guatlatlauca			
Tlaquipa			
Ayutla		Ayotitlán	409
			<u>4754</u>

Tabla 3. Continuación.

Provincia de Milpa: Valle de Autlán

Pueblos en la Suma	Población de la década 1540 por Borah y Cook	Pueblos Modernos	Población de 1960
Autlán	2611	Autlán	17017
Cinacantepeque			
Nochistlán			
Mixtlán			
Tecomatlán		Tecomatlán	215
Aguacapan		Ahuacapan	1200
			<u>18432</u>

Tabla 3. Continuación.

Provincia de Milpa: Valle de Milpa

Pueblos en la Suma	Población de la década 1540 por Borah y Cook	Pueblos Modernos	Población de 1960
Ayuquila Yxiquitlani	257	Ayuquila	386
Zacapala	179	Zacapala	22
Yauquila	178	Ayuquila	386
Milpa	660	¿El Chante?	1950
Matlán		Manantlán	44
			<u>1994</u>
Milpa	433	¿El Chante?	1950
Manantlán		Manantlán	44
Xitoxuchitlán		Rincón de Manantlán	7
Tlacopantla		Tecopatlán	130
			<u>2131</u>

Tabla 3. Continuación.

Provincia de Tepetitango

Pueblos en la Suma	Población de la década 1540^a por Borah y Cook	Pueblos Modernos	Población de 1960
Zumpamanique Xoloapa	944	Juluapan	
Tepetitango	413	Ciudad Juárez	
Suchitlán	53	Suchitlán	

Tabla 3. Continuación

CONCLUSIONES

El análisis de la información etnohistórica presentado arriba se ha conducido específicamente para presentar un espacio inicial de la historia cultural de la RBSM y confrontar directamente las preguntas de cómo, cuándo, dónde y a qué nivel los habitantes del área han utilizado los recursos provenientes de la Sierra de Manantlán.

Es relevante en este contexto contemplar los datos de población proporcionados por las fuentes etnohistóricas. Primero se requiere llamar la atención en torno a la población total estimada del área; es decir, en la zona que ahora ocupan los municipios de Autlán y El Grullo, cuyas poblaciones respectivas poco después del contacto español fueron casi equivalente a las de 1930. Aunque las tecnologías extractivas entre la época colonial y el presente son distintas en la mayoría de los casos, ciertas estrategias extractivas probablemente habían cambiado poco. Por ejemplo, la explotación del bosque por el uso de leña fue, quizá, más intensa y a escala mayor que durante los treinta del presente siglo, y aun que hoy. Si asumimos que existía una intensidad decreciente de explotación con respecto a la distancia de los centros de población, podríamos predecir que los bosques de la vecindad de Autlán, El Chante, Zapotitlán, Teutlán, Tuxcacuesco y Cuzalapa estuvieron sujetos a una tasa de explotación durante siglos antes de la Conquista al nivel, o más, de la de 1930. Es muy probable que solamente los dejaran recuperarse durante los cuatro siglos entre la Conquista y el principio de éste. Se volvieron a recibir presiones intensivas de explotación doméstica hasta mediados del siglo en curso, cuando la presión aumentó de forma masiva por la explotación mecanizada. Podríamos esperar como resultado que la distribución moderna de ciertas especies de plantas, y posiblemente ciertos animales, se vio afectada por tal explotación histórica, por ejemplo, en ausencia de bosques en los lugares circunvecinos de las comunidades mencionadas.

Según los datos proporcionados por estas fuentes, la distribución de la población cambiaba con alta frecuencia entre 1500 y 1600. El trabajo arqueológico de Kelly indica que una población sustancial ubicada en los márgenes del río Armería debajo de Tuxcacuesco, durante el periodo inmediato antes de la Conquista (1521), fue seguida por una reorganización dramática de la población, se reubicó principalmente hacia, pero no hasta, la confluencia del Armería y el Ayuquila, o cerca de Zapotitlán, después de 1550. Esta reorganización se atribuye a la baja de la población que, según Kelly (1949:14-15), se demuestra en las estimaciones de población que hicieron los oidores y

visitadores (Tabla 1). Se necesita evaluar más cuantitativamente este escenario con investigaciones arqueológicas precisas.

Es también de interés notar que las poblaciones humanas, prehistóricas e históricas, preferían los ríos. El agua ha sido, sin duda, uno de los recursos más preciados del área y, como el agua, los recursos faunísticos eran de enfoque principal como fuente de proteínas para todo el área, donde se criaban los perros domésticos. Este patrón de asentamiento, o sea la ubicación de asentamientos humanos siempre cercanos a los ríos por la necesidad de agua y los recursos faunísticos, no parece haber cambiado mucho a través de los siglos.

Los patrones de explotación de la flora no parecen haber variado mucho tampoco. La gente del área aún continúa usando "jocoto" (*Spondius purpurea*), sin embargo ahora se le conoce por su nombre castellano, ciruela, y aparentemente han dejado de hacer vino de ésta. La explotación del guamúchil (*Pithecellobium* spp.) sigue siendo de importancia en el área hoy en día. Ahora, por lo menos dos especies del género se recolectan y venden para el consumo. Los cultivos de subsistencia primaria aparentemente no se han modificado mucho donde existe la agricultura de subsistencia. Los documentos etnohistóricos indican que el maíz y el frijol eran los cultivos indispensables y algunas comunidades tenían la suerte de obtener anualmente dos cosechas de maíz (p.e. Aullán, Cuzalapa y Tuxcacuesco): una de riego y la otra de temporal. Algunos productos agrícolas fueron de mucha importancia a nivel local, pero han decaído como resultado de cambios culturales y tecnológicos. El cacao (*Theobroma cacao*), por ejemplo, se cultivó en Tepetitango por lo menos. Desgraciadamente, tanto este cultivo como el conocimiento tradicional de su manejo, se han perdido. Sin duda, el germoplasma de las variedades adaptadas localmente pudiera haber sido útil hoy en día para programas de mejoramiento, tanto a nivel nacional como internacional. Perdidas también están las variedades locales de algodón (*Gossypium hirsutum*). Aunque se encuentra algodón rara vez en pueblos y ranchos aislados en la región, la mayor parte está extinta. Esta variedad también podría haber proporcionado germoplasma útil si no hubiera llegado a ser tan escasa. La importancia del agave también es muy aparente en las relaciones etnohistóricas. Las especies, probablemente más de una, fueron de uso múltiple en el tiempo del contacto con los españoles, sin embargo aún no se sabe qué especies se utilizaban, cuáles se cultivaban o solamente se recolectaban.

Cuando los españoles llegaron se hacía referencia frecuente a la abundancia de agostaderos para ganado. A pesar del potencial de la industria ganadera que se prometió a la corona de España y a los encomenderos, es

sorprendente que no existan registros del ganado en el área dentro de las economías locales, en todos los documentos revisados del siglo XVI, aparte de las gallinas de Castilla. Su introducción aparentemente no desplazó por completo a las especies domesticadas nativas: la chachalaca (*Ortalis poliocephala*) y el choncho (*Penelope purpurascens*), que siguen criándose hoy en día.

Actualmente se promueven la conservación de la naturaleza y sus recursos y las tradiciones culturales. Los documentos etnohistóricos indican, en la RBSM actual, que la mayoría de los ecosistemas y sus recursos naturales han estado sujetos a un uso humano intenso y, por lo tanto, han contribuido al bienestar de la especie durante los últimos seis siglos. Según estas fuentes etnohistóricas se entiende que las tradiciones culturales no son tan tradicionales. Ya hemos perdido un número grande de tradiciones culturales regionales, principalmente como resultado de la tremenda caída demográfica que se dio a través del Nuevo Mundo después del contacto con los conquistadores. Mucho del conocimiento empírico tradicional, guardado y pasado mano a mano a través de generaciones, se perdió con la muerte de grandes segmentos de la población aborígen. Durante los últimos cinco siglos, sin lugar a dudas, se ha acumulado una cantidad de conocimiento empírico, o guardado celosamente, desde el primer Contacto. Igualmente, fue mantenido, refinado y adaptado a condiciones similares o cambiantes a las cuales las poblaciones locales se han acostumbrado. Este conocimiento todavía vale la pena recordarse, conservarse y estudiarse, porque tal vez en él se presenta alguna parte de las tradiciones que no se perdió durante la caída de la población posterior a la Conquista.

BIBLIOGRAFÍA

- Anónimo. *Noticias Varias de Nueva Galicia, intendencia de Guadalajara*, Guadalajara, I. Aguirre, ed., 1878.
- "Nuño de Guzmán contra Hernán Cortés sobre los descubrimientos y conquista en Jalisco y Tepic, 1531", *Boletín del Archivo General de la Nación* 8(1937):365-576.
- BORAH, et al. "The Population of Central Mexico in 1548: An Análisis of the Suma de Visitas de Pueblos", *Ibero-Americana* 43(1960).
- Censo de Población*. Gobierno del estado de Jalisco, México, D.F., 1930.
- VII Censo General de Población 1960*, México, D.F., 1963.
- HARVEY, Herbert H. "The Relaciones Geograficas, 1579-1586: Native Languages", en *Handbook of Middle American Indians*, Robert Wauchope, ed., vol. 12, *Guide to Ethnohistorical Sources*, Part One, Austin, H. F. Cline, ed., University of Texas Press, 1972: 279-323.
- KELLY, Isabel. "The Archaeology of the Autlán-Tuxcacuesco Area of Jalisco, I: the Autlán Zone", *Ibero-Americana* 26(1945), Berkeley and Los Angeles, University of California Press.
- "The Archaeology of the Autlán-Tuxcacuesco Area of Jalisco, II: the Tuxcacuesco-Zapotitlán Zone", *Ibero-Americana* 27(1949), Berkeley and Los Angeles, University of California Press.
- LEBRÓN DE QUIÑONES, Lorenzo. *Relación Breve y Sumaria de la Visita Hecha por el Lic. Lorenzo Lebrón de Quiñones, Oidor del Nuevo Reino de Galicia, por Mandado de su Alteza*, Guadalajara, Ediciones de la Junta Auxiliar Jalisciense de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística 9(1951):1-123.
- MOTA PADILLA, Matías de. *Historia de la Conquista del reino de la Nueva Galicia, (1742)*, Guadalajara, 1920.
- MOUNTJOY, Joseph. "Proyecto Tomatlán de Salvamento", México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Colección Científica de Arqueología 122(1982).
- PASO Y TRONCOSO, Francisco del. *Suma de Visitas de Pueblos por orden alfabético*, vol. 1, Papeles de Nueva España, Segunda Serie, Geografía y Estadística, Madrid, 1905.
- PONCE, Alonso. *Relación breve y verdadera de algunos cosas de las muchas que sucedieron al Padre Fray Alonso Ponce en las provincias de Nueva España*, (Escrita por dos religiosos, sus compañeros [1587]), vol. 2, Madrid, 1873.

- SAUER, Carl. "Colima of New Spain in the Sixteenth Century", *Ibero-Americana* 29(1948), Berkeley, University of California Press.
- TELLO, Antonio. *Libro segundo de la cronica miscelanea de la santa provincia de Xalisco*, Guadalajara, 1891.
- YBARRA, Hortuno de. "Tributos de Pueblos de Indios (Virreinato de Nueva España)", *Boletín del Archivo Nacional de la Nación* 11(1940):195-243.

APÉNDICE

Descripción de las fuentes primarias usadas por Kelly (1945, 1949), Sauer (1948) y Borah y Cook (1960):

AGÜERO, Francisco de, 1878. *Descripción de Zapotitlán...*

Agüero proporciona información sobre 20 pueblos de Amula Oriente en 1579. La extensión de su viaje o viajes no se revela por Kelly ni Sauer, ni el contenido de su descripción, aunque aparentemente ésta contiene bastante información sobre ambiente, ubicación, toponimia, producción y vegetación. Esta relación se publicó como parte de *Noticias Varias*, pp. 282-321. Sauer lo cita como "Relación de Amula, Tuxcacuesco y Cuzalapa," mientras que Kelly (1945) como "Descripción de Zapotitlán, Tuxcacuesco y Cuzalapa." Aquí se cita como "Agüero."

Anónimo, 1878, *Noticias Varias de Nueva Galicia, Intendencia de Guadalajara*.

Además de Agüero, *Noticias Varias* contiene la "Relación de Amula" y otra información, la mayoría sin fecha y sin autor, sobre el Valle de Autlán y el área de la provincia de Amula. Aquí se cita como "*Las Relaciones*" para distinguir la parte que no fue contribuida por Agüero.

Anónimo, "Una vesitación [sic]...en la conquista, donde fué por capitán Francisco Cortés" en "Nuño de Guzmán contra Hernán Cortés, sobre los descubrimientos y conquistas en Jalisco y Tepic, 1531".

Francisco Cortés fue mandado por Hernán Cortés en 1524 para fungir como comandante y Alcalde Mayor de Colima. Fue enviado para explorar las áreas al norte de Colima, para investigar reportes sobre las Amazonas dados más temprano por Gonzalo de Sandoval.

Su recorrido empezó en el valle de Cihuatlán, cerca de Barra de Navidad, y continuaba por los valles de Espuchimilco, Autlán, Milpa, y entonces por el valle de Ayuquila, hacia las áreas al norte de Jalisco y Tepic. La ruta de su regreso, posiblemente por la costa, no es bien conocida por la confusión de realidades históricas y ficción. Francisco Cortés determinó los límites del occidente de Nueva España con esta expedición (Sauer, 1948:19-23).

Los visitantes le seguirían unos meses después (Sauer, 1948:20-210), en enero de 1525 en Tenamaxtlán, e irían al sur. Apparentemente continuaban al oeste de Autlán hacia el valle de Espuchimilco. Hoy se conoce el valle de Espuchimilco como La Purificación, que no es lo mismo que se llamaba La Purificación en el siglo XVI. Del orden de las descripciones de su recorrido queda claro que entraron al valle de Autlán del oriente (de Espuchimilco) y de Autlán fueron a Ayuquila, y entonces a El Chante (entonces Milpa) (Kelly, 1945:4-5). No está claro si los visitantes continuaban más al sur. Luego, su visita fue incluida como parte del testimonio del litigio entre Nuño de Guzmán y Hernán Cortés sobre los derechos de Tepic.

La información que nos interesa trata sobre 21 pueblos en los valles de Autlán y Milpa. No está claro en las fuentes secundarias si se describieron otros pueblos en otras áreas, aunque se mencionó la destrucción de pueblos por incendios en el valle de Espuchimilco y Autlán. Apparentemente ocurrió cuando pasaron Francisco Cortés y su ejército, antes de que llegaran los visitantes (Sauer, 1948:20-21). Para la provincia de Milpa se da información sobre la cultura, la lengua, la población y, muy brevemente, sobre el ambiente. En el texto se cita como "la *Visita de 1525*".

LEBRÓN DE QUIÑONES, Lorenzo, *Relación Breve y Sumaria de la Visita Hecha por el Lic. Lorenzo Lebrón de Quiñones, Oidor del Nuevo Reino de Galicia, por Mandato de su Alteza.*

Esta visita se hizo en 1551-1554 e incluye 161 pueblos en la provincia de Colima, 24 en la provincia de Amula y 15 en el Corregimiento de Zapotlán (Ciudad Guzmán). Lebrón era uno de 4 oidores mandados por el Consejo Real de las Indias en 1548 para gobernar Nueva Galicia, (o Jalisco), y reponer el gobierno militar del occidente de Nueva España.

El mandato para este recorrido de los límites del oeste de Nueva España se dio por el virrey en 1550. En su correspondencia con éste

en 1551, Lebrón reconoció que, por falta de inspecciones, sufrían muchos daños los indios, en particular los que se ubicaban lejos de México, y recomendó que se recogiera información sobre las costumbres religiosas y la ascensión del tributo. Lebrón quiso que se modificaran el tributo y los impuestos para reflejar mejor las condiciones demográficas existentes. Así, Lebrón, no fue sólo uno de los iniciadores del sistema de visitas que reportaba las condiciones de la Nueva España, sino que apoyaba el proceso de reforma para los "excesos y desobediencias" de las autoridades locales y los residentes españoles (Sauer, 48:99-101).

La visita de Lebrón es arreglada geográficamente, según su viaje, y ayuda a reubicar los pueblos del siglo XVI cuyos nombres no corresponden a los pueblos actuales, así como en la reconstrucción de la ruta que Lebrón siguió. Según el orden de los pueblos en su visita, empezó al norte de la provincia de Milpa, y de allá pasó por los valles de Milpa y Autlán y, entonces, al oeste, al valle de Espuchimilco. De ahí fue por la orilla de la provincia de Amula (el límite oeste de lo que hoy es la RBSM) y pasó por el valle de Cihuatlán, y al sur hasta la costa de Michoacán. Regresó a la provincia de Amula, pasando por casi toda la RBSM actual. Concluyó su visita en la provincia de Tuxpan, Zapotlán y Tamazula, al lado este del volcán Colima. Aquí se cita esta visita como "Lebrón".

PONCE, Alonso, *Relacion breve y verdadera de algunas cosas de las muchas que sucedieron al Padre Fray Alonso Ponce en las provincias de Nueva España*, 1587.

Las circunstancias en las cuales se escribió esta relación no son discutidas específicamente en las fuentes secundarias. Aparentemente Ponce pasó por las áreas de las provincias de Milpa y Amula en 1587, y por el río Armería de Tuxcacuesco a Teutlán. También fue río arriba por el río Ayuquila y el valle de Milpa, yendo hacia el oeste a Autlán por Mexquitlán. El resto de su viaje es desconocido. Documentó pueblos por estos ríos y se supone que no fue lejos de los mismos. Esta visita fue escrita "por dos religiosos, sus compañeros" (Kelly, 1945:89). En ésta se incluyen observaciones sobre idiomas, producción agrícola y ambiente. Aquí se cita como "Ponce".

PASO Y TRONCOSO, Francisco del. *La Suma de visitas de Pueblos por orden alfabético*.

La Suma de visitas es un documento enigmático. Contiene 907 descripciones que incluyen aproximadamente 1,200 cabeceras, tal vez la mitad de las que existieron en México en esos tiempos. Aunque el documento no tiene fecha, algunos de los encomendados documentados en la *Suma* se pueden identificar como padres en la visita de Lebrón de 1551-1554, que sugiere la fecha aproximada de 1545. Sin embargo todas las visitas probablemente no son de la misma fecha. La información aparentemente fue recogida por varias personas, indicadas por diferencias en el orden y el tipo de información. Las visitas fueron enviadas de vez en cuando a escribientes en México (varios, que se conocen por diferencias en su escritura), quienes resumían y transcribían los reportajes a su forma final. Debido a los métodos diversos de coleccionar información y a la falta de familiaridad de los escribientes con los lugares descritos, la Suma contiene muchos errores, repeticiones y omisiones aparentes. Sin embargo, provee una de las fuentes de datos disponibles más grande sobre ese periodo, y por eso ha sido estudiada por muchos académicos. La información que contiene relata principalmente los impuestos, cálculos de población, ubicación y límites, tributo, ambiente y una cantidad variable de datos descriptivos. El manuscrito original está en la Biblioteca Nacional de Madrid. Fue copiado y publicado en 1905 por Francisco del Paso y Troncoso, un investigador mexicano enviado a Europa para buscar materiales que pertenecían a la historia de México. Aquí se cita como "la *Suma*".

Cinco productos alimenticios americanos en España y el sur de Francia

Dominique Fournier

Más que una descripción puntual de las circunstancias de introducción y utilización del jitomate, el maíz, el chile, la papa y el frijol americanos, esta presentación pretende indagar sobre la diversidad de los éxitos obtenidos por esos vegetales en Europa. También inquiere sobre el lugar -preponderante o no- que ocupan en el sistema de la identidad mediterránea. Se entiende que es distinta la abundancia de cada producto y, tratándose del frijol, por ejemplo, aún quedan grandes incertidumbres debidas a la dificultad de ubicarlo de manera precisa en el ámbito mayor de las leguminosas.

De los cinco productos citados, presentes en diversos grados en la preparación de alimentos en España y en el sur francés, se notará que, hoy en día, solamente dos pueden ser considerados como productos auténticamente mediterráneos: el jitomate (*Lypersicon esculentum*) y el chile (*Capsicum*) es decir, dos vegetales con historias diametralmente opuestas. Ciertamente, el conjunto de los vegetales americanos fue descubierto muy pronto por los conquistadores y los científicos españoles, que compartían la misma curiosidad: los primeros buscaban elementos susceptibles de ser explotados con el mayor beneficio, los segundos tomaban conciencia de la increíble riqueza que se ofrecía a su sed de conocimiento en los campos de la botánica, que entonces experimentaba un desarrollo formidable, la medicina y la nutrición.

De los dos productos considerados realmente mediterráneos, el *Capsicum* fue el adoptado más rápidamente en la región -el primero del conjunto de los productos americanos- mientras que, paradójicamente, el *Lypersicon esculentum* no fue aceptado por la población de Europa meridional sino hasta finales del siglo XVIII, es decir, muy tardíamente. Y sin embargo, ¿no es el jitomate el producto que mejor simboliza a la gastronomía mediterránea, acompañado de aceite de oliva y un poco de vino?

El jitomate penetró tan profundamente los hábitos de los andaluces del Bajo Guadalquivir, que éstos ni siquiera lo recuerdan cuando se les interroga sobre los productos más utilizados en su cocina: el jitomate está ahí de suyo, se le puede preparar como se quiera. Los jitomates "a la provenzal" o el "gazpacho sevillano" se han transformado en los platillos emblemáticos de las culturas de la Francia y la España meridionales, aunque son de creación o, más bien, de adaptación relativamente reciente. Sólo se requería que se respondiera a una necesidad precisa de los sistemas alimenticios correspondientes, o que se les integrara en sus estructuras de una manera eficaz.

Se admitirá, entonces, que los otros productos aquí considerados no presentan los mismos impactos y, en consecuencia, no tienen más que un lugar secundario en las representaciones culturales mediterráneas.

LOS PRODUCTOS AMERICANOS VISTOS POR LOS EUROPEOS

La visión de los productos americanos que tienen los europeos varía según se encuentren adoptados o no, aunque también está determinada por la naturaleza económica de los vegetales en cuestión. En general, los primeros europeos que desembarcaron en América se maravillaron de la vegetación que se presentaba ante sus ojos y de los productos que los indígenas explotaban. Al mismo tiempo que introducían productos agrícolas del Viejo Mundo, aquellos europeos se apresuraron a enviar muestras de los productos americanos a España, acompañadas de grandes elogios y describiendo algunas maneras en que eran preparados. Es cierto que la mayor parte de los alimentos americanos eran conocidos en Europa desde finales del siglo XVI y que también constituían la base de más de un jardín botánico pero, al fin y al cabo objetos curiosos, no todos ellos recibieron el mismo aprecio.

Veamos, primero, la situación de los individuos enviados por la administración española, los miembros del clero y los colonos. Sin detenernos demasiado sobre las diferencias de apreciación particulares de cada uno de esos grupos, se debe admitir que los europeos trasterrados se esforzaban por hallar en América la base de su alimentación original: cereales, vinos, carne de ganado, todo tipo de cocidos y el aceite en particular -curiosamente, no utilizado por la gastronomía mexicana, aunque se le conocía perfectamente y se le sabía extraer a partir de ciertos granos, con el fin de utilizarlo como base y liga para las pinturas-. De manera general, en menor grado entre ciertas órdenes religiosas, los franciscanos sobre todo, aunque no se reconocían todas sus cualidades, indispensables en la alimentación de los indígenas,

al *maíz* y la *papa* se les cuidaba de dejarse consumir por motivos a veces muy prosaicos, como la reconstitución energética, indispensable en el duro trabajo impuesto en las minas.¹ Todavía más, ciertos propietarios de grandes extensiones territoriales recurrieron al pago en cargas de maíz por los servicios impuestos a los indios; hubo necesidad de la intervención de la Corona para prohibir este pago en especies, pues ya se comenzaba a pagar así -por razones completamente diferentes- a altos funcionarios de origen español: de esta manera, los propietarios evitaban el impuesto real (Cédula Real, firmada en Valladolid el 17 de junio de 1537).

Mejor adaptados al ecosistema americano que sus equivalentes europeos, los productos autóctonos eran prioritariamente reservados a los indígenas, constituyéndose en distintivos étnicos, para luego transformarse en insignias sociales. Indudablemente, el trigo sufría más riesgos de sequía que el maíz y, en ocasiones, en casos de crisis de aprovisionamiento, se trataba de imponer a diversas comunidades religiosas el consumo de la tortilla mexicana en lugar del pan de trigo. Sin embargo, generalmente esto sucedía bajo fuertes protestas de los monjes, quienes, en la región de Guadalajara, en el siglo XVII por ejemplo, se quejaban de la falta de consideración de las autoridades eclesiásticas.

Fernand Braudel² hace notar que el paisaje de Andalucía se transformó considerablemente después de la conquista americana, porque los grandes propietarios encontraron en las colonias de ultramar nuevos mercados para los cultivos tradicionales de sus tierras: el *trigo*, la *viña* y el *olivo*, los cuales, en consecuencia, ocuparon extensiones mucho más considerables; los andaluces se beneficiaron exclusivamente del comercio con Las Indias, durante buen tiempo, a través de Sevilla y Sanlúcar de Barrameda. A la larga, circunstancias favorables provocaron rivalidades con los explotadores agrícolas instalados en México. Poco en lo que concierne al *olivo*, y menos para el *trigo tierno* después de una gran sequía que afectó particularmente a Andalucía, la Corona observó, desde 1535, la posibilidad de limitar las consecuencias de las penurias que golpeaban a la metrópoli, imponiendo el cultivo extenso de aquellos productos en los territorios conquistados.

Por el contrario, el *vino* fue objeto de mayor tráfico, tanto por lo que respecta a las cantidades que se expedían como en razón de las posibilidades de alterar su calidad haciendo mezclas de orígenes diversos. En efecto, la *viña*

¹ Salaman Redcliffe N., *The history and social influence of the potato*, (Cambridge, Cambridge University Press, 1970 [1949]), 101 y ss.

² Fernand Braudel, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, (Paris, Armand Colin, 1966), 387.

sólo fue introducida con éxito en América del Sur debido, sin duda, a condiciones ecológicas, pero también porque en México Central se disponía del *agave* -una planta particularmente bien adaptada al carácter semi-desértico de la región-, cuya savia produce el *pulque* por fermentación directa; una bebida de baja graduación alcohólica que convino rápidamente a los paladares europeos. El nombre de esta bebida, de origen aún oscuro, fue impuesto por los mismos españoles, lo que indica muy bien la preocupación que tuvieron por controlar rápidamente su fabricación y distribución, al contrario de la *chicha* andina y amazónica, que nunca dejó de ser una bebida netamente indígena. Ciertamente, los europeos se reservaron el consumo del vino de España, pero no desdénaron al pulque que, hasta la primera mitad del siglo XX, se impuso como la bebida nacional mexicana. Muy ligada al medio ambiente local -sin una verdadera utilidad económica en Europa, aunque era por muchas razones indispensable en el sistema alimenticio de los indígenas-, el agave americano no conocerá en Europa otro destino que el de una planta estrictamente ornamental.

No hay lugar aquí para discutir la introducción de la carne de ganado en América, aunque este problema ilustra de manera sorprendente la problemática -a la vez étnica y económica- de las transferencias alimenticias.

Ahora bien, antes de volver a las regiones mediterráneas, es interesante citar rápidamente el problema del cacao y del chocolate para constatar de qué manera, la percepción que tuvieron los europeos de ciertos productos americanos, podía estar influenciada, en primer lugar, por la función específica que éstos tenían en la cultura de origen. El cacao (*Theobroma c.*), parece haber tenido dos sitios de origen: la Cuenca Amazónica y, sobre todo, la región del Soconusco en América Central. Su rareza propició la utilización de sus frutos como productos de excepción: las semillas de cacao, objetos de comercio entre tribus y a distancia, servían de moneda para el cambio y el chocolate estaba reservado para la élite y las actividades rituales. En el plano alimenticio, el cacao no representaba un objeto de primera necesidad, por ello los conquistadores mantuvieron su estatuto privilegiado, reservando su uso a aquéllos que ocupaban los puestos más elevados en las diferentes jerarquías. Aquí, nuevamente, uno se sorprende al constatar -cuando se analizan los presupuestos hechos en los monasterios- que la gran mayoría del cacao que compraban estaba destinado al abad y a los invitados importantes: ¡resulta sorprendente que los religiosos hayan estado al punto de la huelga, reclamando con vehemencia la igualdad entre todos en relación al chocolate! Nadie duda del carácter ritual que se le daba al cacao en los tiempos

precolombinos; ello mismo sirvió de pretexto a las instancias eclesiásticas cristianas para constituir provisiones suficientes de la preciosa substancia, en torno a la cual se pudo organizar una fecunda discusión respecto del carácter graso o magro del chocolate para los periodos de Cuaresma. De alguna manera se trataba de adaptar las opiniones de la época, dependiendo del sitio donde emanaban, de los medios religiosos o de los círculos laicos, quienes simplemente atribuían -típicamente, como lo hace notar J. Barrau a propósito de los productos de origen exótico-,³ sorprendentes virtudes al chocolate, entre otras la de ser afrodisíaco. Por ello, normalmente se considera que la introducción y dispersión del chocolate en Europa se dieron, en los medios favorecidos, a partir de las órdenes religiosas, mucho antes de que los holandeses soñaran en acaparar su comercio.

Nuestros cinco productos no tenían más virtud, por todos reconocida, que la de alimentar a la inmensa mayoría de la población en sus lugares de origen, sin distinción de clase o estrato social. Ahora bien, más allá de la legítima curiosidad que suscitaron, en tanto que plantas comestibles, los europeos se hicieron una idea de ellos que durante mucho tiempo quedó ligada a la indianidad y luego a una pertenencia cultural inferior, antes de lograr -frente a su obvia necesidad- un *status* más elevado, para terminar confundiendo -dos de ellos- con la "mediterraneidad". Antes de que esto sucediera, esos productos, sin duda, ya habían sido aceptados con mayor espontaneidad en otras partes: en Turquía, Egipto y los Balcanes.

ALGUNAS CARACTERÍSTICAS DEL SISTEMA MEDITERRÁNEO... EN ESPERA DE ALGO MEJOR

La alimentación en el sur de Francia y en España, tal como la conocemos en la actualidad, ha variado, sin duda, desde hace algunos siglos más de lo que podemos imaginar. Se caracteriza por una aparente simplicidad que recurre a un número limitado de productos cultivados, con un equilibrio dietético satisfactorio y buscando su constante frescura que permita soportar los excesos de calor. Por supuesto, cuando se piensa en la cocina mediterránea se considera, antes que nada, la de las zonas litorales, del régimen estival y de la época contemporánea.

³ Jacques Barrau, "Essai d'écologie des métamorphoses de l'alimentation et des fantasmes du goût". *Informations sur les Sciences Sociales* 18(3) (1979):421-435, esp. 426.

Se conoce la dificultad que existe para definir con precisión la extensión de un área geográfica específicamente mediterránea: en ella se debería excluir la mayor parte de la península ibérica, limitarse al litoral francés y hacer abstracción del fenómeno lusitano. Y, sin embargo, ¿cómo negar la influencia que ha podido ejercer el Mediterráneo en las regiones limítrofes? Dos factores merecen ser señalados para atemperar el excesivo y poco operacional rigor en el plano analítico sobre la delimitación del ámbito mediterráneo: las condiciones orográficas y las variaciones climáticas.

Hagamos de lado por un instante las bajas planicies costeras -que en ocasiones son simples bolsones en un entorno donde predominan los elementos montañosos, por ejemplo el sur de la costa napolitana o el entorno de Niza-, y ya observamos diferencias en las modas culturales y en el sistema alimenticio cotidiano. En ocasiones sometidas a las asperezas climáticas, sobre todo en periodo invernal, esas regiones de media altura como son los piemontes, los contrafuertes pireneos y otros, obtienen productos con ventajas adicionales respecto de los que pertenecen a la clasificación estrictamente mediterránea: sus habitantes tratan de disponer de alimentos que "mantengan al cuerpo", con un sustantivo aporte energético, y que sean, al mismo tiempo, de cultivo sencillo, poco dispendioso y adaptado a un ecosistema difícil. Fue en esta zona, por supuesto, donde se impusieron con más fuerza y facilidad la papa (*Solanum tuberosum*) y el maíz. Pero aquí se trata de regiones que en ocasiones padecen un estatuto inferior respecto del ámbito cultural más precisamente mediterráneo. Y cómo no sorprenderse, como ha señalado Fernand Braudel, cuando esas regiones son de difícil acceso, generalmente replegadas sobre sí mismas, poco propensas a participar de las tradicionales tendencias hacia las grandes mezclas culturales a través de diversos medios, entre los cuales el comercio es quizá la piedra angular.

Para observar estas regiones, en este trabajo hemos tomado, primeramente, los ejemplos de Béarn:⁴ la montaña pirenea al sur de Francia y al norte de España. Ahí el maíz alcanzó una amplitud que se explica por el hecho de que tradicionalmente se cultivaban cereales -como el mijo- bien adaptados a un clima caliente y húmedo en verano, y con un rendimiento mucho más importante que el trigo o el centeno (en una proporción de entre 24 y 80 por cada unidad en el caso del maíz, y entre 5 y 10 por cada unidad en el caso del centeno, e igual o menor en el caso del trigo). Como el mijo, de rendimiento todavía superior, el maíz se conserva bien y es de un valor calorífico impor-

⁴ Association Béarn Culture. *Alimentation et cuisine en Béarn, de la préhistoire à nos jours*. (Lescar, Pau, A.B.C., 1984).

tante, que compensa la mala calidad de las proteínas que contiene. También tiene la ventaja de ser fácil su cultivo, y se adapta a superficies reducidas: sin duda por eso apareció primero en los jardines, donde podía escapar al control de quienes cobraban los impuestos. Evidentemente, para la investigación histórica, la utilización hortícola del maíz presenta inconvenientes, pues hace más difícil de determinar la fecha precisa de su introducción, y sus efectos se perciben más bien en el análisis del régimen alimenticio.

El maíz se utiliza abundantemente cuando está verde como pastura para el ganado y como alimento humano, cosechado entre mediados de octubre y mediados de noviembre. Se prepara de la misma manera que los cereales tradicionales, en forma de caldo y como pan, pese a su falta evidente de gluten. De alguna manera, al introducir el cereal americano, los europeos desdeñaron las técnicas de preparación indígena, que permitían aprovechar el contenido de niacidamina, debido a su preparación alcalina. Haciendo eso, importaron una enfermedad desconocida entre la población americana, que apareció en Asturias y fue descrita por primera vez en 1735, por un tal Gaspar Casal -médico de Oviedo-, que escribía en latín. Esa enfermedad recibiría el nombre de pelagra en 1771, cuando fue observada por primera vez en Italia por Francesco Frapolli. ¡Un efecto nocivo del etnocentrismo europeo, que no encontró solución sino en América y hasta el siglo XX! Señalemos, sin embargo, que las reticencias de los campesinos de Europa del sur no se aplicaron de manera tan rigurosa en materia de técnicas agrícolas, pues no desdeñaban el sistema de cultivos asociados, proveniente del Nuevo Mundo; sembraban al mismo tiempo lo más clásico del mundo desde el punto de vista de la lógica del agricultor americano, es decir, maíz y frijol e inclusive calabaza.

En cuanto a las regiones específicamente mediterráneas, el maíz se reservaba (verde o en grano) a la alimentación de animales de todas las especies. Esto sucedía así porque no había necesidad de volverse sobre los productos cereales, sobre todo de origen tan marcado por el colonialismo y con la calificación de "indígena"; en esas regiones se dio la tendencia a tomar distancia de las poblaciones muy consumidoras de maíz, quienes rápidamente fueron gratificadas con apodos, como el de "panzas amarillas", como fue el caso para las provincias lyonesas. Esta actitud despectiva se imponía, sobre todo, ahí donde la influencia de la gran ciudad se hacía sentir con mayor fuerza, por ejemplo, en la Baja Andalucía pues, citando la expresión de Fernand Braudel, "...los universos urbanos no se preocupaban del prójimo, ni mucho menos tenían el cuidado de aprovisionarlos. El 'trigo de mar', era un alimento para los pobres, los ricos preferían el buen trigo de los campos

próximos.⁵ Sin embargo, en última instancia, se acepta recurrir al maíz. Las investigaciones sobre el terreno muestran que el consumo de maíz permaneció -en la mentalidad de los actuales campesinos andaluces- asociado a los periodos de hambre que se sucedieron luego de la guerra civil.

Como sea, al pretender aplicar los métodos de preparación europeos a un cereal americano se llegaba, amén de los desastrosos efectos fisiológicos que esto entrañaba, a productos panificados muy poco refinados y de dudosa digestión. En estos casos, la gravedad de la situación provenía del hecho de que el maíz entraba en competencia con los cultivos tradicionales de primer orden, tanto desde el punto de vista económico como alimenticio: ¿qué podía suceder cuando los vegetales importados no reclamaban para sí -en condiciones climáticas menos usuales que las del tradicional universo cultural mediterráneo- otro papel que el de complemento nutritivo?

En ocasiones, algunos inviernos son rigurosos, inclusive en las franjas litorales. Y, sin embargo, el trabajo no termina en absoluto; entonces la influencia americana se agregaría a una tendencia natural de simplificación y mejoramiento, como lo señaló Lucien Febvre en 1933.⁶ La patata y el frijol, ofreciendo formidables complementos energéticos, tomaron el lugar de las plantas recolectadas y se asociaron a preparaciones de tipo tradicional; se agregaron en los caldos de mijo y de sarraceno, a las tortas y sopas de toda índole,⁷ y a platillos de tipo "olla única" como el *cocido andaluz*. Ese tubérculo y aquella leguminosa se impusieron con tal éxito que en los tiempos nuevos su efecto se acentuó notablemente. Los ingredientes de base del *cocido* permanecieron, lo mismo que en otras preparaciones, pero la patata poco a poco se hizo indispensable, incluso remplazando los productos eventuales como la berenjena morisca, mientras que el frijol atenuaba una eventual carencia en el aprovisionamiento de garbanzos.⁸

Fuera de ciertas experiencias botánicas individuales, practicadas en clima mediterráneo -como la del olivo de Serres hacia 1600- o de ciertas tentativas de cultivo en gran escala emprendidas en España por agricultores que regresaban de las colonias,⁹ parece que la patata, importada del Perú, fue cultivada sobre todo en zonas montañosas o, en el mejor de los casos, en zonas intermedias.¹⁰ Hay que señalar que el valor energético de la patata, por

⁵ Braudel, *Méditerranée...*, 387.

⁶ L. Febvre, "Ni histoire à thèse, ni histoire-manuel: entre Benda et Seignobos (1933)", en *Combats pour l'histoire*. (París, A. Colin, 1965), 95.

⁷ Id., "Ni histoire...", 95.

⁸ José Esteban, *Breviario del cocido*. (Madrid, Los brevarios del Arbol, 1986).

⁹ Manuel Martínez Llopis, *Historia de la gastronomía española*. (Madrid, Editora Nacional, 1981).

¹⁰ Claude-Charles Mathon, "A la recherche du patrimoine: les sortes traditionnelles de pomme de terre de la tradition lyonnaise", *Bulletin de la Société linnéenne de Lyon*, año 52, octubre, No. 8, 1983.

unidad de superficie cultivada, equivalía a tres veces el que podían producir los cereales en condiciones similares.¹¹ Mientras que las técnicas agrícolas contemporáneas¹² y la creación de variedades nuevas permiten, por supuesto, explotar las planicies, todavía en nuestros días permanece la tendencia a producirlas en montaña.¹³ Fuera de las zonas de producción más "naturales", mal seleccionada, indebidamente preparada, acusada -en ocasiones con todo derecho- de mil males -entre los cuales no era el menor el de envenenar a las gentes bravas-, la patata se limitaba a alimentar a los pobres y enfermos de las grandes ciudades, sostenidos en albergues de instituciones caritativas, más bien de origen religioso. Al mismo tiempo, se esforzaba por asociar su imagen a un equivalente local, susceptible de contribuir a su integración en las expectativas alimenticias europeas: esas tentativas, considerando el aspecto físico de nuestra legumbre en aquella época, culminaron al conferirle el nombre de "pequeña trufa".¹⁴

En fin, libre y alejada decisivamente de la montaña, recordemos que la patata fue muy rápidamente embarcada para servir de alimento de base a los marinos cuando realizaban las travesías transatlánticas. Su gran capacidad de conservación y sus reservas no despreciables de ácido ascórbico (vitaminas de tipo C), permitieron la reducción espectacular de los índices de escorbuto.

Tal vez bajo la influencia de los productores y del imperialismo cultural del norte de Europa, hoy en día la patata -a la cual los españoles le consagraron primeramente un lugar dentro de su sistema alimenticio- se impone como un elemento esencial en las comidas de la península ibérica. Por lo demás, asistimos a esta curiosa inversión de identidad que lleva, por ejemplo, a los grupos pueblerinos andaluces más humildes a consumir mucho más esta solanácea, en lugar de leguminosas como el haba y el garbanzo (más costoso en la actualidad, aunque sinónimo de indigencia); inversión que ha marcado las conciencias, debido a que las patatas constituían el alimento básico cotidiano "durante el tiempo de la pobreza", tanto al mediodía como en la noche. Sin embargo parece que, al menos una parte de las poblaciones actuales, son conscientes de esta paradoja, reservando a la patata un verdadero lugar "cultural", en un platillo como el *cocido*, en las comidas semanales fuertes, en las reuniones familiares importantes, etcétera.

¹¹ Francisco Grande Covián, *Nutrición y salud*, (Madrid, Ed. Temas de Hoy, 1988), 189.

¹² Marc Bloch, "Les aliments de l'ancienne France", en *Pour une histoire de l'alimentation*, (J.J. Hémardirquer, eds., Paris, Armand Colin, Cahiers des Annales, 28, 1970), 234.

¹³ Paul Raybaut, *Autocconsommation et société traditionnelle*, (Paris, EHESS [Thèse], 1981).

¹⁴ Véase el conjunto del excelente trabajo de Salaman R., ya citado.

La alimentación mediterránea muestra una marcada separación entre la época invernal y el periodo estival, y algunos productos americanos, aunque accesorios, juegan en esta distinción un papel particular. De alguna manera, esos productos han hecho olvidar la estructura tradicional del sistema que había precedido la llegada de los europeos a América y las lentas transformaciones que siguieron en el ámbito alimenticio. Uno se sorprende mucho leyendo el trabajo de J. Barrau¹⁵ y las referencias que cita sobre la importancia adquirida -al menos hasta el siglo XVIII- por las diversas especies de sopas y caldos de cereales, sobre todo si se considera que entonces se trataba de platillos prácticamente únicos. Aún más, esta importancia, atribuida entonces a la col (*Brassica oleracea*), no deja de sorprender: estamos lejos de la cocina simple y muy cerca de la refinada, ya que ella se basa en los productos de huertos, que parecen caracterizar a los pueblos mediterráneos. A los ojos de los provenzales, como de los andaluces, los productos de la pobreza se hicieron alimentos vulgares y las preparaciones elementales percibidas como manjares de la pobreza: ¡qué importa que los nuevos vegetales no contengan tantos elementos realmente nutritivos y que la utilidad relativa de los *Phaseolus vulgaris* no justifique una verdadera decadencia de las habas o de las arvejas!

La reflexión de J. Barrau¹⁶ parece, entonces, perfectamente adecuada: "hay que buscar características vegetales del patrimonio culinario provenzal, más bien a nivel de categorías de legumbres utilizadas, que en tal o cual *cultígeno*". En invierno, y algunas veces en verano inclusive, se insistía en las cualidades fortificantes de las legumbres "de sopa", como aquéllas que, por ejemplo, entran en la composición de la sopa de *albahaca*; en verano se insistiría en los gratinados, o las preparaciones a base de rellenos (antiguamente cocidos en un horno comunal), mientras que las ensaladas permitían alimentarse sobriamente, acomodándose lo mejor posible a un clima en ocasiones excesivamente caliente. En suma, parece que, paradójicamente, la principal contribución de los productos de importación -americanos en particular- haya sido otorgar a la cocina mediterránea un carácter propio, alejándola aún más de las tradicionales cocinas de las poblaciones campesinas más septentrionales. Gracias a sus capacidades de adaptación, la cultura sub-europea ha sabido beneficiarse de la llegada de productos nuevos -aunque recibidos con cierta desconfianza al principio- y encontrar su especifici-

¹⁵ Jacques Barrau, "Plantes vivrières et patrimoine culinaire: une réflexion sur le cas provençal", *Informations sur les Sciences Sociales*, 20(6) (1981).

¹⁶ Id., "Plantes...", 937.

dad culinaria, establecida alrededor del olivar, la viña y el trigo, que les habían hecho falta al menos desde la Edad Media.

¿ADAPTABILIDAD DE LOS PRODUCTOS AMERICANOS O FLEXIBILIDAD DEL SISTEMA?

Acabo de señalar algunas de las razones que explican por qué la patata, el maíz e inclusive los misteriosos frijoles -de los cuales es difícil determinar el origen exacto, entre aquéllos que utilizaban los romanos y aquéllos que las poblaciones americanas tenían en exclusividad-, no podían prevalecer como los productos perfectamente distintivos de la cultura mediterránea, sino sólo como preciosos auxiliares.

Convengamos, sin embargo, en reservar al *Phaseolus vulgaris* un lugar aparte y admitamos que es deseable emprender amplias y profundas investigaciones, tanto históricas como botánicas y etnológicas, destinadas a delimitar con precisión los conocimientos botánicos de las poblaciones mediterráneas en torno a este complejo tema. Hay que decir, sin embargo, que investigaciones preliminares sobre el terreno han demostrado que, en España, el frijol tenía una gran diversidad de apelativos, que van hasta el extremo de entrañar inversiones semánticas regionales. Pero qué decir, sobre todo, de esa denominación casi genérica de "judías", que retiene la atención debido a que no ha sido posible, hasta la fecha, atribuirle un origen satisfactorio.¹⁷ Aún más, debido a que en Cataluña, como en ciertos sitios de Francia meridional, se le confiere a esa leguminosa el nombre de "*mongeta*" y de "*mogette*", como si se tratafa de indicar hasta qué punto había confusión en las mentes sobre su origen, ligando a veces lo simbólico de su forma con las numerosas aplicaciones que permite o con el origen de su expansión en Europa. En este aspecto los religiosos de las órdenes de clausura, de toda evidencia, parecen haber contribuido más que nadie a su difusión en los diversos medios sociales del siglo XVI, mucho antes de que la leguminosa -a partir de la mitad del siglo XVIII- tomara un lugar privilegiado en algunas cocinas regionales, entre las cuales la provenzal y la catalana son dignas de mención.¹⁸ Se llegará entonces a pensar que el frijol mexicano supo beneficiarse de una cierta duplicidad para imponerse en los hábitos alimenticios

¹⁷ José Carlos Capel, *Pícaros, ollas, inquisidores y murjes*, (Barcelona, Argos Vergara editor, 1985).

¹⁸ Néstor Luján, *Historia de la gastronomía*, (Esplugues de Llobregat [Catalunya], Plaza y Janés editores, 1988).

mediterráneos, avanzando enmascarado bajo múltiples apariencias que no podían más que entrañar un poco de confusión en las marmitas del sur de Europa.

A fin de cuentas el sistema alimenticio mediterráneo no tuvo más que regocijarse de haber otorgado un sitio -incluso tardíamente- a los productos exóticos que se le presentaron. Tuvo, inclusive, la coquetería de concederle calidades precisas a dos de esas plantas -el jitomate y el chile-, que solas estaban encontrando su propia especificidad. Los productos americanos supieron adaptarse; el sistema alimenticio supo aprovecharse de eso para evolucionar.

Antes de penetrar los gustos alimenticios de una población, un vegetal debe pasar el examen, no sólo de su rentabilidad nutricional y económica, sino, sobre todo, de su aptitud para corresponder con el sistema de pensamiento de ella. Poseemos referencias sobre la inserción progresiva del maíz en las representaciones y ritos populares de los Balcanes;¹⁹ nadie duda de que una investigación más profunda y coordinada podrá descubrir mucho más sobre la zona geográfica que referimos. Ya se dispone, sin embargo, de valiosas informaciones relativas al *jitomate*, comenzando por su nombre -"manzana del amor"-, y por la relación que se le establecía con la mandrágora, poco tiempo después de su introducción. Una vez más, los señalamientos de J. Barrau merecen ser tomados en cuenta.

P. Raybaut insiste en el hecho de que el jitomate -recurso familiar fácilmente explotable-,²⁰ en la sociedad que él estudia, constituye el alimento principal durante el verano, preparado de formas variadas, solo o como acompañamiento de un platillo. Inclusive, se hace el esfuerzo de prolongar esta omnipresencia más allá de la estación caliente, intentando conservar el jitomate²¹ utilizando medios muy diversos, como los que hasta años recientes con toda seguridad se encontraban en el conjunto del ámbito mediterráneo. En la actualidad la evolución de las técnicas agrícolas -por ejemplo, los cultivos bajo techos de plástico-, permite a las cocinas regionales disponer de jitomates a lo largo de todo el año, aun lamentando el abandono de algunas variedades locales particularmente apreciadas. ¡No importa! Uno se maravilla, todavía, frente a ese éxito gastronómico tan tardío y esa profunda asimilación, que aparece como una tradición milenaria a los ojos del mayor número de personas.

¹⁹ T. Stoianovich, "Le maïs dans les Balkans", en *Pour une histoire de l'alimentation*, (J.J. Hermardinguier, ed., París, A. Colin, Cahiers des Annales, 28, 1970).

²⁰ Raybaut, *Autoconsommation...*, 107.

²¹ Id., *Autoconsommation...*, 110.

En España, la utilización del jitomate bajo la forma de ensalada parece haber precedido a su integración a salsas (que era su empleo más común en su lugar de origen, México); sin embargo, desde el siglo XVIII se hizo característico de la cocina española, aunque para el gusto de ciertos europeos del norte en ocasiones excesivo. Por supuesto, para explicar este deseo repentino de los jitomates y su inclusión como producto de ultramar en algunos platos, hay que recordar sus excepcionales cualidades gustativas y la importancia de su contenido simbólico. Inclusive, en ocasiones se lee que el jitomate comenzó a expandirse desde Italia hacia España y Francia (durante la Revolución), después de crisis alimenticias. Y sin embargo, autores como J. Dalechamps, en 1615,²² le tenía por un vegetal esencialmente apreciable por su aspecto ornamental, pues alimentaba muy poco y bastante mal. También un dicho provenzal señalaba que, a la manera de peras cocidas al horno, ese agradable fruto (don de América, regalo de Dios) no es muy alimenticio. En efecto, C. Rick²³ dice que el jitomate tuvo durante mucho tiempo la reputación de ser tóxico, debido a ciertos alcaloides contenidos en las hojas y en algunos frutos. Más bien, su valor gastronómico se debía buscar en lo que argumentaba C. Bryant, en 1783, es decir, sobre todo preparado en ensalada, asociado a la sal y al aceite, el jitomate alimenta y refresca; dos funciones que no podían más que llamar la atención de las poblaciones mediterráneas de todas las condiciones, ricas o pobres, preocupadas por la determinación de un régimen alimenticio mejor adaptado a las condiciones climáticas del verano meridional.

Curiosamente, mientras que tuvo que sufrir muchos males para poder imponerse "oficialmente" en España, el jitomate tal vez fue utilizado en Andalucía como indicador cultural paradójico. ¿Qué se entiende por "gazpacho andaluz"? Es sólo el simple gazpacho sevillano,²⁴ al que se imponen en lo sucesivo el jitomate y el chile, portadores de color y aromas particulares. En un plato tan esencial para el conjunto de una sociedad confrontada a la estación caliente, los dos productos originarios de América recuerdan a la ciudad rival -Córdoba, la "capital del gazpacho"-, que Sevilla contribuyó más que cualquier otra a la expansión económica de Andalucía, a partir de su Casa de Contratación, por medio de la cual transitaba en exclusiva el comercio con las Indias. Estamos lejos de preocuparnos por la reputación farmacéutica de

²² George Allen McCue, "The history of the use of the tomato: an annotated bibliography", *Annals of the Missouri Botanical Garden*, Vol. XXXIX, No.4, 289-348, esp. 310.

²³ Charles M. Rick, "Tomato *Lycopersicon esculentum* (Solanaceae)", en *Evolution of crop plants*, (London & New York, NW Simmonds, 1976).

²⁴ José Carlos Briz, *Breviario del gazpacho y de los gazpachos*, (Madrid, J. Esteban editor, 1989).

esta solanácea -ampliamente experimentada por los antiguos mexicanos- o de su exotismo ambiguo, más bien consideramos sus cualidades de gusto y sabor distintivos, vivificantes; le otorgamos valores económicos, culturales y alimenticios importantes.

Los hombres del Mediterráneo vieron cómo su sistema culinario, más bien monótono hasta el siglo XVI, se diversificaba de manera extraordinaria; se aprovecharon de lo que ya se daba a los animales, conejillos de indias, primeros beneficiarios de la revolución alimenticia provocada por la introducción de productos americanos. De esta quinteta exótica, sólo el *chile* no hacía parte de los productos con los que se alimentaba a las aves domésticas y al ganado en general.

¿De este último detalle se debe inferir la importancia atribuida por los españoles al *Capsicum*? Habitualmente se sabe que las cocinas de la época estaban ávidas de especias y picantes de toda índole. No es sorprendente, por lo tanto, que con ese nombre en ocasiones se le confunda con la pimienta (*pimienta, pimiento*). Por el contrario, se recordará que, gracias a las informaciones de Pedro Mártir de Anglería,²⁵ la fecha de partida del primer chile hacia la Península (o sea *Capsicum annuum*, de origen mexicano, o *Capsicum pubescens*, más bien andino), es bien conocida como la del maíz. Rápidamente probado, apreciado y comparado por las autoridades políticas y morales de la época, con el "chile del Cáucaso" (*Piper nigrum*), de nuestros cinco productos, este vegetal fue el primero en ocupar un lugar importante en la alimentación mediterránea. Llegó a hacerse tan indispensable que el padre Cobo, citado por J. Long-Solis,²⁶ podía sostener que no existía un ayuno más absoluto que el de abstenerse de comer alimentos preparados con el *aji*. Útil de muchas maneras, también por su contenido en vitamina C, el chile fue objeto de un tráfico importante entre México y Europa,²⁷ sin que se conozca con exactitud el momento en que fue emprendido su cultivo intensivo en España, pese a lo que pretenden, sin prueba tangible, el mismo Carcer y Disdier.

El cultivo del jitomate y el chile convenía bien al ecosistema mediterráneo, y esta facilidad contribuyó, sin duda, a su propagación. Ambos aportaron a un sistema estancado durante siglos una exuberancia, novedad (en el caso

²⁵ C. B. Heiser, "*Capsicum* (Solanaceae)", en *Evolution of crop plants*. (London & New York, N.W. Simmonds, 1976).

²⁶ Janet Long-Solis, *Capsicum y cultura. La historia del chilli*. (México, Fondo de Cultura Económica, 1986).

²⁷ Long-Solis ya citado y Carcer y M. Disdier, *Apuntes para la historia de la transculturación indoeuropea*. (México, Instituto de Historia, 1953).

del jitomate) y una satisfacción fisiológica y gustativa (en el caso del chile), que se impondrían a partir del siglo XVIII como parte integrante e indispensable del universo cultural mediterráneo. Los otros productos vegetales americanos que referimos se beneficiaron, sin duda, de los nefastos efectos de los periodos de hambruna que alteraron el siglo XVIII, para luego imponerse por todas partes de Europa. Sin embargo, se nos permite preguntarnos si aquéllos que nosotros hemos calificado de "auténticamente" mediterráneos (jitomate y chile), no se habrán impuesto por sus propias cualidades, su versatilidad y su capacidad para satisfacer la demanda, indistintamente formulada por pueblos preocupados por reforzar sus tradiciones culinarias a través de elementos frescos, aromáticos, ligeros, coloreados y simbólicamente seductores.

Traducción del francés de Ricardo Avila Palafox

BIBLIOGRAFÍA

- ALMON, William. *Botanology. The English Herbal*, Londres, 1710.
- Association Béarn Culture. *Alimentation et cuisine en Béarn de la préhistoire à nos jours*, Lescar, Pau, A.B.C., Francia, 1984.
- BARRAU, Jacques. "Essai d'écologie des métamorphoses de l'alimentation et des fantasmes du goût", *Informations sur les Sciences Sociales* 18(3): 421-35, París, 1979.
- "Plantes vivrières et patrimoine culinaire: une réflexion sur le cas provençal", *Informations sur les Sciences Sociales* 18(3), París, 1981.
- BLOCH, Marc. "Les aliments de l'ancienne France", en *Pour une histoire de l'alimentation*, J.J.H, Armand Colin, editor (Cahiers des Annales, 28), París, 1970.
- BRAUDEL, Fernand. *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, J.J.H, Armand Colin, editor, París, 1966.
- "Civilisation matérielle, économie et capitalisme, XV-XVIII siècles", en *Les structures du quotidien*, J.J.H, Armand Colin, editor, París, 1979.
- BRIZ, José. *Breviario del gazpacho y de los gazpachos*, J. Esteban, editor, Madrid, 1989.
- CAPEL, José Carlos. *Comer en Andalucía*, Penthatlon, editor, Madrid, 1981.
- *Pícaros, ollas, inquisidores y monjes*, Argos Vergara editor, Barcelona, 1985.
- CARCER Y DISDIER, M. de. *Apuntes para la historia de la transculturación indoespañola*, Instituto de Historia, México, 1953.
- ESTEBAN, José. *Breviario del cocido*, Colección Los breviarios del Arbol, Madrid, 1986.
- FEBVRE, Lucien. "Ni histoire à thèse, ni histoire-manuel: entre Benda et Seignobos (1933)", en *Combats pour l'histoire*, J.J.H, Armand Colin, editor, París, 1992 (1965).
- FOURNIER, P. *Le livre des plantes médicinales et vénéuses de France*, P. Lechevalier, editor, París, 1948.
- GRANDE COVIAN, Francisco. *La ciencia de la alimentación*, Ed. Pegaso, Madrid.
- *Nutrición y salud*, Ed. Temas de Hoy, Madrid, 1988.
- HEISER, C.B. "Capsicum (Solanaceæ)", en *Evolution of Crop Plants*, N.W Simmonds (eds.), Longman, editor, Londres y Nueva York, 1976.
- LEQUENNE, Fernand. "Olivier de Serres", en *Agronome et soldat de Dieu*, Berger-Levrault, editor, París, 1983.

- LONG-SOLIS, Janet. "Capsicum y cultura", en *La historia del chilli*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1986.
- LUJAN, Néstor. *Historia de la gastronomía*, Plaza y Janés editores, Esplugues de Llobregat (Catalunya), 1988.
- MCCUE, George Allen. "The History of the Use of the Tomato: an Annotated Bibliography", *Annals of the Missouri Botanical Garden*, noviembre, vol. XXXIX, núm. 4 (1952):289-348.
- MARTINEZ LLOPIS, Manuel. *Historia de la gastronomía española*, Editora Nacional, Madrid, 1981.
- MATTION, Claude-Charles. "A la recherche du patrimoine: les sortes traditionnelles de pomme de terre de la tradition lyonnaise", *Bulletin de la Société linnéenne de Lyon*, 52^e année, octobre, núm. 8 (1983).
- RAYBAUT, Paul. *Autoconsommation et société traditionnelle*, EHESS (Tesis), París, 1981.
- RICK, Charles M. "Tomato *Lycopersicon esculentum* (Solanaceae)", en *Evolution of Crop Plants*, N.W. Simmonds (eds.), Longman, editor, Londres y Nueva York, 1976.
- ROJAS RABIELA, Teresa. *Historia de la agricultura. Epoca prehispánica-siglo XVI*, W.T. Sanders (eds.), INAH, México, 1985.
- SALAMAN, Redcliffe N. *The History and Social Influence of the Potato*, Cambridge, Cambridge University Press, 1970 [1949].
- Semanic provençau e di pais d'o. *Marseille, Roudelet Felibren dou Pichoun-Bousquet*, Marsella, Francia, s/e, 1985.
- SIMMONDS, N.W. "Potatoes (*Solanum tuberosum*)", en *Evolution of Crop Plants*, N.W. Simmonds (eds.), Longman, editor, Londres y Nueva York, 1976.
- STOIANOVICII, T. "Le maïs dans les Balkans", en *Pour une histoire de l'alimentation*, J.J.H, Armand Colin, editor, Cahiers des Annales, 28, París, 1970.

La organización de la Iglesia a nivel local y el desafío de los levantamientos cristeros al poder del Estado revolucionario*

Ramón Jrade

La insurrección cristera en contra de la Revolución Mexicana estuvo enraizada en una serie de levantamientos rurales, los cuales tomaron lugar después de la decisión gubernamental de aplicar, a partir del 31 de julio de 1926, ciertas cláusulas constitucionales que afectaban al funcionamiento de la iglesia católica. La consecuencia más crítica para la autoridad eclesiástica fue la de convertir a las iglesias en edificios públicos y a los sacerdotes en empleados civiles. En respuesta a la decretada imposición, la jerarquía católica suspendió todos los servicios religiosos y la Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa -organización laica creada por grupos urbanos activos en la Acción Católica Nacional- promovió un boicot económico. Pero la resistencia pasiva de ambas instancias, además, resultó ser ineficaz y fue eclipsada por las acciones violentas de grupos rurales que habían tomado las armas en contra de las autoridades revolucionarias locales. Para principios de 1927, el movimiento armado había cubierto amplias zonas del campo en los estados del centro y del occidente, en una lucha que duraría casi tres años. Fue denominada "cristera" por el grito de batalla de los rebeldes: "¡Viva Cristo Rey!"

Hasta el momento, a pesar de que existen diferencias sustanciales, los estudios principales sobre el movimiento cristero han visto a la insurrección como el resultado dramático del conflicto Iglesia-Estado.¹

* Una versión anterior de este trabajo apareció en Ramón Jrade, "Church Organization and Challenges to State Power: The Case of the Cristero Insurrection Against the Mexican Revolution". *Discussion Paper* No. 9, 1982, Centre for Developing-Area Studies, McGill University. La traducción fue hecha por Servando Ortoll con la colaboración de Rubén Carrillo Ruiz, y fue revisada por el autor. A Servando Ortoll le agradezco su iniciativa y la labor de llevar a cabo esta traducción.

¹ Los estudios principales sobre el conflicto Iglesia-Estado y la insurrección cristera incluyen: Alicia Olivera Sedano, *Aspectos del conflicto religioso de 1926 a 1929* (México, Instituto Nacional de Antropo-

Estos análisis relacionan el desarrollo de la confrontación con los nuevos compromisos sociales y políticos por parte de las élites urbanas católicas, bajo el ímpetu de la influyente Encíclica de León XIII, *Reverentium Novarum*, y con una excepción -la de Larín-, presentan la movilización rural como la expresión devota de las creencias católicas de los campesinos. Por consiguiente, dichos estudios proceden de la reorientación ideológica de grupos urbanos católicos hacia los móviles religiosos de los rebeldes rurales y pretenden explicar la supuesta fuerza o debilidad del movimiento popular asignándole al campo mexicano un arbitrario nivel de religiosidad. Estos trabajos nunca consideran de forma sistemática, sin embargo, por qué los levantamientos ocurrieron en algunas partes del campo y no en otras. De esta manera, hacen caso omiso de la relaciones específicas entre la Iglesia y la sociedad,² las cuales proveen una base para explicar la pauta de apoyo y oposición a la causa cristera a nivel local.

En contraste con estas pesquisas previas, una de las partes de mi trabajo sobre la insurrección cristera examina a la Iglesia como organización religiosa y se concentra en la variedad de vínculos que estableció con comunidades rurales que más tarde tomaron lados opuestos durante la lucha violenta.³ Pretende especificar, de esta manera, la conexión entre los ajustes organizativos de la Iglesia a marcos socio-estructurales específicos y el desafío al poder del Estado por parte de grupos rurales levantados en armas. Este estudio describe la estructura de las comunidades que constituyen el enfoque de mi investigación; analiza las consecuencias de los desarrollos organizativos dentro de la Iglesia, que previamente han sido pasados por alto; y examina la

logía e Historia, 1966); Antonio Rius Facius, *México cristero* (2a ed. México, Editorial Patria, 1966); Nicolás Larín, *La rebelión de los cristeros, 1926-1929* (México, Ediciones Era, 1968); Robert F. Quirk, *The Mexican Revolution and the Catholic Church, 1910-1929* (Bloomington, Indiana, Indiana University Press, 1973); David C. Bailey, *¡Viva Cristo Rey!* (Austin, University of Texas Press, 1974); y Jean A. Meyer, *La cristiada*, 3 vols. (México, Siglo XXI, 1973-74). Dos estudios más recientes, que se confinan a la región de Los Altos de Jalisco, son: José Díaz y Román Rodríguez, *El movimiento cristero* (México, Editorial Nueva Imagen, 1979), y Jim Tuck, *The Holy War in Los Altos* (Tucson, University of Arizona Press, 1982). Un análisis crítico de éstos y otros trabajos se encuentra en Ramón Irade, "Inquiries into the Cristero Insurrection Against the Mexican Revolution", *Latin American Research Review* 20(1985):53-70.

² El trabajo iniciador en este campo es el de Iván Vallier, *Catolicismo, control social y modernización en América Latina* (Buenos Aires, Amorrotu editores, 1970).

³ Este estudio se basa principalmente en el capítulo 4 de mi tesis doctoral "Counterrevolution in Mexico: the Cristero Movement in Sociological and Historical Perspective" (Providence, Rhode Island, Brown University, 1980). La primera parte del estudio resume aspectos generales de mi trabajo. La segunda usa como punto de partida listas de parroquias y directorios de la arquidiócesis de Guadalajara. La tercera reúne información de varias fuentes: correspondencia y reportes de párrocos, encontrados en el Archivo de la Arquidiócesis de Guadalajara; entrevistas hechas a informantes conocedores de las comunidades, las cuales fueron grabadas; e historias locales que han sido publicadas. Las citas completas se encuentran en mi "Counterrevolution in Mexico".

relación entre las variaciones en la organización parroquial y las lealtades políticas durante la lucha cristera.

MARCOS SOCIO-ESTRUCTURALES

El siguiente análisis se centra en Jalisco, el estado que experimentó la oposición más fuerte a las autoridades políticas establecidas, y se apoya en comparaciones hechas entre comunidades rurales de dos áreas de la entidad. Una de las áreas seleccionadas se localiza en la región conocida como Los Altos e incluye el municipio de Tepatitlán, un centro clave de apoyo cristero, y el municipio de Acatic, que tomó el lado del gobierno. Acatic fue uno de los dos municipios en la región de Los Altos que apoyó la causa revolucionaria y, por esta razón, debe ser considerado como un caso especial. La otra área abarca el Valle de Ameca e incluye de manera contigua el municipio de Ameca, importante enclave revolucionario, el municipio de San Martín Hidalgo, también de identificación revolucionaria, y el municipio de Cocula, que tomó decisivamente el lado cristero. A diferencia de las comunidades alteñas, las del Valle de Ameca mostraron varios grados de polarización en el campo. Desde un punto de vista regional, Ameca y Cocula representan extremos en una escala de lealtades políticas, en la cual los municipios que rodean a los del Valle tendían a distribuirse hacia el polo revolucionario de Ameca.

Para poner de relieve los puntos principales del análisis, las áreas citadas -Acatic-Tepatitlán y Ameca-San Martín Hidalgo-Cocula- serán referidas como Los Altos Central y el Valle y sus respectivos municipios se identificarán de forma general como cristeros o revolucionarios. Las dos áreas son de extensión comparable, 1,793 y 1,491 kilómetros cuadrados, respectivamente; sus poblaciones, en 1921, eran aproximadamente iguales, 41,729 y 48,591 habitantes; se encuentran en lados opuestos de la ciudad capital de Guadalajara, en el noreste y en el sudoeste; y sus centros urbanos principales se localizan prácticamente equidistantes de ella, a 82 y 83 kilómetros. En vista de estas similitudes, tanto la polarización política como los levantamientos cristeros en estas dos áreas, no pueden ser explicados por el alcance del poder represivo de las autoridades revolucionarias en Guadalajara.

Los Altos Central y el Valle se caracterizaban por diferentes formas de producción agrícola. La primera área estaba constituida por pequeñas propiedades que producían principalmente para el consumo, mientras que la segunda estaba dominada por haciendas dedicadas a exportaciones de mer-

cado. En ambas áreas existían comunidades cristeras y revolucionarias. Las lealtades partidarias durante la insurrección, por lo tanto, no se desprendieron simplemente de los rasgos distintivos de economías agrarias de subsistencia y de comercio. Mi investigación demuestra que se derivaron, en cambio, del grado en que la organización de la comunidad rural fue afectada por las fuerzas del mercado antes de la revolución. Dependiendo de su penetración a nivel local, estas fuerzas de mercado, caracterizadas por la comercialización de la tierra y la proletarización de los campesinos, transformaban la vida comunitaria y la vinculaban al mundo externo.

Las comunidades rurales que, subsecuentemente, tomaron el lado cristero, estuvieron relativamente protegidas del impacto de las fuerzas del mercado. El aislamiento del mercado y otras redes sociales de gran escala preparó el terreno para el apoyo casi unánime a dicha causa en la región alteña, lugar básicamente de pequeños propietarios y medieros autónomos. La lealtad del municipio de Acatitlán a la causa revolucionaria se distingue de este patrón general. Provino de circunstancias únicas que llevaron al dominio casi absoluto de un líder revolucionario sobre la pequeña jurisdicción, donde su padre había sido el único gran propietario con residencia en la comunidad.

En contraste con esta configuración atípica que se desarrolló en Los Altos Central, la polarización entre cristeros y revolucionarios dentro del Valle fue condicionada por el grado en que las haciendas, como empresas agrícolas, estuvieron expuestas a la comercialización de la tierra y a la proletarización de los campesinos desde principios del siglo. El municipio del Valle, que se unió al lado cristero, estaba protegido internamente de estas fuerzas de mercado como resultado del control continuo de las propiedades "patriarcales" de dos de las familias terratenientes más prominentes de Guadalajara, las familias Vizcarra y Corcuera. Las haciendas patriarcales abarcaban una porción significativa de la jurisdicción y preservaron arreglos de producción agrícola que dejaban a sus medieros el control efectivo de la tierra.

Los otros dos municipios del Valle, que más tarde apoyaron la causa revolucionaria, quedaron expuestos a las fuerzas de mercado después de la división, en 1875, de las propiedades de otra prominente familia de terratenientes tapatíos, los Cañedo. La propagación subsecuente de haciendas "empresariales", más compactas y eficientes, desestabilizó la tenencia de los medieros en esas propiedades y consolidó los grupos de campesinos sin tierra que quedaron fuera de los límites de las haciendas. Después de la revolución, estos últimos buscaron los beneficios del programa de reforma agraria pro-

movido por el gobierno. La puesta en práctica de la reforma agraria, caracterizada por su penetración en algunas partes del campo y no en otras, sirvió para cristalizar divisiones de clase entre los campesinos, separando, así, al incipiente proletariado agrícola de los aparceros y pequeños propietarios.

Las variaciones en la estructura social agraria y las divisiones de clases rurales prepararon el terreno para las diferentes respuestas locales a las políticas centralizadoras del gobierno revolucionario. Estas condiciones, sin embargo, no explican por sí mismas los brotes independientes de acción rural colectiva. Los levantamientos fueron los resultados directos de conflictos que surgieron en comunidades que más tarde fueron cristeras -y, a la inversa, no ocurrieron en las que apoyaron el lado revolucionario- en la medida en que las autoridades estatales y municipales buscaron medios frecuentemente drásticos para consolidar su poder local.

La culminación de estas luchas por el poder revela los vínculos que habían sido establecidos entre la parroquia y la comunidad rural. Por una parte, la organización parroquial reflejaba los ajustes de la Iglesia a diferentes contextos agrarios y, por otra, proveía una base potencial para la acción colectiva en específicos marcos comunitarios. Cambios dentro de la arquidiócesis de Guadalajara anteriores a la revolución subrayan estos lazos entre la Iglesia y la sociedad a nivel local.

EL REFUERZO DE FORMAS TRADICIONALES DE ORGANIZACIÓN ECLESIAÍSTICA

A principios de 1910 la arquidiócesis de Guadalajara emprendió una extensa reorganización administrativa que duró hasta principios del movimiento cristero. Su fase inicial coincidió con el patrocinio por parte de la Iglesia de programas de Acción Católica Social y con las efímeras actividades políticas del Partido Católico Nacional. Pero, en contraste con la participación católica en los campos social y político, la reorganización interna de la arquidiócesis no cesó con la Revolución Mexicana. Por el contrario, mostró un marcado ímpetu por fortalecer el control de la jerarquía sobre el clero secular y del clero sobre el laicado rural. El reforzado control en estos dos niveles fue logrado a través de la delimitación de vicarías foráneas y mediante la fundación de nuevas parroquias rurales.

Mientras que las coaliciones políticas a cargo de puestos estatales y municipales rápidamente se sucedían unas a otras en respuesta a cambios de

facciones en el gobierno nacional, la arquidiócesis de Guadalajara, naturalmente, no estuvo sujeta a cambios comparables en su personal religioso. Su organización permaneció relativamente estable aun en tiempos de crisis políticas, y el liderazgo episcopal procedió sin obstáculos con un programa más profundo que cualquiera que los precarios gobiernos revolucionarios esperara poder lanzar en su propia esfera. Los cambios administrativos los inició tentativamente el arzobispo José de Jesús Ortiz pero, tras su muerte en 1912, fueron enérgicamente secundados por su sucesor, Francisco Orozco y Jiménez.

Después de la reorganización de la curia, el nuevo arzobispo restableció y reorganizó, en 1913, una red de distritos eclesiásticos conocidos como "vicarías foráneas". Cada vicaría estaba encabezada por el párroco de una jurisdicción designada, el cual asumía una capacidad supervisora sobre un número reducido -generalmente de dos a cuatro- de las parroquias vecinas. La delegación de obligaciones episcopales a párrocos supervisores proporcionó una base más efectiva para estar al tanto de las actividades rutinarias del clero parroquial y para informarles inmediatamente de órdenes episcopales. En 1924 el número de vicarías foráneas en la arquidiócesis fue incrementado de 21 a 34.

La instauración, en 1924, de vicarías foráneas más pequeñas fue el resultado de otro cambio gestado a nivel local, es decir, el acelerado establecimiento de parroquias. De las 102 que correspondían a la arquidiócesis de Guadalajara en el estado de Jalisco, 11 se encontraban en la capital y 91 fuera de ella. De las 11 parroquias tapatías, 6 se fundaron durante el periodo de 1910 a 1926, mientras que, 24 de las 91 fuera de Guadalajara, se establecieron en ese mismo lapso. En conjunto, 30 nuevas jurisdicciones, casi el 30 por ciento del total, fueron elevadas al nivel de parroquia en un tiempo aproximado de 17 años.

El establecimiento de nuevas parroquias constituyó un impulso organizativo dramático. Más parroquias fueron creadas de 1910 a 1926 que en cualquier periodo anterior. Esta rápida transformación contrasta con los cambios graduales que habían tenido lugar durante el siglo pasado. Un examen del mismo proceso durante el siglo XIX -el único anterior al actual para el que existe documentación disponible sobre los años precisos-, revela que el establecimiento de 21 parroquias ocurrió a lo largo de cien años. No fue, por lo tanto, sino hasta 1910, cuando el establecimiento de parroquias siguió una trayectoria acelerada.

El impacto principal de este desarrollo organizativo no se dio en la ciudad capital de Guadalajara, sede de la arquidiócesis, sino en el campo. De las 24

parroquias recién establecidas fuera de Guadalajara sólo cuatro tenían centros de poblaciones que, o bien alcanzaban, o bien excedían los 2,500 habitantes y, de esas cuatro, sólo una tenía un centro de población con más de 3,000 habitantes. Por consiguiente, el proceso de elevar jurisdicciones a nivel de parroquia debe ser visto, esencialmente, como un fenómeno rural.

La distribución desigual de las nuevas parroquias correspondió, como en el caso de las tierras comunales concedidas por el gobierno revolucionario, a las condiciones socio-económicas prevalecientes en el campo. Nuevas parroquias parecen haber sido fundadas, en particular en comunidades rurales relativamente protegidas de la penetración de fuerzas del mercado, y otras redes sociales de gran escala. Es concebible que, de no haber sido por las movilizaciones locales que constituyeron el movimiento cristero, el proceso se hubiera extendido a otras partes del campo con vínculos limitados al mundo exterior. El decreto que estableció una de las parroquias rurales en el municipio cristero de Tepatitlán se refería específicamente a rasgos estructurales de la comunidad rural. Indicaba que la parroquia de Tepatitlán, de la cual se segregarían más tarde las cuatro nuevas parroquias del municipio cristero y la otra del municipio revolucionario de Acatic, era extensa y que la dispersión de los fieles, como resultado del predominio de la pequeña propiedad, dificultaba la administración de los sacramentos.⁴ La creación de nuevas jurisdicciones reforzaba así el lugar tradicional de la parroquia como centro de la vida rural, y del clero parroquial como intermediario clave de la comunidad en determinadas secciones del campo.

El establecimiento de parroquias rurales hacía que los grupos locales afectados participaran en una serie de actividades, las cuales servían como medio para promover la solidaridad colectiva. Este proceso no era muy diferente al que experimentaron los grupos que solicitaban tierras bajo el programa de reforma agraria fomentado por el gobierno. La elevación de una jurisdicción a la categoría de parroquia no implicaba carencia de organización religiosa en el lugar; por el contrario, suponía que ya había pasado por un periodo formativo a nivel de "vicaría", como componente administrativo de una parroquia más grande. El establecimiento de una parroquia, sin embargo, implicaba una transformación social profunda. Durante todo el periodo de transición de vicaría a parroquia, los fieles eran movilizados en varias etapas -desde redactar una solicitud al arzobispo hasta planear la celebración de su aprobación- para lograr la autonomía de su jurisdicción.

⁴ Archivo de la Arquidiócesis de Guadalajara (citado en adelante como AAG). Parroquia de Capilla de Guadalupe: "Decreto de erección", 9 de marzo de 1910.

Al romper así lazos de dependencia con una parroquia matriz, la creación de nuevas parroquias fortalecía los vínculos entre familias rurales y proporcionaba una base estable para la defensa potencial de sus intereses comunes.

Tanto la creación de parroquias rurales por la Iglesia como el establecimiento de ejidos por el gobierno revolucionario fueron caracterizados por su distribución desigual en el campo y por su función de forjar la solidaridad local. Las consecuencias de estos dos procesos fueron, sin embargo, radicalmente diferentes. Mientras que la dotación de tierras vinculaba las comunidades rurales al centro político, la creación de parroquias rurales promovía y reforzaba bases tradicionales de autonomía local. En eso consiste la importancia de la reorganización de la arquidiócesis de Guadalajara. La fundación de nuevas parroquias, junto con la delimitación de vicarías foráneas, reflejó un empuje por fortalecer marcos organizativos y liderazgos en comunidades rurales protegidas de la penetración de las fuerzas del mercado y otras redes sociales de gran escala. Sus efectos en la construcción de cohesión comunitaria resultaron más fuertes en la región que se convirtió en frente principal del sostén cristero, Los Altos, y en su centro clave, el municipio de Tepatitlán.

LA PARROQUIA EN LA VIDA COTIDIANA LOCAL

Esta correspondencia entre la fundación de parroquias rurales en la región de Los Altos y la lealtad subsecuente a la causa cristera, aclara el papel de la organización social de la parroquia como un eslabón intermediario entre una forma de estructura social agraria y la oposición campesina a la Revolución Mexicana. No especifica, sin embargo, cómo la organización social de la parroquia varió bajo diferentes condiciones agrarias en comunidades cristeras y revolucionarias, y cómo las variaciones en la organización parroquial afectaron la posición del clero en los asuntos de la comunidad. Estas relaciones pueden ser determinadas a partir de comparaciones entre las comunidades rurales de Los Altos Central y El Valle.

Los Altos Central

El número de parroquias rurales fundadas en Los Altos Central para 1920 fue, como lo indiqué antes, una respuesta al predominio de pequeñas propiedades y a la dispersión consecuente de núcleos campesinos en la extensa jurisdicción de la parroquia de Tepatitlán. En total cinco parroquias rurales

fueron segregadas, entre 1910 y 1920, de esta parroquia con base urbana. Cuatro fueron establecidas en pueblos del municipio cristero. La otra tuvo su centro en el que era cabecera del municipio revolucionario.

Pese a su reducida jurisdicción, la parroquia de Tepatitlán mantuvo su preeminencia sobre las otras parroquias rurales y continuó como el centro espiritual de la región. Localizada en la ciudad que se considera como entrada a Los Altos, era sede de una vicaría foránea que incluía a las nuevas parroquias rurales y tenía un número considerable de sacerdotes -el párroco y otros nueve-⁵ para servir a los fieles de su propia jurisdicción. Sobre todo, el centro urbano de esta parroquia está asociado con el Santuario del Señor de la Misericordia, capilla que aloja una imagen de madera de Cristo en la cruz, a la cual se le han atribuido numerosos milagros.

Las parroquias rurales del municipio cristero de Tepatitlán eran diferentes de la parroquia de la cual habían sido desprendidas. Aisladas de la cabecera municipal, carecían de organizaciones rivales que pudieran desafiar la lealtad inquebrantable que les otorgaban las familias campesinas de sus jurisdicciones. Las cuatro parroquias estaban entrelazadas con todos los aspectos de la vida cotidiana rural y proporcionaban la fuerza directiva en asuntos locales. El historiador de una de ellas, subrayando este carácter omnipresente y central de la parroquia rural, indica que el templo de su pueblo, "como Reina en su trono, domina sus propiedades".⁶

Las cuatro parroquias rurales del municipio cristero carecían de una estructura elaborada. La primeras dos, San José de Gracia y Capilla de Guadalupe, contaban con un párroco y un sacerdote auxiliar, mientras que las otras dos, Milpillas y Pegueros, operaban sólo con un párroco. El párroco rural, por esta razón, tenía que encargarse personalmente de las tareas múltiples de la jurisdicción. Sus responsabilidades formales abarcaban mucho más que la administración de los santos sacramentos y las finanzas parroquiales. En cada una de estas, relativamente nuevas, divisiones eclesiásticas, tenían también que establecer centros de catecismo y escuelas parroquiales para niños, así como asociaciones devocionales y programas de acción católica social para adultos.

La posición del párroco rebasaba la esfera propiamente religiosa y se extendía a casi todos los aspectos de la vida cotidiana rural. En las parroquias rurales del municipio cristero, el párroco se erigía como suprema autoridad moral, así como promotor de acción colectiva. Los mecanismos formales e

⁵ Los sacerdotes asignados a servir bajo el mando del párroco eran, en aquel entonces, denominados "ministros".

⁶ Taurino Arámbula Vázquez, *Rincón aleño* (San José de Gracia, Jalisco, 1974), 4.

informales disponibles al párroco para tratar de controlar la conducta moral de los fieles eran diversos, pero quizá el más estructurado fue ideado por un sacerdote que presidió sobre dos jurisdicciones del municipio cristero. En ambas parroquias creó una red de informantes rurales, a quienes se refería como "apóstoles parroquiales", y uno de los deberes de sus representantes locales consistía en reportar a aquéllos que vivían en concubinato o cometían adulterio. El párroco siguió también formas más convencionales para formar la conducta moral de sus fieles. Como otros sacerdotes durante este periodo, instaba a los campesinos a que no emigraran a los Estados Unidos "por los grandes males que trac con sigo [sic] dicha emigración" y hacía que rezaran "la salve para pedir [que] se extinga el protestantismo y el socialismo".⁷

Como autoridad moral suprema, el párroco intervenía para fomentar el desarrollo de su jurisdicción y con frecuencia mediaba en intercambios críticos con el mundo exterior. Por ejemplo, el historiador de una de las parroquias rurales indica que el sacerdote que sirvió en ella de 1910 a 1918 trabajó con ahínco -pero sin éxito- para elevar la jurisdicción eclesiástica que él presidía al rango político de municipio.⁸ Otros historiadores e informantes locales han hecho observaciones similares sobre la dirección sacerdotal en las demás parroquias del municipio cristero. Todas las parroquias del municipio de Tepatitlán, particularmente las rurales, fueron el foco principal de la vida comunitaria y sus párrocos ejercieron un liderazgo extensivo sobre el campesinado.

La creación de la parroquia rural en el municipio revolucionario de Acatic tuvo efectos muy distintos. A diferencia de los pueblos del municipio cristero, los cuales constituyeron los núcleos de las parroquias rurales, el pueblo de Acatic era sede tanto de la parroquia como de la administración municipal. Esta característica resultó tener consecuencias no anticipadas con la ascensión al poder de un cacique revolucionario.

A los pocos años de su fundación, esta parroquia rural se parecía a las otras que fueron creadas en Los Altos Central. Su primer párroco se distinguió tanto en sus actividades que, en 1911, partes de su segundo reporte sobre el estado de la nueva parroquia aparecieron en el *Boletín* oficial de la arquidiócesis.⁹ La parroquia y su párroco, sin embargo, dejaron de ser modelos para las demás parroquias rurales con la caída, en 1914, del gobierno

⁷ AAG. Parroquia de Pegueros: informes del Pbro. José Inés Morales, 1 de enero de 1921 y 3 de abril de 1921.

⁸ José María Casillas, *Apuntes de geografía, historia y estadística, referentes a la Capilla de Guadalupe* (Guadalajara, Tip. C. M. Sainz, 1927) 12.

⁹ *Boletín Eclesiástico y Científico del Arzobispado de Guadalajara*, Tomo VII, 8 de febrero de 1911, 653-58.

estatal dirigido por el Partido Católico Nacional. Durante ese periodo, un joven, Abraham González Rivera, hijo del único gran propietario que mantuvo residencia en el municipio, se destacó como abanderado de la causa revolucionaria y renovó la rivalidad de su familia con un líder prominente local que había sido miembro del Partido Católico Nacional. El párroco no se mantuvo aislado de la lucha. Al contrario, tomó el lado del líder perdedor y fue expulsado de la comunidad.

Los párrocos que le siguieron tendieron a limitar sus actividades a asuntos de fe y de moral. El campesinado de esta jurisdicción permaneció, a este respecto, tan obediente a las prescripciones religiosas y morales como el campesinado de cualquier otra parte de Los Altos Central. Pero la posición general del párroco en la comunidad rural fue minada por el poder omnímodo del cacique y la organización parroquial como foco de la vida comunitaria, fue subordinada, a una administración municipal manipulada según la voluntad del hombre fuerte local.

El Valle

En contraste con Los Altos Central, la fundación de parroquias rurales no tuvo impacto alguno en el Valle. La continuidad de previos patrones organizativos refleja los ajustes de la Iglesia al dominio de haciendas dedicadas a exportaciones de mercado. Bajo las condiciones agrarias reinantes, las parroquias con base urbana atendían a los fieles que venían de las haciendas circundantes. Pero, en los lugares donde las haciendas se encontraban distantes del centro urbano, los terratenientes más prominentes con frecuencia solicitaban que un sacerdote residente fuera asignado para que atendiera la capilla construida en sus propiedades. Aun cuando el capellán formalmente se destinaba a una parroquia específica, era implícitamente un empleado del hacendado y, en contextos no patriarcales, estaba sujeto a sus políticas administrativas. Como resultado, las capillas de hacienda no eran favorables para la formación de pequeñas y autónomas unidades eclesíásticas que se convirtieran en la espina dorsal de la comunidad rural.

Tal configuración de parroquias con base urbana, dependientes de las capillas de hacienda para atender a los fieles, fue más característica de los municipios revolucionarios que del municipio cristero del Valle. Estas variaciones reflejaron, por una parte, la dispersión de las haciendas empresariales del Valle y, por otra, el dominio monopolista de haciendas patriarcales. La parroquia del municipio revolucionario de Ameca estaba atendida por un párroco y tres sacerdotes auxiliares que vivían en la ciudad de Ameca y por

cuatro o cinco capellanes que residían en las haciendas. En la parroquia del municipio revolucionario contiguo estaban a cargo un párroco y un sacerdote auxiliar que habitaban en la villa de San Martín Hidalgo. Un tercer sacerdote fue asignado a una jurisdicción parroquial, la vicaría de Santa Cruz de las Flores, que abarcaba núcleos de campesinos sin tierra que más tarde defendieron la causa del agrarismo revolucionario.

La parroquia del municipio cristero de Cocula no contaba, como la de Ameca, con un número relativamente grande de capellanes residentes en las haciendas y no comprendía, como la de San Martín Hidalgo, una división jurisdiccional compuesta principalmente de campesinos sin tierra. Estaba atendida por un párroco y dos sacerdotes auxiliares que vivían en la ciudad de Cocula. Fueron también asignados capellanes a dos haciendas pertenecientes a la principal familia terrateniente, la de los Vizcarra. Dada la cercanía de una de ellas a la cabecera municipal, el capellán se instalaba en la ciudad y formaba parte integral del clero parroquial urbano.

La cohesión estructural de esta parroquia, así como su localización en un municipio protegido de la entrada de fuerzas de mercado, consolidaron su lugar central en la vida local. La parroquia, a su vez, proporcionaba un marco natural para cualquier movilización potencial de los campesinos de las cercanías que, generalmente, disfrutaban de un control estable sobre la tierra. En estos aspectos, la parroquia cristera de Cocula se parecía a la parroquia cristera de Tepatlán y se diferenciaba de las otras dos parroquias revolucionarias del Valle, las cuales también tenían su sede en una cabecera municipal urbana. Estas dos últimas se vieron confinadas a una esfera especializada en la organización comunitaria y, aun en su propio dominio religioso, su autoridad era disputada.

Lo precario de esta posición del clero parroquial se revela, en parte, por los repetidos esfuerzos de subordinar a los capellanes a la autoridad de los hacendados. Entre 1919 y 1921, una serie de dificultades con los propietarios de tres haciendas, dentro de la jurisdicción de la parroquia de Ameca, culminó en la remoción de los capellanes residentes. Las controversias indican hasta qué punto los capellanes encontraban obstáculos al atender a los campesinos mientras se les consideraba empleados pagados de los hacendados. Por ejemplo, a finales de 1920, un hacendado se quejó con fuerza por el incremento salarial ordenado para un capellán residente que había servido en ese puesto desde 1900.¹⁰ El capellán fue transferido a principios de 1921, y otro lo reemplazó. Este último, sin embargo, sólo duró tres meses. Fue retirado

¹⁰ AAG. Parroquia de Ameca: carta de Felipe Romo, propietario de la Hacienda de la Higuera, 14 de diciembre de 1920.

tras una queja del terrateniente de que el sacerdote rehusó administrar la confesión en una población rural dentro de los terrenos de la hacienda.

La posición precaria de los capellanes de hacienda era compartida por los otros miembros del clero en las parroquias de los municipios revolucionarios. Estos sacerdotes tuvieron que enfrentarse no con el poder de los terratenientes ricos, sino con la amenaza del protestantismo, cuyos avances en los municipios revolucionarios no fueron considerables, pero sí representaron un desmembramiento del monopolio tradicional conservado en la esfera religiosa por el clero parroquial. Esta usurpación incipiente está subrayada en los detallados reportes del párroco del municipio revolucionario de San Martín Hidalgo. Entre 1919 y 1922, el periodo de su posesión, hubo dos pequeñas congregaciones protestantes dentro de los límites de la parroquia, una en la villa y la otra cerca de un pueblo. La jurisdicción entera, además, era visitada a menudo por misioneros protestantes. Para erradicar tal presencia local, el párroco aparentemente alentó tácticas agresivas. Sus reportes cuentan con entusiasmo la persecución organizada, el ridículo verbal y los ataques físicos inflingidos a los misioneros protestantes por cuenta de los fieles católicos.¹¹

Los retos a la autoridad religiosa después de la Revolución Mexicana limitaron la influencia que el clero parroquial de Ameca y San Martín Hidalgo podía ejercer fuera de su propia esfera. El debilitamiento de su posición se manifestaba en -a la vez que se acrecentaba por-, sus esfuerzos inútiles en intervenir en asuntos de la comunidad para obstruir el paso de la reforma agraria. A pesar de sus insistentes exhortaciones, el clero parroquial de ambos municipios revolucionarios fracasó en detener a los campesinos sin tierra de "la usurpación de terrenos hecha a las haciendas [...] por este medio tan injusto como violento".¹² Lo que sí lograron fue empujar a los líderes y beneficiarios del movimiento agrarista fuera del marco de la organización parroquial. Al clero no le fue bien tampoco con los terratenientes. Según un informante, el párroco de Ameca, de 1918 a 1925, instó a los hacendados a que formaran una coalición que enfrentara los avances de la reforma agraria.¹³ Los hacendados, sin embargo, eligieron no seguir sus consejos y mantuvieron su actitud individualista, aun cuando sus tierras estaban siendo expropiadas.

¹¹ AAG. Parroquia de San Martín Hidalgo: informe del Pbro. Apolinar Santacruz, 28 de agosto de 1921.

¹² AAG. Parroquia de San Martín Hidalgo: informe del Pbro. Apolinar Santacruz, 8 de mayo de 1920.

¹³ Entrevista a María del Rosario Ochoa de Plascencia por Ramón Jrade, 23 y 24 de abril de 1975.

Las fuerzas que debilitaron la posición del clero en las parroquias de los municipios revolucionarios del Valle no afectaron a la parroquia del municipio cristero. Dominada por haciendas patriarcales y aislada de un centro comercial importante, la jurisdicción mostraba una relación simbiótica entre terratenientes y sacerdotes. No había grupos protestantes, además, para poner a prueba la autoridad religiosa y la dirección moral del clero parroquial. Finalmente, la reforma agraria tuvo una base de apoyo casi insignificante en esta jurisdicción, habitada principalmente por medieros de hacienda, y el mandato del clero parroquial en contra de ella no fue abiertamente desobedecido.

El aislamiento del clero parroquial en el municipio cristero de los avances del comercialismo, del protestantismo y del agrarismo, muestra la poderosa posición que mantuvieron en la comunidad después de la Revolución Mexicana. Las fuentes disponibles no especifican cómo la poderosa posición del clero parroquial se manifestó fuera de la esfera religiosa. Se sabe que la jurisdicción tuvo vínculos limitados en las redes sociales de gran escala y que, en consecuencia, los sacerdotes compartían el control sobre asuntos de la comunidad con un pequeño grupo de intermediarios locales, los más importantes de los cuales eran los hacendados y las autoridades municipales. Sobre esta base es posible inferir que el liderazgo del clero parroquial no se ejercía exclusivamente a través de contactos directos con los fieles, tal como en las parroquias rurales del municipio de Tepatitlán. Con toda probabilidad se ejercía también de manera indirecta, a través de arreglos cooperativos con otros intermediarios locales, como sucedía en la parroquia con base urbana en Tepatitlán. Los esfuerzos de las autoridades revolucionarias por quebrantar tales arreglos, para consolidar su poder local, amenazaban el liderazgo extensivo del clero parroquial, al mismo tiempo que ponían en peligro la forma de vida del campesinado en este contexto rural.

CONCLUSIONES

La tendencia dominante en los estudios sobre la insurrección cristera ha sido proceder directamente del conflicto Iglesia-Estado a los supuestos móviles de los rebeldes rurales y, por consiguiente, ver a los levantamientos como un fenómeno religioso. El presente estudio rompe con esta interpretación y examina, desde una perspectiva sociológica, un tema que lógicamente debía pertenecer a la literatura Iglesia-Estado pero que, en la actualidad, ha sido completamente soslayado, es decir, el lugar de la parroquia en la comunidad

rural. Tomando como punto de arranque las variaciones en las lealtades partidarias en el estado de Jalisco, identificadas por ambos lados de la contienda como el frente principal de la causa cristera, este estudio demuestra que la organización parroquial constituyó un eslabón importante entre los contextos agrarios y los conflictos políticos que originaron los levantamientos en algunas partes del campo. Los contextos agrarios, la organización parroquial y los conflictos políticos fueron diferentes en las partes del campo que apoyaron al gobierno revolucionario.

Las condiciones socio-económicas y los conflictos sociales, por lo tanto, están vinculados a la movilización de los campesinos en apoyo o en oposición a la causa cristera. El análisis anterior lleva a dos conclusiones principales:

Primera: la creación acelerada de parroquias rurales, junto con la delimitación de vicarías foráneas, representó ajustes estratégicos por parte de las autoridades eclesiásticas para promover marcos organizativos autónomos y un liderazgo religioso efectivo en comunidades rurales, protegidas de la penetración de fuerzas de mercado y otras redes sociales de gran escala. Sus efectos fueron más fuertes en la región principal de apoyo cristero, Los Altos, y su centro clave, el municipio alteño de Tepatlilán.

Segunda: las variaciones en la organización social de la parroquia y en la posición intermediaria del clero parroquial correspondieron a las ocurridas en la estructura social agraria. El carácter central de la parroquia y el liderazgo extensivo del clero en los municipios cristeros de Los Altos Central y el Valle fueron asociados con la relativa protección, por parte de estas comunidades rurales, de las fuerzas de mercado y la preservación consecuente de arreglos de producción agrícola, que dejaron a los campesinos el control efectivo de la tierra. En contraste, el lugar periférico de la parroquia y la posición restringida y precaria del clero en los municipios revolucionarios del Valle estuvieron relacionados con la comercialización de la tierra y la proletarianización de los campesinos desde principios del siglo, fuerzas que abrieron el camino a la subordinación de algunos capellanes de hacienda, la amenaza de grupos protestantes y, finalmente, al reto de los campesinos sin tierra. La excepción a este patrón fue el municipio revolucionario de Los Altos Central, donde el omnímodo poder del cacique sobre esta comunidad campesina relativamente aislada, eclipsaba a la parroquia y relegaba al clero a su propia esfera especializada.

Así, el intento sistemático del Estado revolucionario de desligar al clero de los asuntos de la comunidad tuvo un impacto diferente sobre las comunidades que más tarde se volvieron cristeras y aquéllas que apoyaron a las autoridades políticas establecidas. En las comunidades cristeras la reglamen-

tación civil de las parroquias llevó a un grado crítico más amplio las drásticas dislocaciones en relaciones de clase y los arreglos del poder local, puestas ya en camino por la expropiación de las haciendas y el apoderamiento de gobiernos municipales. Los esfuerzos por aplicar las disposiciones constitucionales relacionadas con la Iglesia constituyeron una ofensiva en masa contra las profundamente arraigadas de la organización comunitaria rural. Como centros de la vida local, las parroquias de las comunidades que se unieron a la lucha cristera se convirtieron en el foco principal de oposición al poder del Estado y proveyeron el marco fundamental para la acción rural colectiva en defensa de intereses comunes y en contra de las autoridades revolucionarias locales.

¿Puede la literatura ser antropología?*

Ricardo Avila Palafox

MIRAR A LA ANTROPOLOGÍA DESDE LA LITERATURA

En el medio de los antropólogos es sabido que Clifford Geertz es uno de sus exponentes contemporáneos más destacados. Con una brillante carrera universitaria y profesional, con una importante producción de trabajos originales y con una mente muy lúcida y especial, el antropólogo californiano no deja de sorprender a propios y extraños. Una de sus últimas y peculiares sorpresas fue la publicación de un ensayo sumamente interesante y provocador, *El antropólogo como autor*,¹ donde trata de -se lee en la contraportada- "contribuir a la teoría literaria desde la perspectiva de la literatura antropológica".

Reconociendo que la palabra "antropología" significa muchas cosas y que la disciplina académica así llamada engloba ámbitos de conocimiento y enfoques conceptuales y metodológicos que, en general, se refieren al estudio del hombre, Geertz aclara que su ensayo se ubica más bien en el campo de la antropología sociocultural, cuyos estudios se sustentan, sobre todo, en la etnografía. Acepta, sin embargo, que la antropología también comprende otras disciplinas como la arqueología, la lingüística comparada o la antropología física.²

* Una versión preliminar de este texto fue presentada en el seminario interno de investigación del Laboratorio de Antropología. Agradezco a Angeles Gallegos, Francisco Hernández, Patricia Núñez, Servando Ortoll, Teresa Ruiz y Federico de la Torre, sus acertados y valiosos comentarios. En especial a S. Ortoll debo el título que porta este escrito. Este ensayo se realizó a partir de la obra *El antropólogo como autor*, de Clifford Geertz, ediciones Paidós, Barcelona, 1989. (Título original: *Works and Lives. The Anthropologist as Author* [Stanford, Stanford California Press, 1987; trad., Alberto Cardín]).

¹ Con este trabajo el autor da un giro espectacular y sorprendente a su obra, al alejarse de la norma académica que dicta cómo elaborar textos antropológicos. El producto de este cariz consiste en un admirable ensayo que contiene una sugerente reflexión sobre la relación entre literatura y antropología. Con este libro, en 1988, C. Geertz obtuvo el premio de ensayo que otorga anualmente el *National Book Critics Circle*, hecho que constata, en cierto modo, su franca inclinación literaria, respaldada por una cultura general poco usual en nuestro medio y en estos tiempos.

² En lo sucesivo utilizaré indistintamente los términos antropólogo, etnólogo y etnógrafo, para referirme a quien estudia a los "Otros" -los diferentes a sí mismo- con enfoques de tipo social, cultural y aun histórico, y cuyos escritos son de base etnográfica.

Al inicio de su complejo ensayo,³ ya advierte Geertz que lo que le interesa es "el modo en que escriben los antropólogos" [su] orientación textual" [10],⁴ aunque aclara que no es de los que "creen en el carácter 'ontológicamente' autónomo de los textos [y asegura que] las cuestiones biográficas e históricas están muy lejos de ser irrelevantes para la interpretación de las obras antropológicas". [10] Su acento, pues, no está puesto sobre las cuestiones histórico-biográficas de los textos antropológicos que examina, sino sobre la cualidad literaria de esas obras, característica que los mismos antropólogos suelen obviar.⁵ Sin embargo, Geertz va más lejos de lo que declara proponerse, pues la sola contextualización literaria de los textos antropológicos que analiza, entraña, por supuesto, aspectos biográficos e históricos de los autores.⁶

El centro de su trabajo se constituye alrededor del examen -desde la literatura- de obras, algunas de ellas consideradas "clásicas" de cuatro antropólogos consagrados. Se trata, según el orden de aparición en el libro, de *Tristes Tropiques* de Claude Lévi-Strauss; *Operations on the Akobo and Gila Rivers, 1940-41*, de Edward Evan Evans-Pritchard; *A Diary in the Strict Sense of the Term*, de Bronislaw Malinowski; y *Patterns of Culture y The Crysantemum and the Sword: Patterns of Japanese Culture*, de Ruth Benedict.⁷

³ Considero ensayo al libro de C. Geertz, así como a mi propio escrito sobre su libro; son ensayos en la perspectiva de Michel de Montaigne. En efecto, la obra esencial de Montaigne es *Les Essais*, suerte de aproximaciones, e interpretaciones de la realidad, por medio de las cuales emite juicios sobre obras de autores diversos. Este ejercicio lo efectúa Geertz a partir de los textos de cuatro antropólogos consagrados, mientras que yo lo hago partiendo de su ensayo.

⁴ Utilizo comillas para citar frases textuales del autor, cuando éstas no aparecen ya sangradas; también las uso para destacar ciertas palabras. Las frases entre corchetes son mías y las empleo para enlazar frases o párrafos del texto en cuestión. También, entre corchetes, aparecen los números de las páginas de donde tomé las citas. Los paréntesis y las palabras entre comillas -simples dentro de otras comillas y dobles en texto sangrado- son del autor, y substituyen a los corchetes germánicos utilizados en la edición española.

⁵ El ensayo de Geertz es un texto complejo, de no fácil lectura, aunque desde un punto de vista discursivo tiene páginas de excelente calidad. Desafortunadamente no pude tener acceso a la edición original, en inglés, sino a su traducción castellana que, en mi opinión, no deja de tener algunas limitaciones.

⁶ El autor no utiliza una definición precisa de literatura en su ensayo. La "contextualización literaria", si la podemos llamar así, en la que Geertz analiza ciertas obras antropológicas, concierne básicamente a la prosa específica que usan los autores examinados. Ahora bien, esta "contextualización" en absoluto está exenta de la influencia de cuestiones históricas y biográficas, sólo que el autor prefiere obviarlas en lo posible.

⁷ Además de los textos señalados, el autor utilizó también *Anthropologie Structurale*, de C. Lévi-Strauss; *Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande*, *Nuer Religion y Social Anthropology*, de E. E. Evans-Pritchard; *Argonauts of the Western Pacific*, *Crime and Custom in the Savage Society*, *The Sexual Life of Savage in Northwestern Melanesia y Magic, Science and Religion and Other Essays*, de B. Malinowski; y *The Uses of Cannibalism y The Vision in Plains Culture*, de R. Benedict.

EL TEXTO "HOJALDRADO" DE CLAUDE LÉVI-STRAUSS

Con un capítulo titulado "El mundo en un texto. Cómo leer *Tristes trópicos*", Geertz señala que cuando apareció este libro del etnólogo francés, hubo "la sensación de que había aparecido un nuevo lenguaje en el que todo [...] podía discutirse y analizarse de una manera útil". [36] Pero no se trata de un solo cuerpo discursivo, en realidad es

un conjunto de textos concurrentes, concurrentes, e inclusive a veces mutuamente interferentes, que aparecen situados en un mismo nivel [...] Es, por decirlo de un modo más informal [...] el texto múltiple *par excellence*: varios libros a la vez hojaldrados para producir [otro]. [43]

En ese trabajo Lévi-Strauss invadió todos los campos vecinos: la literatura, la filosofía, la teología, la historia, la política, la psiquiatría, la lingüística y hasta algunas partes de la biología y la matemática, y sus efectos "seguirán con nosotros de manera más o menos permanente". [35]

Desmenuzando el libro del etnólogo francés, como si se tratara del trabajo de un biólogo experimentado que practica la disección en un mamífero superior, Geertz señala que el de Lévi-Strauss es un libro de viajes de género bien reconocido, pese a la autoreflexión negativa del autor. Se trata, igualmente, de una obra etnográfica rigurosa. Además, es "un texto filosófico en el sentido académico de la palabra y se dirige con clara resolución hacia el meollo mismo de la reflexión occidental: los fundamentos naturales de la sociedad humana". [48]⁸ Por otra parte, *Tristes Tropiques* es un panfleto reformista radical, de tal manera que, para las personas de espíritu conservador, los planteamientos de Franz Fanon suenan positivamente geniales y moderados respecto de los de aquél. Por último, se trata de una suerte de recuento bibliográfico deliberado,

una especie de texto literario simbolista [...] una ampliación de la perspectiva *symboliste* a la cultura primitiva: Mallarmé en Sudamérica. [Es] un registro del encuentro entre una mentalidad simbolista [la francesa] y otras mentalidades igualmente simbolistas [bororo, cudeveo, nambikara] en un intento de penetrar totalmente su coherencia interna con el fin de hallar una réplica de lo que constituye "la más fundamental forma" de pensar. [51 y 53]

⁸ Para la confección de su "texto filosófico", Lévi-Strauss se apoyó en la reflexión sociológica de J. J. Rousseau, al poner de manifiesto la importancia primordial del contrato y consentimiento sociales. Con esto, señala Geertz, el francés "quiere dar nueva respetabilidad al modelo rousseauiano de *société naissante*...". [49]

En suma, y sin un espíritu peyorativo, nuestro autor dice que *Tristes Tropiques* es "un logro básicamente retórico [...] Fue sobre todo el tipo de discurso que inventó [Lévi-Strauss], para exhibir estos hechos y enmarcar tales explicaciones". [36] Pero... ¿no son todos los textos etnográficos, en cierto modo, "historias contadas"? Comúnmente, estas "historias" -algunas veces, en apariencia, fuera del tiempo- aspiran a ser coherentes apoyándose en sus discursos bien establecidos y recurriendo a formas retóricas; sin embargo, no siempre obtienen el bien "hojaldrado" producto que sí logró, como reconoce Geertz, Lévi-Strauss.

EL "FOTÓGRAFO CULTURAL" E. E. EVANS-PRITCHARD

A diferencia de Lévi-Strauss, la característica central del enfoque etnográfico de Evans-Pritchard y su

principal fuente de [...] poder envolvente [consiste en su] capacidad para construir representaciones visualizables de fenómenos culturales, diapositivas antropológicas, [y su] principal propósito [reside en] demostrar que los marcos de percepción social establecidos, aquellos sobre los que instintivamente nos apoyamos, son plenamente adecuados para captar cualquier tipo de rareza que las diapositivas puedan poner ante nuestra vista. [73-4]

Evans-Pritchard desarrolló esta capacidad "fotográfico-cultural" durante la Segunda Guerra Mundial, cuando fue destacado al sur del Sudán para realizar trabajo logístico. Por medio de una convincente introducción -tono que conservará a lo largo de su informe sobre las operaciones en las cuencas de los ríos Akobo y Gila- el antropólogo británico relata su periplo logístico-etnográfico africano, lleno de detalles "convincientes", de tal manera que es difícil concluir que no estuvo ahí: "Había 'estado allí' de manera etnográfica-mente única", ultima Geertz. [61] La fuerza de su discurso antropológico reside en el recurso de lo factual: haber "estado ahí" y describir con "objetividad" la compleja y exótica realidad que observó. Este es el centro de la actividad antropológica y también su mito fundamental, es decir, el trabajo de campo entre los "Otros" y su descripción "veraz" y ajena a los prejuicios.⁹

⁹ Con *The Teachings of Don Juan* y *Journey to Ixtlán*, Carlos Castaneda obtuvo el M. A. y el Ph. D., respectivamente, por la Universidad de California. Aunque esos escritos luego fueron denostados y exorcizados como "demoniacas" obras de ficción que nada tenían que ver con la seria disciplina antropológica, el "daño" ya estaba hecho. Es decir, Castaneda había sido reconocido como iniciado, al menos por

Por encima de la veracidad del reporte antropológico, la estrategia de Evans-Pritchard

reposa de manera fundamental sobre un muy bien trazado y cuidadosamente observado contrato narrativo entre el escritor y el lector. Los presupuestos que conectan al autor con su público, presupuestos que son a la vez sociales, culturales y literarios, son tan fuertes y lo impregnan todo de tal modo [...] que las menores señales pueden vehicular enormes mensajes [...] El único tipo de acto discursivo que aparece con frecuencia es el llanamente declarativo. Las interrogaciones enigmáticas, las condicionales vacilantes o las apóstrofes meditativas simplemente no aparecen [...] Todo lo que se dice está claramente dicho, con franqueza y sin agitación [...] no se incita a efectuar una lectura en profundidad. Y está también presente un continuo distanciamiento personal llevado a efecto mediante un constante juego de las más ligeras de las ironías: nada realmente importa lo bastante, ni siquiera la *Union Jack*. [68 y 70-1]

lo que resulta una forma *very British* de hacer antropología, con visos de objetividad. En efecto, como señala Geertz, citando al propio Evans-Pritchard:

Sólo es posible interpretar lo que uno ve sobre la base de las propias experiencias y de lo que uno es (pág. 84). Pero las barreras pueden atrevesarse: "(Cuando) se ha logrado entender plenamente el sentido de todas las palabras (de los nativos) en todas las situaciones de referencia, ha culminado el estudio de dicha sociedad" (pág. 80). [72]¹⁰

Así, con adjetivos y rebordes discursivos impecables, como "firme y seguro", "límpido", "mesurado", "ecuánime", "pausado", "superior" o "convencional", se puede ver su "crispadora brillantez": el discurso del inglés se convierte en una voz particular que no se puede olvidar, como la de Louis Armstrong. [59] Pero acota el antropólogo californiano: "En verdad, me parece un 'teatro del lenguaje' de enorme potencia; en etnografía el más

una parte de la comunidad antropológica. Además, le otorgaron los diplomas porque se suponía que sus disertaciones de grado estaban sustentadas en ensayos etnográficos serios: había "estado allí", con el "Otro" -Don Juan-; había hecho un trabajo sobre el terreno sistemático y profundo; y había realizado un análisis "estructural" de su investigación, todo lo cual dio como resultado un discurso "etnográfico" sorprendente y, al menos inicialmente, convincente. Su obra causó, a la postre, un revuelo inaudito en parte de la comunidad científica de Estados Unidos y más allá, inclusive hizo debatir a amplios círculos intelectuales no especializados en la materia, en torno de la veracidad de las famosas "enseñanzas" del brujo yaqui.

¹⁰ Clifford Geertz cita a Evans-Pritchard: *Social Anthropology* (Londres, 1957), 84 y 80.

potente hasta ahora construido". [69] Ciertamente, la llamada "escuela británica de antropología social" ha pasado a ser la más prominente quizá porque utiliza conjuntamente esta manera de poner las cosas en prosa, más que ninguna otra; se trata de una especie de

teoría consensuada o método establecido. (Lo que Evans-Pritchard, A. R. Radcliffe-Brown, Meyer Fortes, Max Glukman, Edmund Leach, Raymond Firth, Audrey Richards, S. F. Nadel, Godfrey Lienhardt, Mary Douglas, Emrys Peters, Lucy Mair y Rodney Needham comparten, por encima de sus rivalidades, es el tono, aunque, naturalmente, algunos de ellos lo dominan mejor que otros.) Incluso buena parte de los americanos suena, hoy por hoy, un poco al estilo de *Operations on the Akobo*. [69]

¡Hela aquí! Una de las mayores fuerzas de esa "escuela antropológica" es su forma singular de escribir y/o de presentar los hechos, cosa que Geertz registra palmariamente. Tal vez podríamos agregar que la capacidad descriptiva de Evans-Pritchard, la de su contrato narrativo propio, se sustenta en el formalismo inglés, lo que exhibiría -entre otros elementos- la importancia de las "influencias nacionales" en las corrientes del pensamiento antropológico contemporáneo. Es decir, Geertz pondera la fuerza de la prosa antropológica inglesa respecto de cualquier teoría consensuada o método establecido. Hay que recordar que, por lo general, la forma se convierte en fondo, y no al revés.

ESTAR "ALLÍ" Y CONVIVIR CON LOS "BRUTOS"

Como se sabe, Bronislaw Malinowski es considerado uno de los "padres fundadores" de la antropología contemporánea. Es uno de los "clásicos" más respetados, cuya influencia se siente todavía con enorme fuerza en los ambientes antropológicos, sobre todo porque instituyó -digámoslo así- el trabajo de campo sistemático y profundo, como forma de conocimiento del "Otro". Sin embargo, a pesar de haber escrito obras antropológicas consideradas monumentales y paradigmáticas por muchos, para su libro *El antropólogo como autor*, Clifford Geertz decidió utilizar un trabajo del etnólogo polaco -quizá nunca pensado para su publicación-, que vio la luz veinticinco años después de su muerte, ocurrida en 1942. Se trata de *A Diary in the Strict Sense of the Term*,¹¹ que en realidad no es una obra antropológica acabada o

¹¹ Dice Geertz que el título no es de Malinowski, "sino un intento de los editores por conjurar los malos espíritus..." [87]

al menos pulida, sino un fragmentado, y a veces turbulento -como muchos-, diario personal, que revela con una claridad deslumbrante la problemática personal e íntima de Malinowski, la cual, por cierto, es muy similar a la que enfrentan muchos antropólogos cuando están cara a cara frente al "Otro", tratando de desmenuzarlo, analíticamente hablando, por supuesto.

Señala Geertz que, al igual que *Tristes Tropiques* y *Operations on the Akobo*, el *Diary* de Malinowski contiene "las peculiaridades de una curiosa estrategia de construcción textual [que termina por turbar], pero no por lo que dice acerca de Malinowski mismo [sino por lo que dice acerca] del 'Estar allí'". Así, el polaco podría ser considerado "como el primer y principal apóstol de lo que podríamos llamar, transformando su propia ironía, la etnografía del 'convivir con los brutos' ". Pero Geertz da un paso más:

el problema que el diario afronta, y por lo que se ve [...] casi totalmente absorbido, es el de que hay algo más que vida nativa en la que sumergirse cuando se intenta una total inmersión en el enfoque etnográfico [...] Y, lo más turbador, el capricho de las propias pasiones, la debilidad de la constitución personal y la deriva de los propios pensamientos: esa cosa oscura que es el sí mismo. [87]

La originalidad y contundencia del trabajo del etnógrafo Malinowski ha residido -reconoce Geertz- en el hecho de haber borrado, prácticamente,

la distancia afectiva entre observador y observado, [con] un estilo de análisis [...] que, en último término, convierte dicha distancia, o al menos lo pretende, en poco menos que absoluta. La tensión entre [...] los momentos arquetípicos de la experiencia etnográfica, el empapamiento [del "Otro"] y la escritura [fueron llevados a sus últimas consecuencias. Por ello, concluye el norteamericano, lo que nos ha legado Malinowski] no es, como tan a menudo se ha dicho, un método de investigación, la "observación participante" (que resulta ser más un deseo que un método), sino un dilema literario, la "descripción participante". [93]

En fin, esta lectura del autor Malinowski nos revela uno de los mayores problemas en la investigación antropológica, es decir, que los resultados de nuestras pesquisas no necesariamente describen la "realidad social" observada, de forma prístina, aunque intentemos "encapsularla" impecablemente en el más bello discurso etnográfico. Por el contrario y con mayor probabilidad, nuestras indagaciones antropológicas suelen revelar nuestra particular manera de interpretar la realidad, la cual puede estar sometida a los sesgos de

esa cosa -más bien obscura- que es el "sí mismo", el cual traen consigo, incluso, los mejores y más entrenados especialistas. Así pues, la "realidad" no sólo tiene que pasar por nuestros malos o buenos discursos antropológico-literarios, sino también por nuestras propias neurosis.

"MIRÉMONOS A NOSOTROS MISMOS COMO MIRAMOS A LOS OTROS"

En 1932 se publicó en Estados Unidos *Patterns of Culture*, de Ruth Benedict. Desde entonces ese trabajo se ha traducido a veinte lenguas diferentes y se han vendido casi dos millones de ejemplares. Fue el

texto adecuado en el momento adecuado [porque] hizo vibrar claramente una cuerda, sonar un timbre [consiguiendo] enviar un mensaje, [que operó un] inverosímil encuentro entre un intelecto estético [el de aquélla], más bien enfrentado con su entorno, y su pragmático público lector. [120]

Catorce años después, en 1946, recién terminada la guerra, Benedict publicó su segunda gran obra *The Chrysanthemum and the Sword: Patterns of Japanese Culture*, con la cual consolidó su discurso autorial, en tanto que escritora-antropóloga. [116]

Pero, a diferencia del sólido Malinowski, etnógrafo de terreno, Benedict apenas viajó a ninguna parte.

Impedida no sólo por la guerra, sino también por la ceguera y su escasa afición personal, de "estar allí" literalmente, Benedict funda su autoridad en un estar allí imaginario, moviéndose de hito en hito a través del Objeto Imposible, y planteando en cada página lo que llama "la omnipresente cuestión: ¿qué tiene de malo este cuadro?"¹² [130]

A lo largo de su carrera, la exalumna de la New School of Social Research, estableció su propio y característico "discurso antropológico", que depende de

la yuxtaposición de lo perfectamente familiar y lo salvajemente exótico, de forma que ambos cambian de lugar [...]; lo culturalmente próximo se convierte en extraño y arbitrario, y lo culturalmente lejano se presenta

¹² Geertz cita a Benedict: *The Chrysanthemum and the Sword: Patterns of Japanese Culture* (Nueva York, 1974), 7.

como lógico y natural [...] El Allí se confunde con el Aquí. El Los otros [lo no americano] despoja de su valor al Nosotros. [115]

Pero Benedict, argumenta Geertz,

no busca en realidad "procesos" o "mecanismos" [...] más bien lo que busca [...] son formas de expresar la diferencia. El problema es que, al insinuarse de otro modo, pareció garantizar que se le entendía como si estuviera comprobando una teoría, cuando lo que realmente estaba haciendo [y sabía que lo estaba haciendo] era someter a su propio entorno a crítica. [123-4]

Así, nos dice Geertz, la autora Benedict perfeccionó

un género, la etnografía edificante, antropología orientada a mejorar, que generalmente suele aparecer parchada, o bien por la toma de postura moral [...], o por una exagerada autoconciencia [...] o por el *parti pris* ideológico. [117]

Pero, como se ha dicho, la señora Benedict sustentó su reconocida obra sobre la cultura japonesa no con base en un sistemático y riguroso trabajo sobre el terreno, sino basándose en un

abanico de materiales anárquicamente reunidos a partir de fuentes no menos anárquicamente elegidas (leyendas, películas, entrevistas con expatriados japoneses y prisioneros de guerra, trabajos académicos, noticias periodísticas, emisiones de radio, "papeles de anticuario", novelas, discursos de la Dieta e informes de inteligencia militar) con una especie de orientación monomaníaca que obliga o bien a creerlos de una manera general o bien a mostrarse de igual manera generalmente escéptico. [130]

Bajo tal perspectiva, Geertz concluye que la escritora-antropóloga Benedict

traficó, no sólo en este libro [*Patterns of Culture*] sino en cualquier otro de los que escribió [...] [Sin embargo, el cambalache no residió en las] descripciones (prácticamente no hay nada, fuera de algunos cuentos, [...]) sino [en] una muy concreta especie de redescrípción: la que desconcierta. Sus luggnags y liliputienses están, al igual que los de la ficción, concebidos fundamentalmente para inquietar. [121]¹³

Pero lo que dice la autora, sostiene Geertz, deviene "innegable", pues sus ideas "aparece[n] dicha[s] y repetida[s] hasta que parece[n] tan innegable[s]

¹³ Se refiere a los personajes de la crítica y sátira novela del irlandés Jonathan Swift, *Los viajes de Gulliver*.

como la ley del movimiento o tan definitiva[s] como el resumen de un abogado; sólo los ejemplos cambian". [119-20] Ahora bien, advierte Geertz, "el tono general de las obras de Ruth Benedict es de una gran seriedad, y en modo alguno ridículo. Su estilo es en verdad tragicómico, en el sentido de que su intención es subvertir la pretenciosidad humana..." [116]

Expresado de otra manera, se puede decir que un antropólogo con incuestionable reputación, como la señora Benedict, desarrolló un método de crítica social al que consideramos durante décadas -y quizás aún lo hacemos- como una teoría antropológica -luego científica- y le acordamos plena autoridad, de autor "clásico" de la antropología, aunque tal vez su trabajo -nos sugiere Geertz- haya estado más cerca de la literatura de ficción y de la antropología teleológica, lo que, con la distancia de los años nos lleva a la abrumadora pregunta: ¿Se trata de un fiasco del conocimiento o del autoengaño de especialistas? En todo caso, nos previene Geertz, Benedict "escribió como Swift dijo que [lo] había hecho, [es decir] 'para ofender al mundo más que para divertirlo'. [Y nos sentencia:] sería una pena que el mundo no se diera cuenta". [137]

¿CRISIS DE LA ETNOGRAFÍA O DE SU ESCRITURA?

La etnografía surgió como disciplina cuando los hombres de Occidente tuvieron que

encajar hechos extraños e irregulares en categorías familiares [...] esto es magia, aquello religión...[Pero lo] que un día fue llamado primitivo, tribal, tradicional o folk [hoy en día prácticamente ha desaparecido]. El fin del colonialismo alteró radicalmente la naturaleza de las relaciones sociales entre los que preguntan y miran y aquellos que son preguntados y mirados. [11 y 141]

En el presente muchos piensan que la etnografía no es importante ni necesaria porque todo es igual, toda realidad socio-cultural -pueblos, naciones o el mundo todo- es conocida. Esta creencia se debe al espejismo que produce la multiplicación de las comunicaciones. Entonces, ¿cómo hacer etnografía cuando ya no hay salvajes..., cuando prácticamente todos somos los salvajes de la modernidad?¹⁴

¹⁴ Un ejemplo de esta transformación del "objeto de estudio exótico-salvaje" aparece en la página 109: "El poblado se ha convertido en una villa de calles pavimentadas, con suministro público de agua y

"La transformación, en parte jurídica, en parte ideológica y en parte real [de los objetos de estudio antropológicos] ha alterado por completo el contexto moral en el que el acto etnográfico tiene lugar".¹⁵ [142] O dicho de otra manera, el "estar allí", a partir del cual "hacemos" y "escribimos" antropología, está en completo entredicho. Ya no podemos "estar allí", solos y aislados, porque el incremento inaudito de las comunicaciones actualmente permite a cualquier no iniciado llegar hasta el más aislado y escondido "nicho exótico" donde realizar sus pesquisas. La frase mágica de la antropología, "estar allí", y a partir de la cual se elaboran explicaciones de la realidad con diferentes estrategias literarias, se ha transformado;¹⁶ los exóticos contemporáneos somos todos los habitantes de la "aldea global", extraordinariamente iguales y a la vez excesivamente diferentes: a la "hora de modernidad", por ejemplo, ¿cuáles son las diferencias y similitudes entre los mexicanos y los malasio?

Como el objeto exótico se ha estado transformando, Geertz subraya que a partir de los años veinte y treinta, y abiertamente hoy en día, la etnografía adopta, cada vez más -y quizá bajo la influencia inconfesa de Malinowski y su *Diary*-, un giro de tipo introspectivo, que la hace aparecer bajo la perspectiva del "yo testifical" convincente, que trata de disponerse por encima de la conflictiva relación entre el "yo antropólogo" y los "otros exóticos". [89]

Ahora bien, si el objeto antropológico se ha ido transformado, pero los escritos antropológicos que se han seguido elaborando persuaden a los lectores -iniciados o no-, habría que preguntarse si tal persuasión no reside más bien en la forma -y un poco en el fondo- de sus propios discursos, no así en el hecho de que la realidad observada -"exótica" o no- haya sido "verdade-

electricidad, un hotel y una taberna, la embriaguez pública está bastante extendida; la vestimenta es básicamente de tipo occidental; y su mejor amigo, el del abrazo del oso [...] estaba muerto, había sido atropellado por un camión doce años antes, en un estúpido accidente de borracho, mientras se dirigía haciendo eses a su casa desde el bar del hotel. En el poblado, las casas son cubos de conglomerado cubiertos con techos de chapa ondulada, los principales rituales ya no se celebran, el fundamentalismo cristiano ha sentado allí sus reales y el lugar está lleno de rugientes coches y camiones". Tomado de K. F. Read, *Return to the High Valley: Coming Full Circle* (Berkeley, California, 1986).

¹⁵ En cualquier evento público la moral tendría que ser la pieza clave, de lo contrario la relación social que se establece se pervierte. Visto fría y calculadoramente, habría que ver si la moral que prevalece hoy en día entre los estudiados y los "otros" -los especialistas- satisface a los antropólogos profesionales, pues las relaciones pretéritas entre éstos y los exóticos no nos molestan y hasta nos parecen románticas. No nos lo parecen así las que hoy día entablamos con los pobres, marginados y sucios que habitan nuestras ciudades, algunos de los cuales, probablemente, fueron los exóticos de antaño.

¹⁶ Me pregunto si el "estar allí" es privilegio único de los antropólogos. Los sociólogos, los agentes de la administración gubernamental, los viajeros o los escritores -quizá sobre todo éstos- pueden "estar allí" de múltiples maneras, captando, interpretando, reportando y escribiendo sobre la realidad.

ramente" encapsulada en ellos, cuestión ésta, por lo demás, imposible. En este sentido Geertz dice que

la conexión textual entre "Estar Allí" y "Estar Aquí" de la antropología, la construcción imaginativa de un terreno común entre "Escribir En" y el "Escribir Acerca De" [...] es la *fons et origo* de cualquier poder que la antropología pueda tener de convencer a alguien de algo, y no la teoría, el método, ni siquiera el aura de la cátedra profesional, por consecuentes que puedan ser. [153-4]

Evidentemente, los "antropólogos duros" -de tipo positivista, por ejemplo- que sostienen y defienden la "sustantividad factual", no estarían de acuerdo con el planteamiento anterior. Tampoco lo estarían los etnógrafos que piensan que la abundancia de datos y detalles -que casi siempre transforman sus escritos en verdaderos farragos- ofrece verosimilitud, aunque "en verdad [piensan] que se les cree por la amplitud de sus descripciones". [13] Por otra parte, algunos "entendidos" pretenden que "los buenos textos antropológicos deben ser planos y faltos de toda pretensión [y no] deben invitar a [su] atento examen crítico literario, ni merecerlo". [12] Sin embargo, como indica el antropólogo californiano, hay que reconocer que "determinados etnógrafos son más eficaces que otros a la hora de transmitir en prosa la impresión que han obtenido de su estrecho contacto con vidas que nos son lejanas..." [16]

Ahora bien, la "pérdida de seguridad y de confianza [de los antropólogos] y la crisis de la escritura etnográfica que va pareja con ella, es un fenómeno contemporáneo achacable a causas contemporáneas". [81] En efecto,

la reciente dispersión [en] todo el globo de nacionalidades incrustadas en el seno de otras [y el aumento de las comunicaciones] no ha hecho más que ampliar [la crisis de los discursos etnográficos "tradicionales"], reduciendo el espaciamento de las variaciones mentales [entre el "yo etnógrafo" y los "otros exóticos"; además,] el turismo de masas [no ha mejorado las cosas: la añeja separación entre la labor del viajero-etnógrafo y sus lectores no existe más, aunque el] mundo está aún dividido en compartimentos, pero los pasillos que corren entre ellos son mucho más numerosos y están mucho menos resguardados que antes. [142]

En tal contexto, plantea Geertz, para que los textos antropológicos convenzan al lector, ya no es admisible creer en la sola fuerza de los depurados argumentos teóricos o en el cúmulo de las informaciones. "El aparato

teórico de Malinowski, en otro tiempo una orgullosa torre, yace hoy en gran medida en ruinas, a pesar de lo cual sigue siendo el etnógrafo por antonomasia"; la gente lo seguirá leyendo más allá de sus planteamientos teóricos, como "seguirá leyendo *Los Nuer* [de Evans-Pritchard], a pesar del claro endurecimiento dogmático de la teoría segmentaria". [14] Es decir, que hoy en día resulta difícil sólo

concentrar nuestra atención en el modo en que se presentan los enunciados cognoscitivos [pues eso] mina nuestra capacidad para tomarlos en serio [aunque hay quienes argumentan que] las metáforas, la imaginería, la fraseología o la voz [pueden] conducir a un corrosivo relativismo [convirtiendo a la etnografía] en un mero juego de palabras, como pueden serlo la poesía o la novela. [12]

De cara a la crisis de los discursos etnográficos, Geertz nos hace una propuesta osada e inteligente:

Al igual que los poemas y las hipótesis, las obras etnográficas sólo pueden juzgarse *ex post*, una vez que alguien las haya traído al ser. Pero, por todo ello, parece verosímil que, sea cual fuere el uso que se dé a los textos etnográficos en el futuro, si es que de hecho llega a dárseles alguno, implicará indudablemente la facilitación de las comunicaciones entre los lineamientos societarios -étnicos, raciales, religiosos, sexuales, lingüísticos- que han venido haciéndose cada vez más matizados, inmediatos e irregulares. El objetivo inmediato que se impone [...] no es ni la construcción de una especie de cultura-esperanto, la cultura de los aeropuertos y los moteles, ni la invención de una vasta tecnología de la administración de lo humano. Es más bien "la ampliación de las posibilidades del discurso inteligible entre gentes tan distintas entre sí en lo que hace a intereses, perspectivas, riqueza y poder, pero integradas en un mundo donde, sumidos en una interminable red de conexiones, resulta cada vez más difícil no acabar tropezándose. [157]

EL ETNÓGRAFO-AUTOR

Para explicar la naturaleza de los trabajos del etnógrafo-autor, es imprescindible, según Geertz, comprender que ellos son "intermediarios", en el sentido de que se hayan "a medio camino entre textos saturados de autoría como *David Copperfield*, y textos vaciados de ella, como 'Sobre la electrodinámica

de los cuerpos en movimiento'. [151] En este sentido, dice el antropólogo californiano, habría que tratar de responder a dos preguntas para entender este carácter intermediario de los escritos etnográficos. Primero, ¿cómo se realiza el texto etnográfico y cómo se manifiesta su "autor-función"? Segundo, ¿qué es lo que autoriza al autor? [18] Obviamente no se trata aquí de una cuestión de estilo, por supuesto, aunque existen algunos "antropólogos -Sapir, Benedict, Malinowski y, en la actualidad, Lévi-Strauss- a los que llega a reconocérseles un estilo personal y distintivo, más allá de sus ocasionales tropos". [12]

Debido a los cambios cualitativos surgidos en la relación entre observados y observadores, hoy por hoy el autor-antropólogo experimenta mayores dificultades para convencer a sus lectores de haber "estado allí", aunque su trabajo esté colmado de autoría. Para superar esto, Geertz sugiere desplazar, al menos en parte, nuestra atención como lectores de la "fascinación del trabajo de campo, que durante tanto tiempo nos ha mantenido esclavos, hacia la escritura, [no sólo para entender con mayor facilidad los textos etnográficos, sino para aprender] a leer de un modo más agudo". [34]

Ahora bien, la cuestión de la autoría y el asunto de haber "estado allí", efectivamente,

es un problema que supone el paso de lo que ocurrió "allá" a lo que se cuenta "acá", [cuestión que, aunque se crea o pretenda] no tiene un carácter psicológico [sino] literario. [Se podría tratar, más bien, de un juego de palabras que] podríamos llamar el enfoque "yo-testifical" de la construcción de descripciones culturales.[88]¹⁷

Pero este haber "estado allí" no necesariamente es concreto. Recuérdese que Ruth Benedict realizó su "obra maestra" sobre los patrones de la cultura japonesa sin haber "estado allí"; ese trabajo se sustentó en "un enorme abanico de materiales anárquicamente reunidos a partir de fuentes no menos anárquicamente elegidas" [130], como ya se dijo. La cuestión que se impone al texto referido de Benedict y a la insinuación de Geertz es la siguiente: ¿no tienen valor en sí mismos los materiales etnográfico-informativos "indirectos" -por llamarlos de alguna manera- para elaborar un discurso etnográfico

¹⁷ Me parece pertinente reproducir aquí la nota aclaratoria del traductor a propósito del "yo testifical", específicamente en relación al juego de palabras. Con este ejemplo, en mi opinión, el autor manifiesta su preocupación por la forma en que se configuran -en tanto que discursos literarios- los textos etnográficos. "Geertz juega con el equívoco fonético: el capítulo se titula *I-Witnessing*, cuya traducción más ajustada es sin duda la aquí elegida, pero su pronunciación es casi idéntica a *Eye-witnessing*, es decir, 'testimoniar ocularmente'. [83]

original o contar una historia, más aún si son dirigidos específicamente al consumo de los propios, culturalmente hablando?

La respuesta a lo anterior queda en el terreno de la discusión. En todo caso, Geertz sugiere que el

más directo modo de llevar a efecto el trabajo de campo como un encuentro personal y, al mismo tiempo, la etnografía como un relato fiable, es convertir la forma de diario que Malinowski empleó para confinar sus pensamientos ímpuros en un polaco garabateado, en un género ordenado y público, algo que todo el mundo pueda leer. [94]

De aquí que Geertz suscriba lo dicho por Malinowski

"En etnografía [...] es enorme la distancia... entre el material bruto... tal como se presenta... en el caleidoscopio de la vida tribal... y la presentación final y autorizada de los resultados"¹⁸ [...] Semejante forma de ver las cosas, que no trata del campo técnico, ni de la teoría social, ni siquiera de ese sacrosanto objeto que es la "realidad social", sino del "problema discursivo" en antropología -cómo autorizar una presentación digna de fe de los hechos- es sin duda alguna su legado más relevante. Aunque también es cierto que ha llegado a ser el más atacado. [92-3]

Es decir, en los discursos de base etnográfica

la naturaleza específica personal (*no* meramente "personal") de nuestros juicios en esta materia, [es] el punto [nodal] por donde [se puede] iniciar [el] compromiso [de la elaboración de los discursos antropológicos escritos; es la cuestión clave] de lo que puede ser, en antropología, "un autor". [16]

O dicho de otra manera, que puede molestar a algunos, "la antropología está mucho más del lado de los discursos 'literarios' que de los 'científicos' ". [18]

Cuando los textos etnográficos se consideren "*en sí mismos* y no como meras mediaciones, una vez [que empiece] a vérselos como construcciones, y construcciones hechas para persuadir, los que los escriben [aparecerán] como más responsables de ellos". [148] O lo que es lo mismo, la escritura -etnográfica o no- tiene valor en la medida en que el o los discursos científicos

¹⁸ Geertz cita el trabajo de B. Malinowski *Argonauts of the Western Pacific* (Nueva York, 1922), 3-4.

e ideológicos que en ella se sustentan, tengan la posibilidad de crear significados y acuerdos -consensos- entre los diversos lectores e imponerse de algún modo como "verdades".¹⁹ De aquí que Geertz afirme que "de llegar a comprenderse mejor el carácter literario de la antropología, determinados mitos profesionales sobre el modo en que se consigue llegar a la persuasión serían imposibles de mantener". [13]

¿ES POSIBLE SEGUIR HACIENDO ETNOGRAFÍA?

Cuando leímos los textos "clásicos" de los antropólogos consagrados, muchos de nosotros nos limitamos a repetir y citar las "verdades" que contenían, y las más de las veces nos sorprendimos y contentamos con "entender a los Otros" que eran descritos por los maestros de la disciplina; era sobre todo, digámoslo así, un examen de estereotipos culturales: los "Otros" estaban por ahí, en alguna tierra lejana y exótica.

Ahora bien, independientemente de la re-lectura hoy posible de esos "clásicos" de la antropología, la propuesta de Geertz nos deja perplejos y probablemente desarmados, hasta tal punto que hoy en día nos preguntemos si la etnografía, que nació a la sombra de la expansión colonial de Occidente, es una disciplina con futuro. En todo caso, Geertz apunta: "cualesquiera que pudieran ser sus fallos, [lo que] consiguieron las [obras] de Lévi-Strauss, Evans-Pritchard, Malinowski y Benedict [consistió] en ampliar el sentido de la vida". [149] Me parece que esta observación es clave, pues se trata de textos etnográficos que en su tiempo, y aun después, lograron amplios asentamientos entre iniciados y legos, y sirvieron para eso: conocer y reconocer a "Otros" y ampliar el sentido de muchas de nuestras vidas, especialmente las de los que mantienen sus mentes abiertas. Por ello, si alguna responsabilidad se le puede achacar a la etnografía y su validez, ella no debe situarse "en otro terreno que el de los contadores de historias que las soñaron". [150] Y como las buenas historias, muchas obras antropológicas subsistirán más allá de las teorías en las que pretendieron sustentarse.

Podemos contar historias e intentar hacerlas pasar por discursos etnográficos, sin embargo, hacer etnografía actualmente, ya no es tan "fácil", pues lo

¹⁹ No creo que sea ocioso repetir aquí que el manejo correcto, claro, conciso, preciso y elegante del lenguaje, son sus medios más eficaces para convencer a los lectores del mensaje que portan sus palabras, se trate de discursos científicos o no. En este sentido, aunque parezca verdad de Perogrullo, hay que recordar que la literatura no tiene fronteras....

que en otro tiempo parecía sólo una dificultad técnica, [meter las vidas de los "Otros" en nuestras obras], ha pasado a ser un asunto moral, política e incluso epistemológicamente delicado. La *suffisance* de Lévi-Strauss, la seguridad de Evans-Pritchard, la compulsividad de Malinowski y la imper-turbabilidad de Benedict parecen hoy cosas lejanas. [140]

Quien se aventura hoy a hacer etnografía a la manera de los "clásicos", sin tomar en cuenta el inaudito cambio de contexto global y desconociendo el carácter mediador de sus discursos, corre el riesgo, por lo menos, de perecer desorientado. Para hacer etnografía hoy, habría que hacerse la pregunta que plantea Geertz: "¿qué ocurre con la realidad cuando se la fabrica en otras latitudes?" [141]

En el presente, el "Estar Allí" se ha banalizado al grado de experiencia de postal turística: "He estado en Katmandu. ¿Has estado tú?" Lo que no se ha trivializado es el "Estar Aquí", como antropólogo profesional, entre universitarios, que "es lo que hace que la antropología se lea... se publique, se reseñe, se cite, se enseñe".²⁰ [139-40] Quizás el problema central que se deberían plantear los etnógrafos en la actualidad no es ya la cuestión del "otro, sino la descripción cultural como tal", [143]²¹ una de cuyas posibles soluciones nos podría llevar a realizar el experimento de escribir la etnografía de "nosotros mismos", mirándonos en el espejo de los "Otros", pues en última instancia -como toda disciplina que se ocupa del hombre y sus obras- la etnografía es una manera de interpretar al mundo. En esta perspectiva no dejaríamos de contar "historias etnográficas", únicamente cambiaríamos su carácter.

De cualquier manera, Geertz se muestra contundente al señalar que la forma en que los discursos antropológicos escritos consiguen sus efectos y cuáles son ellos, "no puede seguir siendo una cuestión marginal, minimizada por los problemas de método y las discusiones teóricas" [158] o las alegorías teorizantes pues, a pesar de todo, la teoría no interpreta, aunque nos alivie un poco -que no curarnos- en nuestra incesante búsqueda de comprensión de la realidad que nos circunda.

²⁰ Sin embargo, la antropología, como señala Geertz, "es más bien una institución menor si se le compara con el derecho, la física, la música o la contabilidad [...] pertenece a un tiempo y a un lugar perpetuamente perecederos, pero no por cierto tan perpetuamente renovados". [156] Por medio de esta observación, el autor sugiere a los antropólogos la necesidad perentoria de trabajar en la renovación profunda de la disciplina.

²¹ Geertz apoya esta observación citando al "metaetnógrafo" James Clifford, "DADA DATA", *Sulfur* 16(1987): 162-164.

En el sentido de lo anterior, Geertz es terminante cuando dice que la escritura etnográfica

implica contar historias, hacer fotos, construir simbolismos y desplegar tropos [aunque encuentre] resistencias, a menudo feroces, debido a la confusión, endémica en Occidente desde Platón, entre lo imaginado y lo imaginario, lo ficcional y lo falso, entre producir cosas y falsificarlas. La curiosa idea de que la realidad tiene un dialecto en el que prefiere ser descrita, de que por su propia naturaleza hablemos de ella sin vaguedades [...] conduce a la aún más curiosa idea de que, perdido el literalismo, el hecho también desaparece. [150]

Vistas así las cosas no hay confusión posible, pese a la real -pero a la vez aparente- estandarización fenoménica del mundo actual: los "Otros" siguen ahí. Si miramos con cuidado, veremos que las diferencias siguen existiendo, sólo que han mudado ropajes; la gente no se ha hecho idéntica porque use relojes japoneses, se vista a la usanza occidental o en ocasiones se identifique con Mickey Mouse. Lo que sí ha sucedido en esta mudanza externa es que la gente tiende a mostrar menos sus diferencias -tal vez como estrategia de supervivencia-, hecho que dificulta su observación y examen desde una perspectiva etnográfica clásica -digámoslo así-, pero las diferencias están ahí y se manifiestan en el momento inesperado.

A este respecto dice Geertz que los

"Allí" y los "Aquí" están hoy mucho menos aislados, mucho menos definidos, mucho menos espectacularmente contrastados (aunque lo están profundamente a la vez), y han cambiado nuevamente de naturaleza. Si la empresa -de crear obras que relacionen unos y otros de manera más o menos inteligible- mantiene aún una continuidad reconocible, el modo de realizarla, con lo que realizarla quiera decir, debe claramente ser distinto. Los etnógrafos tienen que vérselas hoy en día con realidades que ni el enciclopedismo, ni el monografismo, ni los informes mundiales, ni los estudios tribales, pueden afrontar de manera práctica. Habiendo surgido algo nuevo, tanto "sobre el terreno" como en la "academia", es algo nuevo también lo que debe de aparecer en la página escrita. [157-8]

Revisar los escritos etnográficos, implica riesgos que

merecen la pena [correrse], porque [nos conducen] a una concienzuda revisión de nuestra comprensión de lo que significa abrir (un poco) la conciencia de un grupo (aparte de) la forma de vida de otro, y por esta vía

(aparte de) la suya propia. Ello significa (una tarea en la que ya es mucho no fracasar del todo) inscribir un presente, transmitir con palabras "cómo es" estar en algún lugar concreto de la cadena vital del mundo [pues] la etnografía es siempre y sobre todo traslación de lo actual, vitalidad traducida en palabras. [152-3]

* * *

Después de la lectura de su ensayo, uno se pregunta si Clifford Geertz realmente trató de limitar las consecuencias -en mi opinión devastadoras- de sus incisivas reflexiones sobre los discursos antropológicos de base etnográfica, como señala al principio de su escrito.

Su crítica radical y sus provocadoras reflexiones, nos hacen pensar en la seria probabilidad de que, muchas de las obras antropológicas y etnográficas "consagradas", son en buena medida una suerte de alegorías de la realidad. La antropología-etnografía, concluye Geertz, se sostiene gracias a sus discursos literarios llenos de tropos y artificios, los cuales no necesariamente *reportan cabalmente la realidad*, aunque son mediadores entre ella y nosotros.

Al criticar las obras etnográficas desde la literatura, el etnógrafo Geertz demostró el *carácter mediador* de ellas, sugiriendo, a la vez, que en lo sucesivo la mejor etnografía -la más aceptada y accesible, en todo caso- será no sólo la que mejor se realice, sino, sobre todo, la que mejor se escriba, sin importar tanto su estilo cuanto su calidad discursiva y literaria. Dicho de otro modo, la que mayor capacidad de convencimiento demuestre frente al mayor número de lectores, especialistas o legos.

En fin, quien no vea el jaque que el antropólogo californiano ha puesto a las convenciones sobre el *hacer*, pero sobre todo el *escribir* etnografía, es porque no quiere hacer frente a las evidencias. Que con su pan se lo coma.

Rosalie Evans y los informantes de Alvaro Obregón*

Servando Ortoll

UN MUNDO REMOTO Y EXTRAÑO

De R. G. Collingwood y de Sigmund Diamond aprendí que no se llega a un archivo "a ciegas", es decir, sin una pregunta en mente. Hurgar en un archivo es como una excavación arqueológica y, según esta analogía, historiadores y arqueólogos precisamos resolver primero, qué aspiramos encontrar, y luego, qué tipo de pesquisa va a mostrárnoslo.¹ Los resultados de nuestra indagación, si corremos con suerte, nos llevarán a cierto tipo de documentos, mismos que esperábamos hallar. Sólo la combinación de buena fortuna y de olfato metodológico podrá conducirnos a documentos inusitados.

Mi relato alude específicamente a esa clase de documento sobreviviente: el localizado sin buscarlo y que permanece en un archivo a pesar del más estricto control y censura archivísticos. Hablo del extraño documento re-nuente a la huella dactilar de todo historiador o "anticuario". Es el clásico documento que se le adhiere a los dedos, acaso como gemido histórico de su existencia.

Esta es la historia de una pesquisa, poco metódica, que inicié hace cerca de diez años en los archivos de la National Catholic Welfare Conference (NCWC) -la organización oficiosa de los obispos norteamericanos- con una pregunta y sin esperar nada sorprendente, más allá de contestarla. Revisaba con prudencia, aunque rápidamente, misivas cruzadas, durante la segunda y tercera décadas de nuestro siglo, entre católicos mexicanos y sus obispos con

* Agradezco a John Womack, Jr. el haberme dirigido a los archivos de la National Catholic Welfare Conference, a Carlos Martínez Assad y a Pablo Serrano Álvarez sus observaciones a una versión anterior de este ensayo; a Eugenia Meyer y a Lyle C. Brown, su interés porque se dé a conocer y, a Rubén Carrillo Ruiz y Salvador Campos Jara, por hacerlo más legible.

¹ Véase R.G. Collingwood, *Autobiografía* (México, Fondo de Cultura Económica, 1974), 123.

miembros de la NCWC, cuando, de pronto, las fotografías de varios documentos llamaron mi atención. Empecé a leer más cuidadosamente, como el historiador ficticio de J. H. Elliott, hasta gradualmente encontrarme "irresistiblemente arrastrado hacia un mundo remoto y extraño": el México poblano de Rosalie Evans, en 1924.²

UNA NORTEAMERICANA EN PUEBLA

Rosalie Caden, súbdita norteamericana, vivió en México desde 1896 con algunas interrupciones, y casó con el financiero británico Harry Evans, quien, en 1904, luego de renunciar a la presidencia del Banco de Londres y México, adquirió la hacienda San Pedro Coxtocan en Puebla, "vieja propiedad española que databa del siglo XVI, [...] abandonada y en ruinas". Los Evans restauraron la hacienda y la convirtieron pronto "en el lugar de atracción del valle de Puebla":

Ellos vivieron en San Pedro Coxtocan hasta 1910; después, con la terminación del régimen de Díaz, [...] [s]e vieron obligados a dejar la hacienda, que fue saqueada y parcialmente destruida en 1910 [...].³

Como lugar próspero, los bienes de los Evans se convirtieron no sólo en el blanco de depredadores eventuales, sino que atrajeron las envidias de algunos y el interés de agraristas locales, que obtuvieron el respaldo del gobierno nacional para afectarla. En junio de 1918, según un estudio sobre Evans de la historiadora Eugenia Meyer, la norteamericana recibió "órdenes del Ejecutivo federal de entregar las tierras sin previa indemnización a los indígenas del lugar que, desde el año anterior, habían estado solicitando la dotación de ejidos [...]".⁴ Para junio del siguiente año, el propio Venustiano Carranza "pidió a Rosalie Evans que probara sus derechos sobre San Pedro Coxtocan [y] que explicara las razones por las [que] sus tierras no debían pasar a manos de los campesinos".⁵

Para 1920, Evans fue informada de que "la Comisión Local Agraria del Estado de Puebla había resuelto dotar de tierras al pueblo de Santa María

² Véase J. H. Elliott, "Two Worlds and Two Wives", *The New York Review of Books*, 11 de abril de 1991, 21-22.

³ Citado en Eugenia Meyer, "Estudio introductorio", en *Cartas desde México, Rosalie Evans* (México, ROSA, 1986), 50.

⁴ *Ibid.*, 19.

⁵ *Ibid.*

Moyotzingo", y que parte de su hacienda resultaría afectada.⁶ Pero Evans, para quien "cualquier acto de injusticia hacia ella o hacia los demás [...] resultaba intolerable",⁷ se entregó con ahínco a la preservación íntegra de la propiedad de su marido, fallecido unos años antes: "Cuando estuve con ella en diciembre de 1923 -nos relata su hermana- la suya era la única hacienda todavía manejada por su dueño. Estaba cultivada y se veía próspera. Las haciendas vecinas (y visité muchas) estaban en ruinas; los mejores campos, silvestres, con hierbas y amapolas".⁸

Para mantener su propiedad íntegra, sin embargo, Evans se vio obligada, al menos una vez, a encararse "pistola en mano" con los agraristas locales. Pero su lucha no la confinó a enfrentamientos con campesinos interesados en sus tierras: siendo "una persona de pluma fácil" publicó ampliamente en la prensa extranjera en contra del gobierno y del presidente de México. Sus cartas a esa prensa, según Lorenzo Meyer, hicieron que fuera "vista como una mujer sola, que defendía con las armas y la ley sus legítimos derechos contra hordas de nativos ignorantes y cobardes, deseosos de apropiarse de lo que no era suyo".⁹

Pese a las presiones internacionales, el gobierno obregonista no dio su brazo a torcer. El 15 de julio de 1923, el *Diario Oficial* publicó un decreto expropiatorio de la hacienda de San Pedro Coxtocan, advirtiendo que éste se expedía "por causa de utilidad pública".

La expropiación incluía -dice Eugenia Meyer- todos los bienes de la finca, edificios y zonas de protección, bajo el supuesto de que se fundaría una colonia.

[Evans argumentó] ante las autoridades y representantes extranjeros acreditados en el país que se trataba de una injusta confiscación; sin embargo, el gobierno mexicano lo negó públicamente, advirtiendo que se había comprometido a pagar el valor de lo expropiado.

El 5 de mayo de 1924, los pueblos beneficiados entraron definitivamente en posesión de San Pedro Coxtocan.¹⁰

⁶ *Ibid.*, 20.

⁷ Daisy C. Pettus, "Introducción de la primera edición", en *Cartas desde México*, 47-48.

⁸ Pettus, "Introducción de la primera edición", 52.

⁹ Lorenzo Meyer, "Su Majestad Británica contra la Revolución Mexicana: la mejor parte en el conflicto", *Nexos* 109, enero 1987, 51-57, esp. 57.

¹⁰ Eugenia Meyer, "Estudio introductorio", 22-23.

Evans jamás aceptaría el decreto expropiatorio. Acudió a miembros de las embajadas británica y norteamericana, a fin de que éstas apelaran en pro de su causa, causando tensiones entre representantes de esos países y el gobierno mexicano. Sus labores de instigación en las embajadas, y su afán de publicar en la prensa angloamericana ataques denodados en contra del gobierno obregonista, pusieron en tela de juicio la imagen de estabilidad política y de justicia que Alvaro Obregón trataba de proyectar en el extranjero.

Pronto se convirtió Evans en "la mujer más conocida en México [...] como [...] defensora de los derechos de los extranjeros",¹¹ y quizá sin saberlo en el símbolo de los enemigos internacionales de Obregón, quien había venido luchando por la autonomía de su gobierno así como por mantener el reconocimiento político y diplomático de su administración en el extranjero. Por eso Evans se ganó la desconfianza, el rechazo y, por qué no decirlo, el odio entreverado de muchos oficiales mexicanos, quienes desaprobaban sus ataques hacia el movimiento revolucionario y el sistema vigente, y censuraron sus intentos de obtener el apoyo diplomático para defender su propiedad y la de otros extranjeros en México.

Lo constante y obstinado de su lucha por la justicia -su justicia- y por desacreditar al gobierno obregonista frente a otros, hizo temer que los enemigos de México tomaran medidas para intervenir militarmente, idea que muchos se traían entre manos desde hacía tiempo. ¿Qué hacer para detener a la Evans de una vez por todas?

TRES DOCUMENTOS EN BUSCA DE HISTORIADOR

Para volver a mi pesquisa, iniciada hace más de diez años en los archivos de la NCWC, es tiempo de presentar el contenido de los documentos que en ese entonces llamaron mi atención: tres cartas relacionadas directamente con Evans. Cabe mencionar que cuando las tuve en mis manos por vez primera, nada sabía de la norteamericana ni de sus tribulaciones en su hacienda poblana. No obstante, la extraña manera en que se encontraban fraseadas me hizo pensar que podrían ser de interés para alguna investigación futura. Veamos si coincidimos con lo trascendente de su significado para la historia del régimen obregonista.

¹¹ Pettus, "Introducción de la primera edición", 52.

La primera carta, con firma ilegible, proviene del Estado Mayor de la Presidencia de la República y fue enviada desde el Palacio Nacional al general y diputado, D. Manuel P. Montes, el 26 de julio de 1924.

La transcribo en su totalidad:

Palacio Nacional
México Julio 26 de 1924.

Señor General y Diputado,
D. Manuel P. Montes,
Hotel Estaciones
San Martín Texmelúcan.
Estado de Puebla.

Estimado Señor General:

Enterado el Señor Presidente de la República de su atenta carta fechada el 22 del actual, me encarga diga á Usted que como lo indica, puede comisionar a algunos miembros del Comité Agrarista de Tianguismanalco que sean de su absoluta confianza, [sic] para tomar posesión de las tierras de la Hacienda San Pedro Coxtocán propiedad de la Viuda de Evans, pero cuidando de que el accidente [sic] por ningun motivo aparezca como labor instigada por el Gobierno General ó local del Estado de Puebla, [sic] sino como un asalto aislado y vulgar. [sic]

Igualmente, procurará Ud. que su ausencia de esa región durante las averiguaciones judiciales, sirva para alejar toda sospecha, pues no se le ocultará que tal asunto, puede originarnos un conflicto de carácter internacional. [sic]

Soy de Ud. atento y S.S.
[Rúbrica indescifrable]

¿Qué misterio se encontraba tras las órdenes de que Manuel P. Montes seleccionara "a algunos miembros del Comité Agrarista de Tianguismanalco" que fueran de "su absoluta confianza", para que tomaran posesión de las tierras propiedad de la viuda de Evans, "pero cuidando de que el accidente por ningun motivo [apareciera] como labor instigada por el Gobierno General ó local del Estado de Puebla, sino como un asalto aislado y vulgar"? No pude, en esos momentos, desentrañar la incógnita.

La segunda carta, escrita por J. D. Ramírez, del Departamento del Estado Mayor de la Secretaría de Guerra y Marina, fue dirigida al general de Brigada, Adrián Castrejón, jefe del 80º Regimiento de Caballería de Chalco, Estado de México, desde la capital de la República, el 20 de agosto de 1924.

Reincido en su transcripción íntegra:

ASUNTO: Remitiéndole ordenes superiores

Señor General de Brigada.
D. Adrian Castrejon
Jefe del 80/o Regimiento
de Caballeria.
Chalco. E. de Mex.

Con relación á las ordenes verbales que se sirvio dar a Usted el C. General de Division Secretario de Guerra y Marina, referentes al Sargento Segundo Francisco Perez [sic] comisionado a las ordenes del C. General Manuel P. Montes en San Martin Texmelúcan, Puebla, y que se encuentra arrestado de orden superior; [sic] se servirá Usted ordenar que salga acompañado del C. Teniente Miguel Morales con destino a la Peninsula Yucateca a fin de que se ignore su paradero, y dándolo de baja previamente en ese Regimiento a su digno mando.

Lo que comunico a Usted por orden superior protestandole mi mas distinguida consideracion.

SUFRAGIO EFECTIVO NO REELECCION.

México 20 de Agosto de 1924.

El Gral. de Brigada Jefe del Departamento

J. D. Ramírez.

[Rúbrica]

Me sucedió, en seguida, lo que al historiador imaginario de Elliott: el sentido de lo "remoto y extraño" del mundo hacia el cual había sido "irresistiblemente arrastrado", empezó paulatinamente a desaparecer con mi lectura de las dos primeras cartas. Uno de los nombres se repitió y otro apareció por primera vez, aunque estaba desde un principio plenamente identificado como hombre de "absoluta confianza". Me volví curioso acerca de la suerte del portador del segundo de los nombres (el sargento segundo Francisco Pérez); y, despaciosamente, a través de la lectura de la tercera de las cartas y otros documentos, "los contornos de una historia [empezaron] a dejarse ver".

La tercera y última carta, fechada en Puebla de Zaragoza el 21 de agosto de 1924 y con firma ilegible, fue dirigida al licenciado Miguel Márquez Gamboa, del Tribunal Superior de Justicia de Puebla y juez especial de la causa que nos ocupa.

La transcribiré, de igual manera, en su integridad:

Señor Licenciado
Miguel Márquez Gamboa
Tribunal Superior
de Justicia
Presente

Por acuerdo del C. Gobernador del Estado, tengo el honor de comunicar a Ud. que en la averiguación que se practica con motivo del asalto [*sic*] que sufrió la Señora Viuda de Evans, se servirá Ud. disponer que nadie interroge a los detenidos hasta que Ud. como Juez especial de la Causa lo hubiere verificado, a fin de cumplimentar las instrucciones verbales que se sirvió darle el C. Procurador General Licenciado Zafra, y que deben cumplirse para el buen nombre del Gobierno de la República. [*sic*]

Lo que me honro en participarle protestándole mi consideración y respeto.

Puebla de Zaragoza Agosto 21 de 1924.

El Oficial Mayor.
[Firma ilegible]

Respecto a esta última carta no es difícil averiguar quién la firma, aunque no es lo más importante; lo que cuenta es haber descubierto que los términos empleados en las cartas citadas ("accidente", "asalto", "asalto aislado y vulgar"), sirvieron para disfrazar una realidad política. El "accidente" o "asalto aislado y vulgar" a que se refieren las multicitadas cartas, resultó ser un asesinato. De esto me enteré, para mi sorpresa, al revisar el contenido de materiales sobre México en una biblioteca privada norteamericana: el archivo completo de casi tres mil documentos de la familia de Evans, de su hermana Daisy Pettus y de los abogados que, durante años, demandaron a los "agraristas" mexicanos que "emboscaron y mataron" a Rosalie Evans en agosto de 1924.¹²

¹² Véase *The National Catalogue of Manuscript Collections*, vol. 8, 1969, 146.

UNA MUERTE OFICIAL

Quiero, para comparar y contrastar las tres cartas anteriores, retomar los partes oficiales, según los rescató Eugenia Meyer, en su minuciosa investigación hemerográfica y de archivos mexicanos sobre el caso. Los detalles de los sucesos inmediatamente anteriores al crimen, los relata así dicha autora: "[c]l día 2 de agosto se dirigió [Rosalie Evans] a la fábrica El Pilar para conseguir dinero con que pagar a sus trabajadores. Al volver, acompañada por un empleado, fue sorprendida en una emboscada y asesinada".¹³

El parte oficial se refiere de esta manera al suceso:

El C. Presidente de la Junta Auxiliar del pueblo de Tianguismanalco, perteneciente a este Municipio, [...] dice a esta Presidencia lo siguiente:

Tengo la honra de comunicar a usted que el día de ayer como a las cinco y media de la tarde se hizo presente a esta Presidencia de mi cargo el C. Amador Magollán *pidiendo auxilio para que fueran a presenciar un cadáver que se encontraba en el camino real*. Inmediatamente se trasladó el personal para presenciar dicho acto y una vez que llegamos en presencia del C. Juan Strathuss [*sic*] nos manifestó que al salir de la Estación a San Pedro, un cuarto antes luego los asaltaron en el camino, tirándoles de balazos por detrás del coche y al primer disparo cayó muerta la señora Evans y en seguida lo hirieron al C. Strathuss [*sic*], luego una acémila herida con dos balazos, uno en la pierna y otro en la barriga, quitándoles el dinero que traían para pagarles a los peones de la finca de la víctima. [...]¹⁴

¿Fue preparado de antemano este documento? No lo sabemos. Por su parte, la Secretaría de Relaciones Exteriores, con fecha del 4 de agosto de 1924, esgrimió muy claramente la posición del gobierno obregonista, en un extenso comunicado:

La Secretaría de Relaciones Exteriores, con relación al desagradable caso [*sic*] de la muerte de la señora Evans, declara que el Gobierno de México está vivamente interesado en hacer una activa y minuciosa investigación del caso; [*sic*] y al efecto, por órdenes del *señor Presidente de la República*, tanto las autoridades federales como las locales están ocupándose de dicha

¹³ Eugenia Meyer, "Estudio introductorio", 26.

¹⁴ *Ibid.*, 40-41. Citado en oficio enviado por el Gobierno del Estado de Puebla al Secretario de Estado y del Despacho de Relaciones Exteriores. Puebla de Zaragoza, 14 de agosto de 1924.

investigación. El Gobierno Mexicano lamenta sobremanera este inesperado desenlace, [sic] acaecido precisamente fuera de la finca de la señora Evans, y cuando las dificultades locales habían cesado con ella, [sic] quien había estado disfrutando de garantías en su propiedad y en su persona. [sic] Por las circunstancias del crimen y los indicios que hasta ahora arrojan las averiguaciones, todo hace suponer que se trata de un delito del orden común, cuyo móvil principal ha sido el robo. [sic] Sin embargo, la circunstancia de que el nombre de la señora Evans haya estado relacionado con incidentes recientes de carácter internacional, ha hecho suponer que el presente caso pudiera también estar relacionado con la discusión sobre la cuestión agraria relativa a la propiedad de la referida señora; pero el Gobierno confía en que el resultado de la averiguación ya iniciada venga a demostrar que ninguna conexión existe, [sic] y que el presente lamentable caso se ha debido a un delito del orden común, [sic] como los que por desgracia frecuentemente se cometen en cualquier parte del mundo.

El Gobierno de México, no obstante eso, reitera que los responsables de este delito serán castigados con toda energía, y que se procederá con diligencia a esclarecer este caso, en el que, por consideraciones obvias, México es el más interesado. [...]¹⁵

Hasta aquí la postura oficial *post mortem* obregonista. A los cuatro días de la muerte planeada de Evans, se capturó a los asesinos, y dos más tarde, se envió a las delegaciones británica y norteamericana, un comunicado oficial:

Mañana hoy logrése captura responsables asesinato señora Evans, los que hanse podido identificar como asaltantes vulgares [sic] por haberse comprobado habían participado atentados semejantes anteriormente y en mismo lugar. *Stop*. Comisionado señor Presidente y autoridades locales tienen su poder dichos individuos, que serán sometidos Tribunales comunes ciudad Puebla para completo esclarecimiento asunto. *Stop*.

Para el día 8 de agosto se notificó, mediante vía telegráfica, lo siguiente: "detenidos Francisco Ruiz y Alcjo García confesaron [sic] ante Inspector General Policía Puebla ser los asesinos señora Evans" [sic].¹⁶ Y ese mismo día, Obregón, tratando de especificar las condiciones bajo las cuales se llevó a cabo el asesinato de la norteamericana, declaró que éste "había sido por

¹⁵ Eugenia Meyer, "Estudio introductorio", 41-42.

¹⁶ *Ibid.*, 42.

razones vulgares de robo [*sic*] y que quienes insistieron en que los asesinos eran agraristas eran de hecho 'traidores a la patria'.¹⁷

Sin embargo, a unas cuantas semanas del cambio de administración presidencial, y cuando quizá ya se daba crédito a lo confesado por los asesinos, apareció una nota en *El Universal*, dando a conocer los nombres de los involucrados en el asesinato de Rosalie: Natalio Flores, presidente del Sindicato del Pueblo de Moyotzingo; Bonifacio Reyes, de Tianguismanalco; Santiago García, primer presidente de los agraristas de Tianguismanalco; Juan Morelos, Rito Monge y Francisco Pérez. Los entrevistados, a quienes según el órgano informativo, se les pagó para cometer el crimen, "no eran responsables de sus actos, eran muy jóvenes y no habían participado en el movimiento agrario".¹⁸

La información derriba lo notificado el día 8 de agosto vía telegráfica; porque, mientras en *El Universal* se afirmaba que los responsables del crimen fueron Natalio Flores, Bonifacio Reyes, Santiago García, Juan Morelos, Rito Monge y Francisco Pérez, gentes relacionadas con el movimiento agrario y el gobierno (particularmente Francisco Pérez, el mismo sargento segundo que supuestamente había de salir "acompañado del C. Teniente Miguel Morales con destino a la Península Yucateca a fin de que se [ignorara] su paradero"), en la información telegráfica se responsabilizaba a simples individuos de cometer el asesinato "sencillamente" por llevar a cabo "un asalto vulgar y común".

A partir de esta incoherencia entre la información telegráfica y la periódica surgen preguntas importantes del caso Evans. Si se pudo "pescar" a los culpables del asesinato a los seis días de sucedido el trágico desenlace, ¿por qué meses más tarde se dieron a conocer en la prensa nacional, como responsables, los nombres de otros? Es de suponerse que en esto hay algo entreverado. Porque no es fortuito que los implicados en el asesinato, según información de *El Universal*, sean precisamente líderes importantes a nivel local: Natalio Flores, presidente del Sindicato de Moyotzingo, por ejemplo; y Santiago García, primer presidente de los líderes de Tianguismanalco; así como Francisco Pérez, quien misteriosamente no fue enviado a la península yucateca. ¿Se trataba de dismantlar el movimiento agrario de la zona, con la excusa del "asalto" y muerte de Rosalie Evans? ¿Cambiaron por algún motivo los planes gubernamentales desde la fecha en que fueron enviadas las cartas multicidadas? Imposible saberlo.

¹⁷ *Ibid.*, 26.

¹⁸ *Ibid.*, 27. Véase *El Universal*, 13 de noviembre de 1924.

Estas y otras interrogantes sin respuesta quedarán, indudablemente, en el tintero. Como dice Lorenzo Meyer, sin embargo, pronto la "tormenta en torno al 'caso Evans' [...] amainó, y Obregón dejó la banda presidencial en el pecho del general Calles". Como en el caso de la embajada norteamericana,

la Foreign Office, [...] a partir de diciembre de 1924 ya no tuvo que tratar con Obregón y toda la carga simbólica que ello implicaba. Por otra parte, el gobierno mexicano inició un juicio en contra de varios individuos acusados de haber dado muerte a la señora Evans, con lo que cubrió su responsabilidad formal.¹⁹

LAS PREGUNTAS DE CAJÓN

¿Cómo llegaron las tres cartas al archivo de la NCWC? ¿Por qué nadie las ocultó a los ávidos, aunque no necesariamente diestros, ojos de un principiante en la investigación histórica? Tengo algunas hipótesis. Ciertamente es difícil, como lo sugiere Kai T. Erikson, pasar unas cuantas horas en un repositorio cualquiera, sin preguntarnos "de quién es la historia de la cual éstos [o aquellos] documentos [nos] hablan".²⁰ En el caso que nos ocupa, sin embargo, nunca sabremos cuán grande fue la sucesión de hombres que escudriñó, censuró u organizó las multicitadas cartas. Pero no deja de ser interesante que hayan sido dejadas al alcance del primer investigador que pasó por sus archivos.

Por ello -suponiendo que las cartas cuyas fotografías he discutido sean auténticas- considero difícil de creer que las tres provengan de un solo repositorio. Una de ellas, fechada en el Palacio Nacional el 26 de julio de 1924, fue enviada a Manuel P. Montes, que se encontraba en el Hotel Estaciones de San Martín Texmelúcan, Puebla. Otra, fechada en México el 20 de agosto de 1924, fue dirigida a Adrián Castrejón, que se hallaba en Chalco, estado de México. La última, fechada en Puebla de Zaragoza el 21 de agosto de 1924, fue enviada a Miguel Márquez Gamboa, que residía en Puebla. Las tres cartas, en suma, se originaron en tres lugares diferentes y las recibieron tres individuos distintos. Si mi hipótesis es correcta, es posible que alguien, o varias personas en México -aquí encajan los espías- se haya (o

¹⁹ Lorenzo Meyer, "Su Majestad Británica contra la Revolución Mexicana..." 57.

²⁰ Véase Kai T. Erikson, "Sociology and the Historical Perspective", *The American Sociologist* 5(1970):331-338.

hayan) dedicado a encontrar documentación que probara, más allá de cualquier duda, el involucramiento de Alvaro Obregón (y de importantes miembros del ejército) en el asesinato de Rosalie Evans.

Si se trataba de probar sobre todo la participación de miembros del ejército en la planeación del asesinato, es posible que las cartas hayan sido fotografiadas y enviadas a varias organizaciones estadounidenses (no solamente la NCWC) para propiciar una nueva intervención norteamericana que derribara al gobierno de Alvaro Obregón. Creo, sin embargo, que esta teoría de la conjura es por demás arriesgada y, aunque seductora, difícil de comprobar. De haber sido distribuidas tales fotos de forma más generosa, es cierto que, si los Estados Unidos o Inglaterra no intervienen militarmente en México, al menos sí se habría desatado un verdadero conflicto diplomático trilateral, o los herederos de Rosalie Evans habrían apuntado sus cañones legales no en contra de los "agraristas" poblanos como de hecho lo hicieron, sino -de ser esto posible- del gobierno federal o estatal.

Por lo anterior, quiero pensar en términos más modestos y volver los ojos al tipo de archivo del cual he estado hablando: un archivo católico de acceso restringido (y en mi caso, hasta hace poco, prohibido). Formulo otra vez la pregunta de manera más precisa: ¿qué hacían esas cartas que comprometían a Obregón en el asesinato de Rosalie Evans en el seno mismo de un archivo católico? Como no encontré ningún documento cercano o vecino a las fotografías que indicara la procedencia o incluso la fecha en que éstas fueron recibidas (todos los documentos en ese repositorio guardan un estricto orden cronológico), me inclino a pensar que fueron enviadas a la NCWC por miembros de algún grupo católico, *después* del asesinato de Obregón, si no meramente por razones teológicas, sí por razones políticas.

Los líderes católicos del movimiento cristero, como sabemos, estuvieron muy preocupados por demostrar, en términos teológicos, la licitud del "tiranicidio" de Alvaro Obregón, a quien veían como el más grande enemigo de su iglesia, cuya supervivencia en suelo mexicano, -gracias a sus políticas anticatólicas-, peligraba en extremo.²¹ Los que enviaron tales cartas a la

²¹ En una entrevista sostenida con James W. Wilkie y Edna Monzón de Wilkie, Miguel Palomar y Vizcarra explicó lo que sigue acerca del magnicidio de Alvaro Obregón: "se planteó ante los católicos el problema tremendo de la licitud o ilicitud del tiranicidio. Y entonces se comenzaron a hacer estudios sobre el particular. Hubo quien especialmente hiciera un trabajo que mereció las aprobaciones del ilustre obispo mexicano don José de Jesús Manríquez y Zárate [...]. Tal "trabajo", escrito por el mismo Palomar y Vizcarra con un seudónimo, es el de Juan Manuel Fernández, *La ejecución de Alvaro Obregón, tirano de México* (San Antonio, Texas, Editorial Rex-Mex, 1929). Véanse las entrevistas hechas a José Palomar y Vizcarra en James W. Wilkie y Edna Monzón de Wilkie, *México visto en el siglo XX* (México, Instituto Mexicano de Investigaciones Económicas, 1969), 413-490, esp. 454-455.

NCWC, seguramente lo hicieron en 1928 y no en 1924, no para "informar" sobre Obregón y las atrocidades cometidas con su conocimiento y consentimiento en contra de ciudadanos norteamericanos en México, sino para justificar el magnicidio (y justificarse) frente a los obispos católicos estadounidenses, con el trillado (aunque todavía vigente) argumento de "quien a hierro mata, a hierro muere".

Por eso, quiero terminar con la más descabellada de mis hipótesis: los informantes de Obregón fueron también sus victimarios. La idea de cooptación: que el grupo cooptado debe tener algo de interés para el cooptador. ¿Documentos para justificar el asesinato de Obregón? Su origen, ciertamente, es diverso, las respuestas posibles, inagotables.

Uso y desuso del náhuatl en Tuxpan, Jalisco: testimonios de los hablantes

Rosa H. Yáñez Rosales

PARA EMPEZAR

A partir de octubre de 1988 inicié el trabajo de campo en Tuxpan, población ubicada en el sur de Jalisco. El objetivo principal del proyecto de investigación ha sido recoger el testimonio de integrantes del grupo nahua-tuxpaneco sobre el uso y desuso del náhuatl o mexicano como lengua materna; ante todo me he interesado por recoger y estudiar la explicación que los entrevistados han elaborado sobre el desplazamiento del náhuatl como lengua materna.

Para lograr esto, el proyecto contempla entrevistar a tres sectores generacionales del grupo indígena y a uno no-indígena (el de personas que llegaron de otras ciudades y estados y se quedaron a vivir en Tuxpan). La inclusión de factores colaterales, como los socio-económicos y etno-históricos, los he tomado en cuenta de manera complementaria, teniendo como referencia los trabajos de autores que ya han investigado esos temas en el área en cuestión (Lameiras, De la Peña y otros).

En este escrito expongo algunos resultados de la investigación que han sido codificados y analizados.¹ He seguido los lineamientos que la sociolingüística, principalmente en los estudios de "lenguas en contacto" -biligüismo, diglosia, sustitución de la lengua materna- a través de autores como Hymes, Fishman, Gumperz y otros, ha propuesto tanto teórica como metodológicamente; asimismo, me he guiado por el trabajo de sociolingüistas que han

¹ Sobre el mismo tema he escrito algunas breves notas en el suplemento dominical del periódico *El Occidental*, publicado en Guadalajara, y presenté una ponencia en la *XXI Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología*, celebrada en Mérida, Yucatán, en 1989. Sin embargo, es la primera vez que hago un análisis e interpretación de los datos obtenidos entre los integrantes de uno de los sectores generacionales que incluye la investigación.

estudiado comunidades lingüísticas indígenas de México, como Aubague, Coronado Suzán, Hill-Hill y otros.

El planteamiento que desarrollo en este texto es que los hablantes de náhuatl o mexicano de Tuxpan, Jalisco, iniciaron un proceso de sustitución de su lengua materna durante los fines del siglo XIX y principios del XX, aproximadamente durante la primera década del XX. Tal planteamiento se basa en los testimonios recogidos entre treinta y una personas nacidas antes de 1920, y en algunos datos etnohistóricos consultados; este material es el que expongo y comento a continuación.

QUIÉNES Y CÓMO

El proyecto sobre la sustitución del náhuatl por el español en Tuxpan incluye como una de sus herramientas metodológicas más importantes la entrevista etnográfica, tal y como la define Spradley (1979):² entrevistas amplias con cuatro sectores de la población; tres de ellos corresponden a tres generaciones o grupos de edad de la población nahua-tuxpaneca, a saber: generación #1, nacidos antes de 1920; generación #2, nacidos de 1921 a 1940, y/o hijos de la generación #1; generación #3, nacidos de 1941 a 1960 y/o nietos de la #1. El cuarto sector está integrado por aquellos inmigrantes que arribaron a Tuxpan antes de 1960 y desde entonces se quedaron a vivir ahí.

La información que se analiza en este artículo es la proporcionada por el grupo de edad #1; la entrevista enfoca a integrantes de esta generación (es una muestra con fines de análisis), como protagonistas principales de una época que de acuerdo con lo que he averiguado y expongo en seguida, es el periodo que define el desplazamiento del náhuatl.

El guión de la entrevista lo elaboré a partir de mis primeros intercambios verbales con gente de Tuxpan y de la lectura de algunos escritos sobre la historia del grupo. Basándome en esta información, decidí asegurar la obtención de información referente a un periodo específico: los primeros veinte años de este siglo. De ahí que consideré de mayor importancia preguntas que incidieran en el "ambiente lingüístico" de la comunidad, principalmente en la época en que los entrevistados eran pequeños; me interesaba ante todo reconstruir el periodo de inicios de siglo pues, como se deduce de la infor-

² Spradley considera entre otras cosas que la entrevista etnográfica implica "dos procesos distintos pero complementarios: la construcción de confianza y la licitación de información" (p. 78). Estos dos procesos deben tener lugar si el investigador (el etnógrafo) desea obtener información y ser "aceptado" dentro de la comunidad en estudio.

mación, fue entonces cuando se definió la sustitución del náhuatl por el español. Otros datos incluidos en la entrevista fueron preguntas sobre actos del habla en mexicano y muestras del léxico, así como información sobre la familia del entrevistado/a para saber con quién y en dónde habló y/o escuchó mexicano, sobre actitudes hacia la lengua, en qué momento se dejó de hablar y cuáles fueron las interacciones últimas que se realizaron en este idioma y en dónde ocurrieron.

En la entrevista con los integrantes de la generación #1, siempre se utilizó el término "mexicano" para designar la lengua vernácula de los informantes, ya que es el que ellos utilizaban; hubo muy pocas ocasiones en que alguno de los entrevistados mencionó el término "náhuatl"; de hecho, me parece que hay una identificación mayor con el término "mexicano" que con "náhuatl".³

La forma en que seleccioné a los informantes del sector nahua-tuxpaneco fue preguntando por hablantes de mexicano en la comunidad, hasta que poco a poco localicé a personas con distintos niveles de dominio o conocimiento de la lengua. Este fue el único criterio usado para definir la pertenencia al grupo. Debo señalar que entrevisté a cuanta persona nacida antes de 1920, de que tuve referencias, accedió a hablar conmigo; en un principio, éstas recaían sobre personas que todavía usan el traje tradicional, casi siempre mujeres (son más "visibles", manifiestan su pertenencia a un grupo). Aunado a un uso más extendido del traje entre las mujeres que entre los hombres, hay otros factores que perfilan a la mujer como la poseedora y transmisora de la cultura indígena.

La gente de Tuxpan dice que el idioma mexicano se conservó más entre mujeres que entre hombres, porque ellos tenían más contacto con gentes de fuera que ellas y, además, porque ellos "se avergonzaban" de hablar mexicano. Este mismo hecho ha dado lugar a que la mujer tuxpaneca hablante de mexicano desempeñe un papel importante en la historia de la población, pues realiza un acto de habla muy frecuente en comunidades indígenas: dar la bienvenida, así como hacer las peticiones, en este caso en náhuatl, a las figuras políticas que visitan Tuxpan.

Las personas entrevistadas -diecinueve mujeres y doce hombres cuyas edades fluctúan entre los 75 y los 94 años- fueron localizadas poco a poco en

³ Los tuxpanecos al referirse a su pasado establecen lazos con el grupo tolteca. Afirman que este grupo pasó por Tuxpan en su migración norte-sur e, incluso, que fueron toltecas los que fundaron la población. Otro elemento que nos permite ver la identificación de mucha gente tuxpaneca con los mexicanos es la publicación de un periódico que se llamaba *El Azteca*. Por otra parte, es muy común que en las comunidades hablantes de náhuatl se haya difundido el nombre "mexicano" para designar esta lengua. Se encuentra en la mayoría de los documentos de la época colonial en los que se hace referencia.

el transcurso de varias visitas a Tuxpan, mismas que en su mayoría ocurrían en fechas de celebraciones religiosas (más de cincuenta al año en esa población). La decisión de asistir a las celebraciones la tomé porque constituyen un medio de reunión y convivencia de la gente y de reafirmación de ciertos símbolos que era sumamente valioso observar, ante todo las de las imágenes (santos y vírgenes) que se conservan en las casas, como patrimonio familiar.⁴ Además, constituye una ocasión "ideal" para el investigador en su propósito de localizar a informantes, pues en éstas participan la mayoría de los integrantes de la familia, y por el carácter generacional del proyecto este factor era muy importante.

En este artículo hablaré de la entrevista con estas treinta y una personas y de su explicación al porqué ya no se habla el idioma mexicano en Tuxpan; comentaré también sobre otros temas relacionados con la sustitución del náhuatl.

Luego de una breve presentación personal donde mencionaba el porqué de mi presencia en Tuxpan, preguntaba al/a informante si había escuchado el idioma mexicano. Aun cuando la pregunta estructurada de esta forma no implicaba conocimiento o destreza sobre el idioma mexicano, en muchas ocasiones provocó una negativa en las personas, incluso a hablar conmigo. Hubo varios casos en que la primera reacción fue responder: "No, yo no sé hablar mexicano, toda esa gente ya se murió", o "No mire, vaya con... ella sí sabe". Cuando la persona afirmaba haber escuchado mexicano, pasaba a preguntar si hablaba el idioma; si recordaba palabras, frases, oraciones, canciones, rondas infantiles, cuentos; qué lengua habían hablado los padres, los abuelos, en dónde escuchó hablar mexicano, etc. Luego les pedía su explicación al porqué ya no se hablaba el idioma mexicano en Tuxpan, y enseguida preguntaba si hubieran querido que se siguiera hablando el mexicano, y otros temas relacionados.

Puedo decir que, en términos generales, encontré disposición de las personas a hablar conmigo y ser entrevistadas. Hubo alrededor de cinco

⁴ En Tuxpan se conserva una gran cantidad de imágenes, tanto de estampa como de bulto, en casas particulares. El origen de éstas es variado; en algunos casos se trata de imágenes rescatadas de las capillas que fueron cerradas (siglo pasado o guerra cristera); en otros, de adquisiciones que diversas familias han realizado en algún momento. El caso es que a estas imágenes se les celebra de acuerdo con el calendario católico pero, en muchos casos, es una celebración que nada tiene que ver con la que probablemente se efectúa en la parroquia. Hay todo un ritual en cuanto a la celebración para decidir quién es el mayordomo, quiénes los "capitanes" que colaboran en ella, etc. Y este ritual (el de cambio de mayordomo, toma de cargos) tiene lugar en un espacio muy íntimo, en el que sólo participan aquéllos relacionados por parentesco, sanguíneo o ritual. La persona que es "viejo" o "vieja" de una imagen (algo así como el "dueño"), tiene control sobre las personas que llegan a ejercer el cargo de mayordomía; no cualquiera es elegido/a. Debe ser parte de un grupo muy selecto.

ocasiones en que la persona a quien yo me aproximaba, se sentía "ofendida", de que yo preguntara si había escuchado mexicano. Un posible motivo de este hecho, es que hay personas que manifiestan avergonzarse de hablar el idioma indígena (mexicano). Esto es importante sobre todo porque tiene que ver con la aceptación o elaboración de un concepto de identidad, sea indígena o no-indígena, tema que abordaré más adelante.

La información fue recogida casi toda mediante grabación en cinta magnetofónica. Una parte menor fue registrada en apuntes en cuaderno; en muy pocas ocasiones la grabadora fue objeto de duda o temor para responder.

LO QUE DIJERON (Y UNA INTERPRETACIÓN)

Los entrevistados señalan que en su infancia oyeron, y algunos además aprendieron a hablar, mexicano. Respecto a quién les transmitió la lengua náhuatl, cuando esto sucedió, es notoria la cercanía con los abuelos (cuando los conocieron), pues ellos eran quienes usaban -y algunos incluso eran monolingües- este idioma; casi siempre fue a través del contacto con ellos como se aprendió el idioma indígena. En cuanto a los padres, reportan -en la mayoría de los casos- que hablaban español y mexicano y, muchas veces, éstos sólo se dirigían a sus hijos en español; hubo otros casos en que el entrevistado fue testigo de cómo se estaba dando esa sustitución, pues experimentó un cambio de patrones de uso de la lengua indígena en sus padres: a los hermanos más grandes los educaron hablándoles en náhuatl, mientras que a los más jóvenes les hablaron en español.

Veamos el testimonio (fragmento de entrevista):

- #1 Y también mi mamá, ya no, nos dejó de hablarnos y eso, y ya se fue quedando [atrás], todo eso [...] ya no hablaban eso [mexicano], ¿verdad?... pues se fue, se fue hablando con estas palabras, porque ya mi mamá, ya siempre los muchachos y todos hablaban así de este modo, a mi mamá también la fueron cambiando, y ya no habló como se debe... (CO, E2/12,16).

La transición irreversible hacia el español como lengua materna de las siguientes generaciones se perfila hacia 1909, de acuerdo con lo que he encontrado, al inaugurarse la estación de ferrocarril a la que asiste el general Porfirio Díaz. Después de la ceremonia durante la cual se ofrece al presidente un discurso en mexicano, un grupo de personas sube al vagón presidencial a

solicitar que se les permita seguir usando su indumentaria tradicional, ya que se conocía el decreto porfirista que obligaba a los hombres a vestir pantalón de dril en las ciudades.⁵ La respuesta de Díaz fue contundente: mandó cortar las trenzas a cincuenta hombres indígenas, porque tal usanza no iba de acuerdo con la "modernización" del país.⁶

Este hecho encauza varios fenómenos que posteriormente se van a suscitar en Tuxpan, aunque ciertamente está precedido por lo que Lameiras (1990) llama "el siglo de las alteraciones" y que va de 1806 a 1906.⁷

Hubo una considerable coincidencia en las respuestas emitidas por los entrevistados al preguntárseles por qué se dejó de hablar el náhuatl de Tuxpan, aun cuando el número de juicios y la extensión de las respuestas fue variable entre uno y otro. A continuación transcribiré un fragmento de diálogo ocurrido entre un entrevistado y yo:

#2 RY: ¿Por qué cree usted que se dejó de hablar [el idioma mexicano]?

AS: Porque ya mucha gente no, no querían hablar en eso, ya se habían muerto, ya había pocos.

RY: Y los jóvenes, ¿por qué ya no hablaron?

AS: Porque yo creo que ya no hablaron porque mejor hablaban *hablan claro*.

RY: Ah, pero sí hablaban mexicano ¿no era claro?

AS: "Sí, sí era claro, pero de todas maneras dicen, no pos si yo no, no entiendo, no sé como será eso y yo por ejemplo, yo sí estoy bien..." [yo sí sé mexicano] (ASCh,E1/4)(énfasis mío).

Una opinión similar es expresada por otra informante que al responder sobre si le hubiera gustado que el mexicano se siguiera hablando, dice:

#3 CF: Ah, pues sí, si me entusiasmaba, y les hacía muchos motivos para que hicieran por aprender [gente más joven], pero, pos no, se

⁵ Desconozco en qué fecha se emite el decreto de Díaz. En el Archivo Histórico de Jalisco hay un documento del 20 de agosto de 1890 que contiene esta disposición para la población de Lagos de Moreno.

⁶ Este hecho fue registrado en los Libros de Gobierno de la parroquia de Tuxpan, y reproducido en la publicación local llamada *La voz de Tuxpan*, el 1 de enero de 1963. Mediante comunicación personal con su director, Roberto Aviña, me enteré de que quien le facilitó el texto de tal hecho, junto con otros, fue el cura de Tuxpan -en ese tiempo-, Melquides Rualcaba. El texto también se encuentra reproducido en Yáñez Rosales, 1992.

⁷ "El siglo de las alteraciones" se refiere a un periodo de cien años en el que de acuerdo con Lameiras (1990) inicia la "desindianización" de Tuxpan: la comunidad se ve envuelta en los diferentes sucesos que a nivel regional y nacional tuvieron lugar, como Guerra de Independencia, efectos de las leyes de desamortización de bienes, industrialización, etc. Para principios de siglo, Macía y Rodríguez Gil (1910) reportan que se da cierta prostitución de las mujeres indígenas, "favorecida" por la llegada de trabajadores que vienen con la instalación de las líneas del ferrocarril, iniciadas en el siglo XX.

enfadaban, se les hacía, pues, muy trabajoso, que para pronunciar las palabras, muy enredoso, y no y así. [...] Ahora después les digo [a sus sobrinos]: Ustedes no aprenden porque no quieren, yo les hablaba desde pequeños, y como que no me hacían aprecio, y luego me decían: "¡Ay!, así no me hable mamá", porque son mis sobrinos, hijos de una hermana, nomás que se quedaron [huerfános] chicos, y yo entonces yo así les hablaba. "¡Ay mamá!, así no, así no, no sabemos. Andele, ándele *háblenos bien*" (CF,E1/4,5) (énfasis mío).

Al analizar con cierto detenimiento los testimonios de los hablantes, notamos en catorce de ellos un distanciamiento, un "ellos" y un "nosotros": el "ellos" (cuando implícito) a su vez hace referencia a tres grupos: los padres o generación anterior, los de la misma generación y los hijos o generación siguiente (respectivamente la cero, la uno y la dos en esta investigación). De estos catorce, ocho se refieren a la generación siguiente, a los hijos: ellos ya no quisieron hablar mexicano, les dio vergüenza.

La gente relaciona este hecho con otra serie de prácticas, como el uso de una vestimenta específica. Véanse a continuación algunas muestras:

- #4 la gente ya no quiso [hablar mexicano], ya cambió, ya quisieron el pantalón, y el pantalón, y luego ya los vestidos, y las esas modas que están. Ya usted ve, ya hay unas modas muy cochinas y todo, y, pos, la juventud, le vale madre, se las ponen [...] Yo digo, pues, que por eso. Porque cada cosa con su cosa. No hubo ya... les quitaron las sabanillas, les quitaron el calzón blanco, les quitaron todo, pues entonces ya se dedican a hablar como, puro castellano y ya no hay mexicano. Y antes había puro calzón, y luego, este, puros inditos. Una fiesta, todas las mujeres están torticando, todas vestidas de sabanilla y los hombres rajando leña, acarrecando agua y eso. Y ahorita ya no. Ya agua ya hay suficiente, luego, este, pos las telas, unas telas bonitas que hay, dan ganas de cambiarse, pues, de otro traje, pero, para mí a toda ley la sabanilla. Yo cuando salgo a alguna parte, que voy a Guadalajara, o que salga por ahí, a alguna parte, yo me pongo mi sabanilla, así me pasa alguna cosa, ya saben de donde soy, eso es (CO,E1/8,9).

Otra informante, al hablar sobre sus sobrinos, quienes no han querido aprender mexicano, dice:

- #5 "no", dice, "porque, ¡ay!, se me enreda la lengua, y no puedo pronunciar", y no, no ha querido; la muchacha tampoco; dice: "no, *me entretengo*", ¡ah, bueno, ya no pues! (énfasis mío) (CF,E3/5).

A fin de analizar las respuestas -o "juicios"-, las he agrupado y clasificado de acuerdo con su relación de contenido semántico y discursivo; en algunos casos, como son los juicios #1, #2 y #6 se han agrupado aquellas opiniones que tienen relación o semejanza.

A continuación presento el cuadro que muestra en orden de mayor a menor número de menciones, las explicaciones que dan los integrantes de la generación #1 sobre la pérdida del mexicano:

Juicios emitidos por integrantes de la generación #1

Juicios emitidos	número de veces
1. Falta de atención/cuidado, empeño/memoria. - El mexicano es difícil. - No estudiaron [mexicano].	12
2. La "nueva reforma", ya "no quiso" aprender/hablar/ continuar [mexicano].	8
3. "Ya se murió toda esa gente" [los hablantes de mexicano].	6
4. "Ya no se usó el mexicano"/"Ya se usaba el español".	5
5. "Eso [el mexicano] se acabó... como la sabanilla también se acabó".	5
6. Falta de instrucción/difusión del mexicano/ escuela castellanizante.	3
7. Por la llegada de gentes de fuera/discriminación	3
8. "Yo no sé leer..." [Relación entre saber leer y saber mexicano].	3
9. La gente ya "no quiso"/"no le gustó el mexicano".	3
10. "Ya no nos hablaron..." [mexicano].	2
11. "Seguro les dio vergüenza..." [hablar mexicano].	2
12. "La gente se fue".	1
13. "Se casaron con gentes de fuera y ya no hablaron".	1

Los trece juicios emitidos han sido agrupados a su vez en cuatro categorías, que proporcionan la explicación de esta generación sobre el desplazamiento del mexicano en Tuxpan:

a) Juicios "finalistas" o de término:

- #3 Ya se murió toda esa gente [los hablantes de mexicano].
- #5 Eso [el mexicano] se acabó... como la sabanilla.
- #12 La gente se fue.

Me parece que estos juicios expresan precisamente la idea de finalización, de término de los elementos que podían continuar el idioma mexicano. Veamos lo que dice un informante:

- #6 Nuestros abuelos y bisabuelos se murieron, nuestros padres no tuvieron el sentir de enseñarnos, "mira hijo, esto", como quien va a la escuela (PRO,EU/1).

Aunque no hay una relación de uno a uno entre el uso de la sabanilla y el dominio del idioma, pues existen mujeres que visten sabanilla y recuerdan muy poco vocabulario y mujeres que usan vestido y recuerdan bastante, un buen número de personas del lugar establece la relación uso de sabanilla-conocimiento de mexicano. Recuérdese lo que dice una informante en la transcripción #4: "cada cosa con su cosa".

Por otra parte, en el caso de Tuxpan, emigrar equivale a morir, debido a que las gentes que se fueron no regresaron:

- #7 [Habla de mexicano] salieron fuera del pueblo, con eso de que sus hijos aprendieron a desempeñar algunos trabajos, y les dieron sus lugares a donde fueron a trabajar, y sus papás los siguieron (CF,#1/2).

Así, los elementos que integraban las fuerzas de transmisión del idioma se debilitaron; inclusive el hecho de que la persona que hacía las sabanillas y las iba a vender a Tuxpan haya muerto -como los hablantes-, está íntimamente relacionado con emigrar y morir.

Todos estos juicios indican la llegada a un punto muerto del ciclo de transmisión de la lengua y de otros elementos culturales propios del grupo.

b) Juicios de opresión de la identidad indígena:

- #6 Falta de instrucción/de difusión del mexicano/escuela castellanizante.

#7 Por la llegada de gentes de fuera.

#13 "Se casaron con gentes de fuera y ya no hablaron".

La presencia de "fueranos" o "quixtianos", términos que se refieren a personas no-indígenas que llegaron a radicar en Tuxpan, también influyó en que se dejara de hablar el idioma mexicano. El principal motivo de inmigración fue la fuente de trabajo que representó para la región, e incluso para los estados circunvecinos, la instalación de la fábrica de papel de Atenquique. La llegada de numerosas personas, durante la década de los años cuarenta principalmente, implicó serias transformaciones en varios ámbitos de la comunidad;⁸ en gran medida los "fueranos" estigmatizaron y discriminaron a los tuxpanecos en su propia tierra. Véase el siguiente testimonio:

#8 No, si... que así nos discriminaban, no, no nos querían a nosotros, que las indias, y las indias. Y yo un día, porque yo oía, ya ahora que estaba, que ya me podía defender, ¿verdad?, oía yo que decían que las indias, y que las indias, y un día que me le pongo a una persona, ¡de respeto!, con eso dije todo, y le dije: "Sí, soy india, le dije, y no me avergüenzo de ser india, le dije, porque Dios, Nuestro Señor, quiso que yo viniera, fuera de esta tierra, le dije, donde la gente es de poca pintura, le dije, así es que yo estoy muy..., ¡no me avergüenzo de ser india!, dije, ¿qué tal? Si la omnipotencia de Dios me hubiera mandado al Africa, y ¿qué hacía?, pues, allá estaba, y tenía que parecerme [a los de] allá" (BG,E1/15,16).

Hay quienes refieren que los llamaban "indios chocoqueros", estableciendo semejanza con un pescado de color oscuro y aspecto "desagradable", el "chococo", que al parecer traían de Tecomán, Colima. Otros agregan que la gente de fuera los fue "sacando" del pueblo, pues les compraban sus propiedades y entonces se iban a vivir "a la orilla", al otro lado de la vía del tren; se hizo común decir que "la indiada" vivía del otro lado del tren.⁹

⁸ Una de las secciones del proyecto de investigación contempla la revisión de archivo referente a la población trabajadora de la fábrica de papel de Atenquique, que provenía de otros estados y que se estableció en Tuxpan. Mediante esta consulta podré saber a ciencia cierta en qué grado fue numerosa la población que llegó a partir de la década de los cuarenta. Los entrevistados, sin embargo, mencionan que fue "mucho" la gente.

⁹ Esto no es del todo cierto pues, como Lameiras (1983) ha señalado, los integrantes del grupo no tienen una ubicación exclusiva en el pueblo. Sin embargo, mediante el trabajo de campo pude comprobar que las casas que se encuentran frente a la plaza de armas (que poseen ciertos "lujos" o comodidades), pertenecen a gentes "quixtianas", que llegaron de fuera a radicar en distintas épocas durante este siglo. Macía y Rodríguez Gil (1910) señalan que "El comercio de abarrotes y de ropa está en manos del elemento mestizo. En los últimos tiempos ha habido allí un movimiento comercial de regular importancia, debido a la afluencia de trabajadores que, para la construcción del ferrocarril a Colima, están llegando frecuentemente y los cuales tienen siempre necesidad de hacer escala en Tuxpan" (p. 212).

La gente de Tuxpan fue perfectamente sensible a esta discriminación; el conflicto lingüístico fue más evidente y la gente atribuyó a su lengua aspectos de opresión; así, el grupo paulatinamente dejó de transmitir su sistema simbólico. La discriminación -entendida como rechazo, negación al derecho de ser diferente-, parte de la sociedad no-indígena que poco a poco convive más con la indígena (en un principio -década de los años cuarenta- los tuxpanecos "corrían" a los que llegaban de fuera a radicar ahí), y entonces ésta pierde espacio donde mantenerse y seguir desarrollándose. A decir de los entrevistados los hizo "avergonzarse" de ser indios (aclaro que, aunque el establecimiento de inmigrantes en Tuxpan se da en mayores números a partir de los años cuarenta, los entrevistados refieren ejemplos de personas que se casaron con gentes de fuera, incluso en años anteriores a los señalados. Sin embargo, no parecen ser numerosos o, al menos, no afectaron de manera drástica a la etnia; comentan también que al no hablar mexicano un miembro de la pareja, el otro dejó de comunicarse en su lengua y por lo tanto no la transmitió).

Así, la práctica de comunicarse en mexicano cedió su lugar al desarrollo de una competencia comunicativa en español; resultan ilustrativas, aun cuando tomadas con precaución, las cifras que De la Cerda Silva (1956) presenta en su monografía sobre el lugar, extraídas de los Censos de Población: para 1930, registra en total a 754 hablantes de mexicano; para 1940, 244 y para 1950, sólo 48 personas.

Por otra parte, el hecho de que la educación se impartiera en español y no en mexicano, negó la existencia de un sistema simbólico desarrollado y mantenido por un grupo en su quehacer cotidiano.¹⁰ Una informante nos dice (nótese las reacciones encontradas que le produjo la pregunta):

- #9 La escuela tuvo la culpa de que ya no se haya aprendido el idioma mexicano, ¿verdad? Hasta ahora se dan cuenta de que era importante, pero antes no... pero de todas maneras, no se usa para trabajar, ni para la escuela... (EM,EU/1).

¹⁰ Desconozco en qué fecha se establece el sistema de educación primaria oficial; en el Archivo Histórico de Jalisco encontré un documento de febrero de 1857, donde el síndico del ayuntamiento de Ciudad Guzmán (localizada a unos 20 Km. de Tuxpan) solicita se autorice una partida para una escuela para indígenas. Para Tuxpan sólo encontré documentos alusivos a asuntos administrativos de una escuela para niños de julio de 1894 y de una escuela de niñas de agosto de 1912. En ninguno de estos dos documentos se consigna la asistencia de la población indígena infantil. En mi trabajo de campo algunas de las mujeres entrevistadas señalaron que no saben leer ni escribir porque sus padres no les permitieron asistir a la "escuela del gobierno". He encontrado, sin embargo, que existía un tipo de educación más "informal", en la que participaban personas hablantes de náhuatl como maestras. Impartían primeras letras y elementos básicos de la religión católica. Esto ocurrió todavía a principios de la década de los ochenta. Sin embargo, esta enseñanza tenía lugar en español.

Así, el uso del español se fue extendiendo (más), en detrimento del uso del náhuatl.

c) Juicios indicadores de "fracturas" en la cohesión del grupo:

- #2 La "nueva reforma" ya "no quiso" aprender/hablar/continuar [mexicano]
- #9 La gente ya "no quiso"/"no le gustó el mexicano".
- #11 "Seguro les dio vergüenza..." [hablar mexicano].

La emisión de estos juicios indica la transformación de ciertas prácticas culturales y, por lo tanto, de la cohesión interna del grupo, de la identidad india, a tal grado que se sugiere una franca negación de la misma, que ya se origina dentro del grupo. Los juicios indican que tiene lugar un hecho que los investigadores Hill-Hill (1986) reportan en su investigación: en el caso de la gente de La Malinche, el idioma mexicano fue redefinido como marcador de una identidad oprimida y que carece de valor. Me parece que la explicación es válida para el caso de Tuxpan también. El idioma indígena fue redefinido precisamente como un signo de la identidad indígena y, poseer ésta, equivalía a estar en una situación de opresión; no fue gratuita la mutilación que sufrieron al cortárselas las trenzas. Esta "fractura" en la cohesión del grupo se manifiesta también en su concepción de la lengua; véase el siguiente testimonio: #10 "A mí me han dicho que este idioma que se hablaba aquí no era un idioma completo" (GG, Eu/3).

Aunado a este sentimiento de que su idioma no es un sistema completo, también se establece una relación con un estado de pobreza material, el cual remite a su vez a un destino no-prestigiado de manera casi fatalista; véase el siguiente testimonio:

- #11 en otras familias... yo creo que sí, sí hablarían, porque esas sí son más, más pobrecitas y *tenían que hablar nomás ese mexicano*, pos ya murieron, también ya murieron unas criadas que duraron mucho tiempo, del señor canónigo y otras, pos yo creo que ésas sí se hablaban en mexicano (CFV, EU/16) (énfasis mío).

Es decir, estas personas pobres sí hablaban mexicano porque no poseían más conocimiento ni más riqueza material que el idioma indígena y su fuerza de trabajo puesta al servicio como "criadas", desempeño laboral que realimenta su pobreza.

El aprendizaje-uso del español y su transmisión se convirtió entre muchos integrantes de la etnia en un instrumento de supervivencia, entendida ésta

como el abandono de un estado de opresión; por eso negaron su pertenencia al grupo indio mediante una negativa a hablar el idioma indio.

Ocho de los entrevistados señalan que ya no se habló mexicano porque la "nueva reforma", es decir, las generaciones más jóvenes, manifestaban contundente renuencia a entender y comunicarse en mexicano (como se nota en los testimonios #3, #4, #5); que cuando alguien hablaba en mexicano a un hijo o pariente más joven, eran comunes respuestas como "a mí no me hable en eso, lengua 'bola', ni se les entiende...", "no me hable así, se ofrece me está diciendo 'buey'", ("tal vez me estás engañando") "no, yo no soy buey, no soy puerco". Nótese la carga semántica que se está manifestando: las analogías con animales cuyos atributos son negativos equivalen a un insulto. Entonces el razonamiento es: si me hablas en mexicano, me insultas; si no me quieres insultar, no me hables en mexicano.

Otro evento que es posible notar es el distanciamiento que se produce entre los integrantes de la generación #1; cuando los entrevistados se refieren a sus hijos, sobrinos o cualquier persona de la siguiente generación, hay un marcado distanciamiento, un "ellos" definido frente a un "nosotros" distinto por no (haber querido) hablar mexicano y por no usar el traje. Veamos los siguientes breves testimonios:

- #12 La familia de este tiempo se admiran del idioma, no quieren seguir, no quieren (AA,E1/1).
- #13 Los hijos decían: "me estás maltratando", "yo no entiendo" (TSB,EU/1).

La emisión de estas frases indica que el uso del español había ganado prestigio mientras que el mexicano es convertido en un indicador de una forma de ser oscura ("lengua bola", "no se les entiende"), e indeseable ("se ofrece me está diciendo buey", "me estás *maltratando*").

Pero no sólo los hijos se avergonzaron de hablar mexicano. En las entrevistas se mencionó que los padres (generación #1) también desarrollaron un distanciamiento del idioma indígena y, en algunos casos de manera deliberada, se negaron a seguir hablándolo y a transmitirlo. Así, "la gente" (aquí se refieren a los de su misma generación o incluso a la de sus padres), ya "no quiso", ya "no le gustó" hablar mexicano y en algunos casos "le dio vergüenza". Véanse los siguientes ejemplos:

- #14 Yo no quise hablar mexicano... no quise que me dijeran "india", me decían "india, pata rajada", por eso yo no quise (JV,EU/1).

- #15 Yo no me enseñé [a hablar mexicano] porque no quise, mi esposo y toda su familia d[e] él hablaban mexicano y yo les decía, "digan todo lo que quieran... háganle como quieran, pero yo no hablo mexicano", a mí no me gustó... (VS,EU/1).

Es posible que también se dieran motivos integrativos en el aprendizaje- uso del español, tanto por parte de los de la primera generación, como por parte de los de la segunda. Sin embargo, por el momento, lo que podemos notar de la muestra entrevistada es que integrantes de la generación #1 consideran que fueron los de la segunda quienes "rompieron" con sus padres y el grupo. Esto deberé revisarlo con detenimiento al analizar las respuestas proporcionadas por los que integran la segunda generación en este estudio.

d) Juicios que indican que el español/la sociedad mestiza se extendió:

- #1 Falta de atención/cuidado/empeño/memoria. El mexicano es difícil. No estudiaron mexicano.
- #4 "Ya no se usó el mexicano"/"Ya se usaba el español"
- #8 "Yo no sé leer..." [Relación entre saber leer y saber mexicano]
- #10 "Ya no nos hablaron" [mexicano].

Me parece que este conjunto de juicios -íntimamente relacionado con el anterior-, es el que más pistas nos proporciona para llegar a una explicación del desplazamiento del náhuatl en Tuxpan.

De ninguna manera podemos creer que una lengua, como lengua materna, sea más difícil de aprender que otra. Cuando los entrevistados hacen esta aseveración (que el mexicano es una lengua "difícil" de aprender), me parece que más bien se nos está indicando que el náhuatl ya era menos usado que el español y por eso también se oía menos; me atrevo a sugerir esto basándome en los testimonios de los entrevistados que afirman en muchos casos que fue con los abuelos con quienes aprendieron náhuatl, ya que éstos generalmente eran monolingües en ese idioma, mientras que los padres eran bilingües. Los entrevistados también señalan que sus padres (generación cero) sí hablaban a sus hijos en idioma mexicano, y por eso no aprendieron: se vivía una situación en donde el español -lengua que desde los primeros años después de la Conquista llegó a la población con los franciscanos-, estaba ocupando el lugar de vehículo de comunicación en Tuxpan, considerado como comunidad lingüística, y por eso pareció difícil desarrollar una competencia comunicativa (como se define en Hymes, 1974) en la lengua vernácula.

En consecuencia, la gente (la mayoría de los entrevistados) hace el razonamiento de que para hablar mexicano se necesitaba poner empeño,

atención, cuidado, estudiar el idioma e, incluso, saber leer y escribir. Evidentemente, no se puede descartar que haya tenido lugar una especie de "bloqueo" para aprender la lengua. Si ya hemos visto que algunos de los entrevistados deliberadamente afirman que no quisieron hablar mexicano, no podemos dejar de considerar que al decir que el idioma indígena es difícil, se están manifestando actitudes de aceptación hacia el español. Véanse los siguientes ejemplos:

- #16 Mire, tiene muchas vuclitas, es revoltosito. El español es más derecho. La lengua no está acostumbrada a hablar en mexicano... (MRB,EU/4).
- #17 Por la "nueva reforma" se perdió la costumbre de hablar mexicano, se hizo difícil hablar esa idioma... no crea, es trabajoso (PS,EU/1).

Los juicios 4 y 10 corroboran la idea de que el español se había extendido, reflejan la sustitución que se estaba dando. El #10, sobre todo, nos está indicando que una generación anterior, es decir, aproximadamente los nacidos antes de 1900, también lo dejaron de hablar, esto es, de transmitir (véase el testimonio #1). En algunas de las explicaciones emitidas por los informantes hay además la reflexión de que sus padres debieron haber alertado a sus hijos sobre la importancia del idioma indígena y habérselo enseñado; recuérdese el testimonio #6 y véase el siguiente:

- #19 La gente de antes no dejó algo por escrito para que la nueva reforma lo siguiera hablando (FAC,EU/2).

Es decir, son ellos quienes debieron haber hecho un esfuerzo y "allanado el camino" para que los hijos aprendieran mexicano, y hubieran continuado su uso; debían haber dejado algún escrito para que la siguiente generación aprendiera, debían haberles enseñado ("Mira hijo, esto, como quien va a la escuela", testimonio #6). Estos dos juicios manifiestan un razonamiento contundente: si se está haciendo la analogía entre la necesidad de un escrito (para "estudiar") y la asistencia a la escuela para el aprendizaje del idioma, definitivamente estamos ante la concepción del mexicano como segundo idioma, tan ajeno y difícil de aprender como cualquier otro. Es decir, la lengua materna de muchos tuxpanecos ya era el español.

Afirmar que la sociedad mestiza se extendió significa también que ciertas prácticas socioculturales -que en un momento dado eran ajenas-, se fueron incorporando; una de ellas fue hablar español. Lameiras (1983) señala que

la comunidad indígena de Tuxpan empezó a relacionarse con el resto de la región y del país y, en consecuencia, tuvo que hacer ajustes dentro de una sociedad cuyos parámetros eran la diferencia de clases; refiriéndose a la participación de tuxpanecos en el emergente sector agrarista, el mismo autor afirma que la comunidad sufrió una escisión cuando se presentó la oportunidad de solicitar dotaciones de tierras, pues la Iglesia mantuvo la posición de que no se podían solicitar tierras que "ya tenían dueño". A pesar de ello, miembros del grupo se integraron a los agraristas.

BILINGÜISMO, DIGLOSIA Y CONFLICTO LINGÜÍSTICO: ALGO DE LO QUE SE HA DICHO SOBRE LA PRESERVACIÓN Y SUSTITUCIÓN DE LAS LENGUAS INDÍGENAS

A lo largo del estudio del *bilingüismo* y fenómenos relacionados con él, se han aportado diferentes definiciones del mismo. Einar Haugen (1956) señala que, en América, la colonización, conquista e inmigración provocaron el contacto entre lenguas y, así, se estableció la primera condición para un bilingüismo extenso. El usa el término "bilingüe" en un sentido amplio, para designar a personas con un número de destrezas en lenguas distintas y cuyo único rasgo en común es que no son monolingües. Haugen, además, deja claro que su definición no especifica cuánto debe saber el hablante, ni en qué medida deben ser los idiomas hablados para que la persona sea bilingüe. Así, el bilingüismo inicia en el punto donde el hablante puede producir emisiones completas y significativas en otra lengua.

Uno de los conceptos relacionados con el bilingüismo que ha resultado sumamente útil para la sociolingüística es el de *diglosia*, introducido por Charles Ferguson en 1959.¹¹ A continuación hablaré sobre el contenido de tal concepto para luego comentar brevemente su aplicación en los estudios de bilingüismo en nuestro país.

Para Charles Ferguson, la diglosia es el fenómeno que se presenta en aquellas comunidades lingüísticas donde se hablan dos o más variantes, una Alta "A", o superpuesta ("oficial") y una Baja "B" o regional, de una misma lengua (esta variante generalmente es la lengua materna del grupo); puede tener orígenes variados y eventualmente aparecer en diferentes situaciones lingüísticas (Ferguson, 1965:429).

¹¹ Para este trabajo se cita la reproducción del artículo, aparecida en Hymes (1965); una traducción al español fue publicada en la antología de Garvín y Lastra de Suárez en 1974.

Posteriormente, Joshua Fishman (1967, citado por Roth, 1986a), modificó el concepto al afirmar que la diglosia puede aparecer no sólo cuando coexistan dos o más variantes de la misma lengua, sino también cuando coexistan dos o más lenguas. El término *bilingüe* entonces es aplicable a individuos, de acuerdo con Fishman, mientras que *diglósico/a* es el término usado para describir las sociedades donde se da el fenómeno de "lenguas en contacto"

Esta nueva caracterización de la diglosia se convierte en un concepto susceptible de ser aplicado al estudio de las lenguas en contacto en nuestro país. Fishman hace una tipología de situaciones de contacto lingüístico que manifiestan diversos niveles de extensión del uso de dos idiomas.¹² Probablemente uno de los rasgos sobresalientes de la caracterización de la diglosia es la especialización de cada lengua en funciones sociales. Por ejemplo, es una la lengua que se aprende en casa, mediante la convivencia familiar, cotidiana, y es otra la que sustentan los aparatos administrativo y educativo oficiales. En el caso de México, el español es la lengua de los asuntos de gobierno (en la mayoría de las comunidades), de la educación y, como tal, adquiere un valor de progreso y bienestar. Es esta posición del español la que provoca el conflicto lingüístico que existe en México entre la lengua oficial y las lenguas indígenas.¹³ Y con esto ya estamos hablando del tercer evento-tema de este apartado.

Una de las aplicaciones del concepto de diglosia a la Fishman es precisamente la que lo interpreta como indicador de *conflicto lingüístico* en comunidades indígenas. Como tal, ha sido estudiada en el estado de Oaxaca por Aubague (1983); Flores Farfán y López Cruz (1988) resumen las aportaciones de este autor. Para Aubague los aspectos lingüísticos no están

¹² De acuerdo con Fishman (1982), en una situación de *diglosia* y *bilingüismo* los miembros de una comunidad lingüística disponen de repertorios lingüísticos (lenguas o "niveles" distintos) que tienen funciones separadas y que, sin embargo, se complementan, pues las reglas de uso están "compartimentadas". Una situación de *diglosia sin bilingüismo* se puede documentar en los casos cuando hay dos o más comunidades lingüísticas unidas política, religiosa y económicamente en una unidad en funcionamiento a pesar de las diferencias socioculturales que las separan" (p. 126). En una situación de bilingüismo sin diglosia se percibe con mayor claridad que el bilingüismo es, esencialmente, de acuerdo con Fishman, "...una caracterización de la versatilidad lingüística 'individual', mientras que la diglosia 'es una caracterización de la ubicación social de las funciones' para diferentes lenguas o variedades" (p. 129). Fishman afirma que el *bilingüismo sin diglosia* se da en "circunstancias de cambio social rápido, de desasosiego social grande, del abandono extendido de normas anteriores antes de la consolidación de otras nuevas" (p. 129).

¹³ Coronado Suzán (1987) afirma que el término *diglosia* no es aplicable a todas las situaciones de bilingüismo de México, puesto que se sugiere "...un proceso en el que necesariamente se conduce a la sustitución de la lengua vernácula por el español..." (p. 9). Ella propone el término "sistema de comunicación bilingüe" con algunas modalidades.

separados de los económicos, sociales, políticos e ideológicos de una sociedad;

el bilingüismo muestra que el escoger entre una y otra lengua no es algo fortuito que queda desvinculado de, entre otros aspectos, la política del Estado hacia las minorías étnicas. Así, la manifestación diglósica en México es equiparable a un "etnocidio lingüístico"... es de la ciudad de Oaxaca de donde parte la penetración del español, a través del contacto con los aparatos indigenistas o la Iglesia, entre otros, los cuales contribuyen a imponer el español como lengua de relación dominante. A esta situación Aubague la califica como diglósica, donde inmediatamente se abre un campo de resistencia virtual que implica reconocer que existen respuestas de las comunidades al proyecto de etnocidio cultural ligado al español, por más pasivas que estas respuestas sean (Flores Farfán y López Cruz, 1988:385).

Por otra parte, Roth (1986a, b y c) en su estudio de comunidades indígenas de la sierra de Zongolica, Veracruz, señala que la diglosia es un tipo de asimetría funcional para cuyo estudio Fishman fijó las bases, pues su conceptualización de "diglosia" reconoce las diferentes funciones que lenguas distintas desempeñan en una sociedad.

Ahora bien, hablar de un conflicto lingüístico implica revisar cómo ha sido resuelto por distintas comunidades, si mediante resistencia (en ciertas modalidades), "simple" supervivencia, transformación, sincretismo o sustitución.

Coronado Suzán (1987), al estudiar el bilingüismo en pueblos de la Mixteca Alta, señala que

ante la presión que por diversas vías y modalidades ejerce el sistema nacional, aparecen diversas respuestas de los grupos étnicos. Estas respuestas pueden ir desde la negativa a la castellanización (poco común considerando la imperante necesidad de aprender el castellano para acceder a otras fuentes de trabajo) hasta el rechazo a su propia lengua y cultura, pasando por diversas formas de resistencia, en ocasiones explícitas, pero más frecuentemente sólo detectadas en la práctica cotidiana. Estas diversas respuestas no aparecen como un hecho casual ni arbitrario, sino que se encuentran asociadas a la propia dinámica de cada caso en el contexto de su relación con el resto de la sociedad y con el grupo en sí mismo (p. 5).

Por otra parte, Aubague presenta en un artículo de 1985 un planteamiento sobre la resistencia. El se pregunta cómo han podido resistir las lenguas

indígenas; argumenta que, para resistir, los hablantes de lenguas indígenas utilizaron el recurso de la simulación de la muerte en las "regiones de refugio": se convocó al olvido, se obedeció en apariencia al vencedor y se simuló una muerte progresiva. Después, vino una espacialización social y cultural de ambas lenguas; los espacios que se tuvieron que ceder por la fuerza fueron amurallados por los hablantes de lenguas indígenas: "Los locutores de las lenguas precolombinas saben cómo construir esas murallas alrededor de los espacios concedidos a la lengua nacional. La rodean con el arraigo de los usos domésticos de la lengua materna" (p. 40). Así, los "islotos" institucionales como la escuela, el organismo de gobierno en el que se usa el español,

son cercados por otro espacio de instituciones, incluso más fuerte. En este espacio se diluye el impacto de las instituciones externas. Concentra en sí todas las reservas internas de la comunidad. Está hecho de la más profunda identidad étnica, de la memoria colectiva, de la organización política tradicional (sistema de cargos), de las formas de ayuda mutua tanto en el trabajo colectivo como en el privado; está hecho también de las cosmogonías y los sistemas religiosos, de las prácticas rituales y de las fiestas de la medicina tradicional, etc. Las lenguas indígenas encuentran en todos esos elementos su propio fundamento institucional (pp. 40-41).

Un planteamiento que sigue la misma línea es el de Coronado Suzán (1986), quien describe la resistencia lingüística pasiva; nos dice que tal resistencia aparece de manera distinta a otros tipos de movimientos sociales como las rebeliones:

la continuidad en el uso y transmisión de las lenguas vernáculas, la adaptación que los grupos hacen de las formas específicas de su cultura nos hablan de otro tipo de resistencia, una resistencia que no aparece con claridad como tal, sino que se manifiesta pasivamente, en la clandestinidad, en la continuidad engañosamente natural de lo que se hace "por costumbre" (p. 32).

Sin embargo, el optimismo subyacente en los trabajos de Coronado Suzán y de Aubague desaparece al encontrarnos con el de Tim Knab (1979), quien al hacer un estudio de varias comunidades hablantes de náhuatl en Puebla, encuentra un *continuum* en la "muerte" del idioma. Knab afirma que hay varias etapas en este proceso; él registra su manifestación en el conjunto de comunidades que está estudiando. Tales etapas van desde la reducción de las funciones de la lengua hasta que ya no existe ningún hablante.

Un trabajo sumamente interesante es el de Hill-Hill (1986). Los autores cuentan con una experiencia de trabajo de aproximadamente diez años, en los pueblos nahuas de la Malinche, en el estado de Puebla. Su propuesta es que estas comunidades tienen un "proyecto sincrético", en la preservación del mexicano o náhuatl, que se manifiesta en el uso de un moderno idioma mexicano, que ha incorporado grandes cantidades de "material" del español. En este proyecto se reúnen los materiales simbólicos de ambas lenguas: la sintaxis del idioma mexicano se está asemejando a la sintaxis del español y, los "materiales" del español, los hablantes los van adecuando a las formas de hablar mexicano. El sincretismo incluye las definiciones y distinciones sobre modos de hablar hechas por la gente de la Malinche, el complejo conjunto de actitudes y valores que asocian con ellos y las técnicas lingüísticas por medio de las cuales se reúnen y se separan. Estas definiciones, actitudes y técnicas son recursos simbólicos críticos en la lucha de la gente de la Malinche en construir para sí mismos una identidad útil y organizar su mundo para sobrevivir y prosperar en él (p. 1).

Los autores dicen que el proyecto del sincretismo -que no "mezcla"- se está viniendo abajo por la actitud "purista", tanto de los hablantes como de algunos lingüistas que condenan este tipo de práctica comunicativa. En algunas comunidades hablar mexicano es sólo un recuerdo. A través del proyecto sincrético de hablar mexicano, la gente de la Malinche ha luchado por significados, por identidad, por conciencia, así como ha luchado por los medios, pues éstos se encuentran inextricablemente entretreídos (p. 3).

PARA CONCLUIR

De la información obtenida a través de las entrevistas a treinta y una personas se deduce que:

- 1) El grupo de edad estudiado (nacidos antes de 1920) creció oyendo, -y en el caso de algunos informantes también hablando-, náhuatl o mexicano.
- 2) Para principios de siglo, integrantes de la comunidad lingüística de Tuxpan llevan a cabo un proceso irreversible, de desplazamiento del náhuatl, que se manifiesta en cuatro tipos de juicios:
 - a) los finalistas, que expresan que elementos representativos de la etnia se han terminado: hablantes de mexicano murieron,

- emigraron, se dejaron de fabricar sabanillas. La gente que sobrevive -"la nueva reforma"- es una generación incapaz de continuar con los elementos "originales";
- b) los de negación de la identidad expresan que la llegada de personas no indígenas al pueblo transformó en gran medida la cotidianidad, estigmatizó a los miembros del grupo indígena: concretamente el estigma se centró en su vestimenta y en su lengua como elementos sobresalientes;¹⁴
- c) los que indican "fracturas", ya que los integrantes de la etnia asumen actitudes que provocan "fracturas" al interior del grupo. Así, la gente deja de identificarse positivamente con el idioma mexicano y deja de usarlo porque no quiere, no le gusta o se avergüenza de hablarlo;
- d) los que indican que la sociedad mestiza "se extendió", y con ella, el idioma español. La "extensión" de la sociedad mestiza se dio de la noche a la mañana, definitivamente; está antecedida por el "siglo de las alteraciones" (véase nota 7). Si el náhuatl dejó de escucharse fue porque los hablantes dejaron de usarlo en una serie de circunstancias específicas; hubo un "rompimiento", un "corte" en la transmisión y uso del idioma. Aun cuando los entrevistados digan que se conservó más entre mujeres que entre hombres, también encontré el caso de dos mujeres que pueden sostener una conversación en náhuatl y que tienen hijos; ellas afirmaron no haberles hablado a sus hijos en esa lengua, "porque ya estaba este otra idioma (el español)", me dijo una, y la otra: "porque se ofrece no me iba a entender", es decir, percibían una falta de utilidad y de eficiencia en la comunicación si utilizaban el idioma mexicano para dirigirse a sus hijos.

* * *

¹⁴ En todas las festividades religiosas que tuve oportunidad de observar, sobresalía el hecho de la elaboración de uno o varios platillos típicos en cantidades muy grandes, suficientes para dar de comer probablemente a cientos de personas, así como la circulación de varios tipos de "ponche". Otra característica notoria fue la quema de pólvora, la cual también ocurría en grandes cantidades. Estos hechos, las comelitonas y la quema de pólvora, son actividades que pude constatar. El sector no-indígena (aun cuando frecuentemente participa de las comidas) las desaprueba, menosprecia y considera irracional; esto no es sino otra manera de discriminar la forma de ser de "los otros", de "ellos".

Teniendo como marco de referencia el trabajo de los autores mencionados en la sección anterior, es posible hacer algunas conclusiones de la información obtenida en Tuxpan. De los trabajos mencionados, y de otros, he tomado algunos elementos que se podían aplicar al proyecto sobre la sustitución del náhuatl, aunque como en todo estudio de caso, con limitaciones; tal vez la más importante es que aquellas investigaciones comprenden el estudio de varias comunidades donde los autores identificaron una situación diglósica español-lengua indígena. Tuxpan en este sentido es distinto, puesto que se convirtió paulatinamente en un "pueblo de refugio", que no región. De hecho en los pueblos circunvecinos, Tuxpan es referido como pueblo de indios. Yo visité comunidades aledañas al municipio e incluso otras poblaciones del mismo, y sólo encontré a un hablante de mexicano en Espanatica, pueblo que se fundó en este siglo y perteneciente al municipio. De ahí que el trabajo realizado permita seguir y aplicar sólo en términos generales lo que otros investigadores han dicho y hecho.

Por ejemplo, desconocemos si hubo un proyecto sincrético como se menciona en Hill-Hill (1986), es decir, si el náhuatl de Tuxpan incorporó "material" del español. Por algunos comentarios de los entrevistados, creo probable que se hubiera dado, ya que algunos mencionaban que el mexicano que oyeron ya no era "puro", porque la gente "revolvía" con el español. Una forma de acercarnos a la solución de esta duda será una vez que analice con cuidado las estructuras sintácticas, tanto del náhuatl (las pocas obtenidas) como del español que utilizaron los informantes; creo que es posible rastrear la influencia que el mexicano ha dejado en el español de Tuxpan (y probablemente viceversa).

Sobre una posible resistencia como la expuesta por Aubague (1985), no puedo asegurar a ciencia cierta si se dio. Las entrevistas, por lo menos, no permiten describirla; si hubo resistencia, ésta fue débil, ya que es evidente que el grupo rompe con una forma de ser con la que ya no se identifica y que percibe como oscura, no-deseable; el grupo entonces toma decisiones encaminadas a transformar esa forma de ser y de concebir que afectan directamente a su identidad indígena.

Coronado Suzán (1987) señala como posibilidad de solución al conflicto lingüístico (cuya manifestación, como señala Aubague, no está desligada de aspectos económicos, sociales, políticos e ideológicos), un rechazo a la lengua indígena que lleva a su sustitución. En el caso de Tuxpan hubo tal rechazo y, consciente o inconscientemente, se tomó la decisión de hablar y transmitir el español: el conflicto en su parte lingüística se resolvió mediante el abandono de la lengua indígena. Como Aubague (1983) apuntó respecto a la situación

diglósica de Oaxaca, en el caso de Tuxpan el español se impuso como lengua de relación dominante. Pero, evidentemente, la castellanización no solucionó la discriminación que en términos generales sufren los tuxpanecos por parte del componente "quixtiano" o no-indígena con el que conviven. Los siguen llamando "indios", "indias", "naturalitos" "naturalas", de forma por demás despectiva, y critican y condenan algunas de las prácticas festivas del grupo, como son las celebraciones de imágenes de santos. Así, las fuerzas (tal vez débiles) que re-crean la identidad cultural han sido enfocadas hacia otras prácticas, como las celebraciones no oficiales -quiero decir, no controladas por la Iglesia- de las distintas imágenes que se guardan y veneran en las casas (véanse notas 4 y 14). Es en ese espacio social y físico donde los tuxpanecos re-crean su identidad, y donde el ritual se transmite mediante un discurso en español reflejando, sin embargo, contenidos indígenas.

BIBLIOGRAFÍA

- AUBAGE, Laurent, et al. *Dominación y resistencia lingüística en el Estado de Oaxaca (El caso de Mixe Alta)*, SEP/UABJO, México, 1983.
- "Las estrategias de resistencia de las lenguas precolombinas en México", *Comunicación y cultura en América Latina*, núm. 14, México, 1985.
- CORONADO SUZAN, Gabriela. "Formas de comunalidad y resistencia lingüística.", *Papeles de la Casa Chata*, núm. 1, CIESAS, México, 1986.
- "Persistencia lingüística y transformación social: bilingüismo en la Mixteca alta", *Cuadernos de la Casa Chata*, núm. 152, CIESAS, México, 1987.
- DE LA CERDA SILVA, Roberto. *Los indígenas mexicanos de Tuxpan, Jal.*, Monografía histórica, económica y etnográfica, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, México, 1956.
- DE LA PEÑA, Guillermo. "Economía y sociedad en el sur de Jalisco: notas para un enfoque diacrónico", *Controversia* 2 (1977):5-15.
- FERGUSON, Charles. "Diglossia", *Word* XV (1959):325-340.
- "Diglossia", en *Hymes*, Dell., 1965.
- FISHMAN, Joshua. "Bilingualism with and without Diglossia; Diglossia with and without Bilingualism", *Journal of Social Issues* 23(2) (1967):29-38.
- *Sociología del lenguaje*, Editorial Cátedra, Madrid, 1982.
- FLORES FARFAN, Antonio y LÓPEZ CRUZ, Gerardo. "La sociolingüística", en *La antropología en México* núm. 3, Carlos García Mora, coord., INAH, México, 1988.
- GARVIN, Paul y LASTRA DE SUAREZ, Yolanda. *Antología de estudios de etnolingüística y sociolingüística*, UNAM, México, 1974.
- GUMPERZ, John. *Discourse Strategies*, Cambridge University Press, 1982.
- HAUGEN, Einar. *Bilingualism in the Americas: A Bibliography and Research Guide*, American Dialect Society, University of Alabama Press, 1956.
- HILL, Jane H. & HILL, Kenneth C. *Speaking mexicano. Dynamics of Syncretic Language in Central Mexico*, Tucson, The University of Arizona Press, 1986.
- KNAB, Tim. "Vida y muerte del náhuatl", *Anales de Antropología*, UNAM, México, 1979.
- La Voz de Tuxpan*. Quincenal de Información y Cultura, (núm. extraordinario), Tuxpan, Jal., 1 de enero de 1963.
- LAMEIRAS, José. "Tuxpan y su vecindad en los primeros tiempos coloniales", *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, núm. 12, El Colegio de Michoacán, 1982.

- "El proceso secular de una etnia: el caso de Tuxpan, Jalisco", *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, núm. 15, El Colegio de Michoacán, 1983.
- *El Tuxpan de Jalisco: una identidad danzante*, El Colegio de Michoacán, Zamora, 1990.
- MACIA, Carlos y RODRIGUEZ GIL, Alfonso. "Estudio etnográfico de los actuales Indios Tuxpaneca del Estado de Jalisco", *Anales del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnología*, t. II, México, 1910.
- ROTH, Andrew S. "Etnografía de la reproducción del lenguaje bajo condiciones de discriminación lingüística, Parte 1: El trasfondo teórico", *Papeles de la Casa Chata*, núm. 1, CIESAS, México, 1986a.
- "Etnografía de la reproducción del lenguaje bajo condiciones de discriminación lingüística, Parte 2: El problema técnico", *Papeles de la Casa Chata*, núm. 2, CIESAS, México, 1986b.
- "Lingüística aplicada y sociolingüística del náhuatl en la sierra de Zongolica", *Cuadernos de la Casa Chata*, núm. 133, CIESAS, México, 1986c.
- SPRADLEY, James. *The Ethnographic Interview*, Holt, Rinehart, Winston, New York, 1979.
- YAÑEZ ROSALES, Rosa H. "Memorias del bilingüismo: el caso de Tuxpan, Jalisco", en Rubén Páez y Ricardo Avila compiladores, *Piezas para un rompecabezas regional*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara/Laboratorio de Antropología (Cuadernos de Antropología "B"), 1992.

tepe lo the



este sepe me
 fevencia
 de
 de

calysbury de

los sacri
 el
 me
 que
 un

Este te pe lo the es senor se los treze ans ha zian la festa de
 y a yu a van los quatro ans. peo roras son
 de tan. Seno lo ran las manos tepe y lo the quice por te
 nox y los ani mo los los quatro star ayuno son once vece
 de su chi que cal queca el ande que que do en la heca que a
 en salmo. esto y te pe lo the y lo the no el y lo the
 he de la bez ce ande y en mba en un balle de m
 de m a 2 110

El indio en la sociedad mexicana*

Eric R. Wolf

La manera en que se distingue a la parte india de la sociedad mexicana de su matriz originaria tiene importantes consecuencias para la mayoría de los análisis sociológicos de México. Muchos investigadores inician con una lista de rasgos, los cuales se supone que personalizan a los indios. Un examen detenido de estos rasgos los muestra insatisfactorios: las características raciales no son favorables porque muchos no-indios exhiben características físicas definidas como "indias"; asimismo, a pesar de que algunas personas son evidentemente indios, su tipo de vida es racialmente caucasoide; la caracterización por rasgos culturales derivados del pasado prehispánico tampoco es satisfactoria porque muchos rasgos culturales prehispánicos, tales como las tortillas, los metates, los huaraches, los sarapes, etc. se encuentran tanto en comunidades indias como en no-indias; y numerosos rasgos evidentemente post-hispánicos, como las imágenes de santos, son utilizados dentro del contexto cultural indio sin que haya un sentimiento de alienación o ajenidad.

Aun la caracterización del sector indio de la sociedad mexicana por la lengua se muestra inadecuada. Hay hablantes monolingües en español quienes se identifican a sí mismos como indios y así son identificados por otros; por ejemplo, en el Valle de Atlixco, cerca de la ciudad de Puebla.

La indianidad no consiste en una lista de rasgos culturales discretos, sino que reside en la calidad de las relaciones sociales que se encuentran en ciertas comunidades, y en la autoimagen de los individuos que se identifican con esas comunidades. La indianidad es también un proceso histórico distintivo porque esas comunidades se originaron en un determinado punto temporal, crecieron fuertemente, de nuevo disminuyeron, perdieron sus asideros o los mantuvieron pendientes del ultraje o la presión desde la sociedad mayor. Aquí intentaré analizar este proceso.

Las comunidades indias de las que hablo no existían en el pasado prehispánico. Surgieron bajo la dominación española en el siglo XVII. Desde entonces

* Este texto fue leído en la reunión anual de la *Southern Sociological Society*, Ashville, N. C., en abril de 1957, y publicado en 1960 en *The Alpha, Kappa, Delta* 30(1):3-6.

han estado sujetas al proceso metabólico y catabólico de la sociedad mexicana. Cuando tal sociedad es políticamente segura, y abre sus ventanas al mundo durante la expansión de la economía y el comercio, las comunidades indias se retraen y con frecuencia se desintegran durante la retracción. Tal proceso ocurrió durante la prosperidad económica del siglo XVIII y la expansión económica bajo Porfirio Díaz, a fines de la segunda mitad del siglo XIX, y está teniendo lugar nuevamente en el presente.

Cuando, sin embargo, la sociedad mayor se desintegra dentro de una arena de combate gladiatorial, y la gente abandona sus expuestas posiciones en la industria y el comercio en busca de seguridad en el área rural, entonces las comunidades indias nuevamente toman fuerza. Esto fue lo que ocurrió en el siglo XVII; luego de que la energía inicial de la conquista española había sido esparcida, el campo se plegó en sí mismo en un esfuerzo por lograr la paz y el orden y, virtualmente, abandonó todo contacto con el exterior durante todo un siglo. Esto fue también el caso que sucedió durante la primera mitad del siglo XIX, en la posguerra de la Independencia; y nuevamente en las décadas iniciales del siglo XX, durante la gran revolución iniciada en 1910 y los desórdenes que siguieron a este movimiento.

Podemos intentar ver esos avances y retracciones de otra manera. Las comunidades indias no son unidades aisladas autosuficientes sino satélites en la órbita de un pueblo mayor. Tales centros provinciales son las estaciones de retransmisión de impulsos de todo tipo, los cuales emanan de los centros de poder localizados en las capitales regiona-

les o en la nacional. Estas estaciones de retransmisión forman el campo de batalla entre las influencias de comercialización e industrialización, por un lado; mientras que, por otro, se encuentran las formas indias de vida. En temporadas de expansión económica y consolidación política, son aprovechadas por agentes de negocios que las ligan con el exterior. Los lazos se expresan culturalmente en símbolos de identificación con los centros nacionales de poder. Cuando la economía se encuentra deprimida y el poder político fragmentado, los agentes de negocios pierden credibilidad y proporción, y la estación de retransmisión de nuevo "se indianiza", lo cual significa que los centros provinciales comienzan a confiar más firmemente en la agricultura y la producción manufacturera de sus comunidades indias satélites.

La comprensión de este proceso, que sólo ha sido esbozado, es una pista para explicar las imágenes contradictorias que Robert Redfield y Oscar Lewis nos han dado de la comunidad de Tepoztlán, Morelos.

Redfield hizo un estudio de Tepoztlán en 1926, cuando México apenas había pasado los estragos de la revolución y se encontraba en un reflujo de integración política y económica. Él enfatizó su organización y consistencia internas. Oscar Lewis, en su crítica, hacía notar que Tepoztlán nunca había tenido consistencia interna e integración, -como Redfield había supuesto-, y demostraba este punto aduciendo datos del periodo porfirista de la historia mexicana, cuando la capital estaba enviando al exterior impulsos a través del desarrollo industrial y comercial, impulsos que activaron las estaciones de retransmisión

para un arribo en masa sobre los reducidos indios.

El material de Lewis, recopilado desde 1943 a 1948, se refiere nuevamente a un período de crecimiento económico y avance político, y una recesión de la indianidad hacia la fastuosidad de las montañas.

Estamos empezando a entender las complejidades del desarrollo mexicano y la complejidad implícita en los datos. Si bien, la mayor parte de nuestra información del México "indio" se deriva de estudios de las estaciones de retransmisión, tanto de Tepoztlán como de Tzintzuntzan y Mitla, en detrimento de información sobre las planicies y satélites donde terminan las líneas de poder.

Si la comunidad ha ocupado un territorio continuamente cambiante: ¿cómo ha mantenido su integridad y autonomía?, ¿cómo podemos explicarnos que siga habiendo indios en México? Nuestras preguntas son muy actuales porque las comunidades indias persisten, a pesar de que algunas han desaparecido y de que ha habido un flujo continuo de su población hacia la sociedad no-india.

La respuesta a estas cuestiones reposa, primero, en la manera específica en la cual los indios participan en la economía nacional; y, luego, en la forma particular en la que la comunidad india gratifica a sus miembros para unirlos a ella, tanto en tiempos de prosperidad como de carencia.

Tomemos el primer punto. Los indios frecuentemente venden su fuerza laboral, y venden o cambian sus productos y manufacturas bajo condiciones derivadas de la situación económica del conjunto de la economía nacional. Por

ejemplo, la reciente espiral inflacionaria ha afectado tanto a las comunidades indias como a otros componentes de la población mexicana. Esto ha movido a algunos observadores a decir que los indios mexicanos son completamente partícipes de la economía nacional, y que sería erróneo hablar de un sector indio de la economía, que está en contradicción con el sector no-indio. Así, Sol Tax habla de los indios como unos "capitalistas de centavo", posiblemente en contraste cuantitativo con los capitalistas de níquel o de diez o millonarios.

Pero esta visión puramente cuantitativa oscurece algunas cuestiones básicas. Es verdad que vemos al mercader indio como un hombre que vende trastos, petates o sandalias y toma dinero, que deriva a comprar otros bienes similares o va a atesorarlo en una caja fuerte en su casa. Pero no debemos olvidar que en este caso la especialización individual no es sino un aspecto de la división del trabajo en comunidades. Casi por doquier la comunidad dicta las cosechas a ser producidas y los productos que deben ser elaborados; y casi por doquier la comunidad retiene una medida de jurisdicción sobre la venta o disponibilidad de la tierra a fuereños. Ningún producto, ni los manufacturados ni la tierra, es mercancía libre que circule en un mercado nacional o ajustada a la demanda del país. Aún más, la distinción cuantitativa entre los indios como *penny* capitalistas y otros como capitalistas *nickel*, y hasta millonarios, también oscurece el aspecto de que los hechos económicos indios no son acumulación capitalista, sino participación en el prestigio económico de la propia comunidad. Ciertamente,

manejan dinero, pero es pertinente recordar la distinción entre dinero y capital. Cuando Tax asevera que el indio es un capitalista como cualquier otro, y que simplemente carece de instrumentos de crédito y organización empresarial, parece importante establecer que son precisamente esos dos tipos de instituciones las que sirven para transformar el dinero en capital. Primero, el indio trabaja inicialmente, pues debe comer. Cuando ha cumplido este objetivo, trabaja para acumular un excedente y de esta forma asumir la carga de patrocinar parte o toda una ceremonia religiosa. En el curso de esta responsabilidad redistribuye o destruye ese excedente en actividades tales como alimentar a otros padrinos o huéspedes, comprar velas, proveer juegos pirotécnicos o vestir la imagen del santo con ropas nuevas. Claramente, la calidad de su relación con la economía nacional difiere de la de los granjeros comerciales, los trabajadores industriales y los empresarios.

A pesar de eso, es verdad que, dentro de los límites de la comunidad, cada grupo doméstico toma sus propias decisiones en el proceso de producción, en el mercado y en la participación ceremonial. En la toma de tales decisiones, los grupos domésticos son independientes unos de otros para todos los propósitos prácticos. Las extensiones del parentesco son tenues: no hay nada de las intrincadas relaciones familiares, que son la crema y nata de los antropólogos en otras partes del mundo. Aun el parentesco ritual, esencial en la América latina criolla, aquí parece ser más una cuestión de forma que de función. No interviene ningún lazo significativo de relaciones sociales entre el nivel del grupo domés-

tico individual y el nivel organizativo de la comunidad.

Los nexos entre las unidades familiares y la comunidad se dan a través de la participación de los jefes del grupo doméstico en el sistema de cargo ceremonial. Tradicionalmente, asumir obligaciones ceremoniales dispendiosas forma parte de un sistema de obligaciones comunitarias, de las cuales la participación en cargos políticos es un elemento fuertemente relacionado. Este sistema hace que un pueblerino, en tanto que envejece, incremente su prestigio por hacer sucesivas distribuciones de sus excedentes de caudal para el culto ceremonial. Entonces, aumentos en el prestigio significan decrementos en los ahorros económicos, y el simple dinero en estas comunidades carece de los poderes de mando sobre la abundancia y la gente que posee hasta un grado mágico en una sociedad completamente capitalista. Idealmente, ningún excedente es ahorrado para ser convertido en instrumento de acumulación capitalista. La distribución de excedente a través del sistema ceremonial equipara en relativa igualdad a las unidades familiares en una democracia de la pobreza.

Este sistema de cargos ceremoniales es, creo yo, el que gobierna todas las relaciones en las comunidades indias, es su *sine qua non*. Donde este sistema falla o se rompe, la integridad de la comunidad está amenazada y la posición de los indios en la sociedad mayor padece un repentino mar de cambios.

Hay una clara evidencia de que eso está sucediendo en la actualidad. El que este hecho sea temporal o permanente depende, creo, del carácter del desarrollo económico de la sociedad mayor.

Si uno es optimista, puede creer que México mantendrá su presente tasa de crecimiento económico y procurará distribuir los beneficios de tal crecimiento en todos los estratos de la población y en todas las regiones; si esto ocurre, las estaciones de retransmisión pueden ser llevadas permanentemente dentro de la órbita de los centros de poder y absorber la población india, no sólo económica sino social y culturalmente en conjunto.

Si se es pesimista, tal mi inclinación, entonces uno puede predecir que los frutos del crecimiento económico nacional continuarán siendo distribuidos desigualmente, y que la marginalidad de la comunidad india se accentuará de nuevo en el futuro; prueba de ello es el hecho de que, aparte de las ciudades, la principal área de expansión moderna en México no es la tierra de los indios, sino las áridas provincias nortenas cercanas a los

Estados Unidos, las cuales no son rentables sin trabajos de irrigación e instalación de centros de bombeo. Esta es la zona hacia la cual el capital se orienta con gran velocidad e intensidad, además es precisamente el área donde no está asentada ninguna comunidad india.

Si esta predicción resulta correcta, la población de las comunidades indias será más marginal que nunca, y en tal caso deberá trabajar para ajustarse nuevamente a esta condición. El carácter de estos ajustes no puede ser predicho, pero es dudoso que un cerrado sistema político ceremonial, una vez sujeto a la rápida secularización, pueda ser restablecido. Tal vez existe cierta cantidad de alternativas; o, si las comunidades indias pierden los principales resortes de su creatividad cultural, los ajustes pueden no llegar nunca.

Traducción del inglés de Rubén Páez Kano

Mito, historia y documentos escritos

Blas Román Castellón Huerta

Cuando leemos en los textos del siglo XVI los relatos acerca de los cuatro soles cosmogónicos, la creación de la primera pareja humana, la invención del pulque, etc., no podemos menos que pensar que se trata de mitos, de relatos fabulosos que han llegado hasta nuestros días y que hacen referencia a épocas tan sagradas y antiguas, que se dificulta establecer cuándo tuvieron lugar los hechos narrados en ellos. La manera más fácil de reconocer un mito en estas fuentes consiste en ubicarlo como relato sagrado en el cual intervienen los dioses y ocurren cosas tan inverosímiles que serían inconcebibles en el tiempo de los hombres.

Los problemas empiezan a surgir cuando nos percatamos de que los aspectos míticos no están restringidos a un determinado tipo de relato, sino que aparecen constantemente en textos considerados históricos. Así, por ejemplo, en el caso de la peregrinación mexicana, cuyo carácter histórico es apreciado como un hecho, tenemos que Axolohua -uno de los dirigentes- se hunde en el manantial donde se encuentra el águila y donde posteriormente se fundaría México-Tenochtitlan. Al día siguiente aparece Axolohua, quien afirma haber visitado

a Tláloc, quien le dio la bienvenida a Huitzilopochtli y su gente (Códice Aubin: 50). Este tipo de sucesos, un tanto extraños para ser históricos, se repiten constantemente a lo largo de la migración mexicana, lo que provoca sospechas de que no se trata de una tradición estrictamente histórica. A propósito de otro pasaje de esta misma migración, López Austin señala:

Mixiuhcan se llama todavía el sitio donde parió una mujer, y su nombre significa "el paridero". La mujer fue una señora mexicana muy importante y más adelante, en Temazcaltitlan -"lugar del baño de vapor"-, tomó el baño indispensable del puerperio para recuperarse. Si esto no se debió a algo más importante que un parto, ¿dónde quedó el registro de siglos de peregrinación de todos los partos de las señoras mexicas? (López Austin, 1973: 96).

Estos sucesos aparecen también en épocas posteriores a la migración, y aun durante la Conquista; así, recordamos que Moctecuhzoma Ilhuicamina fue concebido cuando su madre, la doncella Miahuaixiuitl, se tragó una piedra pre-

ciosa lanzada donde ella se encontraba, por una flecha de Huitzilohuitl, señor de Tenochtitlan (Tezozomoc, 1975:95-96). También es conocido el intento de Moctezuma Xocoyotzin por huir a Cincalco, lugar del más allá, donde habitaba Huémac, último gobernante de Tula, cuando supo de la inminente llegada de los conquistadores europeos (Durán, II:491-97).

Lo primero que se percibe en estos relatos es la imbricación de los elementos míticos e históricos, de tal manera que constituyen un texto único. Entonces vale la pena preguntarnos ¿cómo debemos considerar a tales relatos, como históricos o como míticos? La respuesta dependerá del tipo de análisis que quiera abordar el investigador, pues en estos textos hay material para ambos tratamientos pero, en general, lo que siempre se hace es distinguir los pasajes míticos de los históricos y dar cuenta del porqué de tal confusión; en otras palabras, casi siempre se elige el intento de reconstrucción histórica para explicar el porqué una fuente presenta tal mezcla de estilos. Así, por ejemplo, se ha considerado que Huitzilopochtli, dios de los mexicas, era un personaje real¹ deificado que retomó los atributos de un dios más antiguo. También se afirma que las contradicciones en las diferentes versiones de la migración se deben a consideraciones políticas coetáneas a la época en que se elaboró una versión oficial de la historia (Uchmany, 1978:213). Se ha dicho, además, que los mexicas rehicieron la historia de los orígenes de su ciudad, inspirándose en los mitos de Mixcōatl y Quetzalcōatl, propios de Tenochtitlan, ciudad que ya existía antes de la llegada de los mexicas (Graulich, 1974:348).

La distinción entre historia y mito siempre se pone de relieve en estas investigaciones pues, al parecer, se considera que ambos estilos son incompatibles. Sin embargo, rara vez encontramos en estos trabajos la definición de la historia, por oposición a la de mito, pues si las consideramos aquella o éste, eso dependerá en primer lugar de lo que entendamos por tales conceptos. De acuerdo con la posición teórica adoptada, un mito sigue siendo tal a pesar de contener muchos elementos históricos en su composición, pues la oposición entre estructura mítica y acontecimiento histórico no es en realidad tan tajante como parece. El pensamiento mítico es una actividad reflexiva que busca constantemente ordenar datos de la experiencia cotidiana de acuerdo a ciertas estructuras lógicas de pensamiento que les den coherencia y significado. Entre tales datos están igualmente los históricos, aglutinados y ordenados por las estructuras míticas. Si partimos de esta postura, y si lo que nos interesa es realizar un análisis simbólico, los relatos de estas fuentes deben ser considerados *mitos*, desde luego no en el sentido de que siempre se trate de relatos ficticios, sino de que poseen una estructura que permaneció inconsciente para los redactores del texto y para los informantes.

Nuestro postulado, por el momento, es que los textos sobre algunos acontecimientos considerados históricos, tales como la migración mexicana o la vida de Quetzalcōatl en Tula, son mitos de tradición escrita susceptibles de un análisis simbólico. Lo que debemos ver ahora son las dificultades para analizar

esta clase de mitos y cómo las afrontaremos.

El problema arriba citado ha sido objeto de una amplia discusión en los últimos años entre diversos antropólogos y críticos que han creído procedentes, o no, los alcances que el método estructural puede tener en el caso particular de los mitos, y si ha de ser concebido como instrumento analítico de aplicación amplia.

Tenemos en primer lugar las opiniones del mismo Lévi-Strauss, quien ha manifestado en varias ocasiones su reserva al análisis de mitos de tradición escrita y las razones de esto, a saber: que tales mitos han sido reinterpretados en muchas ocasiones; que han sido sometidos a una operación intelectual distinta de la que tuvieron "originalmente"; que para trabajar con textos como *La Biblia*, es necesario ser un especialista en la materia; que inclusive, en el caso de los mitos orales de Sudamérica por él analizados, existe una literatura casi novelesca que los contiene

la cual, tal vez sea posible del análisis estructural, pero en este caso, de un análisis estructural transformado y afinado que yo no me atrevo a abordar por el momento (Lévi-Strauss, 1977b:49).

También afirma explícitamente que él no analiza textos como *La Biblia*, los de la antigua India, los de la protohistoria japonesa, etc., debido a la ausencia casi total del contexto etnográfico, indispensable en este tipo de análisis. De este modo, el autor deja abierta la posibilidad de introducir otros tipos de explicación para lo que se ha llamado de

manera muy general "pensamiento mítico", pues señala que su propia aplicación del método estructural ha sido dirigida intencionalmente hacia aquellos grupos culturales que carecen de tradiciones escritas, ya que se prestan mejor a los fines del método. Sin embargo, el mismo Lévi-Strauss comenzó a aplicar este tipo de análisis en los mitos, con el tema de Edipo, que pertenece a la tradición escrita. En tal ocasión procedió al análisis con la intención principal de ejemplificar los principios generales del método en un mito bastante conocido, sin interés de establecer nada definitivo al respecto. No obstante, los resultados obtenidos abrían la posibilidad de una aplicación más amplia de los principios expuestos hacia aquellos mitos más relacionados con las culturas occidentales. Los supuestos inconvenientes para desarrollar el análisis estructural sobre textos clásicos son principalmente la falta de información histórica y etnográfica acerca de las sociedades en que tales mitos escritos se encontraban vigentes. La ausencia de estos datos impediría reconocer los códigos en que se expresan las estructuras míticas contenidas en tales textos que, además, han sido objeto de incontables reinterpretaciones con fines muy diversos que dificultan el reconocimiento de las estructuras "originales", es decir, aquéllas que supuestamente debió tener el mito cuando aún era patrimonio oral de pueblos sin escritura.

Estos puntos de vista son los que se prestan más a la discusión, pues descansan sobre el argumento de que poco o nada se puede inferir sobre la estructura de un mito si carecemos de cierta cantidad de información etnográfica al res-

pecto. Pero ¿hasta dónde la falta de esta información representa un límite insalvable para el método estructural? Los datos etnográficos que podemos obtener de una cultura proceden principalmente de la existencia de formas de registro escritas, que faltan totalmente en el caso de las sociedades sin escritura, o bien depende de la existencia de información recopilada por etnógrafos modernos acerca de los usos y costumbres de las culturas que estudiamos. Pero, aun en este último caso, la información disponible resulta limitada necesariamente por la imposibilidad de registrar los aspectos en su totalidad, y porque un etnógrafo inevitablemente fija su atención sobre aquellos datos que, desde su perspectiva cultural, considera más importantes. Si se trata de mitos de tradición escrita, o mitos de tradición oral, tropezamos siempre con limitaciones de la misma índole; por tanto, el método estructural y su aplicación debe ser considerado como opción igualmente válida en ambos casos. El mismo Lévi-Strauss ha dicho acerca de esto:

siempre dije que no se puede emprender ningún análisis estructural antes de haberle pedido a la historia todo lo que era susceptible de darnos para esclarecernos, lo cual, desgraciadamente, no es mucho cuando se trata de sociedades sin escritura (Lévi-Strauss, 1977b:67).

Con esto se ve que el problema de la falta de información está presente también en los mitos que Lévi-Strauss ha analizado y, ya que éste deja de lado en su obra los mitos de tradición escrita, su

estudio ha sido retomado por otros autores.

Quizá Edmund Leach es el investigador que más ha desarrollado el método estructural después de Lévi-Strauss. Este opina que el hecho de no trabajar mitos de tradición escrita "porque falta el contexto etnográfico" resulta una exageración, pues Lévi-Strauss no ha dudado en aplicar el análisis estructural a los mitos de los *tsimshian* y los *bororo*, pueblos de los cuales nuestro conocimiento etnográfico es mínimo (Leach, 1971: 30-31). Si estos análisis han dado buenos resultados no hay razón para suponer que lo mismo no ocurrirá si estudiamos el Antiguo Testamento -dice el autor-, ya que si bien nuestros conocimientos sobre los antiguos judíos no son completamente satisfactorios, tampoco son inexistentes. Leach, que ha realizado diversos trabajos sobre textos bíblicos (véase Leach, 1961 y 1971), sostiene que, a pesar de que el Antiguo Testamento ha sido afectado por innumerables adiciones y arreglos de los editores, su estructura, o su patrón de relaciones entre los términos, ha permanecido sin mayores cambios:

Mi interés está en los patrones o estructuras tal como las encontramos registradas hoy día, y este registro ha permanecido sin cambios sustanciales por un largo periodo... las narraciones del Antiguo Testamento, conservan las mismas estructuras a pesar de todas las modas cambiantes en teología (Leach, 1971:33, trad. de B.C.).

Textos como *La Biblia* (y las fuentes del siglo XVI que aquí estudiamos) han

sido sometidos a una combinación compleja de intereses editoriales cuyo resultado es bastante arbitrario:

Sólo una pequeña parte de estos acontecimientos puede ser perpetuada como "historia". El proceso que se sigue para la selección, es una combinación compleja de intereses editoriales y accidentales, pero la red resultante es bastante arbitraria... tanto de la "historia" como del "mito", el investigador social se pregunta a sí mismo: ¿por qué este incidente en particular (en lugar de cualquier otro) ocurre en la narración en esta forma particular (en lugar de cualquier otra)? No basta con dar la respuesta ortodoxa de un historiador, que es: "Bueno, eso es lo que sucedió realmente", ya que hay otras muchas cosas que sucedieron realmente y no aparecen en la narración (Leach, 1971:42, trad. de B.C.).

Los arreglos y contrastes entre una narración (*story*) y otra son los que interesan al estructuralista, y esto es, según Leach, aplicable tanto a narraciones "históricas" como a narraciones "míticas". Esto quiere decir que algunas narraciones como el *Jardín del Edén*, *Abel y Caín*, *Sansón y Dalila*, etc., presentan cada una de ellas su propia estructura que, confrontadas unas con otras, muestran relaciones, repeticiones o inversiones, de tal manera que el conjunto de estas narraciones expresa una estructura o mensaje global, del cual cada narración particular sólo manifiesta un fragmento o modalidad. Esta estructura, reconocible en cada narración, se ha

mantenido relativamente inalterada a pesar de las constantes manipulaciones hechas sobre ella, porque un texto cualquiera, para lograr su coherencia, siempre debe respetar ciertas formas de expresión de manera consciente o inconsciente.

Para sostener estas afirmaciones el autor pone como ejemplo el caso de los editores o escritores a quienes considera bastante respetuosos del material con que trabajan. Ellos tienen siempre la certeza de que lo que escriben es la verdad, pero, al mismo tiempo, saben que no escriben *toda* la verdad, sino únicamente aquello que ellos creen "importante",

lo que ellos registran como la verdad es sólo una parte de la totalidad de cosas que ellos consideran "importantes", y es claro que lo que tiene importancia histórica puede variar enormemente de lugar en lugar y de una época a otra (Leach, 1971:43, trad. de B.C.).

Por lo tanto, para comprender las distintas narraciones sería necesario, en teoría, saber algo sobre los intereses particulares de quienes escribieron la última edición o la que estamos analizando. Pero por este camino volveríamos al intento de distinguir lo "original" de lo que es "falso" o, para decirlo de manera más clara, caeríamos de nuevo en el intento de distinguir a la historia del mito, que es lo que hacen los "escolares ortodoxos". Ciertamente, los textos son resultado de una constante compilación de escritos antiguos y modernos, pero hacer una diferenciación entre datos verídicos y datos apócrifos no nos lleva

posiblemente más que a realizar un ejercicio estéril o monótono. En cambio, Leach sostiene que a pesar de las adiciones y arreglos que tienen tales textos, éstos poseen un mensaje que no necesariamente fue plasmado de manera intencional por los escritores o editores, es decir, que aun sin proponérselo, ellos trabajaron sobre una forma o una estructura a la que se limitaron a quitarle y agregarle nuevos detalles de acuerdo con sus intereses. Es decir, nuevos contenidos. De esta manera, los textos del Antiguo Testamento, en tanto que conservan una estructura mítica, constituyen un texto *único*:

Si tratamos el texto como una *unidad*, entonces las distinciones ordinarias entre mito e historia desaparecen. Las porciones históricas del Antiguo Testamento constituyen una historia-mito unitaria que funcionó como justificación para el Estado de la sociedad judía en los tiempos en que esta parte del texto bíblico alcanzó una estabilidad canónica (Leach, 1971:81, trad. de B.C.).

Leach no considera entonces que exista algún impedimento serio para hacer extensivo el análisis estructural a los mitos de tradición escrita, y así lo expresa claramente:

Lévi-Strauss parece considerar a la etnología y a la historia como formas de investigación complementarias, pero bastante diferentes entre sí. Esto podría explicar por qué él usa una definición estrecha de mito por la cual parece que los mitos de

los amerindios contemporáneos son productos culturales de un tipo enteramente diferente de las tradiciones mítico-históricas del pueblo judío en el siglo I a.C. Mi opinión es que esta distinción es muy artificial y que el análisis estructural del mito debe ser igualmente aplicable al tiempo de los hombres y al tiempo de los dioses (Leach, 1971:114-115, trad. de B.C.).

El mismo Lévi-Strauss ha señalado en varias ocasiones, aunque no de manera muy amplia, la posibilidad de equiparar la historia al mito, cuando se refiere al hecho de que a la primera se le ha considerado como un concepto extensivo a toda la humanidad en todas las épocas, cuando en realidad es una forma particular de apreciar al universo:

nada se parece más -desde un punto de vista formal- a los mitos de las sociedades que llamamos exóticas o sin escritura, que la ideología política de nuestra propia sociedad (Lévi-Strauss, 1977b:61).

traté de reaccionar, o por lo menos me rebelé, contra una tendencia que me parecía manifiesta en la filosofía contemporánea de Francia, al considerar que el conocimiento histórico era de un género superior a los otros. Me he limitado a afirmar, entonces, que la historia era un conocimiento como los otros, que no puede existir conocimiento de lo continuo sino solamente de lo discontinuo y que la historia no se distingue en nada bajo este aspecto. No pretendo, por consiguiente, que el código de la historia, la cronolo-

gía, sea más pobre que otro: esto sería manifiestamente inexacto; simplemente es un código, y por consiguiente el conocimiento histórico padece las mismas enfermedades de todo conocimiento, lo cual no quiere decir que no sea muy importante (Lévi-Strauss, 1977b:67). No hay oposición entre la investigación histórica y la investigación estructural. La oposición existe más bien entre el método estructural y una concepción particular de la historia que transpone a toda la humanidad la forma en que nuestra propia historia aparece a nuestra civilización. Esto es lo que yo ataco cuando digo que la historia es, de cierta forma, nuestro propio mito (Lévi-Strauss, 1972:74, trad. de B.C.).

Lo que se alcanza a percibir en estas opiniones es la existencia, tal vez artificial, de diferentes niveles en los que se expresa el pensamiento mítico. Uno, que se nos muestra más nítido en virtud de que lo recibimos directamente por medio de la palabra hablada, del discurso, y que produce un impacto más inmediato en el oyente. El otro se nos presenta desprovisto de las circunstancias contextuales no-verbales que condicionan la relación entre hablante y oyente (gestos, ademanes, tonos de voz, etc.); mediante la palabra escrita. A la vez, se pierden unas dimensiones en el mito y se agregan otras, sobre todo a nivel del estilo, que deja de ser espontáneo para ser ahora meditado. Para expresarlo de manera más general: el problema que aquí manejamos es el de las relaciones entre el mito y la historia,

entendido este último término como un registro continuo y mensurable con base en un sistema cronológico relacionado con la idea de progreso, y que resulta consciente para quienes se expresan por medio de él. La cuestión principal es determinar si ambas formas de expresión pueden ser sometidas por igual al análisis estructural, lo cual las colocaría de hecho en un mismo plano. Hemos visto la opinión de Lévi-Strauss, muy cauta al respecto, aunque sin descartar tal posibilidad: respecto a las fuentes que nos ocupan en este estudio, él dice:

Deliberadamente evitamos utilizar los mitos de altas civilizaciones de América Central y México, que, en virtud de haber sido presentados por letrados, exigirían un prolongado análisis sintagmático antes de hacer cualquier uso paradigmático. Pero no se nos escapa que desde abundantes puntos de vista tienen su lugar en varios de los grupos de mitos que hemos constituido (Lévi-Strauss, 1968:178).

La otra opinión que hemos revisado es la de Edmund Leach, quien sostiene que los documentos escritos como el Antiguo Testamento constituyen una historia-mito, un texto único en que los acontecimientos registrados no son ajenos a una estructura en torno a la cual se ordenan. También sostiene que las estructuras registradas por escrito no necesariamente eran conscientes para los redactores del texto; por tanto, si nos situamos al margen de los aspectos morales contenidos en el Antiguo Testamento y los consideramos como signos contrastables entre sí, entonces hallare-

mos que este tipo de material también se encuentra ordenado por estructuras, a pesar de la aparente arbitrariedad en cuanto a los acontecimientos que contiene.

Una opinión diferente a la de Leach es presentada por el antropólogo británico Julian Pitt-Rivers, quien no considera a los textos bíblicos susceptibles de un análisis estructural por tratarse, según él, de documentos en que las premisas morales ocupan un primer lugar sobre la estructura.

Retomando la dicotomía que hace Lévi-Strauss entre "sociedades frías", es decir, aquéllas que tratan de evitar que los acontecimientos históricos modifiquen su organización interna, y "sociedades calientes", aquéllas cuyo sistema de vida se concibe como lineal y en constante cambio hacia el "progreso" (véase Lévi-Strauss, 1979:304-339), este autor propone una diferenciación entre el "mito puro" de las "sociedades simples" sin escritura y de tradición oral como las que ha estudiado Lévi-Strauss en las *Mitológicas*, y el "mito preceptivo" de las sociedades complejas, que nos son conocidos por medio de la escritura. La diferencia sustancial entre ambos tipos de mito sería que el mito preceptivo está cargado de *preceptos* morales que aluden a enseñanzas relativas a la conducta, mientras que el mito puro, que se parece más al sueño, no contiene una enseñanza práctica inmediata y es moralmente diferente. Basado en estos planteamientos, el autor impugna la posición de Leach, que deja de lado la distinción antes propuesta entre ambos tipos de mito, pues según su opinión los mitos contenidos en el Antiguo Testamento han sido reinterpretados de tal manera que su mensa-

je se ha vuelto "kerigmático", esto es, que por medio del mito se busca conscientemente un anuncio o promesa de lo que va a ocurrir. Para decirlo de otra forma, el mensaje de tales mitos ya no radica en su estructura, sino en la *progresión* conforme a la cual son ordenados de manera intencional.

La posición de Pitt-Rivers es una derivación de los planteamientos de Paul Ricoeur, el cual también hace una distinción entre los mitos cuyo sentido radica al nivel de la estructura, y aquéllos que, luego de ser sometidos a diversas operaciones intelectuales, se transforman en elementos de la hermenéutica. La aplicación que hizo Lévi-Strauss del método estructural, sólo en aquellos casos de sociedades que son muy diferentes de las nuestras, llamó la atención de Ricoeur, quien se pregunta si tal preferencia no se debe a que, sólo en tales casos, podemos encontrar que el orden de relaciones de una estructura es más importante que sus contenidos, mientras que, por otra parte, existiría un segundo polo del pensamiento mítico, en el cual no serían tan importantes las relaciones entre los términos, sino la riqueza semántica de éstos, lo que permitiría la recuperación indefinida de elementos históricos en contextos muy variables. Esto explicaría, según él, por qué Lévi-Strauss elude el estudio del pensamiento semítico, proto-helénico o indoeuropeo (Ricoeur, 1963:607-608). La argumentación de este autor está dirigida a demostrar que la lógica de las oposiciones y correlaciones presentes en el llamado "pensamiento salvaje" es una forma particular y abstracta de alcanzar el sentido, por contraste a una forma concreta, en la cual el sentido se consi-

que mediante una reflexión filosófica sobre el ser propio:

La explicación estructural parte (1) sobre un sistema inconsciente (2) que está constituido por diferencias y oposiciones (por separaciones significativas) (3) independientemente del observador. La interpretación de un sentido transmitido consiste en (1) la nueva toma consciente (2) de un fondo simbólico sobredeterminado (3) por un intérprete que se coloca en el mismo campo semántico que aquél que lo comprende [a él], y de esta forma entra en el "círculo hermenéutico" (Ricoeur, 1963:621, trad. de B.C.).

Como se puede observar, ambos autores tratan de establecer un método diferente para el análisis de los mitos de tradición oral y los mitos de tradición escrita; pero más allá de esto parecen querer establecer una diferencia tajante entre mito e historia, al coincidir en que los mitos contenidos en esta última llevan una carga moral que los hace muy diferentes de los mitos orales propios de los pueblos sin escritura. Este es el argumento central que ambos manejan:

aunque coincido con Leach en que hay que tener en cuenta las premisas morales a la hora de interpretar el Génesis, en mi opinión precisamente eso es lo que hace necesario distinguir al mito de la historia y buscar un sistema de interpretación diferente para esta última; el sistema de la "sociedad fría" ya no es apropiado (Pitt-Rivers, 1979:206).

Esta afirmación parte de la certeza del autor de que el significado de los términos de un mito bíblico no depende ya de la relación que guardan entre ellos, como era el caso de los mitos analizados por Lévi-Strauss, sino que ahora dependen de su posición en relación con las premisas morales del pueblo judío, ya que el mito busca reconstruir paso a paso la secuencia de acontecimientos que validen la procedencia divina de este pueblo, con lo cual los términos en que se expresan los textos bíblicos poseen un valor moral que les es propio.

Nos parece que es precisamente aquí donde se puede criticar tanto a Pitt-Rivers como a Ricoeur, pues si, como ellos afirman, los textos sagrados contienen mitos con un mensaje "kerigmático", que buscan un fin determinado por medio de premisas morales, habría que preguntarse si los mitos de las "sociedades frías", o de tradición oral, no lo tienen en absoluto. Veamos lo que dice el propio Lévi-Strauss:

¿qué hay de más "kerigmático" que esos mitos totémicos australianos que también se fundan sobre acontecimientos: aparición del ancestro totémico en cierto punto del territorio, sus peregrinaciones que han santificado cada lugar que lleva un nombre y que definen, para cada indígena, los motivos de un apego personal que da una significación profunda al territorio y que existen, al mismo tiempo, con la condición de que se permanezca fiel, una promesa de felicidad, una seguridad de salud, una certeza de reencarnación? Esas profundas certidumbres se reencuentran en todos los que

interiorizan sus propios mitos, pero no pueden ser percibidos y deben ser dejadas de lado por quienes las estudian desde afuera (Lévi-Strauss, 1977b:51).

De esta cita se desprende inmediatamente que *ningún* mito es moralmente indiferente a las gentes que lo interiorizan, por lo tanto el argumento según el cual son las premisas morales las que distinguen el "mito puro" del "mito preceptivo" caen por su propio peso, pues ¿cómo es que los mitos preceptivos y sus partes integrales logran una determinada "carga moral"? No podemos suponer que estos mitos ocupan una determinada posición en los textos, porque ya desde *antes* tuvieron *de por sí* un *valor moral*, pues entonces volveríamos al argumento de Ricoeur, en el sentido de que los símbolos contienen por sí mismos un exceso de significación que los hace autónomos, en tanto que Lévi-Strauss ha insistido siempre en que la significación de los símbolos sólo puede ser la "posición" de unos con respecto a otros. En su réplica a Ricoeur, Lévi-Strauss ya había señalado sus reservas a estos puntos de vista:

la inquietud de Ricoeur, su convicción de que si yo quiero aplicar mi método a los textos míticos de nuestra propia tradición (lo que yo me abstengo cuidadosamente de hacer, por otra parte), me dará cuenta de que subsiste un resto, un residuo irreductible que me será imposible reabsorber[...] En tanto miembro de mi civilización, que interioriza esta tradición mítica, que ha sido nutrida por ella, estoy de buena gana de

acuerdo; pero lo que yo me pregunto es si algún sabio indígena que leyera *El Pensamiento Salvaje* y observara la forma en que yo he tratado sus propios mitos, no me haría, con razón, exactamente la misma objeción (Lévi-Strauss, 1977b:50-51).

Y para establecer muy bien su punto de vista, más adelante dice refiriéndose a Ricoeur:

Me parece, por consiguiente, que la diferencia [entre mitos "totémicos" y mitos "kerigmáticos"] tal como aparece en su estudio ["Estructura y Hermenéutica"] no depende de tal modo de la existencia de una historia en la *mitología* (pues aun los mitos australianos más "totémicos" cuentan una historia, existen en la temporalidad), sino del hecho de que esta historia existe, ya sea encerrada en sí misma, acerrojada por el mito, ya sea como una puerta abierta sobre el porvenir (Lévi-Strauss, 1977b:50-51).

Leach ya se había referido también a la pretendida diferencia moral entre mitos orales y mitos de registro escrito, pues al hablar de los textos bíblicos dice:

Los patrones estructurales en el registro histórico sobreviviente (o en el registro histórico *recordado*) no conllevan implicaciones morales intrínsecas. El patrón es simplemente un ordenamiento lógico de las partes, en sí mismo es moralmente neutral (Leach, 1971:82, trad. de B.C.).

Tan pronto como se introducen en el sistema los juicios morales la narración se convierte en "dramática"; creemos que Leach tiene razón al afirmar que las consideraciones morales no son las que distinguen a la historia del mito, pues éstas siempre existen, ya que la estructura de ambos es moralmente indiferente, no así su contenido. Términos tales como: endogamia, incesto, honestidad, traición, etc., tratados como *contenidos* por Ricoeur y Pitt-Rivers, son para Leach *signos* contrastables entre sí, o sea, mitemas que forman parte de una estructura. A los primeros autores les parece que ahí hay una diferencia insalvable entre mito e historia porque se sitúan al interior de este último sistema de referencias, mientras que Leach intenta ver tales valores morales desde afuera y los trata como simples elementos de una estructura que sólo de esta manera puede ser aprehendida. Obviamente, para hacer esto último es preciso dejar de lado la perspectiva moral de los mitos de que se trate, pues eso es parte de su contenido, y lo que se busca en este caso es encontrar su forma, su estructura, al margen del mensaje moral que contenga.

Tomando en cuenta las opiniones anteriores, nos colocamos en la posición de Leach, que trata a los textos como unidades constituidas por elementos estructurales relacionados entre sí, y creemos que Pitt-Rivers no está en lo correcto al afirmar que Leach rehuye el problema de la historia en sus trabajos sobre *La Biblia*, pues hemos visto que tal problema está presente en su obra, pero desde un punto de vista diferente. El rompimiento tajante que hacen Ricoeur y Pitt-Rivers entre mito e historia está

ilustrado por los conceptos de este último autor (mito puro y mito preceptivo), que difieren, según él, por la ausencia y presencia de premisas morales:

En las *Mythologiques* no se exponen preceptos y el aspecto etiológico de estos mitos, sea cual sea la costumbre que validen, no entraña recomendación alguna en relación al comportamiento[...] En cambio, los textos sagrados de las sociedades de cultura escrita están llenos de preceptos expresados en diferentes formas. Llevan una carga moral, mientras que el mito puro es moralmente indiferente (Pitt-Rivers, 1979:211-12).

Sabemos respecto a estas afirmaciones que el mito puro no es moralmente indiferente, pero el autor afirma que si bien esto es cierto, tales mitos puros sí difieren de los preceptivos en que estos últimos presentan reglas de conducta para ser cumplidas de inmediato (lo cual no sucede con el mito puro). Por lo tanto, en el Antiguo Testamento habría un desplazamiento general del polo de los mitos puros a los mitos preceptivos, que señalaría el cambio de la "era del mito a la era de la filosofía".

Como ejemplo de los planteamientos anteriores, el autor cita el caso del *Popol-Vuh*, al que compara con el Génesis, ya que es notorio que se reunieron en un texto único materiales de diversas procedencias, pero esto no se hizo de manera alcatatoria, sino ordenada y consciente. El estilo de este texto va *progresando* a medida que avanza desde un pasado mítico "puro" hasta un presente histórico en el cual desemboca. Ahora

bien, la cuestión clave sigue siendo si este tipo de textos que reúnen materiales heterogéneos son susceptibles de análisis estructural, o bien tal cosa no es posible, como señala Pitt-Rivers. Si las versiones del mito son ahora reordenadas, pasando de un arreglo estructural a un arreglo cronológico, o sea, colocando conjuntos sincrónicos en una sucesión diacrónica, entonces ¿cambia en realidad el mensaje? O, lo que es más importante, ¿la estructura de los conjuntos sincrónicos así reordenados es destruida a causa de esto? El autor parece afirmarlo, pues dice:

Pongamos un ejemplo: para el análisis de Lévi-Strauss de la historia de Asdiwal no es esencial que su primer matrimonio preceda o siga a su segundo matrimonio, con tal de que los dos figuren; el mensaje estriba en la estructura. Pero en un mito "historizado" el mensaje estriba en la progresión (como en la historia acumulativa) y va revelado por la solución final, que tiene valor de autoridad por ser final y, en consecuencia, poder para prescribir la acción (Pitt-Rivers, 1979:226).

Hay que notar de momento que Pitt-Rivers habla del mensaje diferente en ambos casos, pero no niega la existencia de una estructura, independientemente del mensaje que puede radicar en la progresión de las narraciones particulares así ordenadas.

Pero es aquí donde se encuentra el problema central de lo que tratamos. La "historia", o los textos como *La Biblia* y el *Popol-Vuh*, que contienen mitos anteriores sometidos ya a un proceso intelectual

que los ha "historizado" al colocarlos en una secuencia progresiva, *nunca* pudieron haberse constituido en mitos preceptivos o "hermeneúticos", sin haber antes partido sobre la base de los mitos de tradición oral o "puros". La operación intelectual a la que fueron sometidos tales mitos puros consiste en haber ordenado, en secuencia progresiva, conjuntos sincrónicos diversos; "el mensaje estriba en esta progresión y va revelado por la solución final", apunta el autor, pero entonces, tal mensaje depende de dos factores: la progresión que se les imprime a los distintos conjuntos sincrónicos, y *también* depende de estos mismos conjuntos sincrónicos, de su forma, o sea, de su estructura, pues no podemos creer que se haya elegido tal o cual historia para ser incluida en *La Biblia* de manera totalmente arbitraria. Tuvo necesariamente que ser un mito o narración que *cuadrara* con el plan de redacción, tomando en cuenta, de manera consciente o inconsciente, su estructura. Entonces el mensaje también depende de la estructura de los elementos (*stories*) que entran en la composición de estos textos.

En el caso de las fuentes del siglo XVI nos ha llamado la atención el porqué la constante aparición en estos textos de la historia de Quetzalcóatl en Tula. Estamos seguros que su inclusión en las fuentes está en función del sentido general -religioso o político- que los redactores tenían en mente al escribirlos. Pero, aun en este caso, no resulta muy claro por qué tiene que aparecer este héroe cultural con todos sus éxitos y fracasos en textos que tienen como problemática principal el origen de los pueblos. Lo que nos interesa investigar

son las características que permiten o exigen que tales mitos sean colocados en un contexto escrito, dentro de una sociedad con Estado y clases sociales, en lugar de otros mitos cualesquiera.

Leach sabe que la estructura de las narraciones es determinante para su inclusión en un contexto escrito, y señala que cuando los escritores y editores realizaron sus interpretaciones, con las omisiones y adiciones de rigor, siempre lo hicieron respetando la estructura particular de los diferentes conjuntos sincrónicos. De este modo, aunque hacían un ordenamiento consciente de ellos, al mismo tiempo los editores permanecieron inconscientes respecto a las estructuras de tales conjuntos, a las que se limitaban a ponerles y quitarles detalles. Los editores respetaban la *forma* (de manera inconsciente) y se limitaban a cambiarle *contenidos* (de manera consciente).

trato de mostrar cómo las enmiendas editoriales de varias manos han tejido una compleja red que conlleva un "mensaje", el cual no necesariamente fue intentado de manera consciente por ningún editor particular (Leach, 1971:45, trad. de B.C.)

Que los mitos ordenados en una secuencia "tengan poder para prescribir la acción", de manera más notoria que lo que pudiera ocurrir con los mitos "puros", no cambia en nada el hecho de que siguen dependiendo de las *estructuras* de los conjuntos sincrónicos particulares, y de que gracias a éstos pueden ser constituidos como mitos "preceptivos". La estructura de los mitos no muere sino que

permanece ahí, oculta a la vista de los investigadores que ahora han fijado su atención en el efecto creado por el ordenamiento a que han sido sometidos los mitos. Entonces el problema también sigue siendo la perspectiva desde la cual se coloque el investigador, pues a partir de esto podríamos decir que en los mitos escritos -en cuanto contienen una guía explícita para la acción, es decir, preceptos- conocemos el mensaje *antes* de la estructura de los conjuntos sincrónicos particulares que integran una "historia" escrita, mientras que en los mitos "puros" sólo conocemos el mensaje o sentido de los mismos *después* de haber aislado su estructura. Pero aquí podríamos parafrasear a Lévi-Strauss y preguntarnos: este efecto de perspectivas ¿no es producido por nuestra posición al interior de una cultura particular que nos impide ver las cosas de otro modo? Y si un sabio indígena analizara nuestros mitos modernos desde su punto de vista ¿no llegaría a conclusiones similares a las nuestras cuando estudiamos los suyos?

Haciendo un resumen general de lo expuesto hasta ahora, parece ser que la diferencia entre mitos orales y mitos historizados no es tan sustancial y definitiva como pretenden Ricoeur y Pitt-Rivers. Las estructuras míticas permanecen en los textos bíblicos y en las fuentes del siglo XVI, formando un conjunto heterogéneo de materiales escritos, ordenados tal vez con un fin diferente al que tuvieron originalmente, pero que sigue dependiendo de las relaciones entre los términos que no pueden tener significado por sí solos. El mismo Pitt-Rivers sabe que la historia de Dina, por él analizada, no fue incluida en el Génesis de

manera fortuita, sino porque juega un papel muy importante en ese lugar del relato para lograr su significación final. El autor señala que tal historia marca un cambio radical

de una estructura elemental a una estructura compleja de parentesco, de un sistema de parentesco cerrado a un sistema de estrategia matrimonial en la que predominan los valores políticos, y la adopción por los israelitas de los conceptos de honor y vergüenza que acompañan a ese sistema (Pitt-Rivers, 1979:255).

Hay un punto importante que comentar sobre el trabajo de Pitt-Rivers, ya que indudablemente su análisis aborda un tema presente y real como es la progresión de las estructuras míticas, dispuestas de manera diacrónica. Esta es una cuestión digna de tomarse en cuenta, pero el autor afirma además que los textos como el Génesis

más que el producto no razonado de la conciencia colectiva, son construcciones razonadas conscientemente de hombres individuales que intentan encontrar en los restos de acontecimientos un sentido aplicable a todos ellos, y que buscan en el pasado una autoridad que ejercer en el presente (Pitt-Rivers, 1979:254).

Sobre esta conclusión ya hemos señalado, en primer lugar, que a pesar de que las manipulaciones de los textos con miras a un fin determinado son conscientes por parte de los escritores y editores, éstos siguen trabajando sobre estructuras pre-existentes que les son in-

conscientes, pues su labor es crear un efecto de significación con la ordenación diacrónica de fragmentos de estructuras anteriores, con lo cual, además, realizan de nuevo la mecánica propia del mito y del "pensamiento salvaje" en general.

Acerca de la segunda parte de la afirmación según la cual "se busca en el pasado una autoridad que ejercer en el presente", cabría preguntarse si esa autoridad, o esos fines que persigue el redactor por medio de preceptos, son asimilados por las gentes que creen en *La Biblia* de la misma manera que Pitt-Rivers lo plantea, o sea, conscientemente. Lo anterior posiblemente sea válido en el caso de los pueblos mediterráneos que el autor estudia especialmente, y entre los cuales estos textos son parte esencial de su formación como individuos. Pero el Génesis es también un texto considerado sagrado y verídico entre muchas culturas diferentes y no-judías en todo el mundo; seguramente estas culturas no ven en el Génesis el paso de una estructura elemental de parentesco a una estructura compleja y, sin embargo, siguen asimilando y transmitiendo las diversas narraciones bíblicas que ejercen en los creyentes una fascinación no propia de la historia, sino del mito.

Si no se consideran al Génesis o al *Popol-Vuh* como textos homogéneos, sino como conjuntos heterogéneos ordenados conscientemente, habría que tomar en cuenta que el resultado final puede ser formalmente semejante al de un nuevo mito, y que es probablemente nuestra mentalidad "historizada" la que nos permite (o tal vez no nos permite más que) distinguir en tales obras escritas la progresión de un estilo mítico "puro" a uno "preceptivo".

Edmund Leach afirma al referirse a *La Biblia* que la constante repetición de *stories*, que presentan una estructura semejante (con inversión o modificación de detalles), tiene como función hacer manifiesta la estructura general del mito de manera inequívoca cuando se reúnen todas estas variantes, de la misma manera que un mensaje muchas veces repetido por un emisor A hacia un receptor B, sólo es comprendido por este último al asimilar las constantes repeticiones del primero.

Lo anterior quiere decir que narraciones como las de Salomón, Siquem, Sansón, etc., expresan cada una a su manera un mismo mensaje omnipotente, mientras que para Pitt-Rivers esto no puede ser cierto en absoluto, y el mensaje sólo existe en la progresión. Pero aquí es donde podemos preguntarnos si las gentes que interiorizan los mitos bíblicos, alcanzan a comprender que en la sucesión de *stories* reside el mensaje que ellos desean asimilar. La respuesta a tal pregunta obviamente es no, pues cuando un creyente del Antiguo Testamento lee la historia de Sansón, por ejemplo, trata de sacar una conclusión moral de ella, sin ponerse a pensar en el orden que le corresponde en el texto. Pitt-Rivers afirma que el mensaje contenido en estos textos sólo puede captarse si observamos el cambio de "una estructura elemental compleja de parentesco". Pero para que lo anterior fuera totalmente cierto sería necesario que todos los lectores del Antiguo Testamento se acercaran a él con una perspectiva de antropólogo, lo cual evidentemente no ocurre.

Nos parece que Pitt-Rivers señala sólo a una parte del problema de los

mitos escritos. Sus conclusiones son válidas, pero a lo que él llega es al uso político consciente que los redactores imprimieron a su obra, es decir, una reafirmación de la identidad cultural del pueblo judío, una presentación en secuencia de su llegada al poder y una comprobación de su ascendencia divina con fines justificatorios. Pero esta intención consciente de los redactores bíblicos no puede ser la misma de millones de creyentes que no son judíos y siguen leyendo *La Biblia* encontrando en ella el "mensaje divino". Estos últimos lectores siguen tratando a las distintas narraciones particulares como mitos, y cuando interiorizan tales narraciones siguen haciéndolo de manera absolutamente intemporal, en un "érase una vez". Desde esta perspectiva, Leach tiene toda la razón en señalar que la repetición de temas tiene como fin poner de manifiesto una estructura, pues para la mayoría de los creyentes *La Biblia* sigue funcionando como mito.

Pitt-Rivers ha investigado los aspectos políticos desde el punto de vista de un antropólogo moderno que ve el Antiguo Testamento en sus implicaciones de función social general, y lo ha llamado *mito preceptivo*. Leach ha investigado los aspectos simbólicos inconscientes, desde el punto de vista de los creyentes que ven en estos textos varias narraciones morales particulares, y los ha considerado como *mitos*. Ambos puntos de vista están en lo correcto, pues no puede haber mito sin historia, ni historia sin mito, el aspecto varía según el caso que se estudie y los propósitos del investigador. Edmund Leach está interesado en la estructura del mito, por lo tanto no tenía que penetrar en el uso

político que se le daba a éste, sino en el orden de relaciones que existen en su interior y lo hacen significativo para las gentes que lo asimilan. Pitt-Rivers no estaba interesado en la estructura del mito, sino en los aspectos de su relación con la historia, por lo tanto era comprensible que buscara la respuesta en las causas del ordenamiento progresivo de los mitos, lo cual no necesariamente quiere decir que ya no existan las estructuras que permiten al mito servir a los fines de la historia.

Pasemos ahora a revisar algunos conceptos de M. I. Finley, historiador helenista, quien ha dedicado algunos trabajos al problema que nos ocupa sobre las relaciones entre el mito y la historia. Los ejemplos que este autor comenta están, además, estrechamente vinculados con el mismo problema central, a propósito de las culturas del Posclásico en Mesoamérica, lo cual nos servirá para introducir y plantear, de manera más precisa, el carácter de las fuentes del siglo XVI y los códices.

Hacia el siglo V a. C., la poesía épica griega, que trataba en forma de mito los acontecimientos pasados, era la que ofrecía una respuesta al porqué del universo:

El ambiente en que los padres de la historia principiaron su tarea se hallaba saturado de mitos y, de hecho, sin el mito aquéllos no hubieran podido ni comenzar su quehacer. El pretérito constituye una masa intratable e incomprensible de incontados e incontables datos. La historia podría hacerse inteligible si se operase una forma de selección, en torno a uno o varios focos[...] mucho antes de que nadie soñase con la

historia, el mito ya ofrecía su respuesta. En esto consistía su función, o una de sus funciones: en hacer el pasado inteligible y dotado de sentido mediante la selección, la concentración en algunos fragmentos de ese pretérito que de tal manera adquirieron permanencia, relieve y significación universal (Finley, 1979:14).

La función clasificadora que el mito imprime a los hechos del pasado, para darles una vigencia permanente que fundamente un orden establecido, era también la regla en el México antiguo, en donde los mitos de la creación marcaban profundamente el quehacer cotidiano y eran también la base de la explicación de todo cuanto existía:

en el pensamiento náhuatl lo esencial no era el devenir, sino el acto fundador que al erradicar el caos y crear un orden en el universo establecía una armonía en el mundo y conjuraba los peligros de su disrupción. Es decir, para tener orden, fundamento y duración todas las creaciones humanas tenían que repetir el acto creador por excelencia, ser una réplica exacta del acto original que dio nacimiento al universo. La repetición de la creación cosmogónica en las fundaciones humanas es entonces un conjuro contra el cambio y la inestabilidad del acontecer histórico, un llamado a la permanencia del orden primordial (Florescano, 1981a:4).

Más adelante, Finley hace referencia a un caso que tiene un notable paralelismo con Mesoamérica. Alude a los oríge-

nes del hombre actual, desde una edad antigua y a través de diferentes épocas. Hesíodo menciona las edades de oro, plata, cobre, bronce y, finalmente, hierro, o sea, la edad presente.

Pero la visión de Hesíodo no es de una progresiva decadencia, de evolución en sentido contrario. Cada raza de hombres (pues Hesíodo habla de razas, *gené*, no de edades) no evoluciona y da lugar a la siguiente, sino que es exterminada y sustituida por una nueva creación. Cada una de ellas no existe ni en el tiempo ni en el espacio. Las razas del hombre son tan intemporales como la guerra de Troya: tanto por lo que toca al pasado como al futuro (Finley, 1979:19).

Las mismas opiniones son aplicables al caso de los soles cosmogónicos en Mesoamérica, interpretados como un proceso de evolución de lo imperfecto (Caso, 1981:27). En realidad, en esta sucesión de soles una raza no da origen a la siguiente, ya que cada una se destruye y se evita así la continuidad:

aun cuando hay una sucesión cronológica de los soles, cada uno es nuevo, no hereda nada del anterior ni le transmite nada al que le sigue. Mientras el tiempo cronológico que registra la sucesión de los soles es lineal y progresivo, la temporalidad de los acontecimientos que ocurren en cada sol es cíclica. Hay pues una separación total entre el tiempo cronológico y la temporalidad de los acontecimientos míticos. Mientras el primero fluye incesantemente de

atrás para adelante, el tiempo de los hombres tiene un principio y un fin precisos, una duración que se cumple inevitablemente y de forma violenta (Florescano, 1981a:3).

Tanto los griegos como los antiguos nahuas concebían estas diferentes edades como intemporales, y lo de menos era su orden de sucesión, que podía variar, lo cual da la impresión de que cada pequeña narración de una era cosmogónica ha sido colocada de manera un tanto arbitraria:

La labor de añadido, de retazo, es la regla del mito, y no causa problemas. Sólo los que van a él dotados con un cerebro de historiador advierten las gruesas puntadas y las groseras junturas y se sienten afectados por ellas, como resulta evidente en el caso de Hesíodo. Pero Hesíodo no poseía una mente de historiador. Así tendremos de una parte las cuatro razas y del otro la estirpe de los héroes (Finley, 1979:20).

El ejemplo de los cuatro soles cosmogónicos pone más aún en evidencia el carácter de mito que tenían las concepciones de los antiguos nahuas. El pasado era algo intemporal y omnipresente en la conciencia de estas gentes, de la misma manera que para los griegos, los grandes héroes míticos no pertenecían a un pasado remoto, sino a una realidad vivida y su presencia se manifestaba por medio de los festivales religiosos, lo mismo que en las tragedias y odas corales donde participaba toda la población.

Debemos recordar que en Mesoamérica, y más concretamente en la cultura mexicana, los grandes héroes culturales como Quetzalcóatl, Huitzilopochtli o Tezcatlipoca, no sólo eran representados en los festivales religiosos del calendario oficial o Xihpohualli, sino que también podían ser vistos y escuchados en persona a lo largo de todo el año, como es el caso de Tezcatlipoca, personificado por un esclavo en su identidad de joven divino.

La cuestión importante en ocasión de los grandes rituales era reactualizar los sucesos heroicos relacionados con los dioses, revivir sus hazañas para que tuvieran una vigencia permanente.

En tales fiestas participaban todos los habitantes, y lo de menos era determinar con precisión *cuándo* habían tenido lugar los acontecimientos recordados, sino que, de hecho, tal cuestión nunca era planteada, pues sólo se sabía que los sucesos evocados ocurrieron "hace mucho tiempo" y ahora volvían a ser realidad, relacionando así el "tiempo de los dioses" y el "tiempo de los hombres".

Esta concepción mítica del universo considera siempre presentes los hechos originales y tiene una influencia inmediata sobre la forma de concebir el tiempo, que es, como dice Lévi-Strauss, "acerrojado por el mito". Al respecto Finley cita el caso de Ulises, quien, después de veinte años, regresa al lado de su esposa Penélope. Nunca se menciona en las tradiciones escritas que este héroe sea un anciano, sino que es el Ulises de siempre, pues el tiempo del mito es estático. Junto a este ejemplo se puede citar el caso de Quetzalcóatl, quien después de abandonar Tula se dirige a Ti-

llan Tlapallan, el lugar de su muerte. Es interesante notar que la mayoría de las fuentes no mencionan que este personaje hubiera envejecido a lo largo de su vida, y de hecho, parece que los únicos que citan tal detalle son los informantes de Sahagún:

y el dicho Quetzalcóatl arrimóse a él, y pidió a los pajes un espejo, y se lo dieron, y miróse la cara en el dicho espejo y dijo: ¡ya estoy viejo! y entonces nombró el dicho lugar Huehuequauhuitlan[...] (Sahagún, 1979:202).

Con excepción de esta referencia, en ninguna otra fuente se dice que tal dios fuese un anciano durante su huida, y hay que notar que en el *Códice Florentino* existe una ilustración en donde se muestra al personaje referido durante su marcha al este, cuando tuvo la debilidad de volver a beber el pulque, y está representado como siempre, un dios joven con sus atavíos característicos.

Podríamos tropezar también con el hecho de que existían sistemas de cómputo calendárico en el México antiguo, y que hay gran cantidad de documentos prehispánicos debidamente fechados paso a paso, en lo que podríamos considerar un auténtico documento historiográfico. Tal sería el caso con la *Tira de la Peregrinación*, *Códice Aubin*, *Códice Azcatitlán*, *Anales de Cuauhuitlán*, etc., que nos hablan del origen de hechos sobresalientes de las poblaciones nahuas. En tales textos podemos contar los años y calcular hace cuánto tiempo tuvieron lugar los acontecimientos referidos, ya que incluso en el caso de la migración mexicana se mencionan los ciclos de cincuenta y

dos años. Pero no debemos perder de vista aquí que no está registrada en estas obras la totalidad de los hechos, sino que existió un proceso de selección de los que eran importantes para los redactores, como son los sucesos de Tula, de Cópil, la guerra con Xochicalpo, etc., para el caso de los mexicas.

Además, las fechas que abundan en los documentos del siglo XVI no parecen cumplir solamente con la función de decirnos cuánto tiempo tardaron los mexicas antes de llegar a su destino final, o hace cuántos años tuvieron lugar ciertos acontecimientos. Estas fechas parecen ser más bien *signos* aplicados a determinados acontecimientos considerados importantes por diversas razones, con el fin de identificarlos o "marcarlos" en un contexto mítico. La combinatoria de numerales y signos en los calendarios antiguos no estaba destinada a registrar los hechos históricos de manera arbitraria conforme a su orden de aparición, sino que los retomaba y formaba con ellos un conjunto ordenado. Así, por ejemplo, los años *ce-tecpatl* marcaban la salida de algún lugar; los *ome-calli*, una llegada o fundación; los *ce-tochtli* eran años en los que ocurrían calamidades y tragedias, y así por el estilo (véase López Austin, 1973: 101-106).

La concepción del tiempo entre los nahuas no era, pues, la de asignar una fecha a los acontecimientos conforme iban apareciendo individualmente, sino que era necesario ordenarlos de manera sistemática para producir un *equilibrio* entre éstos. Podríamos pensar a partir de lo anterior, que para las gentes que interiorizaban el mito de la peregrinación mexicana lo importante no era saber si algún suceso había ocurrido desde ha-

ce dos o tres ataduras de años, sino más bien saber en qué fecha o marca precisa había ocurrido aquello, pues no era tan importante la profundidad de los hechos en el tiempo como su ubicación en una fecha perteneciente a un sistema, que funcionaba como combinatoria de signos y números, mismos que adquirirían su valor de acuerdo a la posición de unos respecto de otros. Lo trascendente, pues, eran las relaciones entre las fechas, sin importar mucho su orden de progresión.

Cada unidad temporal que medía y significaba el transcurrir del tiempo se transformó en una deidad o en una manifestación de potencias divinas, de manera que el devenir se convirtió en un proceso que sólo podía explicarse mediante el desciframiento de las cargas simbólicas y religiosas que los dioses imponían a cada unidad temporal. Esta conversión del acontecer temporal en acontecer sagrado ocurrió en tiempos muy remotos, probablemente desde la invención misma del calendario (Florescano, 1981a:5).

Hay otro punto de la mayor importancia en las fuentes del siglo XVI que trabajamos: la forma y procesos de redacción de estos textos evidencian la imposibilidad de lograr un conocimiento realmente histórico sobre el pasado remoto, conceptualizado por las sociedades nahuas del Postclásico en forma de mito. Los anales e historias con que contamos carecen de una información precisa sobre los procesos de evolución de las culturas que habitaron en Teotihuacan y Tula, por ejemplo, y su relación con la moderna Tenochtitlan. Unica-

mente sabemos que los llamados toltecas fueron anteriores al florecimiento de los señoríos postclásicos del centro de México, pero la transición entre las comunidades más antiguas y las más recientes sólo la podemos concebir de manera precaria por medio de las investigaciones arqueológicas actuales, que únicamente proporcionan secuencias muy generales sobre los materiales encontrados en excavaciones, mismos que jamás podrán revelarnos una verdadera historia, paso a paso, del origen y desarrollo de tales culturas.

Cuando los sabios mexicas, o los redactores indígenas del siglo XVI plasmaron en documentos escritos los fragmentarios conocimientos que tenían sobre el pasado, lo que produjeron fueron teorías sociológicas sobre la antigüedad, pero no una historia auténtica, ya que en realidad ésta no fue nunca su verdadera intención, ni podía serla, al ignorar completamente cuál era la vida política, social o cotidiana que se desarrollaba en ciudades como Teotihuacan, ni tampoco conocían con precisión cuándo habían surgido o desaparecido tales urbes. Estos redactores únicamente hicieron una concentración de materiales míticos de tradición oral, a los que imprimieron un nuevo orden, pero de los acontecimientos registrados de esta manera sólo se sabía que ocurrieron "hace mucho tiempo".

Las tradiciones míticas orales que sobrevivieron a lo largo del desarrollo mesoamericano fueron objeto de constantes procesos intelectuales, interpretaciones diversas y agregación de nuevos detalles que, según los intereses del momento, fueron considerados importantes, pero es muy posible que la intención

de los redactores nunca haya sido la de crear una historiografía verídica sobre lo que fue la vida antigua y la evolución del pasado al presente. La tradición oral fue con toda seguridad el único recurso posible para los primeros redactores que escribieron sobre el pasado y, por tanto, estos autores se vieron, de entrada, imposibilitados para construir una verdadera historiografía, como bien lo señala Finley:

A menos que una generación se capture sobre el papel y el perfil de su historia resulte fijado, sea contemporáneamente o bien en el inmediato después, el futuro historiador quedará bloqueado para siempre. Podrá reinterpretar, variar los énfasis, añadir o deducir datos, pero no puede crear el encuadramiento histórico *ex nihil* (Finley, 1979:28).

En este sentido, también podrá mencionarse el interés "natural" de todas las culturas sobre su pasado, para justificar la presencia de una historia en el estricto sentido de la palabra. Pero tal elemento nunca es necesario ni suficiente para señalar que su existencia equivale a una conciencia histórica de los pueblos, pues el interés por el pasado puede tener orientaciones bien diferentes que es necesario precisar antes de afirmar que el resultado es historia. El problema con que tropezamos constantemente al considerar la historicidad o no historicidad de nuestras fuentes, es la posición que guardamos respecto de lo que se considera como historia:

Nosotros estamos dominados por una concepción sumamente com-

pleja, sumamente científica y abstracta del tiempo como un *continuum* mensurable, una concepción que en gran medida carece de significado para los cometidos humanos ordinarios (Finley, 1979:30).

Por último, creemos necesario hacer algunos señalamientos sobre la importancia política de los documentos con características míticas. El hecho de que a los acontecimientos registrados se les asignen determinados valores temporales es función del interés que se manifieste por los mismos. En el caso de los mexicas -al igual que en el caso judío- los diferentes sucesos se encuentran fechados o "marcados" porque se trata de mostrar de manera inequívoca cómo había sido que este pueblo llegó al poder por la voluntad de su dios Huitzilopochtli, desde la creación hasta su triunfo final. Pero podemos deducir que este tipo de presentación sólo ocurría en los documentos escritos redactados por los sacerdotes sabios, y que tal práctica de ubicación temporal no era propia de la gente común, sino que aludía a los hechos del pasado, si acaso, como cosas que ocurrieron hace "muchas gavillas de años", con lo cual nos encontramos de nuevo en los terrenos del mito.

Las tradiciones míticas contenidas en crónicas, anales y códices seguramente ya existían de forma oral mucho tiempo antes de que surgiera la idea de plasmarlas por escrito. Los intereses que motivaron la redacción de los mitos pudieron ser muy variados, pero, en todo caso, difícilmente serían intereses relacionados con la simple necesidad de crear una historia, paso a paso, de los acontecimientos. Como sugiere Finley,

tales motivos pudieron ser la conciencia y el orgullo de poseer una identidad cultural (Toltecayotl, Mexicayotl), su derecho a gobernar, la defensa de una institución, el prestigio, etc. Lo que conocemos bajo el término de "tradicción", oral o escrita, es siempre resultado de un proceso de selección, durante el cual muchos acontecimientos se dejaron de lado, y aquéllos que sobrevivieron se encontraron tan desconectados entre sí que después fue imposible tomarlos como la base de una secuencia histórica real.

De la manera más general podríamos señalar que el tipo de interés que motivó la redacción de crónicas y anales durante el siglo XIX, además de perseguir fines políticos, surgió de una idea del pasado como fuente o punto de reflexión, a partir del cual se pueden derivar "verdades universales", permanentes, omnipresentes. Estas motivaciones son precisamente las que se ponen en juego en la lógica del mito, que en todo momento se mostró como el tipo de pensamiento dominante en el México prehispánico, de acuerdo con la concepción cíclica e inmutable del tiempo manifiesta en los calendarios que, claramente, se oponían a la idea de un concepto de "progreso" en el cual lo dominante serían los aspectos cambiantes y contingentes.

Las ideas aquí expuestas son aplicables directamente al caso de los documentos escritos redactados por gente especializada, representantes de la nobleza indígena y cronistas europeos que utilizaron estos materiales escritos para sus propias historias. Por lo que respecta al pueblo común, seguramente jamás se refirió al pasado remoto sino por medio

de la verdad que le proporcionaban los mitos oralmente transmitidos de generación en generación, algunos de los cuales

subsisten hoy día en las comunidades indígenas, sincretizados con la religión cristiana.

BIBLIOGRAFÍA

- CASO, Alfonso. *El pueblo del sol*, Fondo de Cultura Económica, Col. Popular núm. 104 (1a. edición, 1953), México, 1981.
- Códice Aubin*. Edición facsimilar de la publicada por Antonio Peñafiel en 1902, Editorial Innovación, México, 1980.
- DURAN, Fray Diego. *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme*, edición preparada por Angel Ma. Garibay, 2 vols., Ed. Porrúa, México, 1967.
- FINLEY, Moses I. *Uso y abuso de la historia*, Ed. Crítica, Grupo Editorial Grijalbo, 2a. edición, Barcelona, 1979.
- FLORESCANO, Enrique. "La concepción náhuatl del tiempo y de la historia", *Sábado*, suplemento de *Uno más Uno*, sábado 8 de agosto de 1981, No. 196 (1981) pp. 2-6.
- GRAULICH, Michel. "Las peregrinaciones aztecas y el ciclo de Mixcóatl", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, Instituto de Investigaciones Históricas, vol. 11, UNAM, México (1974):311-354.
- LEACH, Edmund R. *Genesis as Myth and Other Essays*, Jonathan Cape, 1a. reimpre-sión, London, 1971.
- LEVI-STRAUSS, Claude. "Lo crudo y lo cocido", en *Mitológicas I*, Fondo de Cultura Económica, México, 1968.
- "The Father of Structural Anthropology Takes a Misanthropic View of Lawless Humanism", entrevista con Lévi-Strauss por André Akoun, Françoise Morin y Jacques Mousseau, *Psychology today*, mayo de 1972, vol. 5, núm. 12 (1972):37-82.
- *Elogio de la antropología* (Conversaciones con Lévi-Strauss), Ed. Pasado y Presente, Cuadernos No. 2, 2a. edición, México, 1977.
- *Antropología estructural. Mito, sociedad, humanidades*, Siglo XXI editores. México, 1979.
- LOPEZ AUSTIN, Alfredo. *Hombre-Dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, Instituto de Investigaciones Históricas, Serie de cultura náhuatl, Monografías 15, UNAM, México, 1973.
- PITT-RIVERS, Julián. *Antropología del honor o política de los sexos*, Ed. Crítica, Grupo Editorial Grijalbo, Barcelona, 1979.
- RICOEUR, Paul. "Structure et herméneutique", *Sprit*, 77 (1963):596-628, París.
- SAHAGUN, Fray Bernardino de. *Historia general de las cosas de la Nueva España*, Ed. Porrúa, edición preparada por Angel Ma. Garibay, Col. Sepan Cuán-tos...300, 4a. edición, México, 1979.
- TEZOSOMOC (ALVARADO TEZOSOMOC), Fernando. *Crónica Mexicáyotl*, Instituto de Investigaciones Históricas, Primera serie prehispánica 3, UNAM, México, 1975.

Cultura regional e identidades locales

José Eduardo Zárate Hernández

INTRODUCCIÓN

"...ya sea que las regiones realmente sobreviven en todo su vigor y polimorfismo o se diluyen en anacronismos históricos, todavía siguen siendo buenas para pensar", termina diciendo Van Young (1991:26) en su ensayo sobre los problemas que acarrea hacer historia regional. Este trabajo es particularmente interesante porque, de una u otra manera, da cuenta de una tendencia a plantear los estudios sociales desde una perspectiva regional, aun cuando no se tenga mucha claridad sobre los límites de los conceptos usados, en particular el de *región*.¹ El problema inmediato que se nos presenta al confrontar nuestra información de campo con la propuesta de Van Young es que la región en sí misma no es nuestro objeto de estudio, ¿en qué sentido podemos decir que las regiones son buenas para pensar sobre identidades culturales? Sobre todo si tenemos en cuenta ciertas propuestas que hablan de identidades regionales o de movimientos regionales (lo que implica una identidad) y en las que aparecen confundidos

dos conceptos que, tal como nosotros los entendemos, hacen referencia a órdenes distintos de la realidad social. En el presente trabajo no nos proponemos dilucidar de manera exhaustiva estos problemas, sino que más bien intentaremos hacer una serie de conjeturas en torno al estudio de las identidades a nivel regional, a partir del caso de El Llano Grande. Nuestro interés es mostrar el tejido de relaciones significativas que, de alguna manera, están moldeando las representaciones que los diferentes actores sociales se hacen de los procesos de cambio que están ocurriendo en esta región.

El Occidente de México, en particular Jalisco, no ha constituido históricamente una región claramente demarcada e integrada (Roberts 1980:15), más bien ha sido el escenario donde se han fraguado diferentes configuraciones regionales (que en algunas ocasiones se han traslapado) que a su vez constituyen el ámbito más próximo en el que los distintos grupos sociales interactúan y se reproducen.² Las regiones que hasta el siglo XIX de alguna manera mantienen

¹ Como también lo han señalado Roberts (1980) y Lomnitz (1991).

² Otro problema sería el del traslape de las distintas delimitaciones regionales según los criterios de las instituciones y agentes que en ella intervienen. Como ejemplo, el nombre de "El Llano Grande" alude

cierta autonomía y una dinámica propia, alternándola con la dinámica nacional, así como las que aún pueden ser identificadas a pesar de formar parte de sistemas más amplios y complejos, no se han caracterizado precisamente por mostrar una homogeneidad cultural, sino por integrar en una sola jerarquía política formas de vida, patrones de trabajo y producción, lo que implica diferenciación política y cultural.

Ha sido la integración de actividades económicas distintas, así como de grupos culturales disímolos, a través de centros nodales y de ciertas ideologías que legitiman un patrón de dominación cultural, lo que permite hablar precisamente de una región.³ (Según Van Young, puede decirse que las regiones definidas con base en su homogeneidad son regiones de una baja regionalidad o que presentan una baja regionalidad). La articulación diferenciada en un solo sistema (o subsistema) de poder y dominio, de diferentes grupos y actividades, es lo que constituye una región social, independientemente del significado que pudiera tener para los mismos actores sociales. El concepto de región hace referencia a una realidad objetiva (Roberts, *Ibid*; Van Young, *Ibid*). Como tal, la región logra cierta identidad precisamente al conformarse con un sistema con distintos componentes integrados

en una sola jerarquía; es entonces cuando manifiesta sus rasgos constitutivos que le dan, por así decirlo, una "personalidad" propia. En el caso de El Llano Grande, se puede decir que esta región ha tenido una dinámica un tanto distinta a la del resto del sur de Jalisco, precisamente cuando el área de Zapotlán (Ciudad Guzmán) inicia su decaimiento, a finales del siglo XIX y principios del actual, esta región vive un gran auge. Las haciendas de la zona se encuentran en uno de sus momentos más productivos y de expansión y San Gabriel se halla convertido en el centro comercial de esta zona. Esta situación se transformará drásticamente durante los años treinta y cuarenta, sobre todo luego del reparto agrario. Empero, la huella que queda, tanto en la cultura material (cierto tipo de construcciones) como en la memoria colectiva, será definitiva.

Por otra parte, cuando hablamos de identidad cultural (sean pueblos, etnias o naciones) nos estamos refiriendo a una realidad intersubjetiva, construida en la interacción por los mismos actores sociales y a partir de sus particulares modelos cognitivos. Desde esta perspectiva nos parece un tanto engañoso hablar de identidad regional o movimiento regional, cuando se trata de actores sociales que, adscritos a ciertas categorías socio-culturales, actúan en un espacio regio-

a una zona geográfica con ciertas características ecológicas (tipo de suelo, clima, recursos acuíferos) bien definidas para los habitantes del sur de Jalisco; para los técnicos de la SARH, la zona se encuentra dividida en distritos de riego y distritos de temporal; la iglesia, por su parte, divide también la zona de acuerdo al área de influencia del obispado de Ciudad Guzmán o de Colima.

³ Habría que señalar que en cierto tipo de sociedades, como las indígenas y las novohispanas, a diferencia de las sociedades contemporáneas, los centros nodales tienen una fuerte carga simbólica. Son centros en los que en su núcleo se asientan los poderes político y religioso; no en balde las élites económicas regionales sienten la necesidad de ocupar físicamente ese centro, a fin de reafirmar su poder. Se establece así una geografía delineada en términos de centro (sagrado) y periferia (profano) en los que los grupos de poder terminan definiéndose en términos de su cercanía o alejamiento con el centro sagrado.

nal, el cual constituye el contexto, pero no el contenido de la acción. La magnificación de la región como ente social (con conciencia propia, que se mueve e identifica frente a otros), parece ser una construcción más de los investigadores que de los mismos actores sociales, y por lo mismo una invención que oculta la realidad de los grupos e individuos que como seres sociales (diferenciados y ocupando distintas posiciones) conforman una región particular.⁴

Pensar sobre identidades culturales en términos de región implica suponer que las regiones son sistemas complejos y diferenciados internamente, articulados jerárquicamente, ya sea a través de centros nodales, ya de instituciones o aparatos especializados articulados a un sistema de poder, o de toma de decisiones mayor. Suponemos también que, aun cuando los distintos grupos que interactúan en una región mantienen ciertos elementos que los identifican como tales,

resultado del mantenimiento de universos simbólicos propios, comparten entre sí ciertos mitos y valores que les permiten comunicarse entre sí. En gran medida esta "cultura de las relaciones sociales" (Lomnitz, *Ibid.*: 202) o cultura hegemónica, en nuestro caso, es el resultado tanto del proceso de mestizaje y de la formación de una conciencia nacional, como de las relaciones de poder que se establecen entre las distintas culturas.

Es claro entonces que a fin de mantener una identidad, los distintos grupos deben contar con formas culturales propias que den significado (o que les permita interpretar desde su particular punto de vista) tanto a los procesos y eventos históricos como a su participación diferencial en las estructuras de poder.⁵ Por ejemplo, el mito de la fundación de San Gabriel (que más adelante expondremos) hace referencia a un hecho histórico que bien pudo haber sucedido, pero que sin embargo tiene

⁴ En este sentido nos parece útil la propuesta de Lomnitz (1991:198), para quien "una cultura regional es la cultura internamente diferenciada y segmentada producida por la interacción humana dentro de una economía política regional. Los diversos espacios culturales dentro de una cultura regional pueden ser analizados en relación a la organización jerárquica del poder en el espacio; al interior de una región dada uno puede descubrir grupos de identidad similarmente constituidos, cuyo sentido (sus objetos y relaciones valoradas, sus fronteras), están relacionados con su posición en la región de poder. Análogamente, una cultura regional implica la construcción de esquemas de comunicación, dentro y entre los varios grupos de identidad, y estos esquemas también tienen sus espacios".

⁵ Nos parecen de particular importancia las propuestas de Wolf (1982) y de Shalins (1988); el primero porque llama la atención sobre la importancia de los pueblos periféricos en la formación de un sistema económico mundial o economía mundo, y cómo la integración de estos grupos en los grandes circuitos comerciales implicó la articulación de formas de producción y a la postre la retroalimentación tanto de la cultura de los pueblos occidentales (el centro) como de los no occidentales (periferia). Sin embargo, el trabajo de Wolf se queda corto en la interpretación del significado que para los distintos pueblos ha tenido el intercambio y la imposición de otros modelos culturales. Por su parte, Shalins se preocupa de mostrar cómo los diferentes grupos culturales que intervienen en una serie de eventos históricos construyen, a partir de sus universos simbólicos, sus propias interpretaciones de la historia (los ingleses por un lado, los moala por el otro, y al interior de éstos, los oficiales y los reyes por un lado, y los marineros y el pueblo común por el otro); aunque analiza una serie de acontecimientos que se dieron como parte del proceso de expansión colonial de Inglaterra, no se preocupa tanto por las relaciones de poder y el hecho objetivo de que la integración de los fidjianos en el sistema colonial inglés, implicó a la postre la drástica transformación de la cultura de estos grupos. Para una crítica polémica a Shalins véanse Friedman (1988), y Webster (1989).

importantes implicaciones en la reconfiguración y ocupación del territorio que se realizó durante el siglo XIX; el Señor de Amula que se venera en San Gabriel es ampliamente aceptado -y en sus fiestas participan de manera diferencial-, por las comunidades vecinas. Empero, las interpretaciones que del hecho histórico hacen los gabrielenses y los miembros de la comunidad indígena de Jiquilpan, son muy distintas. En gran medida, el reto de pensar sobre las identidades a partir de una región particular implica tratar de entender la intersubjetividad a través de un universo construido con criterios objetivos.

TERRITORIALIDAD E IDEOLOGÍAS LOCALISTAS

En los que siguen me voy a referir al área circundante a San Gabriel y en particular a esta localidad, que constituye el centro urbano de la región de El Llano.

Para los habitantes del sur de Jalisco, el Llano Grande es la zona semidesértica comprendida entre los volcanes de Colima, la sierra de Manantlán y parte de la sierra de Tapalpa. Tal vez se trata de una de las zonas menos comunicadas y con mayor marginación del sur de Jalisco.⁶ A El Llano se puede llegar, en la actualidad, atravesando la sierra de Tapalpa por la carretera de Sayula a San Gabriel, o por el camino de terracería de Tapalpa a San Gabriel, o por los ramales, algunos de terracería, de la carretera de Ciudad Guzmán a Autlán. Esas carreteras siguen, más o menos, los antiguos caminos

de arriería que hacían de esta zona un importante punto intermedio entre el puerto de Manzanillo y Sayula, que contaba con estación del ferrocarril durante el siglo XIX. El punto más comunicado es San Gabriel (la población más grande, con cerca de 4 mil habitantes) que cuenta con cinco corridas de autobuses foráneos a Sayula y Guadalajara, pero algunas cabeceras municipales como Tolimán, Zapotitlán o Tuxcacuesco, sólo tienen dos o tres salidas de autobuses durante el día; la mayor parte de los poblados son pequeñas rancherías que no pasan del medio millar de habitantes, se transportan en vehículos particulares y caballos por las brechas que cruzan El Llano.

La primera impresión que da San Gabriel, y en general la región, es precisamente de inmovilidad, de quietud extrema, de muy poco movimiento; en general las carreteras no son muy transitadas y algunos caminos de brecha todavía menos; parece que nada sucede. Aun cuando, por concentrar el mayor número de servicios en la región, durante las mañanas tiene cierto movimiento de la gente que acude de las rancherías. Después de Sayula, en ninguna otra población se nota mucho movimiento comercial. San Gabriel cuenta con un pequeñísimo mercado, puesto a funcionar apenas el año pasado y aún no consolidado; además existe un tianguis cada lunes con comerciantes provenientes de otras localidades; empero, en las últimas semanas algunos comerciantes nos han comentado que sienten la situación crítica, pues casi no han vendido nada. En

⁶ De la Peña (1980) nota cómo esta región quedó marginada de los importantes procesos de cambio agrícola y de concentración de poder, que se dieron en el sur de Jalisco durante el siglo XIX y que tuvieron a Ciudad Guzmán como el eje rector.

términos de intercambios comerciales y servicios, el punto más socorrido por los gabrielenses es Sayula, luego Guadalajara y Ciudad Guzmán. No obstante, en Ciudad Guzmán, como ya mencionamos, se encuentra la sede del obispado (que define la línea pastoral) y las oficinas distritales de la SARH. En términos políticos, los asuntos y las disputas terminan resolviéndose en Guadalajara y, obviamente, es mucho más importante tener conocidos o parientes rituales en el aparato político estatal, en Guadalajara, que en Ciudad Guzmán. De acuerdo con el modelo del lugar central, San Gabriel, a pesar de ser el centro de la región, sería un punto de cuarto o quinto orden dentro del sistema regional luego de Sayula, Ciudad Guzmán y Guadalajara. La misma gente siempre está diciendo que en la localidad no hay mucha circulación de dinero, precisamente porque no hay fuentes de trabajo; sólo en las vacaciones o en las fiestas cuando llegan los "hijos ausentes" se nota más movimiento.⁷

En términos culturales, aun cuando los diacríticos, que tradicionalmente han sido usados para señalar las fronteras, se han transformado -han desaparecido algunos elementos objetivos, tales como vestido o lengua, que nos podrían indicar la presencia de comunidades indígenas- siguen operando ciertas categorías que hacen referencia a diferencias estamentales. En la actualidad existe un

importante segmento de la población catalogado como indio y que mantiene ciertas características que les permite identificarse como indígenas (tales como tenencia comunal de la tierra, ciertas danzas, autoridades "tradicionales", cierto comportamiento), tal es el caso de Apango y en menor medida de Jiquilpan. Esta última es una comunidad de cerca de dos mil habitantes que también muestra en su interior cierta diferenciación interna. Por otra parte, en El Llano están los rancheros, gente de piel y ojos claros, ocupados principalmente en la ganadería y en la agricultura de temporal, que a diferencia de las comunidades indígenas presentan un patrón de asentamiento semidisperso, en pequeños núcleos que no pasan de medio centenar de viviendas o ranchos. Finalmente están los poblados de mediano tamaño, incluyendo a San Gabriel, predominantemente mestizos, aunque algunos con un importante sector criollo o en su mayoría criollos, como La Croix y El Jazmín; entre este grupo está San Gabriel, donde las diferencias entre las familias criollas (los autodenominados gabrielenses) y el "peladaje" o la "chusma", como ellos le llaman a los campesinos (principalmente ejidatarios, sean o no de origen indígena) son bastante notables en los diferentes ámbitos de la vida social.⁸

Ahora bien, nos parece que a esta tipología local se le dan contenidos claros hacia mediados del siglo XIX, cuan-

⁷ Los dólares que envían los ausentes no son muy visibles en San Gabriel, donde se invierten en pequeños negocios, en la agricultura o el gasto familiar. En cambio, en las comunidades y rancherías se invierte mucho más en la construcción de casas "de material", es decir, ladrillo, cemento, mosaico, lo que sí es más visible.

⁸ Como puede notarse, se trata de una clasificación *grosso modo*, que deberá ser más cuidadosamente tratada en los subsiguientes periodos de trabajo de campo, pero que tiene un valor. Estas categorías son usadas por los mismos actores para interactuar entre ellos.

do San Gabriel surge como centro, y la sociedad criolla asentada en esa ciudad logra imponer su proyecto cultural que se manifiesta en un patrón de consumo y conjunto de valores que, en cierta medida, perduran hasta la fecha. Esto ha quedado plasmado en el mito de la fundación de San Gabriel y la reivindicación que de él hacen precisamente los criollos y mestizos, que a partir de entonces se definirán como "gabrielenses".

Según el mito de origen, luego de una explosión del volcán o un fuerte temblor que destruyó al antiguo pueblo de Amula, en las faldas del volcán (muy probablemente en los territorios de lo que fue la hacienda El Jazmín y ahora el cñido del mismo nombre), algunos indígenas de esa población decidieron trasladarse y llevar el sagrado Cristo que veneraban a la comunidad indígena de Jiquilpan. Antes de llegar se detuvieron a descansar en un potrero de esa comunidad, ya denominado San Gabriel (probablemente dedicado a la fiesta de este santo) y bajo la sombra de un mezquite. Se dice que cuando los encargados de la imagen quisieron reanudar su camino, el Cristo ya no quiso moverse, a tal grado que ni entre todos los presentes ni con la ayuda de sus bestias pudieron hacer que se moviera; esto fue interpretado como que el Cristo deseaba quedarse en ese lugar. Siguiendo el consejo del cura de Tapalpa, decidieron construirle una ermita en ese sitio, alrededor de la cual se edificaron las primeras casas de lo que posteriormente sería San Gabriel. (Por cierto se trata de un Cristo bastante liviano, de pasta de caña, probablemente fabricado en Pátzcuaro a principios del siglo XVI). El hecho es que para los gabrielenses el Cristo no quiso seguir a

Jiquilpan y eligió ese lugar para que se le construyera su templo, es decir, San Gabriel se funda por señalamiento divino. Pero los indígenas de Jiquilpan aseguraban que en ese potrero ya existía un rancho y no se trataba de tierras realengas, como posteriormente han dicho los gabrielenses, y que ese rancho era propiedad de la comunidad indígena de Jiquilpan y que esos terrenos estaban dedicados a la imagen de San Gabriel. De ahí que el santo patrono de San Gabriel no sea el Arcángel Gabriel, sino el Santo Cristo de Amula. En todo caso, en un primer momento, eso permitió a los indígenas "multecas" (aún no gabrielenses) ocupar y legitimar la ocupación de ese territorio. Además de que adquirirían por designio divino cierto estatus superior al de las comunidades vecinas, ya que este sitio fue elegido, sobre el antiguo Amula del cual tuvieron que salir y sobre Jiquilpan al cual se dirigían y al que, por señalamiento de la divinidad, no alcanzaron a llegar. Esta situación se ha tornado conflictiva en diferentes momentos; durante años los indígenas de Jiquilpan han reclamado que las tierras donde actualmente se asienta San Gabriel les pertenecían originalmente y, por consiguiente, el Cristo debería ser de Jiquilpan. También los ejidatarios de El Jazmín han reclamado la imagen. Según Trujillo, (1975:143) "los habitantes de Jiquilpan [dicen que] el Señor de Amula debería estar en nuestro pueblo, porque para acá lo traían las gentes que fundaron San Gabriel" y los de El Jazmín "al Señor de Amula se lo llevaron los de San Gabriel al fundar su pueblo". En años recientes se ha vuelto a manifestar abiertamente el conflicto; miembros de la comunidad indígena de Jiquilpan in-

vadieron terrenos de propietarios particulares, esgrimiendo títulos coloniales (anteriores a los de los particulares), por lo que durante varios meses estuvieron presos ocho miembros de dicha comunidad en Ciudad Guzmán.⁹

Hasta el siglo XVIII San Gabriel era una sociedad preminentemente indígena, aun cuando a su alrededor ya se habían establecido algunas haciendas. Para el siglo XIX, el panorama ya es otro; los criollos y españoles siguen llegando como compradores de tierras, administradores y militares. Para mediados del siglo XIX, San Gabriel ya es una población completamente dominada por los criollos, y es entonces cuando se renueva el mito de la fundación de San Gabriel pero con un nuevo significado. "San Gabriel volvió a nacer y a crecer en todos aspectos, a transformarse de manera tan increíble hasta alcanzar cumbres insospechables" (Trujillo, *Ibid.*: 149). En 1865, los vecinos de la Villa de San Gabriel firman el Acta del Juramento, en el que "se comprometen a solemnizar anualmente a la sagrada imagen del Señor de Amula que se venera en esta parroquia". Firman el acta además del Sr. Cura don Manuel Echeverría y Castillo, los Michel, los Pinzón, los Sedano, los Dávalos, los Curiel, los Corona, los De la Fuente, los Arias, etc. No hay apellidos indígenas en el juramento, sólo los de los criollos, dueños y administradores de las haciendas y los grandes comercios. A partir de ese momento, este grupo se encargará de la organización de la fiesta del Santo Patrono, la cual será casi de su propiedad;

es entonces también cuando la sociedad gabrielense adopta su perfil actual (Trujillo, 1975). Y también cuando, nos parece, se logra integrar los distintos territorios en un solo sistema y la región vive un momento de gran auge económico. No obstante, las diferencias culturales no se diluyen, sino que se señalan de manera notable. A principios del presente siglo, estas familias mantenían un estilo de vida sustentado en la segregación, las puertas de la iglesia se abrían sólo después de que estas familias habían ocupado los principales lugares; el círculo central de la plaza, junto al kiosco, era para su uso exclusivo, no se permitía la entrada a ningún miembro de las otras clases sociales; durante las corridas de toros y los jaripeos, los jóvenes (hombres y mujeres) se vestían a la manera española (como puede notarse en múltiples fotografías); se dice que en sus mansiones tenían pianos alemanes, vajillas de Viena, muebles franceses, etc. Había cuando menos dos grandes almacenes en los que se comerciaban productos importados, "La Exposición Universal de Severiano Soto e hijos", "La Exposición Permanente El Siglo XX", de los Villa (que por cierto fue reinaugurada el 1 de enero de 1900), además de otros grandes comercios como "El Nivel del Comercio", "La Ciudad de México", "El amigo del Pueblo". En ese momento, la recuperación del mito permitió la legitimación del nuevo orden social que se sustentaba en la integración de los territorios en una nueva jerarquía, por un lado, y en la segregación cultural, por el otro, lo que a su vez

⁹ Salieron libres bajo fianza en juicio de este mismo año, luego de depositar más de diez millones de pesos por cada uno.

posibilitó la sobre-explotación de la mano de obra, tanto indígena como ranche-ra. Durante la etapa revolucionaria, estos grupos subordinados constituirán la base de los ejércitos guerrilleros y su comportamiento será en extremo radical y violento.

Se dice que lo que dio al traste con la bonanza de la región fue la extrema violencia del periodo revolucionario y posrevolucionario (cristiada). En particular en la región, la acción de las guerrillas revolucionarias contra el orden establecido y principalmente contra las clases dominantes fue sumamente violenta, la mayor parte de los miembros de estas familias huyeron a Guadalajara, o a la ciudad de México.¹⁰ Desde entonces la región no ha vuelto a tener el auge que tuvo en ese tiempo. Luego del reparto agrario que se realiza en las décadas de los cuarenta y los cincuenta, aparece una serie de nuevos asentamientos y, sobre todo, un nuevo grupo culturalmente heterogéneo, pero cuya relación con el poder político será central en el desplazamiento de la élite criolla del poder local: los ejidatarios.

Es en la religiosidad de estos grupos donde se manifiestan con cierta nitidez los núcleos culturales en torno a los cuales se configuran las identidades contemporáneas. Los gabrielenses son sumamente católicos, y la iglesia y las actividades sociales en torno a ella, constituyen hoy en día uno de los centros más importantes de la cultura local, como puede notarse en la siguiente serie de eventos ocurridos en el presente siglo.

En el año de 1940, se celebran con gran solemnidad y majestuosidad las Bodas de Diamante (75 años) de las Fiestas Juradas; se realizó una misa pontifical y 1,753 primeras comuniones. Según el relato que recoge Trujillo "al terminar la misa, el R.P. Sánchez Hidalgo subió al púlpito y explicó en cortas y claras palabras lo trascendental del acto, lo agradable que es a Dios; pero a la vez (hizo hincapié en), *la obligación de cumplirlo*. [subrayado en el original] Se leyó la fórmula del Juramento, y el pueblo la repetía con el brazo derecho levantado ante el Obispo, delegado por el Arzobispado de Guadalajara, y dicho prelado lo recibió 'en nombre de la iglesia'" (Trujillo, 1975:295).

En 1941 se celebra en San Gabriel el Congreso Eucarístico; ya para entonces la categoría de "gabrielense" y su particular ideología está más que fincada. El término gabrielense aparece de manera prolífica durante esta celebración. Según Trujillo

Puédese asegurar [...] que ni antes ni después, excepto la proclamación del juramento en 1865 y su 75° aniversario, habíanse celebrado en San Gabriel actos tan solemnes y trascendentales como los del *Congreso Eucarístico* de 1941, tanto por su admirable organización, cuanto por la numerosa concurrencia de clérigos y de los fieles que, además de los locales, acudieron de las rancherías y pueblos circunvecinos, de otras parroquias y gabrielenses ausentes

¹⁰ Sobre la violencia revolucionaria en la región, varios novelistas tienen páginas insuperables, en particular Ruffo (1935 y 1955) y Rubín (1983); también el historiador Morett (1990), entre otros, se ocupa del asunto.

(pp. 298-299). Además, de que con este motivo, se compuso el Himno Eucarístico Gabrielense, en la invitación exhortativa se decía entre otras cosas: "¿Ahora qué nos resta, queridos gabrielenses?... no otra cosa que... *todos los gabrielenses ausentes* en las distintas partes de la República se reúnan con nosotros, para que a la sombra de los brazos abiertos de *Nuestro Cristo Bendito de Amula*, nuestros corazones se vivifiquen y se fundan en un solo corazón... ¡Sí...! ¡Sí...! Gabrielenses, de nuevo *Venid!* !! [...] es la ocasión en que se conozcan quienes sean los verdaderos gabrielenses cristianos..." (Trujillo, *Ibid.*:298)

En 1965, en medio de grandes festejos, al cumplirse cien años del Juramento, los gabrielenses con gran fervor renuevan su juramento y se comprometen a seguir realizando la celebración tal como sus antepasados lo hicieron. Durante esta celebración se recuerda que el pueblo de San Gabriel nació al amparo de la Sagrada Imagen del Santo Cristo de Amula, al que se le pide perdón por todos los pecados. Entre los firmantes aparecen antiguos y nuevos apellidos de gabrielenses, varios Villa, Arias, aparecen también Sedano, Castañeda, Fregoso, los sucesores de Alberto Corona, los sucesores de Trinidad Arámbula y, además, apellidos como Villalvazo, Ramos, Rivera y Figueroa.

No es casual que los gabrielenses se consideren a sí mismos muy conservadores, reacios al cambio y desconfiados. En cierto sentido es de ellos la idea de la inmovilidad, de que aquí no pasa nada. Es parte de la ideología "gabrielense". Al igual que los rancheros de El Llano se han opuesto a la mayor parte de los cambios que han tratado de introducir los curas influenciados por la Teología de la Liberación, y las Comunidades de Base no tienen mucho peso en San Gabriel. De algún modo, estos grupos han conservado una visión de un mundo poblado de seres sobrenaturales. Los relatos de ánimas que se aparecen, de jinetes sin cabeza o de demonios que vienen a llevarse a gente, son muy frecuentes. Además de los relatos de gente que se hace rica porque encuentra dinero, o porque un ánima le señala dónde hay dinero.¹¹ La mayor parte de las familias conservan cuando menos alguna imagen milagrosa (o que les ha concedido algún milagro); además, no pocas familias han mandado construir grandes altares en sus casas como agradecimiento por algún milagro concedido. Con la diferencia de que en las ranherías los altares domésticos son más profusos en imágenes religiosas y no existe vida social en torno a la iglesia. Por el contrario, en las comunidades indígenas, la Iglesia también tiene una importante presencia, empero la religiosidad no se vive de la misma manera, existe una tradición de organización religiosa y comunal (durante el siglo XIX, en Jiquilpan, existían cofra-

¹¹ Eso dicen de algunas familias, como los Arias, de quienes se recuerda que su padre usaba calzón de manta, o más recientemente Miguel Yáñez, quien tiene una pequeña fábrica de balones de fútbol, una carpintería y un negocio de artículos deportivos en Ciudad Guzmán; se dice que pudo hacer esos negocios gracias a que se encontró dinero en una de las casas donde guardaba su madera.

días y un hospital que se mantenía mediante el trabajo colectivo).

Posiblemente, esto pudiera ayudar a explicar por qué ahí sí, -las Comunidades de Base y el trabajo social y político de los sacerdotes "comprometidos con los pobres"- han tenido efectos notables, no sólo en lo social (reorganización del trabajo colectivo o comunal), sino también en lo político (militancia abierta de estas comunidades en partidos de oposición como el PMT, el PST, y ahora el PRD). De manera significativa, donde más impacto ha tenido la acción de los sacerdotes influenciados por la Teología de la Liberación y de las Comunidades de Base, ha sido en los poblados de Jiquilpan, Alista, Apango y El Jazmín; en algunos casos se han señalado más las divisiones (como parece que sucede en Apango), en otros han desaparecido y la comunidad se ha reorganizado en torno al trabajo colectivo (como parece que acontecía en Alista). Mientras que en San Gabriel la acción de las Comunidades de Base, así como la pastoral por los pobres (Pastoral Social), ha sido frenada, no tanto por "la clase dominante" como dicen estos sacerdotes, sino por la misma cultura religiosa de los gabrielenses que se resiste a aceptar ciertos cambios. Ni Comunidades de Base ni los mismos sacerdotes, han participado en la política local. Aun en este caso, la acción de la diócesis no tiene efectos homogéneos (u homogeneizantes) y por consiguiente, nos parece, no se puede decir que constituya la base de una región, como propone Vázquez (1992); la acción de la Diócesis de Ciudad Guzmán abarca una región delimitada arbitrariamente, pero constituye el fundamento de una identidad regional.

Lo que nos interesa destacar es que esas categorías hacen referencia a contenidos culturales particulares que resultan significativos en el momento de estructurar acciones específicas. Como puede notarse en el fragmento de discurso que a continuación reproducimos, el sistema de creencias en torno a la religiosidad constituye una especie de núcleo en función del cual se definen las ideologías locales. Don Nicolás Rodríguez, un gabrielense muy ligado a la Iglesia, (también forma parte del patronato de obras materiales), a quien comentamos que los curas locales se quejaban de lo difícil que les ha resultado intentar transformar las prácticas de los gabrielenses, nos sintetizó el pensar de los mismos:

[los curas] traen una pastoral muy mala, preparan mujeres y quieren que ellas den la ceniza y las pláticas, eso está mal[...] nosotros no vamos ¿cómo vamos a recibir las cenizas de esas mujeres que ni saben? [se refiere a las mujeres de las Comunidades Eclesiales de Base][...] Por eso a las pláticas de cuaresma no fue ni el diez por ciento de la gente, porque las dieron esas mujeres, para eso están los padres, ellos si están preparados, no esas mujeres que no saben. Por eso no va la gente a los sermones y a las pláticas, durante la fiesta siempre son las mismas; antes traían a un predicador de fuera a hablar más bien y más bonito, distinto; pero ahora nomás llegan las peregrinaciones de los barrios y las comunidades y solos entran al templo. Luego se quejan de que han bajado las limosnas y cómo no, si

ellos mismos están haciendo que la gente se retire al poner a esas mujeres[...] no es lo mismo, ellos son padres, para eso están ellos. Hasta querían que dieran la comunión, pero eso sí dijimos muchos que eso sí no lo aceptaríamos, ¿cómo va a dar la comunión una de esas mujeres con sus manos sucias si eso es sagrado? Tampoco es lo mismo que sean ellas las que den la ceniza, no tienen el mismo valor, nosotros no vamos ni a las pláticas ni a la ceniza si la dan esas mujeres. Cuando los padres dan la ceniza, son colas y colas durante todo el día, cuando la dan esas mujeres sólo se paran unos poquitos. Los padres deberían de ver qué es lo que la gente quiere para que no alejen a la gente de la iglesia; porque así nadie se acerca.

En torno a este sistema de creencias opera otro más amplio, cuyos límites son mucho más confusos, ya que se imbrica con sistemas y formas de conocimiento más complejos, como el "conocimiento práctico" de los agricultores de la región (Arce, s/f:6). Algunas de cuyas manifestaciones, pensamos, son el fetichismo de los cultivos comerciales a la vez que la actitud conservadora en la sustitución de cultivos. Por otra parte, está la estructuración de un sistema político que permite la participación diferenciada de los distintos grupos, lo cual ante lo precario de los recursos, se ha reproducido sin notables fisuras a su interior.

¹² Ya señalamos el conflicto entre la comunidad indígena de Iquilpan y propietarios particulares de San Gabriel; también, otro ha sido el que se dio entre grupos solicitantes de extensión de ejido en El Llano, y las empresas agroexportadoras que vinieron a ocupar esos terrenos; además, al interior mismo de las comunidades, como en El Jazmín, se dan pugnas faccionales porque las autoridades frecuentemente hacen negocios particulares con los recursos del ejido, la madera y las tierras.

Empero, a pesar de que priva esta visión de "aquí no pasa nada", en la actualidad se están dando importantes procesos de cambio que prefiguran las diferentes identidades de los grupos que conforman la región. En las poblaciones medianas de Tuxcacuesco y Tonallan, es notable cierto movimiento de particulares, sobre todo, ciertos agricultores y prósperos pequeños industriales dedicados a la fabricación de mezcal. Además de que en la misma área de Tuxcacuesco es notable la presencia de agroindustrias, dedicadas a la producción y exportación de hortalizas. Tal vez lo más significativo sean los reacomodos que se están dando en la arena política.

CAMBIO AGRÍCOLA Y CULTURA POLÍTICA LOCAL

Uno de los procesos de cambio social más importante, por sus implicaciones en el sistema regional, son las transformaciones en los sistemas productivos, fundamentalmente en la agricultura. Esto se está dando por dos vías: por un lado mediante la expansión de los sistemas de riego e introducción de nuevos cultivos comerciales. Y, por otro lado, a través de la instalación de empresas agroexportadoras dedicadas al cultivo de hortalizas para el mercado norteamericano. Estas transformaciones están teniendo importantes efectos, tanto en el ámbito de la tenencia de la tierra, donde se han desencadenado varios conflictos,¹² como

en las prácticas mismas y en los sistemas de conocimiento locales relacionados con las prácticas agrícolas.

Durante los años setenta se construyeron dos sistemas de riego para beneficiar parte de las tierras de la región; la presa Tacotán, que además de abastecer el distrito de riego de Colima abastece 18 unidades de riego a pequeña escala en el estado de Jalisco, en la zona de Tuxcacuesco, además de que en los años ochenta, sobre el río se instalaron varias unidades de equipo de bombeo eléctrico ("cárcamos") que servían para regar 42 hectáreas a lo largo del río Tuxcacuesco (en la actualidad tal vez sean menos, porque con las lluvias de enero de 1992 el río cambió su ruta y arrasó cultivos, acabó con mucha tierra y se llevó parcelas enteras). Por otra parte, en 1982 se inició el funcionamiento de la unidad de riego "El Nogal", ubicada principalmente en el municipio de Venustiano Carranza (San Gabriel), aunque la presa que la abastece se encuentra en el municipio de Tapalpa. Esta unidad beneficia a los poblados de San Gabriel, Jiquilpan, Telcampana y Tepamal, en todos los casos a ejidatarios y pequeños propietarios. Para este ciclo (1991-1992), la unidad abarca 1,955 hectáreas de las cuales se riegan 1,285. Hay 269 usuarios.

El efecto más interesante de estas transformaciones entre los agricultores locales (acostumbrados a otros tipos de cultivos y con otras técnicas), ha sido sin duda la fetichización de los cultivos comerciales, (o lo que Arce denomina la

"fetichización de las comodidades de los cultivos verdes"); se trata de "una drástica transformación de la visión local de la naturaleza" (Arce, *Ibid.*: 3-4). De una forma de conocimiento en que se valoraba la lluvia, el suelo y el agua clara, se ha pasado a una forma de conocimiento más práctico, en que la tónica es la constante experimentación con nuevos cultivos, semillas mejoradas, fertilizantes y la combinación de distintos químicos (insecticidas, herbicidas, fungicidas, etc.). Se supone que de esta manera se lograrán grandes cosechas de hortalizas y se tendrá una ganancia a corto plazo. Empero, los resultados no han sido tales. Por el contrario, existen lugares como Tuxcacuesco, donde las nubes de mosquitos y las plagas han vuelto insostenibles ciertos cultivos, como el tomate, que fue uno de los que primero se explotó.¹³ En marzo de este año, cuando dicho producto alcanzó precios desorbitantes, ningún agricultor de la región había sembrado tomate, porque simplemente no se les da, aun cuando le añaden toneladas de químicos para evitar las plagas. Al respecto nos han comentado los técnicos de la SARH que no existe ningún control; los agricultores fabrican verdaderas "bombas" (mezclas de diferentes químicos) e indiscriminadamente la agregan a los cultivos. Nos parece interesante el uso de este término por los mismos técnicos, para dar a entender que estas mezclas tienen efectos corrosivos definitivos para el suelo y el medio ambiente; pero también para señalar la

¹³ González (*Ibid.*) menciona que en el Valle de Autlán ha pasado lo mismo, pero en grandes proporciones. Las plagas han vuelto insostenibles varios de los cultivos más comerciales. De hecho ésa es una de las razones para que algunos empresarios hayan decidido trasladarse a El Llano a iniciar "la conquista" de ese territorio.

ausencia de una racionalidad productiva en este proceso de modernización agrícola. Por otra parte, no es tan fácil colocar los productos en el mercado nacional (principalmente la comercialización se dirige a Guadalajara). Los cultivos básicos siguen siendo los que más superficie ocupan, seguidos de algunas hortalizas y lo que se nota en los últimos años es un crecimiento de los cultivos perennes, sobre todo los forrajes, la alfalfa y las huertas de guayaba. Pero es casi nula su industrialización en la región, lo que hace más dependiente a los productores locales de los vaivenes del mercado.

Cuando se inició el funcionamiento de estas unidades se pensaba que esto traería cierto auge a la región y que habría más oferta de trabajo, lo que evitaría en parte la migración. Esto no ha sido así; la mayor parte de los agricultores cuentan con parcelas muy pequeñas que cultivan ellos mismos, ocupando acaso uno o dos peones; hay un pequeño núcleo de propietarios particulares cuyos predios sobrepasan las 20 hectáreas; esos sí ocupan más peones, pero tampoco de manera significativa como para transformar el mercado de trabajo local.

Las que en determinados momentos ocupan grandes cantidades de mano de obra son las agroindustrias que se han instalado en la zona de Tuxcacuesco, sobre todo en la cosecha, cuando empacan su producción para llevarla a la frontera. La lógica de producción de estas empresas es muy distinta, pues se han dedicado a abrir grandes extensiones de terrenos,

anteriormente dedicados a la ganadería o a la agricultura de temporal en el mismo llano. Han perforado enormes pozos para extraer agua del subsuelo y traído técnicos de diferentes partes del mundo para que los asesoren. Además de que cuentan con laboratorios especializados para el análisis del suelo. Al parecer la calidad del suelo y el que se cuente con poca agua son sólo limitantes, pues se puede mediante tecnología incidir en ellos; lo que sí es más determinante es el clima, y según le comentó un empresario a H. González (*Ibid.*) el clima de El Llano es excelente. La producción (hortalizas, melones, tomates), la empaican en la región y de ahí se lleva a la frontera con Estados Unidos. La inversión realizada por cada hectárea por estos empresarios es enorme, se habla de 2, de 4 millones, si se consideran sólo los costos de riego, semilla y fertilizantes, pero también de cerca de 50 millones si se tiene en cuenta el gasto en maquinaria y equipo de laboratorio altamente especializado en análisis de suelo, además de los sueldos de los especialistas. De ahí que se comente que algunos de ellos están endeudados hasta el cuello y que, por consiguiente, hayan tenido que asociarse con otras empresas para salvar el proyecto. ICA (Ingenieros Civiles y Asociados) participa en el proyecto más grande y que consiste en abrir más de 1,500 hectáreas de El Llano para el cultivo de hortalizas de exportación.¹⁴ Como ya mencionamos, la instalación de estas empresas ha agudizado las tensiones por la tenencia de la tierra. González (*Ibid.*) narra cómo al

¹⁴ Finalmente fue esta última empresa la que se quedó con todo el proyecto, los socios locales fueron liquidados y en la actualidad son los ingenieros de ICA los que controlan toda la producción de hortalizas de exportación en El Llano, ahora la empresa se llama "El Oasis del Desierto".

poco tiempo de instalada una de estas empresas, un grupo de solicitantes invadió sus tierras, justamente poco antes de las elecciones para gobernador (1988); luego de que pasaron las elecciones estos campesinos fueron desalojados por las fuerzas públicas; para esto, el principal empresario echó mano de sus redes de relaciones, en particular su amistad con el secretario de Gobierno, quien mandó desalojar a los campesinos. (Al parecer, los cambios recientes en el artículo 27 constitucional, refuerzan esta tendencia).

Por otra parte, resulta interesante observar cómo los distintos factores sociales que actúan en el campo conciben la acción de estas empresas. Los empresarios lo ven como la conquista de un territorio, un reto para hacer producir ese páramo y abrir al cultivo y al mercado internacional ese territorio anteriormente improductivo (González, *Ibid.*), para lo cual no dudan en utilizar la violencia física. Los gabrielenses criollos han visto la instalación de estas empresas como una especie de bendición, "lo que nosotros estábamos esperando y queremos", una y otra vez repiten que aquí lo que les falta es industria, "somos un gigante dormido, tenemos los recursos[...] aquí lo que nos falta son empresarios que vengan a crear fuentes de trabajo[...] para que la gente no se siga yendo al norte", nos comentó Lucio Cuevas, el ex presidente municipal. Por su parte, los ejidatarios piensan que eso acarreará más explotación, que se ahondarán las diferencias y que ellos finalmente están siendo marginados de los procesos de cambio. En una carta dirigida al entonces gobernador, y fechada el 30 de junio de 1990, publicada en la

prensa local, los ejidatarios de Prensa de Tierra, San Miguel, El Platanar, La Croix, Alista y Tolimán, solicitan desesperadamente la ayuda y el apoyo del señor gobernador para realizar algunas obras que les permitan también iniciar la explotación de El Llano Grande, cosa que hasta la fecha no han logrado.

Empero, no sólo en el ámbito productivo se están dando transformaciones, en la política local de algunos años a la fecha ocurren una serie de reacomodos que llaman la atención de la misma gente de San Gabriel. Tradicionalmente, la política del municipio se ha estructurado en torno a dos grupos claramente definidos, los agraristas (la "chusma", "los ignorantes") que reúne principalmente a los ejidatarios a través de sus aparatos corporativos, como lo es el comisariado ejidal; y que conforman el llamado Sector Campesino (principalmente la CNC); por el otro lado están los gabrielenses, los criollos, principalmente comerciantes y pequeños propietarios, algunos herederos de los antiguos hacendados y administradores de haciendas, que conforman el llamado Sector Popular. Ambos grupos pertenecen al PRI "aunque se odian a muerte".

Hasta finales de los treinta, principios de los cuarenta, se nota un predominio de las familias gabrielenses en el ayuntamiento local, luego el predominio de los agraristas es indiscutible hasta hace seis años (tres elecciones); durante este periodo han ocupado, entre otros, el ayuntamiento de San Gabriel, dos ejidos de Alista, tres del Jazmín, dos o tres de La Guadalupe y el resto del ejido de Venustiano Carranza. Se dice que lo que sucedía es que había en la localidad un fuerte cacicazgo de un ejidatario, Luis

Preciado, quien se decía compadre del ex gobernador Juan Gil Preciado; él y su hijo ocuparon la presidencia municipal y se dice que era quien ponía y quitaba autoridades "puros ignorantes, indios[...] que no saben nada[...] como el actual Luis Reyes", son los comentarios más suaves que merecen los ejidatarios de parte de la gente del otro grupo. Por su parte, las familias que conforman el Sector Popular, apellidos tales como Villa, Arámbula, Cobián, Villalvazo, Sedano, Arias, Trujillo, entre otros, se han mantenido a la expectativa y dentro del mismo partido, presionando desde el cabildo y ocupando la mayor parte de las instancias locales que tienen que ver con la vida cultural (escuelas, comités, grupos de baile, coros, etc.), religiosa (patronatos, organizaciones de la iglesia) y política (el sector femenino, comités, la representación de los comerciantes y otras). Es este grupo el que ocupa realmente el centro social de San Gabriel, una especie de élite económico-cultural.

Al conformar una especie de núcleo, sus intereses se extienden a toda la sociedad. Según decir de algunos gabrielenses hace seis años (1985) fue cuando la sociedad empezó a despertar. Entonces un grupo de miembros de algunas de estas familias criollas, bajo las siglas del PDM, lanzaron una planilla para ocupar la presidencia municipal; personajes como Jorge Sedano, Rosa María Trujillo de Medina, Guadalupe Arias Benavides, quienes formaban parte de esta planilla, también son miembros del Comité Pro-Remodelación de la Iglesia y, en general, se encuentran bastante ligados a la igle-

sia local, "pura gente de empuje", comentó José Villalvazo. Por su parte, el PRI lanzó una planilla compuesta por miembros del sector campesino y encabezada por Abel Munguía Ferrer, un ejemplar conspicuo de lo que representa ser ejidatario para los gabrielenses, rudo, sin escolaridad, frecuentemente armado, totalmente subordinado a la autoridad del cacique y del gobierno. Había sido presidente del Comisariado Ejidal de El Jazmín y al terminar su mandato fue apresado y acusado por otros miembros del ejido de El Jazmín de haber talado y vendido ilegalmente madera de la comunidad, además de que se le acusaba del asesinato de otro ejidatario. De este presidente se tienen muy malos recuerdos en San Gabriel; se dice que no quería a San Gabriel porque la sociedad gabrielense también lo despreciaba, por lo que antes de terminar su periodo mandó quitar el empedrado de la calle principal de San Gabriel y se llevó las piedras a su pueblo, se dice que para venderlas. De hecho, durante más de un año la calle principal de San Gabriel estuvo sin empedrado, hasta que entró el nuevo presidente, quien mandó poner pavimento hidráulico. Durante el proceso electoral, aunque no de manera abierta, el Sector Popular (las mismas familias criollas) apoyó al candidato del PDM;¹⁵ los votos que lograron fueron todos de San Gabriel, mientras que el candidato del PRI obtuvo la mayoría de sus votos de las comunidades agrarias.

Hace tres años, ya sin la presencia del cacique Preciado, quien también se

¹⁵ Comentario de José Villalvazo, representante de los comerciantes locales, pero que se identifica mucho más como gabrielense.

vió envuelto en un lio judicial,¹⁶ los sectores no se pudieron poner de acuerdo sobre el candidato, sobre todo porque los del sector popular (la gente de San Gabriel) estaban muy molestos por la actuación de Munguía Ferrer y presionaron a nivel del PRI estatal para evitar que nombraran a otro ejidatario como candidato. Durante todo el proceso se mantuvieron intransigentes, lo que finalmente les permitió romper con la tradición de ejidatarios presidentes municipales. El problema se resolvió nombrando a un tercero, el Profr. Lucio Cuevas, quien como originario de San Gabriel, aunque su familia no es del lugar, se identifica ampliamente con el grupo de familias gabrielenses.¹⁷ Esta vez no hubo oposición. Según decir de la gente "ha sido el mejor presidente que hemos tenido", "trabajó mucho más que ninguno", "dejó obras y maquinaria, no se robó el dinero como los otros". Con Lucio prácticamente los autodenominados gabrielenses tomaron el ayuntamiento, los ejidatarios fueron totalmente desplazados. Durante su gestión, además de una serie de obras materiales (entre otras pavimentar la calle principal, donde él vive), se realizaron una serie de homenajes a gabrielenses famosos, "los hijos ilustres" (uno de los elementos de identidad más reivindicados por los gabrielenses). Entre otros a Ruffo, a Gonzalo Villa Chávez, a Salva-

dor López Chávez (fundador de Calzado Canadá), a Blas Galindo, incluso se cambió el nombre de algunas calles por el de estos personajes.

Una de las empresas más importantes, que más preocupados tiene a los gabrielenses y que se emprendió con vigor durante este período, fue la demanda de restitución del nombre oficial de Venustiano Carranza a San Gabriel. La demanda no es casual, tiene un importante trasfondo histórico y simbólico. Además de que la misma gente siempre se ha referido al poblado como San Gabriel y al municipio como Venustiano Carranza, los gabrielenses dicen "nosotros nunca nos hemos sentido carrancistas, siempre hemos sido gabrielenses". Según la interpretación local fueron primero los revolucionarios "carrancistas" y luego los cristeros, quienes dieron al traste con el "progreso" y la "bonanza" que se disfrutaba durante la época de las haciendas (siglo XIX). El bandolero Pedro Zamora, es aún en la zona identificado indistintamente como villista y como carrancista, y todavía muchas familias guardan recuerdos de antepasados suyos, que o bien fueron ahorcados por los revolucionarios o bien se salvaron milagrosamente de ser asesinados; en todo caso los revolucionarios, y en especial los carrancistas, eran vistos como el mismo "chamuco" que arrasaba con las poblaciones enteras y del que se

¹⁶ A principios de 1989, Preciado asesinó a balazos a un hermano del entonces presidente municipal de Ocotlán, Jalisco, que era originario de San Gabriel, donde todavía tiene bastante familia. Luego de un juicio bastante amañado finalmente se le exculpó y el precio que se le obligó a pagar fue el alejarse de la política, además de que los parientes del asesino declararon públicamente que se vengarían en cuanto tuvieran oportunidad. Preciado ahora vive retirado, dedicado al campo en La Guadalupe.

¹⁷ Lucio Cuevas, se salió por completo del molde de presidente municipal local. Es profesor y tiene una tienda de materiales de construcción, es un hombre muy introvertido, realmente habla muy poco. Su apariencia contrasta con la de los líderes ejidales, lo mismo que su comportamiento como persona.

salvaron muchos, gracias a que se encomendaron al Santo Cristo de Amula o a la Virgen de Guadalupe. La pugna por el nombre, en cierto sentido, también hace referencia al sentimiento que, en general, guardan estas sociedades criollas con respecto al Estado nacional (son anti-estatistas); el negarse a llevar el nombre de un héroe nacional implica también una cierta descalificación de la acción del Estado patrimonialista en la región (reparto de tierras, otorgarle poder a los ejidatarios "robotierras") y una resistencia a su poder simbólico: "nadie pidió que le cambiaran el nombre y se cambió, ahora toda la población está pidiendo que se le restituya su antiguo nombre[...] que por cierto nunca ha perdido[...] sólo oficialmente se le llama Venustiano Carranza" (varias entrevistas).

De ahí la molestia que causó entre estas familias de gabrielenses que el nuevo presidente municipal, Luis Reyes (del grupo de ejidatarios), haya dicho en su discurso de toma de posesión que seguiría luchando por la cultura y el progreso de Venustiano Carranza.¹⁸ Lo que fue interpretado por los gabrielenses como un claro desafío, "quiere decir que nos está llevando la contraria", y como una prueba de la incultura e ignorancia de este ejidatario. El enfrentamiento aunque no es abierto -ya que Luis Reyes es originario y es muy conocido en San Gabriel, hace años había sido comandante de la policía y mantiene estrechos lazos con algunos miembros de las fami-

lias criollas-, sí existe. En las últimas elecciones el PAN hizo su aparición conformado con los antiguos miembros del PDM y con gente del sector popular (el mismo Lucio los apoyaba). En esta ocasión, el candidato fue un joven empresario, descendiente de una de las familias más ricas y de mayor tradición en la localidad, Jorge Sedano, quien logró 1,100 votos frente a los 2,000 del PRI. Su intención al participar en la política es "tratar de abrir al pueblo, terminar con el cacicazgo que nos tiene hundidos". Jorge y sus hermanos se han dado a la tarea de darle vida al PAN en la localidad, aunque dice que no tiene necesidad de andar en la política, -pues tiene un pujante negocio que atender (varios viveros de plantas de ornato)-, siempre ha estado metido, pues le molesta que sean los caciques quienes manipulen a la gente. Al igual que otras gentes como Miguel Yáñez, (quien es el vicepresidente), José Villalvazo, Socorro Cobián, al referirse a las elecciones pasadas y a la toma de posesión del nuevo presidente municipal, dice que fue una "marranada", un regreso de la política "sucía", "cochina", "pura gente que no sabe", "acarreada". Dado esta particular circunstancia el cabildo quedó integrado por cuatro miembros del sector campesino y por cuatro miembros de las familias gabrielenses (tres del sector popular más Jorge Sedano del PAN). Este reacomodo en el ayuntamiento local nos está indicando hasta dónde las identidades culturales pre-existentes anuncian los cambios.

¹⁸ Al parecer, los discursos de los ejidatarios se hacen más para los funcionarios estatales presentes que para la misma gente; en este sentido debe tomarse la reivindicación del nombre de Venustiano Carranza por el nuevo presidente municipal. Lo que está indicando que él (y los que él representa, los ejidatarios) están con el gobierno y no con los impugnadores del nombre. Lo que de nuevo hace referencia a las categorías señaladas al principio.

Nos parece que en un futuro próximo, luego de la reestructuración de lo que fue el Sector Popular del PRI, luego UNE (o ciudadanos en movimiento), este grupo de familias criollas, por su composición clasista y los fuertes lazos ideológicos que los vinculan, será definitivamente inexistente en la localidad.

Durante la toma de posesión el patio y los pasillos del nuevo Palacio Municipal estaban llenos de campesinos, quienes en el más puro estilo priísta coreaban porras a este partido, al candidato y a sus propias comunidades. Al término del acto se realizó un convivio en el casino local, al que no asistieron los gabrielenses. Algunos de ellos me comentaron que no fueron invitados, otros que sí lo fueron pero no quisieron asistir, ya que "sabían de qué se iba a tratar". La fiesta desembocó en un verdadero ritual de reivindicación agrarista. Había porras de las distintas comunidades, dos mariachis que se alternaban y tocaban sones; en las mesas no faltaron las botellas de brandy, tequila y cerveza, además de los platos de birria. Las fiestas de los gabrielenses, como todas las que se realizaron durante el periodo de Lucio Cuevas, generalmente son amenizadas por la banda de música local.

En la actualidad, algunos miembros del Sector Popular están participando de manera más activa en el PAN; por otra parte, ellos consideran que han puesto a sus mejores elementos en el cabildo y en la vicepresidencia para contrarrestar un poco lo que consideran será una mala administración municipal; como las de antes. En cierto sentido, estos acontecimientos nos muestran cómo la estructura se renueva sin modificarse sustancialmente. Como se puede

notar, ninguno de los dos grupos tiene un proyecto claro hacia el futuro, sus rencillas están ancladas en el pasado y sus disputas pretenden en cada ocasión ajustar cuentas al grupo contrario. La toma de posiciones obedece más a lo que piensan que será el comportamiento del otro, el "deber ser", aun cuando todavía no se realice.

Curiosamente, en el ritual de toma de posesión, uno de los grupos más activos, el del ejido de Alista, echaba porras al nuevo presidente y al partido oficial; sin embargo, hasta hace unos meses, se decía que Alista era un poblado del PRD, y así había sucedido en elecciones pasadas. La labor durante varios años de un joven sacerdote a través de Comunidades de Base y de la pastoral "por los pobres", había llevado a la comunidad de Alista a militar en organizaciones de izquierda, finalmente en el PRD. Hace unos meses este joven sacerdote a quien apodaban "el Carismático", fue cambiado a otro poblado cerca del estado de Michoacán; la comunidad se quedó sin su guía y, aprovechando la coyuntura, el delegado municipal decidió apoyar al candidato del PRI antes que al del PAN.

Lo que hemos pretendido mostrar en este trabajo es que tanto el comportamiento particular de los actores en el ámbito productivo, como en el político o religioso, no constituyen respuestas mecánicas a las transformaciones estructurales que se dan en la región, sino que están condicionados por los modelos culturales de que participan los miembros de los distintos grupos que conforman el sistema regional. Además, de las representaciones que de estos cambios y de su sociedad se hacen (el "aquí no pasa nada"), éstas están media-

das por las relaciones de poder que entre estos grupos se han establecido históricamente. La cultura hegemónica regional, que en este caso se podría definir

como la versión gabrielense de la cultura nacional, es también la que posibilita que los individuos se conciban como parte de un todo.

BIBLIOGRAFÍA

- ARCE, Alberto. "The Local Practices of Export Agriculture in Mexico: A case Study from Western Mexico", (fotocopiado), s/f
- DE LA PEÑA, Guillermo. "Evolución agrícola y poder regional en el Sur de Jalisco", *Revista Jalisco*, núm. 1, Guadalajara, Jal., 1980.
- FRIEDMAN, Jonathan. "No History is an Island" en *Critique of Anthropology*, vol. VIII (3), London-Amsterdam, 1988.
- GONZALEZ CH., Humberto. "La conquista de un territorio. Las empresas agroexportadoras en el Occidente de México", (fotocopiado), s/f.
- "Concepts for the study of regional culture", *American Ethnologist* 18(2) (1991).
- MORETT, Gabriel Ch. *Siguiendo los pasos al General Zamora*, ed. del autor, México, D.F., 1990.
- ROBERTS, Bryan. "Estado y Región en América Latina", *Relaciones*, vol. 4, Zamora, Mich., 1980.
- RULFO, Juan. *El Llano en Llamas*, F.C.E., (varias ediciones), México, 1953.
- *Pedro Páramo*, F.C.E., (varias ediciones), México, 1955.
- RUBIN, Ramón. *Pedro Zamora. Historia de un violador*, Exágono, Guadalajara, Jal., 1983.
- SHALINS, Marshall. *Islas de Historia*, Gedisa, Barcelona, 1988a.
- "Deserted Islands of History. A reply to J. Friedman", *Critique of Anthropology*, vol. VIII (3), London-Amsterdam, 1988b.
- TRUJILLO G., Enrique. *Apuntes para un ensayo histórico sobre la antigua ciudad de San Gabriel, Jal.*, edición del autor, Guadalajara, Jal. 1975.
- VAN YOUNG, Eric. "¿Son las regiones buenas para pensar?: espacio, clase y Estado en la historia mexicana", (fotocopiado), 1991.
- VAZQUEZ P., Lourdes C. *Desarticulación regional-reconstrucción cultural. Cultura familiar y religiosa en el sur de Jalisco*, (Tesis de maestría, Universidad de Guadalajara), Guadalajara, Jal., 1992.
- WEBSTER, Steven. "Some history of social theory in Shalins structuralist culture history", *Critique of Anthropology*, vol. IX (3), London-Amsterdam, 1989.
- WOLF, Eric. *Europe and the people without history*, Berkley and Los Angeles University of California Press, 1982.

Arqueología y utopía en el Occidente de México

Xavier Rousseau

En su declaración de principios, contenida en el proyecto para su constitución, el Laboratorio de Antropología de la Universidad de Guadalajara se asignaba como tarea prioritaria la de "reunir, de alguna manera, a los antropólogos que trabajan en el Occidente de México con temas específicos de la región (y) conducir una política de convergencia de los diferentes profesionales de todas las áreas del conocimiento científico". Existía, entonces, desde el origen, la voluntad claramente expresada de estudiar globalmente el fenómeno humano-regional, integrando en el seno de un mismo centro de investigación a especialistas de las diferentes disciplinas que constituyen la antropología.

En ese sentido, el Laboratorio adopta plenamente la definición tradicional de la antropología mexicana, esforzándose, simplemente, en poner en práctica la concepción integral -ampliamente admitida, pero regularmente sacrificada por la especialización creciente- del conocimiento del hombre. Por esta razón, la arqueología -definida sumariamente como la disciplina que estudia las culturas del pasado por medio

de sus restos materiales y, por extensión, al hombre en su dimensión histórica- fue integrada, desde hace tiempo, a la ciencia madre que es la antropología. En México, la presencia de la sección de arqueología en un Laboratorio de Antropología no tiene nada de extraño, tanto más cuanto en la medida en que el Laboratorio se dedica prioritariamente al estudio del fenómeno sociocultural, denominado genéricamente Occidente de México. Esta vocación claramente regional es el contexto ideal para la investigación arqueológica.

ESTADO DE LA INVESTIGACIÓN

Como se sabe, el Occidente de México, considerado durante largo tiempo como área culturalmente marginal, ha suscitado poco interés en la comunidad científica. Las razones son múltiples:

- La región ha conocido un desarrollo diferente al de las "grandes civilizaciones" de México, aunque su pertenencia al ámbito mesoamericano sea ampliamente aceptada en la actualidad.

- La ausencia de arquitectura monumental espectacular y del urbanismo imponente que caracteriza a las sociedades de Yucatán, de la costa del golfo o del altiplano central y que simbolizan el esplendor del pasado mexicano, han provocado comparaciones poco favorables para el Occidente de México.
- Conviene agregar que las características propias de esta región cultural son, entre otras, la preponderancia de la sociedad rural, la diversidad étnica y la dispersión del poder político. Estas peculiaridades han contribuido a alejarla de las otras regiones de México. La historia misma de su conquista y las descripciones poco afortunadas que hicieron los primeros españoles no son, ciertamente, ajenas a la falta de interés de los arqueólogos. En efecto, la visión monumentalista de la arqueología mexicana tradicional, con su fuerte influencia etnohistórica, tiene poca cabida en el Occidente de México.
- El desinterés manifiesto de los investigadores nacionales por el Occidente de México explica que el estudio de esta región haya sido realizado casi exclusivamente por extranjeros, sobre todo norteamericanos, entre quienes los métodos de investigación están mejor adaptados a la naturaleza de las civilizaciones que se desarrollaron aquí. Desafortunadamente, lo anterior se ha traducido en una gran dispersión de las investigaciones. Cada institución e investigador se constriñen al estudio de una zona o un periodo determinado en fun-

ción de sus propios intereses, tanto científicos como personales o prácticos.

Independientemente de la validez de las razones que determinaron y determinan aún los métodos y objetivos adoptados por cada organismo de investigación, la ausencia total de coordinación entre los interesados presenta un obstáculo adicional que impide el desarrollo de los conocimientos sobre nuestra región. De hecho, los datos arqueológicos que poseemos son muy desiguales, dependiendo de los sitios y los periodos. Así, ciertas zonas han sido relativamente bien estudiadas, mientras que otras son casi totalmente desconocidas. De la misma manera, disponemos de mucha más información sobre el periodo Posclásico que de los anteriores.

Cuando la reconstitución de las sociedades pasadas se apoya sobre todo en la investigación arqueológica, ella no solamente revela la suma de los datos adquiridos, sino también los modelos y métodos utilizados. Igualmente, esa reconstitución refleja, de manera bastante fiel, la organización y el nivel de desarrollo de la investigación. En este sentido, el Occidente de México que parece no haber conocido unidad étnica ni lingüística sufre, tal vez más que otras regiones, de la dispersión de estudios que permita reforzar el carácter compuesto del panorama establecido por los arqueólogos, en ocasiones exagerado.

Importantes lagunas subsisten en el conocimiento de las sociedades prehispánicas del Occidente mexicano y sería ilusorio pensar que algunas universidades extranjeras o ciertos investigadores aislados puedan cubrirlas en un futuro

razonable. Ahora bien, el ritmo de destrucción de los sitios es infinitamente más rápido que el progreso de los conocimientos, lo que significa que ciertos aspectos del pasado corren el riesgo de perderse para siempre, debido a la desaparición de los datos de base.

UN PROGRAMA REGIONAL

Debido al desfavorable prejuicio que existe sobre el Occidente de México, y también a la inmensidad del trabajo que es necesario realizar, antes de estar en condición de lograr una imagen correcta de lo que fue nuestra región, me parece no solamente indispensable sino, además, urgente, elaborar un programa de investigación regional -global y coherente- que defina objetivos precisos a corto, mediano y largo plazo. El primer paso debe consistir en realizar una evaluación del nivel real de nuestros conocimientos y poner en evidencia las lagunas que existen para cada periodo, cada zona geográfica, cada aspecto técnico, económico, político, religioso, etc. Posteriormente, a partir de este análisis, deberán proponerse líneas de investigación susceptibles de responder, punto por punto, a las preguntas establecidas.

Este programa, para que sea eficaz, no debe quedarse en el nivel de catálogo de buenas intenciones sino que debe propiciar proyectos de investigación concretos con un calendario y una escala de tareas prioritarias, para que sean presentados a los organismos capaces de apoyarlos y financiarlos. Por otra parte, no sólo debe elaborarse en el seno de una determinada institución sino -y eso

parece preferible- ser el fruto común de una reflexión del conjunto de los investigadores; aunque es deseable que un solo organismo asegure su puesta en funcionamiento y vigile la coordinación de los diferentes proyectos. La elaboración y aplicación de un programa de investigación sobre el Occidente de México implica el desarrollo de una arqueología regional.

Lejos de ser una región totalmente aislada, el Occidente de México ha tenido contactos importantes con otras regiones, según las épocas. Espacio de transición, la región ha sufrido influencias del exterior -en ocasiones fuertes- y ha contribuido a la formación de sociedades que se desarrollaron en otras regiones. Sin embargo, el Occidente de México ha experimentado una evolución original que justifica, e incluso necesita, un estudio específico con estructuras de investigación adecuadas.

Son tiempos de descentralización. La concentración excesiva de decisiones y la formulación de programas generales que buscan imponer formas únicas de funcionamiento a situaciones heterogéneas, no han permitido resolver los problemas existentes y la mayor parte del tiempo han propiciado soluciones ineficaces e inclusive nefastas en muchos casos. En diferentes ámbitos -políticos, sociales, económicos- cada día gana espacio una fuerte tendencia a la desconcentración, que se orienta a la búsqueda de respuestas mejor adaptadas a las realidades locales. Desafortunadamente, numerosos obstáculos limitan esta evolución en el campo cultural y científico, aunque la multiplicidad y diversidad de las culturas que estudiamos la justifican ampliamente.

Al fijarse como objetivo a mediano plazo la creación de una sección de investigación arqueológica sobre el Occidente de México, el Laboratorio de Antropología desea contribuir a la puesta en funcionamiento de infraestructuras necesarias para el desarrollo de la arqueología regional.

LAS ORIENTACIONES DEL LABORATORIO EN MATERIA ARQUEOLÓGICA

Las funciones de la sección de arqueología del Laboratorio de Antropología son variadas:

- La puesta en funcionamiento de infraestructuras de apoyo a la investigación arqueológica constituye una tarea prioritaria. Se prevé, por una parte, la creación de un centro de documentación; por otra, la implantación de un laboratorio de estudio y análisis de material arqueológico.
- La sección pretende convertirse en un espacio de reflexión e intercambio de ideas, gracias a la organización de coloquios, seminarios, conferencias, etcétera.
- Debido a nuestra preocupación de apertura hacia el exterior, pretendemos conceder una importancia especial a la difusión, tanto en el ámbito de la investigación teórica como en el de la aplicada. También se pretende llegar al gran público.
- La investigación de campo, que representa para la arqueología un aspecto clave, inicialmente deberá estar limitada a una participación

en proyectos de origen externo y a la prospección.

- A largo plazo, nuestro centro de investigación podría participar en la formación teórico-práctica de estudiantes en arqueología.

UN CENTRO DE DOCUMENTACIÓN

En el momento actual ninguna institución ofrece a los investigadores acceso expedito al conjunto de datos arqueológicos relativos al Occidente de México. Esto obliga a cada uno de ellos a invertir mucho tiempo en la búsqueda de los documentos -dispersos en diversos sitios-, que permitan constituir el banco de datos propio. Para remediar esta situación, el Laboratorio de Antropología se ha fijado como tarea principal crear un centro de documentación sobre el Occidente de México, el cual comprenderá:

- Una biblioteca especializada que deberá reunir la mayor parte de las obras concernientes a la arqueología regional, sean trabajos de síntesis, artículos, informes o reportes de excavación. Sustentada en la bibliografía especializada que se ha publicado, esa biblioteca deberá contar, de aquí a tres años, con un millar de títulos.
- Una mapoteca que contenga la cartografía topográfica completa de Colima, Jalisco y Nayarit, así como mapas antiguos e información conexa.
- Una fototeca clasificada por temas y por sitios.
- Un inventario arqueológico de los sitios del Occidente de México bajo

la forma de fichero y en programa computarizado.

EL INVENTARIO ARQUEOLÓGICO DEL OCCIDENTE DE MÉXICO

Desde hace tiempo en México se ha aceptado la necesidad de realizar el inventario del patrimonio arqueológico, de extraordinaria riqueza. Un primer mapa arqueológico del país fue elaborado a finales del siglo pasado y publicado en 1910; en él se registraba un centenar de sitios. A partir de entonces la empresa ha avanzado lentamente, alternando en su trayectoria periodos de letargo y de reactivación. En la actualidad, la amplitud de la tarea y la falta de recursos hacen que este ambicioso proyecto se encuentre lejos de su fin. Si en ciertas regiones de México se ha logrado presentar un atlas arqueológico bastante completo, en otras apenas se encuentra en ciernes. Ese es el caso del Occidente de México, donde es posible estimar que, hoy en día, menos de una décima parte de los sitios existentes están inventariados.

La relación de los sitios que se pretende realizar a partir del Laboratorio de Antropología es, por supuesto, un proyecto a largo plazo compuesto de varias fases. La primera consistirá en registrar todas las zonas arqueológicas sobre las cuales ya existe información: sitios conocidos a través de la prospección, información oral o documental y sitios que hayan sido objeto de excavaciones. Este registro preliminar se concentrará alrededor de un millar de sitios, lo que sólo representa, como se ha señalado, una pequeña parte de las zonas

arqueológicas que todavía permanecen, no por descubrirse, sino por ser registradas; la mayor parte de ellas son conocidas por los habitantes de las localidades donde se encuentran, aunque generalmente son ignoradas por los arqueólogos.

La segunda fase consistirá en localizar y describir los sitios no inventariados. Para desarrollar esto, el Laboratorio de Antropología desea emprender un programa de prospección sistemática en el estado de Jalisco. De ninguna manera pretendemos innovar las técnicas en materia de prospección. La identificación de los sitios será realizada esencialmente por medio de recorridos de superficie, de entrevistas locales y con la ayuda de fotografías aéreas. El programa, ciertamente, necesitará de varios años de trabajo continuo, pero sólo eso permitirá tener algún día una idea clara y precisa del patrimonio arqueológico; y aun sin pretender la exhaustividad -imposible en nuestro ámbito- estimamos encontrar, aproximadamente, el ochenta por ciento de los sitios no registrados.

El inventario arqueológico les parece a muchos especialistas un proyecto más administrativo que científico, razón por la cual le conceden un mínimo interés, en el mejor de los casos, si no es que le son francamente hostiles. De hecho, además de una descripción científica, el inventario contiene, también, cierta información administrativa que conviene conocer. El conjunto de esos datos no es solamente necesario para una buena gestión del patrimonio cultural -lo que sería suficiente para justificar la realización del mismo- sino que, además, es la base de la investigación. Si fuese necesario demostrar el interés de las informa-

ciones de carácter "no científico", simplemente recordemos los aportes extraordinarios que han ofrecido a la historia económica y social, el análisis de los libros de cuentas, las listas de impuestos, los archivos notariales y otros documentos administrativos. Por ello, el inventario arqueológico de los sitios responde a un doble objetivo que permite el estudio y la conservación del patrimonio.

Para hacer frente a la desaparición acelerada de sitios destruidos por la expansión humana, la industrialización o los trabajos agrícolas, muchos países han creado leyes destinadas a asegurar la protección del patrimonio. Sin embargo, esas leyes son comúnmente represivas.

Una verdadera política de prevención y gestión del patrimonio supone un buen conocimiento del mismo. Por eso los países preocupados por conservar los testimonios de su historia han instituido prioritariamente no solamente el rescate de los sitios, sino, sobre todo, la puesta en marcha de inventarios de su patrimonio arqueológico. Después de diez o quince años de esfuerzos, durante los cuales la casi totalidad de los recursos disponibles han sido dedicados a la realización de atlas arqueológicos, varios países de Europa -particularmente del Norte- disponen hoy en día de un censo muy preciso de su patrimonio. Tal es el caso de Suecia que, aunque pobre en vestigios, ha censado aproximadamente 800,000 sitios. Esa cifra permite imaginar lo que debe representar el patrimonio de otros países como Francia, Italia o México.

Si el inventario arqueológico es un instrumento indispensable para la ges-

tión y conservación del patrimonio, también representa un apoyo importante para la investigación. Un buen conocimiento del conjunto del Occidente de México permitirá seleccionar y estudiar aquellos sitios más representativos de una región, de un periodo dado o los más aptos para responder a las preguntas que nos planteemos. En este sentido, el inventario será, a la vez, la prolongación de la reflexión teórica y la preparación de la investigación sobre el terreno. El censo de sitios proporcionará, igualmente, numerosos datos sobre la ocupación humana, los patrones de asentamiento y su repartición en el tiempo y en el espacio.

Pocas han sido las prospecciones sistemáticas realizadas hasta la fecha en el Occidente de México. Sin embargo, los trabajos de ese género efectuados en algunas micro-regiones del Estado de Jalisco, demuestran el interés de este tipo de investigación. Así, el censo de sitios del Valle de Tomatlán, Jalisco, ha hecho aparecer más de ciento sesenta zonas arqueológicas, mientras que sólo se tenía noticia de unas pocas. Su estudio ha permitido elaborar ciertas hipótesis sobre la densidad de la ocupación humana, la evolución a partir del Preclásico, el hábitat, etcétera.

Ahora bien, si se toma en cuenta el hecho de que una parte de la cuenca de Tomatlán no ha sido estudiada, el total de sitios en el conjunto de la zona debería estar cercano a los doscientos. La cifra es más elocuente si se la compara con los pocos sitios conocidos antes de la realización del Proyecto Tomatlán.

Otra prospección, la efectuada en la región de Atotonilco el Alto, Jalisco, ha puesto en evidencia una treintena de si-

tios. Pero, de la misma manera, en ese caso la zona escogida para trabajar no fue estudiada con la misma intensidad, por lo que el número de zonas existentes debería incrementarse, evidentemente.

Los pocos ejemplos de prospección realizados en el Occidente de México demuestran la utilidad indiscutible de este tipo de estudios, aunque revelan, igualmente, serias limitaciones. Por falta de tiempo y de medios, o debido al enfoque científico, los censos hasta ahora realizados no han sido practicados en la totalidad de la región de estudio, o no han tomado en cuenta todos los periodos de ocupación. Por lo anterior, pensamos que el inventario arqueológico podrá realizarse sólo si se lleva a cabo un censo completo de todos los sitios existentes en cada uno de los ciento veinticuatro municipios de Jalisco. La utilización de la división político-administrativa como unidad de prospección permite programar y controlar el avance del trabajo, lo que es indispensable en el caso de un proyecto tan ambicioso. Así, el censo del patrimonio arqueológico dentro de los límites municipales, generalmente favorece la toma de conciencia entre la población y las autoridades locales de la riqueza de su pasado histórico y la necesidad de protegerlo.

Pero si se quiere avanzar más rápido en el conocimiento de la ocupación humana en el Occidente de México, o de manera restrictiva en Jalisco -aun sin esperar la culminación del censo en los ciento veinticuatro municipios-, se puede considerar el estudio prioritario en algunos de ellos, a modo de muestra, dada la heterogeneidad geográfica del estado de Jalisco. Es indispensable determinar subregiones cuyas caracterís-

ticas hayan favorecido un desarrollo cultural particular; después, en cada subregión, uno o varios municipios serían seleccionados y estudiados: un análisis detallado de los sitios existentes en esos municipios-muestra, debería proporcionar una imagen bastante fiel de los patrones de asentamiento, de la repartición, de la densidad y de la evolución de la ocupación humana para cada una de las subregiones comprendidas.

El proyecto de inventario de los sitios arqueológicos, que hemos presentado a grandes líneas, constituye un programa-tipo para la investigación arqueológica del Occidente de México. Los objetivos perseguidos pueden ser muy ambiciosos -ver, utópicos- para algunos arqueólogos desilusionados, que han visto muchos proyectos similares iniciarse y nunca terminar. Sin embargo, el enfoque que proponemos, por más restrictivo que sea, permite una programación racional. En caso de interrupción del proyecto los municipios ya prospectados dispondrán de un inventario, si no exhaustivo, por lo menos suficientemente completo para no necesitar un nuevo estudio de conjunto posterior.

Aunque criticado, el empleo de fichas de inventario y de prospección homogeneizadas ofrece muchas ventajas, como la facilidad de utilización, posibilidad de computarización, etc., y permitiría introducir un poco de coherencia en esa "torre de Babel" que es la arqueología del Occidente mexicano. Este debería ser el momento para que los arqueólogos adoptaran un lenguaje común, no para reducir las diferencias locales, y sí para inscribirlas en un panorama global que sea coherente, gracias a la lectura apropiada de la "rejilla"

que permite el acceso a la información comúnmente sistematizada.

Sin duda alguna, el Laboratorio de Antropología es la institución más adecuada para llevar a cabo un proyecto de tal envergadura, aunque no pretendemos sustituir al organismo que tiene por misión proteger y valorar el patrimonio arqueológico. Sin embargo, sobre nuestro patrimonio pesa una seria amenaza de desaparición y sería inconcebible que el Laboratorio de Antropología, preocupado por preservar los diferentes componentes de la cultura regional, se mantuviera inactivo frente a la destrucción progresiva de los vestigios del pasado. Además, la ausencia de un banco de datos limita seriamente la investigación sobre el Occidente de México. Deberíamos iniciar un vasto programa al cual se asocien todas las instituciones que acepten trabajar con la misma metodología.

La arqueología tiene un sitio privilegiado en el contexto de la política de acuerdos de cooperación con organismos mexicanos y extranjeros que promueve el Laboratorio de Antropología. En lo que respecta a la prospección, nuestra colaboración se realiza básicamente de dos maneras: en ciertos casos la prospección e inventario de sitios constituirán el aspecto principal de los estudios conjuntos. En esta perspectiva dirigiremos nuestras investigaciones a los municipios seleccionados como muestra. En otros casos, el proyecto de cooperación no está directamente ligado a la prospección sistemática, sino más bien orientado al estudio global de una zona; el inventario de sitios corresponderá, entonces, a la fase preliminar.

La colaboración con otros organismos de investigación es para nosotros particularmente útil, en la medida en que permite conjugar nuestros medios y equipos para realizar correctamente el trabajo de prospección e inventario. Dispondremos, así, rápidamente de los medios para desarrollar proyectos autónomos de prospección. En efecto, entre los municipios seleccionados como muestra, algunos están situados en zonas consideradas marginales y olvidadas por los investigadores; no tomarlas en cuenta iría en contra de los objetivos que nos hemos fijado.

UN CENTRO DE INVESTIGACIÓN ARQUEOLÓGICA EN EL OCCIDENTE DE MÉXICO

Las teorías relativas a las sociedades del Occidente de México son el fruto del trabajo de investigadores y equipos aislados, que han dado como resultado trabajos arqueológicos e investigaciones dispersas sin coordinación alguna. La única concertación existente consiste en dividir el Occidente mexicano en zonas de investigación y trabajo y vigilar que los que han acordado la tarea cumplan los compromisos adquiridos.

Los contactos entre estudiosos se hacen esencialmente en el momento de los eventos científicos nacionales e internacionales, pero los coloquios centrados en la problemática del Occidente de México son raros; menos numerosas son las ocasiones de intensos intercambios de información e ideas. La profundización de la investigación necesita la puesta en funcionamiento de estructuras de reflexión. En este sentido, el La-

laboratorio de Antropología ha respondido a su compromiso organizando dos coloquios sobre el Occidente de México en 1988 y en 1990. Esos eventos, que reunieron a la mayor parte de los estudiosos de la región, fueron ocasión para realizar intercambios, particularmente importantes, entre historiadores, arqueólogos, antropólogos, etnohistoriadores, lingüistas y otros. Por primera vez, después de mucho tiempo, los arqueólogos occidentalistas pudieron discutir sus investigaciones, así como el estado de los conocimientos relativos a la historia regional. Sería igualmente útil organizar seminarios de trabajo que reunieran dos o tres veces al año a los arqueólogos occidentalistas: cada encuentro sería consagrado a un tema específico.

Mucho más que un centro de documentación, el Laboratorio de Antropología pretende convertirse en un verdadero espacio de investigación, donde la reflexión deba ser realizada tanto por los investigadores internos como por los investigadores y equipos visitantes. Ya hemos tenido la ocasión de señalar la vocación interdisciplinaria del Laboratorio de Antropología y su papel de espacio de discusión abierta y constructiva. En el campo propio de la arqueología, deseamos favorecer los encuentros e intercambios de opinión, pues constituyen un importante motor en la renovación teórica.

LOS LÍMITES DE LOS ESTEREOTIPOS Y ALGUNAS ALTERNATIVAS

Tanto en su evolución como en sus estructuras, el Occidente de México apa-

rece en muchos aspectos como una región distinta de las demás sub-áreas culturales de Mesoamérica. Hasta el presente, el análisis de su especificidad se ha hecho en términos de comparación y generalmente con menosprecio: el Occidente de México no tiene arquitectura monumental, como la cultura maya; el Occidente no tuvo organización social compleja, como la sociedad mexicana, etc. Esta situación nos lleva a hacer varios señalamientos.

En primer lugar, esas afirmaciones se sustentan más en una ausencia de datos que en una realidad demostrada. En el Occidente mexicano ningún sitio importante ha sido objeto de excavaciones a gran escala, solamente conocemos un pequeño número de zonas arqueológicas. Varios estudios de sitio, como los de Amapa o Coamiles, en Nayarit, y Teuchitlán en Jalisco, ofrecen una visión bastante diferente. En segundo lugar, los modelos conceptuales utilizados para caracterizar a las sociedades del altiplano central o de la Costa del Golfo, no son necesariamente los adecuados para comprender a todas sus áreas culturales. ¿Es la pirámide clásica la única forma de arquitectura monumental? Una organización social diferente de la mexicana, ¿es necesariamente menos compleja?

Es fundamental llevar a cabo un esfuerzo serio para hacer evidente la especificidad del Occidente de México. Para ello, las excavaciones exhaustivas y las prospecciones sistemáticas son indispensables, así como la elaboración de modelos conceptuales adecuados para el análisis de la región.

La ausencia de documentos precolumbinos y el pequeño número de textos

del tiempo de la Conquista nos privan de la descripción de la organización política, social o religiosa de los pueblos prehispánicos establecidos al oeste del Estado tarasco. Con el fin de compensar esa falta de información directa, en el pasado los occidentalistas se limitaron al estudio iconográfico, buscando, en particular, interpretar el significado de las ofrendas funerarias provenientes de las tumbas de tiro. Por otra parte, la comparación etnológica entre las sociedades prehispánicas y las poblaciones indígenas que habitan actualmente la región, ha sido propuesta -más o menos con prudencia y seriedad- por diferentes autores, para intentar reconstruir la organización de las sociedades desaparecidas.

Sin embargo, la arqueología es todavía el medio más adecuado para conocer el pasado prehispánico del Occidente de México. En este ámbito, las especificidades de la región se han revestido de enfoques particulares. Menos obnubilada por la arquitectura monumental, la arqueología regional se ha orientado más hacia los estudios micro-regionales basados en la reconstitución del medio ambiente, la explotación de recursos, los intercambios económicos, los patrones de asentamiento, etc. Esa tendencia de la investigación arqueológica regional debe ser desarrollada y acompañada de una reflexión teórica global.

Paralelamente a la actividad teórica, en el Laboratorio de Antropología tratamos de desarrollar la investigación sobre el terreno. En efecto, la interacción permanente entre teoría y práctica es indispensable, en la medida en que la reflexión teórica orienta y estructura la investigación sobre el terreno, mientras que, a la inversa, los hechos que aporta

el terreno confirman, modifican o refutan los enfoques y las hipótesis adoptadas.

Teniendo en cuenta los medios con que dispone el Laboratorio de Antropología, los esfuerzos que se han desplegado en el ámbito de la investigación sobre el terreno se concentran en objetivos particulares:

- Conducción de proyectos propios, siendo uno de ellos el inventario arqueológico computarizado, y otro la prospección sistemática en Jalisco. Como lo hemos dicho, se trata de un programa de largo plazo que sólo puede llegar a buen término mediante una acción continua, lo que supone una completa autonomía del Laboratorio, tanto en términos de personal como de recursos materiales.
- Participación en proyectos exteriores. Al lado de esta investigación de base y permanente, contemplamos colaborar en la realización de otros trabajos arqueológicos puntuales que permitan profundizar nuestros conocimientos sobre una sub-región, un periodo o un tema particular. Con el fin de introducir una cierta coherencia en el estudio del Occidente de México, sería deseable que esos proyectos puntuales fueran establecidos en función de objetivos definidos dentro del programa global que proponemos poner en marcha.

ARQUEOLOGÍA Y SOCIEDAD

Paralelamente a las orientaciones antes descritas, propias de un centro universi-

tario, deseamos involucrar al Laboratorio de Antropología en una vía mucho menos frecuentada. En efecto, las actividades que hemos descrito hasta aquí realzan, de manera general, lo que en ciencias exactas se llama investigación fundamental. Ahora bien, el otro ámbito de actividad que contemplamos desarrollar depende de lo que se conoce como investigación aplicada. Este aspecto de la investigación, que ocupa un lugar cada vez más importante en los laboratorios de biología, medicina o física, desafortunadamente aún es embrionario en las ciencias sociales. El incremento de la parte reservada a la investigación aplicada corresponde tanto a un deber como a una necesidad.

Deber, porque los conocimientos adquiridos en el marco de una institución pública financiada por la comunidad deben naturalmente ser aprovechados por ella. La difusión de los trabajos de investigación, tanto en los medios especializados como en los dirigidos al gran público, responde, de suyo, a esta obligación. Pero también hay que buscar otras posibilidades para valorar nuestros descubrimientos. Los investigadores deben justificar sus salarios y los medios que reclaman: se trata de un *imperativo moral, social y económico*.

Necesidad, pues la investigación cuesta más cada día, mientras que los medios proporcionados por la administración pública para este fin son generalmente insuficientes. La venta de las aplicaciones posibles derivadas de la investigación, o de un *saber-hacer*, permite obtener financiamientos externos muy útiles, pues completan las subvenciones propias destinadas a la investigación fundamental.

De cara a esta evolución en el ámbito de la investigación, que concierne a todos los sectores de la ciencia en la mayor parte de los países, el Laboratorio de Antropología desea jugar un papel activo. Es por eso que una parte de nuestras labores es la consagrada a la realización de trabajos específicos, financiados por organismos públicos o privados ajenos a la universidad. En este sentido, las posibilidades son múltiples: se puede realizar un estudio arqueológico en un municipio o en un pueblo; un reporte relativo a las consecuencias de un proyecto turístico; hacer trabajos de acondicionamiento del patrimonio de una región; o realizar proyectos de puesta en valor de sitios de carácter cultural. Actuando como un despacho de estudios, el Laboratorio de Antropología podrá ofrecer sus conocimientos y experiencia en materia arqueológica a disposición de organismos que deseen conocer el patrimonio para protegerlo y revalorarlo.

El programa de las varias actividades arqueológicas que contemplamos poner en marcha en el Laboratorio de Antropología de la Universidad de Guadalajara, se articula alrededor de tres ideas básicas:

Primera: la investigación arqueológica no podrá realmente desarrollarse sin la puesta en funcionamiento de infraestructuras sólidas, es decir, por medio de la creación de un centro de documentación, de laboratorios de análisis, datación, restauración, etc., lo que implica, en consecuencia, la formación de un número suficiente de investigadores y técnicos.

Segunda: La investigación arqueológica debe hacerse en un contexto re-

gional, lo que debe manifestarse, en principio, en la formación local de ramificaciones que desarrollen la práctica de la arqueología y la antropología e historia. Esta práctica de investigación debe llevarse a cabo sobre el terreno, realizando regularmente excavaciones en los sitios más representativos del Occidente de México. Debe complementarse esta actividad con la implantación de laboratorios regionales.

Tercera: resueltamente, la arqueología debe integrarse al mundo actual y abrirse al exterior. La defensa vigorosa del patrimonio histórico no debe transformarse en combate retrógrado para detener la evolución. Por el contrario, debe transformarse en un factor dinámico del desarrollo del país.

Sólo adaptándose a un mundo en plena mutación, el arqueólogo podrá reencontrar su lugar en la sociedad.

*Traducción del francés de
Ricardo Avila Palafox*

Propuestas para el futuro de la arqueología en el Occidente de México

Joseph B. Mountjoy

INTRODUCCIÓN

Durante los 22 años de mi participación en este país en la investigación arqueológica en el Occidente de México, al igual que mis colegas, he tenido la triste oportunidad de observar varias fuerzas destructivas que, día tras día, han estado depredando los recursos arqueológicos no renovables. Me refiero principalmente a la destrucción causada por la agricultura, la expansión urbana, el saqueo y las obras públicas.

No se requiere ser clarividente para reconocer que este proceso desenfrenado nos llevará pronto a un futuro en el que no será posible practicar nuestra profesión y contribuir al avance de nuestra ciencia o al bienestar de la sociedad. Debido a esto, nuestra primera preocupación para el futuro tiene que ser la conservación de los restos arqueológicos en el Occidente de México. Por supuesto que es fácil predicar sobre la necesidad de conservar los bienes culturales nacionales, lo difícil es desarrollar un programa para lograr esta meta.

En esta presentación quiero señalar ejemplos de las fuerzas destructoras que

afectan a los sitios del Occidente de México, y también algunas observaciones sobre ciertas medidas que debieran seguirse para desarrollar un programa de conservación en varios aspectos, semejante al modelo de conservación propuesto por Lipe (1974) para la arqueología americana. En este contexto quiero discutir la localización de sitios, su evaluación, mapeo y excavación, así como también la educación al público sobre estos restos. Finalmente, presentaré algunos de los problemas cultural-históricos que se deben tomar en cuenta, mismos que debemos tratar de solucionar mientras se planea y efectúa un programa de conservación.

FUERZAS DE DESTRUCCIÓN

La agricultura es una actividad generalmente muy destructora en el Occidente de México. En primer lugar, la gran mayoría de los restos arquitectónicos la constituyen montículos relativamente chicos de tierra o de rocas y tierra. Son fáciles de destruir paulatinamente con el arado o de tumbar a propósito para em-

parejar el campo de cultivo. Esta destrucción es muy marcada en las tierras planas y aluviales de la zona costera, causando la pérdida total de los montículos en sitios como Guasave, Sinaloa, (Ekholm, 1942) y la pérdida gradual de los montículos de poca elevación en sitios como Amapa, Aticama y Santacruz, en Nayarit (Meighan, 1976; Mountjoy, 1970). Otro de los problemas es la costumbre de quemar el monte para preparar las tierras de cultivo. Esto causa que las piedras con arte rupestre se descascaren, como ha sido el caso en muchas de las 747 piedras grabadas que localizamos en el valle de Tomatlán, Jalisco (Mountjoy, 1982; 1987). Por otra parte, hay obras federales, como la presa Cajón de la Peña en la costa de Jalisco, cuyo propósito es fomentar la producción agrícola por medio de presas, canales de riego y desmonte, pero que como consecuencia traen la destrucción de muchos restos arqueológicos.

La expansión urbana, impulsada por el crecimiento o la migración de la población, impacta negativamente sobre los restos arqueológicos no sólo en las ciudades grandes como Guadalajara y Colima, sino también en muchos pueblos rurales. Por ejemplo, la población de San Blas, Nayarit, se ha multiplicado por tres en los últimos 22 años, y este crecimiento ha invadido los restos prehispánicos y coloniales localizados en el Cerro de la Contaduría. En el pueblo de Ixtapa, Jalisco, a 12 km de Puerto Vallarta, el crecimiento de la población impulsado en parte por el proceso de urbanización del municipio de Puerto Vallarta, puede llegar a aumentar en un 50% en los próximos tres años. El crecimiento de fraccionamientos en la orilla

norte de Ixtapa ha causado la destrucción parcial de un centro ceremonial grande de la cultura Aztatlán y de su poblado asociado.

El saqueo de los sitios arqueológicos con propósitos de lucro sigue, aunque aparentemente en menor proporción que hace unos 20 años -cuando hubo saqueos casi desenfrenados-, sobre todo en sitios con tumbas de tiro y bóveda. Algunos de los sitios con tumbas de tiro y bóveda que fueron saqueados incluyen San Sebastián y varios más en la zona Tala-Etztatlán, Jalisco (Long, 1966; Weigand, 1970; Mountjoy y Weigand, 1975), así como también en sitios de los alrededores de Navarrete, Nayarit (Mountjoy, 1970) y sitios como Las Cebollas en el sureste de Nayarit (Furst, 1966). Parece que el esfuerzo conjunto del INAH y el gobierno federal por aplicar la ley federal contra el tráfico de antigüedades prehispánicas ha disminuido el saqueo, aunque no lo ha parado por completo. Por ejemplo, todavía hay personas que buscan, con pala o dinamita, tesoros que creen que están enterrados en sitios, especialmente alrededor o debajo de peñas con grabados. Por otra parte, el saqueo de hoy en día parece resultar muchas veces consecuencia de actividades agrícolas, de expansión urbana y de obras públicas.

La destrucción que las obras públicas causan a los restos arqueológicos es a veces especialmente lamentable, ya que son precisamente los agentes de la destrucción los que deben ejercer y promover la protección de estos bienes. Entre otros, tengo como ejemplos varios "proyectos arqueológicos" llevados a cabo por los maestros en escuelas prima-

rías o secundarias, utilizando a los alumnos como mano de obra. En el municipio de San Blas, Nayarit, hace 22 años se aprovecharon de un banco de conchas del período Arcaico, para extraer material para la construcción del camino de San Blas a Matanchén, y alrededor de 1973 se destruyó gran parte de un sitio del Formativo Medio, debido a la ampliación de la carretera a la entrada de San Blas. En Teuchitlan, Jalisco, gran cantidad de piedras fueron extraídas del montículo más grande del complejo arquitectónico Guachimontón y molidas en un lugar cercano para fabricar material para la construcción de la carretera Tala-Etztatlán, hasta que finalmente la destrucción fue parada por la gente del pueblo de Teuchitlan. Hace aproximadamente dos años, la mitad de uno de los montículos ceremoniales más grandes del sitio de Ixtapa, Jalisco, fue desbaratado con maquinaria pesada, y el material se utilizó principalmente como relleno de la cámara de filtración de aguas negras de Ixtapa.

PROGRAMA DE CONSERVACIÓN

El desarrollo de un programa de conservación en el Occidente de México tiene que empezar con un gran esfuerzo por localizar y evaluar los sitios arqueológicos. Son muchos los municipios que no tienen ningún sitio arqueológico oficialmente registrado. Como no va a ser posible localizar y evaluar sitios sistemáticamente, municipio por municipio, es preciso empezar por ordenar éstos y las áreas de destrucción. Por ejemplo, en la costa de Jalisco, Puerto Vallarta tendría prioridad sobre el municipio de El Tuito,

pues en el primero abundan las áreas costeras y riberas, más importantes que las montañosas. Para estas áreas conviene el establecimiento de convenios para localizar recursos arqueológicos y evaluarlos en cuanto a su trascendencia y conservación; estos convenios deberían ser entre el INAH, las universidades o sociedades científicas (nacionales o extranjeras) y los gobiernos estatales o municipales, semejantes al acuerdo reciente del INAH con el gobierno del estado de Sinaloa (*Excelsior*, 1987).

La investigación de los sitios debe incluir el registro de la arquitectura, el grado de conservación de los restos y la evaluación de la edad y la afiliación cultural de los restos, por medio de la recolección de artefactos portátiles de la superficie. El propósito de estas investigaciones sería principalmente el de localizar sitios e identificar los que valgan la pena ser conservados. Así, se debe concentrar este esfuerzo en sitios cuya conservación pueda ser justificable según el conocimiento arqueológico de la región. Por ejemplo, entre los sitios juzgados como más importantes deber ser considerados los mejor conservados, los más grandes, los más antiguos, los de función especializada, los de una sola fase de habitación, los que contengan restos raros o únicos, y los que de alguna manera puedan contribuir a la resolución de problemas científico-arqueológicos en el Occidente de México. Lo más importante es que cada sitio recomendado para su conservación posea alguna justificación científica.

Cada sitio juzgado importante de conservarse debe ser mapeado topográficamente en su totalidad, aun en los casos en que no se pueda conservar todo

el sitio. Aparte de la necesidad de tener un buen mapa de un sitio arqueológico para delimitar y registrar lo que hay que conservar, los resultados de esta actividad ayudarían mucho a esclarecer aspectos de las sociedades prehispánicas del Occidente de México, aspectos alcanzables por el análisis del patrón de los sitios.

El mapeo de sitios en el Occidente de México ha sido severamente desatendido. Por ejemplo, de los 230 sitios estudiados por Kelly (1938; 1945a; 1945b; 1949; 1980) en Colima, Jalisco y Sinaloa no hay un solo mapa publicado. Tampoco hay mapas publicados de los 31 sitios estudiados en Sinaloa y Nayarit por Sauer y Brand (1932), y únicamente un mapa publicado de los 45 sitios investigados por el equipo de la Universidad de Los Angeles, California, en la costa de Nayarit y Jalisco (Meighan, 1976). Para los estados de Sinaloa, Nayarit, Jalisco y Colima únicamente contamos con mapas publicados de 76 sitios arqueológicos prehispánicos, y algunos de éstos incompletos.

Junto con la investigación arqueológica se debe montar una campaña de educación pública, función natural del INAH como dependencia de la SEP. Para empezar, se necesita encontrar una forma eficaz de desmentir los cuentos de "tesoros", especialmente de oro enterrado por los indígenas. Esta creencia ha sido la causa de la destrucción de muchísimos restos prehispánicos, y la gran mayoría de ellos están fechados antes de la introducción de la metalurgia. Además, casi todos los artefactos de metal del Occidente de México son de cobre. Por otra parte, hay que encontrar la forma de sustituir valores no directamente mone-

tarios para los sitios -valores históricos, científicos, educativos y turísticos- que ayuden a conservar los restos.

La mejor forma de efectuar esto es por medio de la cooperación entre los arqueólogos y la comunidad local, a través de programas escolares y foros públicos, así como proporcionando ayuda para el desarrollo del potencial turístico y recreativo de escogidos sitios. Se necesita ayudar a la población local a visualizar posibles beneficios de la conservación, incluyendo la utilidad de espacios verdes y parques en la planeación urbana, y la atracción turística que cualquier sitio puede tener al estar bien conservado y presentado.

La educación al público debe tener un contacto directo y frecuente con los medios de comunicación para difundir los resultados de las investigaciones y fomentar un mejor conocimiento del desarrollo cultural prehispánico de la zona. Los periódicos, la radio y la televisión pueden jugar papeles destacados, pero también son importantes las exhibiciones de fotos, datos y artefactos en las escuelas locales, museos u otros foros públicos. Cabe enfatizar visitas guiadas a sitios escogidos, incluyendo acceso controlado del público a las excavaciones en proceso.

En un programa de conservación, la excavación debe ser aplicada parsimoniosamente y enfocada en los sitios, o en las partes de sitios, que quedan fuera del área que se espera conservar. La excavación debe también formar parte de un programa general de investigaciones desarrolladas por instituciones nacionales y extranjeras a largo plazo y durante varios años, y regularizado mediante convenios establecidos con el INAH.

PROBLEMÁTICA DE INVESTIGACIÓN

No propongo un programa de conservación que vaya a impedir el progreso de la investigación científica arqueológica en el Occidente de México. Más bien, se trata de un programa en el que sea posible seguir contribuyendo a la resolución de problemas arqueológicos importantes para la investigación en el occidente del país. Algunos de los problemas cultural-históricos más importantes, desde mi perspectiva, incluyen: estudiar la distribución de restos prehistóricos para analizar la amplitud y naturaleza de esta adaptación al medio ambiente del Occidente de México; investigar el problema del porqué parece ser que los restos del Arcaico en el Occidente de México son tan escasos; mejorar nuestro conocimiento sobre el proceso y los mecanismos involucrados en la colonización del

occidente por gente de la etapa Formativa; entender el sistema de hegemonía cultural representado por los restos arqueológicos Aztatlán, y la relación de esta cultura tan ampliamente difundida por el Occidente del México en el Posclásico Temprano, con la caída del Clásico en el altiplano central y el desarrollo de la cultura posclásica tolteca; ampliar nuestro conocimiento de las culturas indígenas encontradas por los españoles y tan rápidamente diezmadas a causa de la Conquista, para reconstruir, hasta donde sea posible, el cuadro de culturas prehispánicas en cuanto a la similitud y variedad de sus costumbres culturales; estudiar el proceso de desarrollo económico por medio de la intensificación agrícola, artesanal y de los sistemas de extracción e intercambio de recursos, así como la relación que este desarrollo tuvo con la estabilidad y la expresión de la religión.

BIBLIOGRAFÍA

- EKHOLM, Gordon F. "Excavations at Guasave, Sinaloa, Mexico", *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*, vol. 38, part 2, New York, 1942.
- "Tareas de salvamento arqueológico en Sinaloa", firman convenio Labastida y Florescano, *Excelsior*, 24 de julio, 1987.
- FURST, Peter T. *Shaft Tombs, Shell Trumpets, and Shamanism: a Culture-Historical Approach to Problems in West Mexican Archaeology*, Doctoral dissertation, Los Angeles, University of California Press, 1966.
- KELLY, Isabel. "Excavations at Chametla, Sinaloa", *Ibero-Americana* 4(1938), Berkeley, University of California Press.
- "Excavations at Culiacán, Sinaloa", *Ibero-Americana* 25. Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1945a.
- "The archaeology of the Autlán-Tuxcauesco Area of Jalisco I: the Autlán Zone", *Ibero-Americana* 26, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1945b.
- "The archaeology of the Autlán-Tuxcauesco Area of Jalisco II: the Tuxcauesco-Zapotitlán Zone", *Ibero-Americana* 27(1949), Berkeley and Los Angeles, University of California Press.
- "Ceramic Sequence in Colima: Capacha, an Early Phase", *Anthropological Papers of the University Of Arizona Press* 37(1980), Tucson, University of Arizona Press.
- LIPE, William D. "A Conservation Model for American Archaeology", *The Kiva*, vol. 39, núms. 3-4 (1974):213-243.
- LONG, Stanley V. *Archaeology of the Municipio of Etzatlán, Jalisco*, Doctoral dissertation, Department of Anthropology, Los Angeles, University of California Press, 1966.
- MEIGHAN, Clement W. "The Archaeology of Amapa, Nayarit", *Monumenta Archaeologica*, núm. 2, The Institute of Archaeology, Los Angeles, University of California Press, 1976.
- MOUNTJOY, Joseph B. *Prehispanic Culture History and Cultural Contact on the Southern Coast of Nayarit, Mexico*, Doctoral dissertation, Carbondale, Southern Illinois University Press, 1970.
- "El proyecto Tomatlán de salvamento arqueológico: fondo etnohistórico y arqueológico, desarrollo del proyecto, estudios de la superficie", INAH, *Colección Científica: Arqueología*, núm. 122, México, D.F., 1982.
- "El proyecto Tomatlán de salvamento arqueológico: el arte rupestre", INAH *Colección Científica: Arqueología*, (en prensa), México, D.F., 1987.
- MOUNTJOY, Joseph B. y Phil C. Weigand. *The Prehispanic Settlement Zone at Teuchitlan, Jalisco*, Actas del XLI Congreso Internacional de Americanistas, vol. 1, México, D.F., (1975):353-363.
- WEIGAND, Phil C. *The Aqualulco Site and the Shaft-Tomb Complex of the Etzatlán Area. The Archaeology of West Mexico*, Sociedad de Estudios Avanzados del Occidente de México, editado por B. Bell, 1974:51-56.

Reflexiones sobre la identidad y el Occidente de México*

Ricardo Avila Palafox

¿Por qué en los momentos más álgidos y cruciales de la vida de nuestra sociedad mexicana, como ahora que estamos iniciando la integración económico-comercial con Estados Unidos y Canadá, evocamos a nuestra rica historia, nuestra "sólida" cultura y nuestra "inexpugnable" identidad nacional? ¿No estaremos ofreciendo respuestas inconcipientes y balbuceando bravuconadas pueriles a una realidad que nos está rebasando? Reza el dicho: "Dime de qué presumes y sabré de qué careces".

No deja de ser revelador que, frente a la difícil y compleja coyuntura social que vive México, de cara a la llamada globalización y en particular a la integración comercial de Norteamérica, se replantee, una vez más, la discusión sobre

la solidez y/o los "peligros" a los que se enfrenta la cultura, sociedad e identidad mexicanas. Una vez más -como de costumbre- nos volvemos a los lugares comunes de la ritualidad pública, para vociferar alarmados que la "cultura nacional" está amenazada de muerte o para declarar, haciendo de tripas corazón, que todo anda bien y que las intervenciones económicas externas no nos afectarán negativamente, sino al contrario.

Aunque la cuestión y el debate en torno a la identidad y cultura nacionales, de alguna manera siempre han estado presentes en la vida pública mexicana, no siempre han sido objeto de la reflexión y los sesudos estudios de ahora, que, de esta manera, vienen a señalar muchos nuevos interrogantes y problemas.¹ Pa-

* Este trabajo se inscribe en un proyecto de largo alcance que he denominado "Etnohistoria y Etnografía del Occidente de México", a través del cual pretendo realizar aportaciones sobre diversos aspectos de la constitución y el desarrollo de la sociedad y la cultura regionales.

Una versión preliminar de éste fue presentada en el Encuentro "La internacionalización y las identidades en el Occidente de México", organizado por el CIESAS de Occidente, Guadalajara, 23 de agosto de 1992.

¹ Es de todos sabido que el precursor contemporáneo de las reflexiones sobre "el mexicano" y "lo mexicano" fue Samuel Ramos, con su trabajo *El perfil del hombre y la cultura en México*, aparecido en la década de los años treinta. Pero el ensayo -ya clásico- de Octavio Paz, *El laberinto de la soledad*, sigue siendo, en mi opinión, la piedra angular del enorme edificio de reflexiones sobre la identidad de los mexicanos.

reciera que hoy en día el asunto reviste especial dramatismo, debido al contexto que provee el "fantasma" de la apertura comercial. La conciencia y actitudes de cara al fenómeno de globalización -así llamado-, relanza con nuevos bríos el debate sobre la cultura y la identidad mexicanas; y el resultado de esa necesaria e incuestionable discusión pública en mucho dependerá de la manera en que los intelectuales, universitarios y otros líderes de opinión la realicen, tratando de evitar que las élites políticas -oficiales y oficiosas- la escamoteen una vez más o la asfixien en el incienso de esa ritualidad declarativa -hecho más probable-, que es recreada cotidianamente en los magros espacios de nuestra limitada vida pública.

Se han escenificado innumerables confrontaciones y zipizapes públicos, oponiendo a los defensores de la integración comercial norteamericana y a quienes desean mantener un México autárquico en lo económico y lo cultural. Entre los defensores de la integración comercial hay sujetos que exponen sus tesis de "integrismo económico" con una vehemencia digna de fundamentalistas religiosos, sin importales, al menos en apariencia, otros aspectos de la vida nacional que necesariamente van a ser afectados -transformados-, o ya lo están siendo, por el acuerdo comercial en cuestión. *Mutatis mutandis*, los representantes más radicales de los grupos defensores del aislamiento a ultranza del país, blanden la idea apocalíptica de que, si "abrimos" México a toda suerte de influencias externas, nuestra nación corre el grave peligro de cambiar radicalmente o desaparecer, en el peor de los

casos, convirtiéndose en un apéndice de la potencia norteamericana.

El sesgo político-partidista de las múltiples escaramuzas periodísticas y televisivas entre "buenos" y "malos", nos hace preguntarnos: ¿quién puede, en el momento actual, oponerse al creciente fenómeno de integración comercial, interponiendo un proyecto económico y social realmente alternativo y coherente? Además, y por extensión ¿qué proyecto económico podría influir de manera determinante en el mantenimiento, rescate -si hay algo que rescatar-, recreación y consolidación de la cultura e identidad nacionales?

No está de más recordar que las identidades se transforman con las lides cotidianas, como las sociedades y las culturas, independientemente de la voluntad de los hombres que las ostentan. Inclusive, las identidades consideradas más sólidas, como aquéllas que se sustentan en los símbolos culturales y en el arraigado imaginario histórico y social, experimentan cambios; no hay sociedades, culturas o identidades inmutables: el *leitmotiv* de los hombres es su interacción, aunque muchos de ellos traten de ignorarlo y den la espalda a la evidencia histórica. En relación a lo anterior, me parece que vale la pena plantearse la siguiente pregunta: ¿son conscientes las élites económicas, políticas e intelectuales de nuestra región -en tanto que grupos con capacidad de conducción social- de las extraordinarias mutaciones sociales y culturales que se operan constantemente en el mundo hoy? ¿Desean ser conscientes de los procesos históricos en los que está involucrada la región y la nación para colocarse en su vanguardia

-tratando de orientarlos-, o simplemente los ignoran?

Una de las claves para entender, orientar y aun dirigir las transformaciones sociales y culturales de una sociedad, así como las identidades de sus miembros, es la cuestión de quiénes encabezan esas transformaciones, con qué grado de conciencia y defendiendo qué intereses...

El concepto de cultura, incluidas todas sus variantes, desde Edward B. Tylor, hasta Clifford Geertz,² es el que ha dado más coherencia y legitimidad a las indagaciones antropológicas. El interés por el estudio de pueblos diferentes y distantes -los "primitivos" primero, los "exóticos" después-, llevó a la antropología a plantearse el examen de los elementos constitutivos de la identidad³ cultural y social de los diversos grupos humanos, pues a través de ella es posible diferenciar y distinguir a los semejantes del género humano. Pero el socorrido y recurrente tema de la identidad -de las múltiples identidades en las que participan simultáneamente los seres humanos- adolece de un grado de dificultad

analítica enorme y es prácticamente inabordable como objeto de estudio. Para captar la complejidad del problema de las identidades, analógicamente se podría pensar en la teoría de conjuntos, suerte de reunión de diversos elementos identitarios que se conjugan en grupos mayores con semejanzas y aspectos comunes, los cuales forman un todo diverso, cambiante y de convergencia abstracta. La identidad puede ser pensada y analizada desde el ámbito psicológico -el sujeto individual-, hasta el filosófico -referido a la identidad universal del hombre, en tanto que imagen de autoestima de la especie-, pasando por las identidades culturales, político-ideológicas, sociales, territoriales, etc.: por una vez en la historia, a través de su *Guerra de los mundos*, H. G. Wells hizo que todos los terrícolas nos identificáramos, frente a la "amenaza marciana".

Aunque el tema de la identidad, en general, compete a diversas disciplinas, los antropólogos en especial se interesan de manera específica en la identidad sociocultural,⁴ porque les preocupa de manera particular la *otredad* -cultural-

² Edward B. Tylor fue el primer "antropólogo" que manejó el concepto de cultura, en su ahora clásico libro *Primitive Culture*. Por su parte, Clifford Geertz es de los últimos antropólogos que ha realizado muy sugerentes reflexiones sobre esa compleja noción. Entre Tylor y Geertz, muchos otros estudiosos del fenómeno humano han escrito sobre el intrínseco problema cultural, del cual se ha desprendido otro, de no menor dificultad, que es el de la identidad: ¿a qué cultura pertenecemos y cómo se nos identifica y diferencia de las otras culturas y los otros hombres?

³ Para mí, la identidad no es una entelequia por encima de los hombres; es, sobre todo, una manera de resaltar las diferencias -por medio de descripciones y discursos escritos o hablados- entre un individuo o un grupo de ellos, respecto de otros. Son, también, una(s) actitud(es) asumida(s) -básicamente en la *res publica*- que diferencian claramente a tales o cuales sujetos respecto de otros.

Esas diferencias se sustentan, sobre todo, en eso que llamamos cultura -representaciones culturales-, la cual ha sido elaborada y acumulada por unos u otros hombres a lo largo de sus respectivas historias.

⁴ Vale la pena aclarar que en la realidad *lo cultural* y *lo social* se entrelazan y yuxtaponen, lo que dificulta su examen por separado. Sin embargo, en general podría decir que lo social se refiere a las acciones concretas y tangibles -una relación política, por ejemplo- que ocurren en la *res publica*, mientras que lo cultural más bien se refiere a las actitudes públicas de una sociedad -estilo étnico, por ejemplo- y simbólicas, como la adoración de una imagen religiosa.

mente hablando-. En la búsqueda de la identidad sociocultural de los ajenos, los antropólogos hemos llegado, inevitablemente, al encuentro de nuestra historia y a la reflexión crítica de la cultura propia. En mi opinión, este hecho causa -especialmente en circunstancias difíciles- una cierta ansiedad de tipo social, que nos conduce a reflexionar sobre nuestra propia identidad cultural y su validez, en comparación con la de los *otros*. Para botón de muestra ahí están los diarios de trabajo de campo de Malinowski y de Lévi-Strauss, en los cuales ambos etnólogos realizan reflexiones críticas de sí mismos y de su propia cultura, sociedad e identidad.⁵ En este sentido no me parece del todo descabellado decir que muchos científicos sociales, sobre todo los antropólogos que estudian y tratan de comprender los fenómenos socioculturales, experimentan cierta ansiedad frente al problema de la identidad, sobre todo respecto de la de su propia cultura. Por este motivo me resisto a creer que un tema de estudio y reflexión tan complejo, tan involucrador y, por ello mismo, tan apasionante como el de la identidad sociocultural, pueda ser abordado de manera aséptica y distante, sobre todo si se es especialista.

Pienso que en la difícil coyuntura actual, de incremento extraordinario de interrelaciones sociales planetarias, esta ansiedad de los antropólogos -y demás especialistas de las disciplinas sociales y humanas- por comprender a sus *idénticos* y marcar las diferencias respecto de los *otros*, se da porque, creo, tenemos cierta necesidad de buscar asideras cul-

turales y sociales que nos permitan creer que tenemos bajo control la situación, y que vivimos tranquilamente las profundas mutaciones históricas del presente; esto sin contar que, probablemente, algunos de nosotros nos sentimos guías de nuestros idénticos -culturalmente hablando-, lo que haría a su ansiedad más intensa y hasta insoportable en ocasiones. Quizá las mismas reuniones de "especialistas", organizadas para discutir los problemas de la identidad sociocultural, sean provocadas, entre otras cosas, por la ansiedad de identificación de ellos mismos, los "especialistas"... ¿No sería un interesante tema de investigación el de determinar el papel que desempeñan los ansiosos antropólogos y sus sucedáneos en el conocimiento, constitución y manipulación de las identidades socioculturales que tienen lugar en nuestras sociedades, regionales y nacionales? Aunque se ignore, la cuestión de la identidad sociocultural está en el centro de las reflexiones, y seguramente de las preocupaciones, de muchos "especialistas".

En este breve texto, además de reflexionar sobre la identidad, quiero expresar algunas ideas sobre el Occidente de México. Pero ¿qué es eso? ¿Se puede identificar a este Occidente de México que nos ocupa, como el ámbito geográfico, histórico y sociocultural, donde viven hombres idénticos -*lato sensu*-, o más bien se trata del referente regional-provincial, aun muy indefinido, que nos enlaza y sirve para realizar nuestros estudios y pesquisas?

Me pregunto si este Occidente de México, al que tanto nos referimos, no

⁵ Me refiero a las obras: *A Diary in the Strict Sense of the Term*, de B. Malinowski, (Nueva York, 1967) y a *Tristes Tropiques*, de C. Lévi Strauss, (París, 1955).

es más bien una mancha por medio de la cual se nos ha identificado desde el "centro" de este país, como provincianos y de "Occidente"; como gente ciertamente "diferente"... Tal vez sólo hemos estado aceptando esa identificación geográfico-regional dada, sin hacer su necesaria crítica. Si el Occidente de México está identificado como región, pues un poder público y centralizado la rige -por eso hablamos de región-, tal identificación sólo representa un elemento de la identidad socio-cultural de sus habitantes. Yo mismo, sin mayor examen, he venido utilizando indistintamente la noción de "Occidente de México" como "unidad de análisis", dada y válida, porque hasta ahora me ha permitido "entender y manipular" los discursos históricos, sociales y culturales que se refieren a "mi región" -objeto de mi estudio-, lo cual me ha permitido acercarme, aunque de forma limitada, a mis indagaciones y reflexiones al respecto. Pero eso que llamamos Occidente de México es algo enorme para poder manejarlo como única unidad analítica de lo socio-cultural. Actualmente estudio fenómenos socioculturales -la identidad entre ellos- en territorios más circunscritos, que no dejan de pertenecer y hacer referencia permanente a la gran región.

Por otra parte, creo que no existe una definición integradora del Occidente de México y, menos aún, de las supuestas identidades socioculturales de sus habitantes, que involucre diversos enfoques de las disciplinas humanas; ese debería ser, me parece, uno de los temas que se podrían desarrollar en el futuro. Además, la elaboración de esa definición integradora del Occidente de México, debería tomar en cuenta la necesidad

perentoria de echar puentes entre iniciados y legos, para profundizar la comunicación y el diálogo entre los diversos espacios del complejo tejido social y cultural-regional; esto posibilitaría el establecimiento de nuevos puntos de identificación y acción pública entre sus habitantes.

Con sus enfoques sociales y culturales, la antropología, puede desbrozar caminos para definir y comprender mejor eso que llamamos Occidente de México. Quizás, al menos, las disciplinas humanas podrían ser útiles para definirlo como "entidad o provincia cultural", donde hay individuos que convergen por sus comportamientos -estilo étnico-, actitudes públicas, representaciones, productos culturales -formales e informales-, estrategias de acción social, etc., todo lo cual los identifica y hace "iguales", pues, además, habitan un territorio común, pero sobre todo, comparten un tiempo, una historia y, probablemente, *voluntades de acción colectiva*. Las viejas y nuevas identidades, sin embargo, se deberían estudiar en ámbitos espaciales y temporales más tangibles, y no tan grandes como el vasto Occidente de México: la casa, la cuadra -en el caso de las grandes ciudades-, el barrio, el pueblo, la comarca, el municipio, etc., son los sitios donde el antropólogo y demás científicos sociales, mejor pueden observar y comprender las identidades socioculturales. En esos espacios se encontrará, sin duda, la persistencia de fenómenos que constituyen la historia y la cultura regionales, haciendo más coherentes y explicables a nuestros ojos las sociedades que los habitan.

Además de espacio y tiempo, me parece que algunas de las identidades

podrían entenderse a través de otra lente analítica que llamo *voluntad de acción colectiva*, especie de argamasa que identifica y aglutina a los individuos, para llevar a cabo acciones de cualquier orden, entre las que se pueden contar, por ejemplo, la defensa y conservación de sus intereses materiales o la reivindicación de objetivos de orden público y social.⁶ Dicho de otro modo, las identidades sólo toman forma y se concretan en la *res publica*.

Cuando se habla de las implicaciones regionales de la política neoliberal puesta en marcha por el actual equipo gobernante, me da la impresión de que sólo se hace referencia a los efectos negativos de ella. Me pregunto, ¿cómo se puede transformar y mejorar un escenario social -un barrio, por ejemplo-, donde se recrea la identidad, si no están dadas las condiciones materiales que lo permitan? Y en ese mismo sentido, ¿a partir de qué motivaciones económicas, sociales, culturales y aun psicológicas -por hablar en este nivel de generalidad- los miembros de un barrio o de un pueblo se organizan para elevar la calidad de vida de su espacio vital y querido?

Evidentemente, para mejorar un espacio -desde la nación hasta el barrio, pasando por la región- donde se recrean las identidades socioculturales, no sólo son indispensables los requisitos materiales, que son importantes en sí mismos, sino también otras condiciones, por ejemplo las ideológicas, las políticas o las culturales. Me pregunto si en el momento actual no están influyendo

otros elementos en las reivindicaciones conservadoras nacionalistas y regionalistas, respecto de la cultura e identidad nacionales...

La nueva imagen pública que está proyectando una parte de la élite política mexicana, a través de los mensajes radiofónicos y televisivos del Programa "Solidaridad", muestran -identifican- a los mexicanos más bien como tipos mestizos e indígenas, acordes con nuestra realidad étnica; en esa publicidad se ha obviado aquella imagen de autoestima nacional que hacía aparecer al mexicano conforme al fenotipo anglosajón. Evidentemente, se trata de una manipulación de símbolos públicos, dirigida a recrear "lo nuestro", "lo mexicano"; me parece que con un programa de esta naturaleza se intenta dinamizar la identificación cultural y social de la mayoría de los mexicanos, para orientar, dirigir o manejar sus *voluntades de acción colectiva* en la *res publica*, que es donde toman cuerpo. Si la cultura se expresa en emblemas y símbolos públicos, que pueden ser manipulables y pueden ayudar a influir en los procesos sociales y regionales, pienso que algunas transformaciones de la emblemática pública, la circulación de más y nueva información, y algunas políticas educativas puestas en marcha, propulsarían comportamientos inéditos en los espacios sociales, reactivando, de alguna manera, esa cosa prácticamente indefinida que llamamos identidad nacional.

Los medios masivos de comunicación, independientemente de su calidad

⁶ Un interés material concreto de un grupo social determinado, puede ser, por ejemplo, la conservación de un monumento público. Pero también pueden reivindicarse hechos no tan materiales, como fiestas, etc., que mantienen y recrean tradiciones comunes, en ocasiones muy añejas.

y de su condición monopolista -en México-, han "reducido" el mundo. Al menos en este país, prácticamente todos los mexicanos acceden a cualquier rincón del planeta por medio de la locución radial, pero sobre todo, gracias a la imagen televisada. Este fenómeno es más contundente, me parece, en una sociedad como la nuestra, donde los niveles educativos son bajísimos, la calidad de la información mediocre, y donde existe, además, una farragosa ritualidad que funciona como componente cultural de primer orden: la comunicación se da, sobre todo, por medio de la imagen, más que por el discurso oral y mucho menos que por medios escritos. Este mundo "empequeñecido" por los *media* provoca una sucesión de imágenes-informaciones, donde todo cambia de forma acelerada, sin control y donde, además, la innovación en todos los órdenes es la moneda corriente; en general parece que la tradición se menosprecia. Esta aceleración de procesos y cambios, crea ansiedad en la población, si no es que angustia -piénsese en los efectos de la proyección televisada de la guerra del Golfo Pérsico-, que inducen a los hombres a plantearse, muchas veces de manera inconsciente, una especie de re-arraigo sobre espacios y estructuras sociales conocidas y tangibles, como la cuadra, el barrio, el pueblo, etc., que además les son asequibles. En esos espacios públicos es donde adquieren mayor dinamismo las viejas y nuevas identidades históricas, culturales y sociales. No dudo de que se den fenómenos contrarios al que señalo, sólo que creo que se

dan más bien por la presión social: pienso, por ejemplo, en la emigración de mexicanos a Estados Unidos, por problemas económicos; en la salida de kurdos de Irak, provocada por la guerra; o en el éxodo de judíos rusos a Israel, debido a problemas ideológicos. Igualmente, esta ansiedad por el mundo en innovación y cambio permanente y desaforado, crea lo que Devereux⁷ ha llamado las "identidades antagonistas", que en nuestro contexto de creciente y peligroso regionalismo, toma cuerpo en la intolerante y radical consigna: "haz patria, mata un chilango".

La movilización de los actores sociales y sus estrategias deben entenderse, entonces, en los espacios, las experiencias histórico-sociales adquiridas y los motivos concretos de movilización. Sin embargo, me parece que estas acciones sólo en contadas ocasiones van más allá de los ámbitos socioculturales inmediatos, donde actúan cotidianamente los hombres. Esto no quiere decir, por supuesto, que la adición de las acciones públicas en pequeños espacios sociales, no pueda llevar, en un momento dado, a manifestaciones que tomen la envergadura de grandes movimientos sociales. En este sentido, quizá valdría la pena reflexionar en torno a la posibilidad de dar contenido a la acción pública, no a través del denostado concepto político de "lucha de clases", por ejemplo, sino por medio de la noción de *voluntad de acción colectiva* y pública. Podríamos pasar de la "identidad pasiva" a la "identidad consciente y activa"; pienso en G. Luckács, por supuesto.

⁷ En su ensayo titulado *Etiopsicoanálisis complementaria* (Buenos Aires, 1975), G. Devereux desarrolla el argumento según el cual las identidades no sólo son positivas, sino también negativas.

En efecto, bien sabemos que las "identidades que identifican" a los hombres se dan independientemente de la conciencia que éstos tengan de aquéllas. Pero si las identidades socioculturales se hacen conscientes y activas, las posibilidades de generar *voluntades de acción colectiva* aumentan. La identificación de identidades y su manipulación es lo que tratan de hacer tanto los organismos públicos como los partidos políticos. La dinamización de las identidades y su incidencia social puede ser mayor, hoy en día, si se echa mano de nociones o consignas públicas que substituyan a las ya desgastadas, como la lucha de clases o cualquier principio de corte totalitario y fundamentalista.

Las identidades socioculturales en el Occidente de México y en cualquier otra parte, han existido y lo seguirán haciendo independientemente de las reflexiones que se puedan elaborar en torno a ellas. El estudio de las identidades es importante, pero lo será más, en mi opinión, en la medida en que sus resultados influyan en los diversos grupos sociales, para que hagan consciente su existencia y puedan activar o aumentar su participación pública, propiciando el desarrollo de *voluntades de acción colectiva*.

Lo que se ventila y está en juego con el examen de las identidades socioculturales -a nivel de la *res publica*-, es la posibilidad de conocer e influir, por diversas vías, en los procesos de mutación económica, social o cultural que vivimos. Sin pretender resucitar la undécima tesis sobre Feuerbach, que quizá me revele *très démodé*, creo que, más allá del válido interés académico sobre la cuestión de las identidades socioculturales en el Occidente de México, o donde sea,

es importante también intentar influir en la conciencia y ánimo de las diferentes élites sociales, para que asuman su papel de conductoras de la sociedad, en la región o provincia cultural de su interés. Creo que los miembros del claustro académico deberíamos utilizar con más ahínco nuestra influencia social, de tal manera que aportásemos explicaciones y propusiéramos alternativas para que nuestras sociedades enfrentaran con mayor eficacia los rapidísimos cambios sociales y culturales, conservando y recreando sus identidades.

En este sentido, la información cualitativamente estratégica y su manejo, debería estar en el centro de las preocupaciones de las élites regional-provinciales para el caso de nuestro Occidente de México. De la misma manera, también me parece necesario, para encauzar y divulgar esa información, la puesta en funcionamiento de nuevos lenguajes: en una sociedad funcionalmente analfabeta como la nuestra, con los medios de comunicación monopolizados, la utilización alternativa de la videograbación, por ejemplo, podría ofrecer resultados sorprendentes.

Distingo tres niveles para el estudio de las identidades socioculturales en el Occidente de México y la eventual utilización de sus resultados:

- 1) El análisis sistemático y pluridisciplinario de las identidades socioculturales propias de la región, que ya se comienza a hacer, y la reflexión y discusión constante de los avances, así como su difusión expedita.
- 2) Además de difundir rápidamente los resultados de la investigación en

los circuitos académicos e intelectuales, ellos también podrían ser divulgados, con premura y audacia, utilizando lenguajes masivos y explorando nuevas formas que nos comuniquen con el gran público, para orientar y profundizar la consciencia y el debate en torno a las identidades regionales y nacionales.

- 3) En medio del proceso de integración planetaria, que por cierto no involucra solamente a los fenómenos económicos, sino a muchos más elementos constitutivos de las sociedades -incluidas todas las formas de conocimiento-, creo que es importante intentar influir e involucrarse -de hecho lo hacemos, aunque quizá no conscientemente- en los procesos de conservación y/o transformación de las identidades, particularmente en aquellos ámbitos sociales donde nosotros -los interesados en esta problemática- creamos que existen más incógnitas o sentimos que es necesario llevar a cabo acciones sociales cruciales.

Tanto para iniciados como para legos, la cuestión de las identidades es un asunto de primera importancia: se trata de la inserción social de los individuos y su razón de ser histórico-cultural. Los

hombres, por naturaleza, intentamos conservar las cosas de nuestro tiempo, que son también el resultado de nuestras tradiciones, pero siempre nos enfrentamos al cambio. La vida presente y cotidiana es un compromiso permanente entre tradición y cambio. Vivir el presente rescatando tradiciones que tienden a alejarse de nosotros, pero aceptando al mismo tiempo el cambio, implica, en mi opinión, la consciencia y referencia constantes a las identidades socio-culturales y su inevitable transformación. Por eso termino estas reflexiones sobre la identidad y el Occidente de México suscribiendo una idea de Martine Reid:

"La referencia a la(s) tradición(es) es un medio cognitivo para asumir o reforzar la identidad cultural. La tradición no se limita a hechos, sino que engloba las intenciones y las motivaciones anteriores a esos hechos. Los solos objetos (culturales) no bastan para restablecer una tradición. La tradición (que es lo que aporta mayor solidez a las sociedades) es una conquista de la experiencia revivida, aunque se crea que se está frente a una continuidad. La transmisión cultural no es, simplemente, una reproducción de un viejo original, una transferencia mecánica del patrimonio cultural de generación en generación. Una cultura está viva por su contexto sensible y en perpetuo cambio".⁸

⁸ Martine Reid, "Le courage de l'art", en Lévi-Strauss, C. *Des symboles et leurs doubles* (Paris, 1989), 243.

Notas para el estudio de las técnicas tradicionales ancestrales

Rubén Páez Kano

Este trabajo se enmarca en el proyecto de investigación *Técnicas tradicionales en el Occidente de México*, que tiene como objetivos la descripción, el análisis y el eventual rescate y conservación de técnicas de elaboración de objetos artesanales, cuya tradicionalidad y ancestralidad se encuentran determinadas porque sus procesos de cambio se presentan con extremada lentitud, y las aportaciones de la moderna tecnología parecen afectarlas sólo en grado mínimo, o bien las hacen desaparecer por muerte súbita. Técnicas cuyos orígenes, en algunos casos, se remontan a los principios mismos de la especie humana, como son: la lítica, la cestería, el uso de pieles, la elaboración de cuerdas, etcétera.

De ahí surge la inquietud por rastrear las relaciones dadas entre los estudios de la técnica y la antropología, por un lado, y entre la antropología y cierta manera de conceptualizar la temporalidad en la historia, por otro.

Sí bien las ciencias sociales y humanas nunca han estado desligadas por completo unas de otras, la tendencia a la especialización científica y disciplinaria ha determinado que la antropología se

fuera inclinando con una fuerza creciente hacia los estudios sincrónicos y, en un afán etnográfico, a los de origen simbólico.

En este sentido, nuestro objeto de análisis requiere que se elabore un conjunto de conceptos que implícitamente unifican a las disciplinas que se han ocupado de la temporalidad (la historia), la tecnología y la técnica (historia de la tecnología, antropología de la técnica) y la etnografía.

Lo anterior nos ha puesto en la pista para repasar la manera en que se han dado, o pueden darse, los vínculos entre ellas, pretendiendo encontrar elementos útiles en la construcción del marco conceptual que necesitamos para el estudio denominado "técnicas tradicionales ancestrales".

LA ANTROPOLOGÍA Y LOS TIEMPOS

I

En un recuento de lo que ha sido la teoría antropológica desde los años sesenta, Sherry Ortner (1986) concluye que, a principios de la década de los

ochenta, la antropología se encamina hacia la comprensión de cómo la sociedad y la cultura mismas son producidas y reproducidas a través de la acción y la invención humanas; y denomina a esta tendencia *de la práctica*. El enfoque que postulan los seguidores de la antropología de la práctica, introduce las perspectivas de elección individual en el cambio sociocultural a través de la acción humana, incidiendo en el curso de los acontecimientos, aunque sin dejar de reconocer el poder modelador de la cultura-estructura. Esta aproximación ofrece, según Ortner, un modelo que unifica implícitamente los estudios históricos y antropológicos, o por lo menos lo promete.

Por eso, dice, otros analistas pudieran haber elegido como membrete o símbolo para esta tendencia, el de *historia*. Término que

apiña a su alrededor las nociones de tiempo, proceso, duración, reproducción, cambio, desarrollo, evolución, transformación. Antes que observar el traslado teórico en el campo [antropológico] como un movimiento desde estructuras y sistemas hacia personas y prácticas, debe ser visto como un traslado del análisis estático, sincrónico, al análisis diacrónico, procesual. Observando el movimiento de esta manera, la aproximación de la práctica comprende sólo un ala del movimiento hacia la diacronía, enfatizando procesos de microdesarrollo -transacciones, proyectos, carreras, ciclos de desarrollo, etcétera-.

La otra ala del movimiento hacia la diacronía es la macroprocesual o macrohistórica, y ella comprende por lo menos dos tendencias. Por un lado, está la escuela de la economía política [...], la cual intenta entender el cambio en las sociedades de pequeña escala típicamente estudiadas por los antropólogos, relacionando dicho cambio con desarrollos históricos de gran escala (especialmente con el colonialismo y la expansión capitalista), externos a las sociedades en cuestión. Por otro, hay un tipo de investigación histórica más etnográfica, la cual pone atención a la dinámica de desarrollo interno de sociedades particulares en el tiempo. Los tropiezos externos son tomados en cuenta, sin embargo hay un gran esfuerzo por delinear las fuerzas que trabajan en un sistema dado, fuerzas de estabilidad como de cambio, así como los filtros sociales y culturales operantes para seleccionar y/o reinterpretar cualquier cosa que pueda venir de fuera.

El acercamiento de la antropología con la historia es desde mi punto de vista un desarrollo extremadamente importante para el campo en su conjunto. Si yo he elegido no enfatizarlo en este ensayo, es sólo porque por el momento la tendencia se presenta demasiado vaga (Ortner, 1986: 158-159).

Esta tendencia que Sherry Ortner describe en los ochenta como "vaga", se viene gestando de tiempo atrás, y un repaso de esto nos servirá de punto de

partida para introducirnos al estudio de los procesos, las extensiones y la técnica.

II

A mediados de los cincuenta, Fred Eggan hizo un recuento del camino seguido por la "etnología norteamericana" y la "antropología social británica". Eggan percibía claras diferencias entre ellas, tanto de énfasis como de intereses, y sugería "un posible terreno en común", lo anterior era gracias a que "había tenido un pie en cada campo" durante, en aquel momento, dos décadas (Eggan, 1954). Concluye así en la necesaria vuelta

a los problemas básicos que los antropólogos norteamericanos trataban de solucionar durante las décadas de los años 1920 y de 1930, con método y puntos de vista nuevos y una gama mayor de conceptos [...] (Eggan, 1954:196).

En el periodo mencionado, el concepto de "área cultural" proveyó un marco de referencia para el análisis y la interpretación de los datos culturales en términos de historia y proceso, dice Eggan.

nunca hemos conseguido comprender mejor el carácter de la sociedad y de la cultura que cuando hemos examinado las estructuras sociales y los esquemas culturales a través del tiempo. Es entonces cuando podemos distinguir lo accidental de lo general, cuando podemos evaluar con mayor claridad los factores y las fuerzas que operan en una situación

dada, y podemos describir los procesos ocurridos en términos generales [...] (Eggan, 1954:194).

Le parece, entonces, que debe buscarse la adecuada combinación de "los acertados conceptos antropológicos de estructura y función", con los conceptos "etnológicos" de proceso e historia.

III

Evon Z. Vogt, retomando tales sugerencias, se planteó el objetivo general de iniciar la formulación de aquel "instrumento conceptual apropiado para manejar estos problemas" (Vogt, 1960).

Según Vogt, *la dinámica* escapa a los análisis llevados a cabo por los antropólogos porque: o bien se buscan determinantes últimas, ya fueran éstas económicas o ecológicas; o bien el cambio se explica a partir del aprendizaje de nuevos modelos de comportamiento por los individuos; o, finalmente, se desarrolla un modelo cultural y una teoría del valor, lo que conduce a análisis y descripciones de las pautas culturales. Pero todo ello en una *escala temporal*, prácticamente inmóvil por su pequeñez.

Uno de los problemas a que ha conducido tal situación es que se ha supuesto de manera apriorística que las sociedades *tienden a mantener el equilibrio* y, cuando éste se rompe, se presupone también que *tienden a restaurar el equilibrio perdido*.

Sin embargo, la propuesta de Vogt es que debiera considerarse como punto de partida la premisa contraria: que las sociedades *tienden al cambio*; y dice que

los antropólogos al utilizar únicamente conceptos estructurales realizan una operación análoga a analizar sólo un cuadro de una película. Si se ubican en una escala temporal de suficiente magnitud, se verá que cada estructura analizada es la intersección de un conjunto de procesos en el tiempo y en el espacio.

Puede argüirse [...] que una sociedad jamás es estática, que una de sus propiedades es el cambio. Este puede ser lento, como lo fue en el paleolítico, o rápido como en las sociedades del mundo moderno. Pero el cambio está siempre presente en el sistema [...] Nuestro problema consiste en describir, conceptualizar y explicar un conjunto de procesos que tienen lugar con distinta rapidez, se mueven en distintas direcciones y son impulsados y sostenidos por complejas interacciones de variables tecnológico-ambientales, sociales, culturales y psicológicas. Una vez comprendido el proceso, las estructuras que se manifiestan en determinados momentos surgen con mucha mayor claridad (Vogt, 1960:72-73).

(Yendo más allá de esta proposición, es posible pensar en la existencia de tendencias contradictorias, las cuales se harían evidentes sólo al realizar análisis de procesos a muy largo plazo. Quizás al considerar procesos cuyo lapso transcurra en varios cientos o miles de años, se pudiera observar la existencia de tendencias que, siendo complementarias en la formación de un ciclo, a lo largo del proceso pudieran aparecer como contradictorias si se las observa en

diferentes partes del gran ciclo. Esto pudiera tener relación con la aparente repetición de los procesos históricos, repetición cíclica concebida por historiadores desde hace ya largo tiempo, que se resume en la sentencia: "la historia siempre se repite").

Evon Z. Vogt -como primer paso necesario para la conceptualización de procesos y con el fin de hacerlos accesibles a la observación empírica- propone diferenciar entre dos tipos de procesos: los *recurrentes* que, dice, son reiterativos y se presentan a escalas "micro-temporales" de corta duración, características del ciclo diario, estacional, anual y quizás hasta generacional de la vida humana; y los procesos *direccionales*, de plazo un poco mayor, que se dan en escalas "macro-temporales" y que implican cambios acumulativos en las estructuras de los sistemas sociales o culturales; estos cambios "no se repiten" dentro del lapso estudiado por lo que se consideran irreversibles, ocurren dentro de una serie o secuencia ordenada a través del tiempo, y se puede decir que comprenden aquellos ciclos que los economistas llaman "largos", y quizá vayan más allá de ellos, comprendiendo los lentos procesos que se desarrollan durante milenios.

Luego se pregunta Vogt: ¿qué generarán los procesos direccionales y qué factores explican sus variables direccionales? Y como respuesta tentativa menciona que son las tensiones entre el plano social de "interacción causal-funcional" y el plano cultural de "interacción lógico-significativa".

Sin embargo, dice, la identificación y el análisis de las variables que participan decisivamente en la orientación de

los procesos direccionales son un problema complejo.

Su complejidad se debe en gran parte al hecho de que aún no disponemos de un modelo analítico [...] que nos permita comprender hasta qué punto las formas tecnológico-ambientales, los ordenamientos socio-culturales o las creencias y valores culturales son decisivos en determinada situación y, también, el hecho de que carecemos aún de suficientes estudios empíricos sistemáticos para verificar las pocas proposiciones que poseemos (Vogt, 1960:79).

Ahora bien, la propuesta de "analizar procesos direccionales" requiere, según el autor, un trabajo de campo diferente al que se ha practicado hasta ahora por las disciplinas antropológicas, y éste sería un problema más a ser superado. El trabajo de campo requerido para la identificación de los procesos direccionales, además de ser llevado a cabo por un grupo de especialistas que trabajan trans-disciplinariamente, tiene como requisito una sistematicidad tal que permita la permanencia de los investigadores en el grupo estudiado y su seguimiento durante un lapso mayor al que presenten los ciclos recurrentes. Para esto se requirieran programas de trabajo de campo que garantizaran el registro adecuado de la cultura observada durante el plazo necesario (lustros, décadas, cincuentenas, centurias) para abordar los procesos que se presentan en escalas que Vogt llama macro-temporales.

La propuesta de Evon Z. Vogt representa, sin duda, un avance hacia el

acercamiento de la antropología y la historia. Sin embargo, en cuanto a las escalas temporales se refiere, su perspectiva se verá complementada y matizada desde el campo de la historia, como se verá luego.

IV

Por su cuenta, en 1961, E. E. Evans-Pritchard señalaba que la historia social presentaba ya grandes avances entre los historiadores franceses, quienes se encontraban en la vanguardia. Y diferenciaba la *histoire-historisante*, historia de batallas y grandes acontecimientos, de aquella que llevaban a cabo los *historiens-sociologues*,

interesados en las instituciones sociales, en movimientos de masas y grandes cambios culturales, y que buscan regularidades, tendencias, tipos y secuencias típicas; y siempre dentro de un restringido contexto histórico y cultural (Evans-Pritchard, 1961:47).

Luego de hacer un repaso de algunas consecuencias que para la antropología ha tenido el distanciamiento con la historia, se pregunta:

¿Cuáles son las principales diferencias entre historia y antropología social, ya que el historiador puede ser igualmente un sociólogo y el sociólogo un historiador, planteando la pregunta en el sentido de diferencias entre antropología social, como la entendemos la mayoría de nosotros hoy en Inglaterra, e historia entendida como lo hacen los

historiadores con mentalidad sociológica?

Se responde que estas diferencias no son de objetivo ni de método, "puesto que ambas disciplinas están tratando fundamentalmente de hacer lo mismo: traducir un conjunto de ideas en términos de otro, al suyo propio, de manera que parezca inteligible, y ambas emplean métodos similares para lograr ese fin" (Evans-Pritchard, 1961:59).

Este autor prevé un acercamiento entre ambas disciplinas, a tal grado que "la antropología debe escoger entre ser historia o no ser nada", y "la historia debe escoger entre ser antropología social o no ser nada", ya que ambas disciplinas son indisolubles (Evans-Pritchard, 1961:67).

La certeza que Evans-Pritchard tenía ya al principio de los años sesenta, nos sirve de pretexto para relacionar y matizar la propuesta de Vogt acerca de las escalas temporales con algunas ideas tomadas de un historiador.

V

Desde 1958 Fernand Braudel plantea las ideas, que aquí retomamos, acerca de la duración social,

esos tiempos múltiples y contradictorios de la vida de los hombres que no son únicamente la sustancia del pasado, sino también la materia de la vida social actual [...] Tanto si se trata del pasado como si se trata de la actualidad, una conciencia neta de esta pluralidad del tiempo social resulta indispensable para una metodología común de las ciencias del hombre (Braudel, 1958:62-63).

Los diferentes tiempos de la historia concebidos por Braudel son: el *tiempo corto*, el *tiempo medio* y la *larga duración*. En la realidad, los hechos diferenciables en estos tres tiempos se presentan simultáneamente en la cultura. Braudel ubica en el primero los problemas del orden social cotidiano, los eventos, los episodios de la historia: es el *tiempo corto* que correspondería, en mayor o menor medida, a lo que Vogt denominó *procesos recurrentes*.

El segundo, el *tiempo medio*, mucho más lento que el primero, puede comprender, dice Braudel, hechos históricos sólo apreciables a través de su registro y seguimiento durante varios años y décadas: el ejemplo presentado para su más clara comprensión es el de los ciclos que los economistas llaman "largos". Este segundo de los tiempos braudelianos corresponde, más o menos estrechamente, a lo que Vogt denomina *procesos direccionales*.

Finalmente, el tercero de los tiempos, que surge de las experiencias y tentativas recientes de la historia, dice Braudel, y que se va abriendo paso arduamente como aportación de la historia a las ciencias humanas, es la *larga duración*. Esta explica ciertos fenómenos sociales que cambian con enorme lentitud: es un tiempo casi frenado, que raya en el límite de lo inmóvil, es sólo en este lapso donde se pueden percibir ciertos fenómenos sociales que fueron iniciados en la profundidad de los tiempos y aún continúan vigentes en nuestros días. La primera clave para comprender este tiempo, dice Braudel, es aquéllo que los economistas denominan, aunque no siempre lo estudian, la "tendencia secular".

Entre los diferentes tiempos de la historia, la larga duración se presen-

ta, pues, como un personaje embarrasado, complejo, con frecuencia inédito [...] La totalidad de la historia puede, en todo caso, ser replanteada a partir de una infraestructura en relación a estas capas de historia lenta. Todos los niveles, todos los miles de niveles, todas las miles de fragmentaciones del tiempo de la historia, se comprenden a partir de esta profundidad, de esta semi-inmovilidad; todo gravita en torno a ella (Braudel, 1958:74).

Esta escala temporal profunda tal vez se encuentra comprendida en los procesos que, en el planteamiento de Vogt, se presentan en escalas "macro-temporales" pero, al no ser explícita, está indiferenciada del tiempo medio y, por ello, quedaría confundida con los procesos direccionales. Por esto la propuesta braudeliana de tratar como un campo aparte los procesos de larga duración complementaría la división hecha por Vogt.

El análisis de procesos que ocurren en la última escala temporal, de la larga duración, sólo puede ser llevado adelante a partir del trabajo conjunto de diversas disciplinas que se dedican al estudio del hombre. Y la concepción de la larga duración y la necesidad del trabajo conjunto de las disciplinas humanísticas son importantes aportaciones de la historia al conjunto de las ciencias humanas.

LAS EXTENSIONES Y LO TÉCNICO

I
También a finales de los años cincuenta, Edward T. Hall propuso que la diferen-

cia entre el hombre y los demás animales consistía en que el primero ha evolucionado culturalmente, usando el medio ambiente como herramienta, creando así *extensiones* o *prolongaciones* de su propio organismo. Un objetivo de la extensión es, entre otros, mejorar o reemplazar alguna función concreta del cuerpo y de la mente humanas. De esta manera, las extensiones pueden estar encaminadas a servir, primordialmente, a la "maquinaria corporal" o a la "maquinaria mental" de los seres humanos. Ejemplo de las primeras extensiones del hombre son, entonces, los útiles paleolíticos y el lenguaje, y éste tuvo una extensión posterior en la escritura. Estas ideas fueron expresadas por Hall desde 1959 en *The silent language*, y retomadas por él mismo en *Más allá de la cultura*, en 1976.

Tales ideas le permitieron establecer una diferencia esencial entre dos campos, susceptibles de ser estudiados en los tiempos de la historia mencionados por Braudel, y tal posibilidad se manifiesta más claramente dentro del último de ellos: la larga duración. Los dos campos que, retomando el punto de vista de Hall, nacen diferenciados desde el origen mismo de la humanidad son la técnica y el simbolismo, campos que han seguido sus propios caminos en el proceso de extensión.

Uno de los aspectos más importantes del proceso de extensión (que en términos braudelianos sería un proceso de larga duración), es la posibilidad de una evolución "externa" del organismo humano. Por ejemplo, cambios que en la evolución biológica natural requerirían de millones de años, necesitan muy poco tiempo al ser transferidos a las extensio-

nes o prolongaciones -técnicas y simbólicas-. Por ello, dice Hall,

es posible ver realmente la evolución produciéndose, una evolución que sucede fuera del organismo y a un ritmo en gran medida acelerado (Hall, 1976:42).

Las extensiones, además, "suelen permitir al hombre resolver sus problemas de manera satisfactoria, evolucionar y adaptarse a mayor velocidad sin cambiar la estructura básica de su cuerpo". Ejemplo de esto es la extensión técnica de la capacidad prensil de la mano, materializada en la elaboración de una gran variedad de útiles -pinzas- para ese fin, resolviendo de tal manera el problema de la prensión especializada sin necesidad de variar en lo mínimo la estructura de la mano humana. Además, la elaboración de una extensión

permite que el hombre examine y perfeccione lo que hay dentro de su cabeza. Una vez que algo se ha exteriorizado es posible verlo, estudiarlo, cambiarlo, perfeccionarlo y, al mismo tiempo, aprender cosas importantes sobre uno mismo (Hall, 1976:34).

Y las extensiones principalmente simbólicas son un ejemplo de esto. Por otro lado, como se mencionó, es posible elaborar extensiones de extensiones, y así: el lenguaje hablado -que es una primera extensión simbolizante del pensamiento- tiene una segunda extensión en la escritura, la cual posee extensiones posteriores que se pueden seguir a través de la "historia de la escritura".

Hall advierte que existe "una maniobra intelectual por la que una extensión se confunde u ocupa el lugar del proceso extendido", llamando a esto *transferencia de la extensión*. Dice que ha sido difícil de evitar el problema de considerar a las extensiones y a las extensiones de las extensiones como si ellas mismas fueran los procesos que exteriorizan. De esa manera Sapir y Whorf cayeron en la trampa al creer que el lenguaje era el pensamiento, olvidando la realidad de este último. La transferencia de la extensión

opera también en la tecnología, con el resultado de que [hoy en día] la tecnología se ha convertido en un fin en sí misma y se concibe como el campo de estudio y resolución de los problemas del actual mundo atormentado (resolviendo los problemas los ingenieros y no los científicos sociales) (Hall, 1976:39).

(Sólo muy recientemente se ha incrementado la preocupación por analizar los procesos de manera global, lo cual puede haber sido impulsado por el uso de la historia económica que desembocó en el estudio de la totalidad social, y tal "visión de conjunto" de los procesos sociales ha influido en diversas áreas del conocimiento. Como ejemplo de tal influencia en las ciencias naturales está la hipótesis de *Gaia*, postulada por Jim E. Lovelock y desarrollada por biólogos ecologistas -en el momento preciso en que el ser humano está destruyendo su propio *biotopo* [la parte del medio ambiente que contiene en su interior los elementos fundamentales para la vida de

cada especie]-, y ya ha destruido él muchas otras especies).

Una característica de todo sistema de extensión es ser tratado como algo distinto y separado de quien lo utiliza y adopta su propia identidad [...] Al cabo de un tiempo, el sistema extendido acumula un pasado y una historia, al mismo tiempo que un cuerpo de conocimientos y de capacidades que se deben aprender. Tales sistemas pueden ser estudiados y valorados como entidades autónomas. La cultura es un ejemplo fundamental (Hall, 1976:41),
...pues consiste en un sistema complejo de extensiones.

Para terminar, Hall menciona:

Hubo un tiempo (hace entre dos y cuatro millones de años) en que las extensiones del hombre se limitaban a unas cuantas herramientas elementales y los rudimentos del lenguaje. Desde entonces la naturaleza básica del hombre ha cambiado muy poco (Hall, 1976:43).*

II

El planteamiento original de Edward T. Hall dio lugar a su posterior desarrollo en la teoría de la comunicación, en donde lo más relevante ha sido lo llevado a cabo por Marshall McLuhan (en 1962 y 1964), al abordar el estudio de los medios como las extensiones del hombre. En sus trabajos, McLuhan retomó los planteamientos incipientes de Edward Hall, dando un gran impulso a la ciencia de la comunicación.

Por vía propia, y declarando no conocer (en 1982) las ideas de Hall ni de McLuhan, el paleoetnólogo André Leroi-Gourhan llegó a una conclusión semejante a la de aquéllos. Algo que él denominó *proceso de exteriorización* se inicia en los vertebrados como tendencia, y culmina en el ser humano con la *real exteriorización* -al tener fuera de su propio organismo como órgano inamovible- de la técnica y el lenguaje (este último como hecho expresivo primario en las representaciones simbólicas). En 1964-1965, André Leroi-Gourhan hizo un largo y minucioso análisis del proceso de exteriorización, y concluyó que tal proceso ha permitido la "liberación" de diversos órganos de actividades que tenían "naturalmente" asignadas. Con ello, al estar la mano libre de la pesada tarea de sostener al cuerpo, gracias a la postura bípeda, y al encontrarse la boca libre de la tarea de sujetar y portar, pudieron dedicarse tales órganos a otras funciones. La mano es el primer punto de partida en donde el cuerpo humano exteriorizará sus gestos técnicos, el lenguaje será la primera exteriorización del pensamiento.

Leroi-Gourhan llegó a esta resolución después de que emprendió la tarea de desentrañar uno de los aspectos de las exteriorizaciones humanas: la técnica. A este asunto dedicó los dos volúmenes de *Evolución y técnica*, en 1943 y 1945. En ellos, el autor descubre las tendencias de la maquinaria corporal humana y la tendencia que han seguido, siguen y seguirán las exteriorizaciones. Con base en una clasificación de las técnicas a partir de las características físicas de la materia prima, Leroi-Gourhan presenta innumerables ejemplos, tomados fundamen-

talmente de las culturas de Asia y del Pacífico del Norte, con los cuales sustenta sus afirmaciones.

El camino de los estudios técnicos, desbrozado por André Leroi-Gourhan hace casi medio siglo, ha sido poco andado hasta la actualidad, y los estudios de las técnicas permanecen a la paciente espera de ser realizados. La antropología actual ha visto un enorme desarrollo de investigaciones dedicadas al otro aspecto de las extensiones o exteriorizaciones humanas: el simbolismo.

III

La diferenciación entre la técnica y el simbolismo ha sido también sugerida (aunque en fechas más recientes) por Edmund Leach, quien se ha dedicado al estudio de los aspectos denominados simbólicos, partiendo de la tesis general de que la cultura comunica.

Considera que existen tres aspectos distintos de la conducta humana: las *actividades biológicas naturales del cuerpo humano*; las *acciones técnicas* y las *acciones expresivas*. Estos

tres *aspectos* de la conducta nunca se pueden separar completamente. Incluso el acto de la respiración es "expresivo": "dice" que aún estoy vivo. Incluso la acción técnica más sencilla tiene una implicación biológica y expresiva a la vez. Si me preparo una taza de café esto no sólo altera el estado del mundo exterior, también estimula mis procesos metabólicos internos y "dice" algo. La manera de preparar el café y los útiles que empleo en el proceso

proporcionan información sobre mi medio cultural.

Los modos y canales a través de los que nos comunicamos son muy dispares y complejos, pero como primera aproximación, para fines de un análisis inicial, afirmaré que la comunicación humana se realiza por medio de acciones expresivas que funcionan como *señales, signos y símbolos* (Leach, 1976: 13-14).

Por lo anterior, es posible establecer un punto de separación entre los aspectos de lo humano que se refieren prioritariamente a la técnica y abordarlos por separado de aquéllos en que la carga simbólica es dominante. Sobre todo porque entre los practicantes de las ciencias humanas, el privilegio dado a los aspectos simbólicos ha impuesto un grueso velo a los aspectos técnicos.

IV

Ya André Leroi-Gourhan y Luc de Heusch (en 1943 y 1963, respectivamente) consideraban que de hacerse una historia general de la humanidad, "no puede serlo sino la de la evolución técnica", y ven en la técnica la única posibilidad de asir un "hilo conductor" para el estudio de lo humano desde la más remota antigüedad hasta nuestros días. Las muestras de la actividad ancestral de los homínidos que han llegado hasta nosotros son evidencias técnicas fundamentalmente, y las pocas evidencias simbólicas que han perdurado escapan a la interpretación certera por el desconocimiento del contexto en que fueron elaboradas. Por ello, estos autores consideran que las únicas interpretacio-

nes totalmente seguras posibles de hacer son aquéllas que toman como punto de referencia a la técnica.

De esta manera se puede concebir al estudio global de las técnicas -es decir, el estudio de todos los aspectos de la cultura humana desde el punto de vista técnico-, como el estudio de un largo proceso de exteriorización (en términos de Leroi-Gourhan); o como un largo proceso de extensión (en palabras de Hall). Proceso que "raya en el límite de lo inmóvil" para algunas técnicas; pero para otras avanza con la celeridad del tiempo corto.

Esta manera de pensar el desarrollo de la humanidad, globalmente y por medio de las técnicas, abre la posibilidad de relacionar inmemoriales hechos técnicos, aún vigentes, con aquéllos logrados por la humanidad en el principio del tiempo. Y es factible la identificación de hechos técnicos que han permanecido casi inmutables a través de milenios, muchos de los cuales se encuentran en uso, como es el caso de las llamadas "técnicas tradicionales" -textilería de elaboración manual, cestería, alfarería, labrado de madera y de piedra, etcétera.*

Por otro lado, también es fácil percatarse de hechos técnicos que han sufrido drásticas transformaciones, y por ser extensiones de extensiones de extensiones... es casi imposible establecer con certeza sus orígenes. Estos hechos técnicos son los de la "moderna tecnología" cuya historia se ha rastreado en las extensiones que se remontan al medioevo con la utilización masiva de la energía mecánica; y en aquellas extensiones que McLuhan llama la "tercera generación".

(El estudio de hechos técnicos en la larga duración, que implica procesos

muy lentos y que es el de los procesos técnicos llamados "tradicionales", ha dado resultados sorprendentes por lo menos en cuanto a identificación de regiones técnicas se refiere. Un ejemplo de esto son los recientes estudios de paleoantropología en el sureste de Asia [Pope, 1989] que permitieron delimitar una gran región técnica del Paleolítico). Estos estudios de la técnica en la larga duración han sido apenas iniciados.

V

De alguna manera, los aspectos técnicos tradicionales parecen otorgar características especiales en la manera de resolver y tratar los asuntos de la vida. Estas influyen en la formación de los tipos regionales, así como en las maneras de ser y de pensar, que pueden ayudar a distinguir una región cultural a partir del descubrimiento de una región técnica.

¿Cuáles son éstas características? ¿Cómo distinguirlas? Quizás la respuesta pueda surgir de los estudios de técnicas tradicionales, principalmente de aquéllas que siguen procesos de larga duración, como son la cestería, la alfarería, el trabajo en madera, la lítica, el cultivo de la tierra, etcétera.

En esta vía, y tomando en cuenta la sorprendente experiencia del sureste de Asia, creemos pertinente iniciar el estudio de las técnicas tradicionales, diferenciando por sus características particulares, entre aquellas técnicas susceptibles de ser mecanizadas, y que forman parte desde entonces de los procesos que han desembocado en la "tecnología moderna", y aquéllas que han permanecido casi invariables. Inva-

riabilidad determinada, a nuestro juicio, también por las técnicas.

Este tipo de procesos técnicos de muy larga duración son objeto particular de nuestro interés, en la medida en que la "historia de la tecnología" se ocupa de los procesos cuyo ritmo de cambio los ha transformado en considerable medida, y que han pasado a formar parte de los acervos de la moderna tecnología. La

historia de la tecnología, por lo general, rastrea dichos procesos hasta la "revolución industrial", y gracias al impulso de unos cuantos investigadores ha llevado sus estudios hasta la llamada "revolución industrial de la Edad Media". Más allá de este punto, la mayoría de los estudios sólo sugieren las convergencias que pudieron haber tenido con hechos del más remoto pasado de la humanidad.

BIBLIOGRAFÍA

- BRAUDEL, Fernand. "La larga duración", en *La historia y las ciencias sociales*, Alianza Editorial Mexicana (Libro de bolsillo, 139): 60-106, México, 1989, (1968), [1958].
- EGGAN, Fred. "La antropología social y el método de la comparación controlada", en *La antropología como ciencia*, Editorial Anagrama, Llobera, J. R. ed.: 179-202, Barcelona, 1975, [1954].
- EVANS-PRITCHARD, E. E. "Antropología e historia", en *Ensayos de antropología social*, Siglo XXI de España editores: 44-67, Madrid, 1974, [1961].
- HALL, Edward T. "What is Culture", and "Culture is Communication", en *The silent language*, Anchor Press/Doubleday: 20-33, y 97-104, New York, 1973, [1959].
— "El hombre como extensión", en *Más allá de la cultura*, Editorial Gustavo Gili, Barcelona, 1978, [1976].
- HEUSCH, Luc de. "Historia y técnica" (1963), en *Estructura y praxis: ensayos de antropología teórica*, Siglo XXI editores, México, 1973, [1971].
- LOVELOCK, Jim E. *Gaia: una nueva visión de la vida sobre la Tierra*, Hermann Blume (Ciencias de la Naturaleza), Madrid, 1982, [1979].
- LEACH, Edmund. *Cultura y comunicación: la lógica de la conexión de los símbolos* Siglo XXI de España editores, Madrid, 1981, (1978), [1976].
- LEROI-GOURHAN, André. *El gesto y la palabra*, Ediciones de la Biblioteca de la Universidad Central de Venezuela (Colección Temas, 41), Caracas, 1971, [1965].
— *Las raíces del mundo: conversaciones con Claude-Henri Rocquet*, Ediciones Juan Granica, Barcelona, 1984, [1982].
— *El hombre y la materia (Evolución y técnica I)*, Taurus (Taurus Comunicación, 7), Madrid, 1988, [1943].
— *El medio y la técnica (Evolución y técnica II)*, Taurus (Taurus Comunicación, 8), Madrid, 1989, [1945].
- MCLUHAN, Marshall. *La galaxia Gutenberg: la creación del hombre tipográfico*, Origen/Planeta (Colección Obras Maestras del Pensamiento Contemporáneo, 9), México, 1985, [1962].
— *La comprensión de los medios como las extensiones del hombre*, Editorial Diana, México, 1987, (1969), [1964].
- ORTNER, Sherry B. "Theory in Anthropology since the Sixties", *Comparative Studies in Society and History* 26(1986):126-166.
- POPE, Geoffrey. "Bamboo and Human Evolution", *Natural History* 10(1989):49-56.
- VOGT, Evon Z. "Sobre los conceptos de estructura y proceso en antropología cultural", en Gaborian, M. et al., *Estructuralismo e historia*, (El pensamiento estructuralista), Ediciones Nueva Visión: 67-90, Buenos Aires, 1972, [1960].

Notas para la historia de Puerto Vallarta y la Bahía de Banderas

Carlos Munguía Fregoso

EL VALLE DE BANDERAS EN ALGUNAS CRÓNICAS DEL SIGLO XVII

Son muchos los cronistas que en su época dejaron constancia de la situación en que se encontraba el Valle de Banderas pero, aunque sus datos son valiosos para la historia, deben tratarse con ciertas reservas.

Uno de los principales del siglo XVII fue Domingo Lázaro de Arregui, que vivió en la ciudad de Tepic. Licenciado en teología y clérigo, debido a sus amplios conocimientos sobre la Nueva Galicia, Arregui recibió del presidente de la Audiencia, don Pedro de Otálora, el encargo de describir el reino, solicitud hecha originalmente por el Consejo de Indias. Arregui terminó su descripción de la Nueva Galicia en Guadalajara en 1621.

En el capítulo IV de la primera parte de su libro *De la mar del sur y sus puertos en este reino de la Nueva Galicia*, escribe sobre

toda esta costa lo que llaman ensenada o boca de California, desde el cabo corrientes (que está en el Valle de Banderas)[...], -y continúa:

Poco adelante está la ensenada de Piloto y pegado a la ensenada está el cabo de Corrientes, que por la banda del noroeste hace una gran bahía con un río grande en medio que es el del valle de Banderas en esta jurisdicción de Compostela. Y al remate de esta bahía está el puerto de Tomatlán entre dos peñascos, con dos farallones en la boca[...]

Arregui probablemente se refiere a la boca de Mismaloya y a las rocas que conocemos actualmente como Los Arcos.

En el capítulo XII de la segunda parte del mismo libro proporciona interesantes datos sobre el Valle de Banderas. Tomando las tradiciones y las ruinas como fuentes para su texto, hace notar la importancia que tenía el valle en el siglo XVI y lamenta la triste situación en que se encontraban los pueblos y sus habitantes en el tiempo en que escribió su obra.

Antes de empezar a describir el Valle de Banderas, Arregui proporciona varios datos históricos sobre la Ciudad de Compostela, sede de la Audiencia

Real de Nueva Galicia desde 1548 a 1550.

Hacia el sur de Compostela, pasando la sierra, se encontraba el Valle de Banderas. Arregui, tomando en cuenta la tradición de los 20,000 indios que salieron a pelear con sus banderas contra los españoles, la gran cantidad de ruinas y los numerosos nombres de pueblos que todavía se recordaban, concluye que Valle de Banderas había sido una región muy habitada y de mucha importancia en el pasado.

El cronista dice que durante los treinta años anteriores a la fecha en que escribió su libro, diecisiete poblados habían sido abandonados. Entre éstos se encontraban: Santa María Taltamba (¿La Peña?), San Pedro Manalistán, San Juan, Concepción Iztapa, Parán, San Pedro Pontoque, San Francisco, Xalisquillo y otros más.

Es interesante notar que algunos de estos nombres todavía subsisten entre los diferentes poblados actuales. Si Arregui dice que para 1621 habían sido abandonados, quizá estos pueblos fueron otra vez habitados en fecha posterior o, también, es posible que sus pobladores hayan buscado nuevos sitios para establecerse y dieran los mismos nombres a los recientes asentamientos.

Dice el cronista: "En estos días[...] es cosa lastimosa que de todos estos pueblos, y de los que están hoy poblados, ni de toda aquella muchedumbre, no ay 30 Yndios el día de oy en todo este valle. Y estos se sustentan casi todo el año de marisco y plátanos".

Varias pudieron ser las razones por las cuales los indios fueron dejando sus pueblos en el valle; por un lado, en el "Pleito del Marqués del Valle (Hernán

Cortés) contra Nuño de Guzmán" se menciona a un tal Alonso Alvarez, que tenía encomendados los pueblos de Tintoc, Xiquian e Izcuyacán en el Valle de Banderas y que por sus malos tratos muchos indios y principales se fueron a las montañas. Probablemente, una vez que se abandonaron las plantaciones de cacahuate y cacao, los indios que trabajaban en ellas tuvieron que dejar las tierras para ir en busca de nuevas fuentes de trabajo. O también, como dice Alonso Mota y Escobar en su descripción: el valle "es sumamente cálido y donde se cría mucha diversidad de sabandijas ponzoñosas que así por esto como por ser el temple calidísimo se ha consumido la gente".

Durante el siglo XVI lo que se conocía como Valle de Banderas cubría un área muy extensa, pero al empezar el XVII los pocos poblados que quedaban se encontraban diseminados en un área no mayor a cinco o seis leguas cuadradas.

Recurrimos a la descripción geográfica de la Nueva Galicia, de Alonso de la Mota y Escobar, escrita poco antes que la de Arregui (1602-1605), por ser información de primera mano, pues el obispo recorrió el territorio y basó su descripción en sus propias experiencias y observaciones (Ilustración 1).

De la región escribe lo siguiente:

Diez leguas adelante esta el valle que dizen de Banderas que antiguamente fue la tierra mas poblada de esta Galicia, y agora no tiene mas de seis pobleuelos de poca consideración[...] Esta cercado de ríos caudalosos que entran en la mar, y de montañas silvestres donde ay aquí

una poblazon mal concertada de hasta veinte vezinos españoles, señores de credades de cacao y también de haciendas de ganados mayores, y crias de mulas juntamente con esto tienen sus pescas en la mar donde cogen muchos generos de peccos los cuales venden en las minas comarcanas.

Esta descripción no difiere mucho de la de Arregui, que dice que en 1621 el valle limitaba: al poniente, por las costas de Chacala y Chila y, por los otros lados, lo rodeaba la sierra que iba a terminar en el Cabo de Corrientes. En esta tierra existían algunas minas, como las de Ostotiquipac y el Real de la Resurrección, donde las mujeres hacían unas cuentas de plata para collares, muy apreciadas y "de tan buen parecer que ya se usan en toda la tierra".

Lo que agora se dice valle de Vanderas, dejando el de Chacala y Chila, que todo es una costa, es un valle que tiene de largo 5 ó 6 leguas y de ancho otras tantas por la parte oriental. Lo hace la serranía de las minas Ostotiquipac, que corre al mediodía algo al surueste, y en su remate es el Cabo de Corrientes; y por la parte occidental vate la mar en todo el valle; y dividelo un río muy caudaloso de alto a vajo, dejando la mitad al mediodía y la otra mitad al septentrion, y entra en el mar en el mismo valle muy cerca del cabo de Corrientes. Ay en la una y otra vanda del dicho río credades e guertas de cacao.

El río al que se refiere Arregui no puede ser otro que el río de Ameca,

aunque el cronista dice que su desembocadura estaba muy cerca del Cabo de Corrientes. Hay otros ríos que desembocan más cerca del cabo, como el de Cuale y el de Tomatlán pero, de acuerdo con la descripción, a los lados del río había grandes plantaciones de cacao y esto sólo podía ser posible en las riberas del río de Ameca, ya que los otros bajaban de las montañas entre escarpados cañones.

Sobre el clima del valle nos dice el cronista que era muy caluroso desde marzo hasta noviembre, y además que había gran cantidad de mosquitos y alacranes, aunque estos últimos no eran muy ponzoñosos.

Una de las cosas que más le atrajo fue la gran cantidad de iguanas, que compara con los lagartos de España, la abundancia de caimanes en los ríos y "esos como escarabajos pintados" llamados camaleones y que, dice Arregui, pueden sobrevivir durante muchos días sin más alimento que el aire.

Otro dato interesante que nos da en su libro es aquél acerca de los galeones; dice que algunos navíos procedentes de China o Japón (Las Filipinas), llegan a descansar y renovar las provisiones de agua y alimentos frescos, además de que el lugar también es apropiado para reparar los barcos en caso necesario.

Algunos de los pueblos que aún estaban habitados cuando Arregui escribió su descripción eran: Quietylan, Santiago, Temichoque, Tontoque, Pontoque y Santa Cruz. Es probable que Temichoque haya estado asentado en el lugar que ocupa actualmente el poblado de Valle de Banderas, como puede verse en el mapa de la descripción geográfica de la Nueva Galicia.

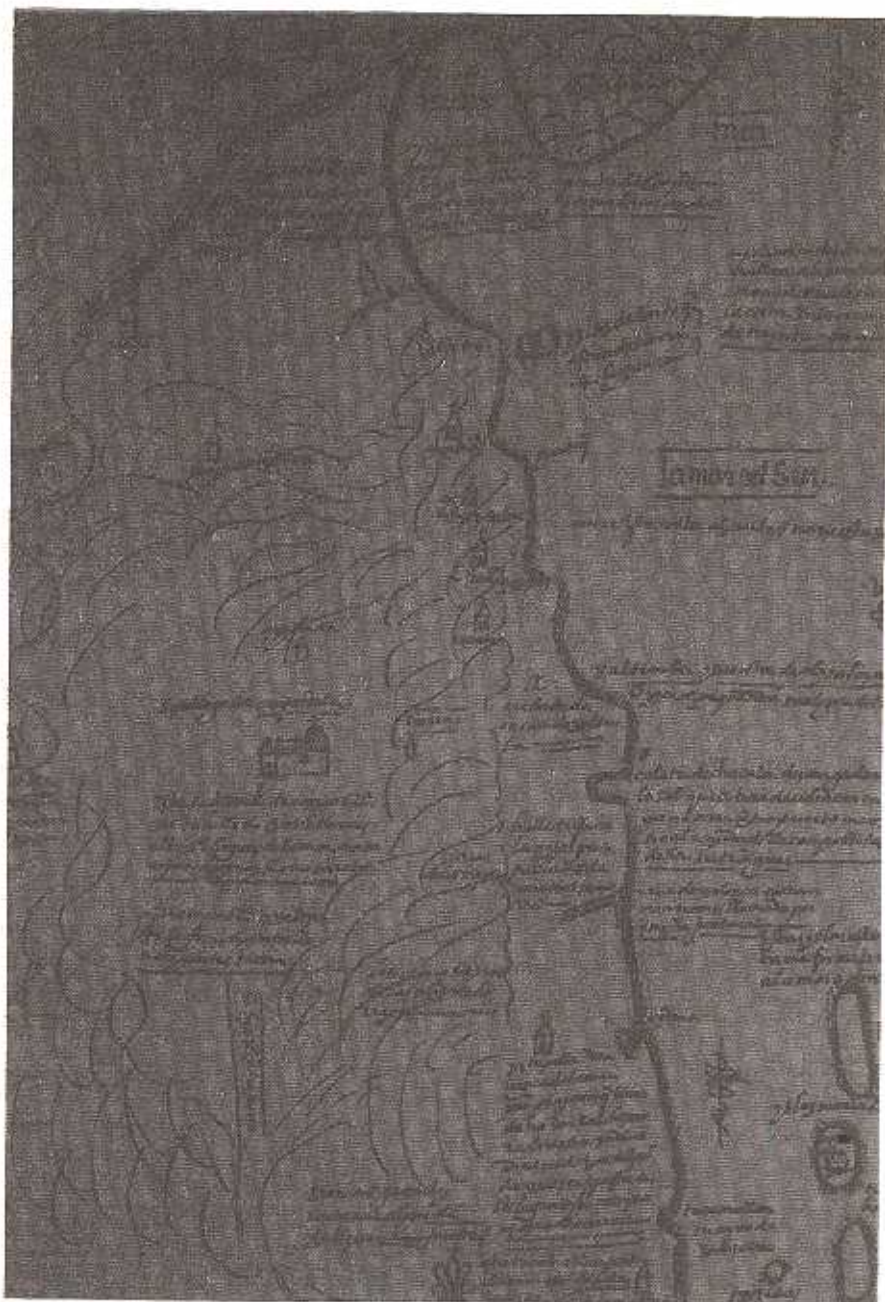


Ilustración 1. Mapa que aparece en la Relación de Compostela del Teniente Lázaro Blanco en 1584 y en la Descripción Geográfica del obispo de la Mota y Escobar, en el cual se pueden apreciar, en la parte superior, la bahía de "Vanderas" y algunos pueblos como Iztapa, Quelitan, Papachula, Tintoque, etcétera.

Los habitantes de Tontoque y Pontoque eran pescadores y sacaban las mejores ostras que se podían encontrar en las Indias. También sacaban madreperlas y muchas tortugas de las llamadas "quauites" y utilizaban las conchas para hacer joyeros y curiosidades.

Como los cronistas de su tiempo, Domingo Lázaro de Arregui no resistió la tentación de incluir algunas leyendas en su libro; así nos encontramos la del santo que dejó las huellas de sus pies en las rocas, y que

posible es fuese uno de los setenta y dos discípulos de Cristo Nuestro Señor a quien cupiese en suerte la predicación de estas provincias, cuya doctrina, milagros y nombre a olvidado el tiempo[...]

También habla de unas campanas que suenan de día y de noche y cuando los vecinos han ido a buscarlas jamás las han encontrado: "Y esto de oír campanas lo afirman muchas personas que oy son vivas y aunque lo an oydo de poco tiempo a esta parte en lo alto del zerro; dizen los que an suvido que ay oy en las mismas peñas pintadas cruces y otras insignias de la pasion[...]"

Sin embargo, Arregui, con cierto sentido crítico, se excusa diciendo:

Y diré, aquí lo que azerca de esto e oydo muchas vezes (no por cosa de mucha fe, porque como negocio de siglos tan atrasados no ay mucha luz de la verdad, por questo naturales tan barbaros no tienen ystorias ni escritos para memoria de los venideros).¹

NAVEGANTES Y PIRATAS EN LA BAHÍA

La búsqueda del Estrecho de Anián, un legendario paso que supuestamente unía el Océano Atlántico con el Pacífico, y el interés de la corona española en la conquista de Las Filipinas, impulsó las exploraciones marítimas en el segundo de estos océanos.

El rey Felipe II había ordenado buscar una ruta más adecuada para mantener contacto con sus colonias transpacíficas, evitando cruzar el hemisferio que correspondía a Portugal desde 1493.

En aquel año el papa Alejandro VI expidió las bulas *Eximiae devotionis cetera* para resolver el problema surgido entre España y Portugal por la posesión de las tierras recién descubiertas en América. Estas bulas establecían una línea imaginaria 100 leguas al oeste de las Islas Azores y Cabo Verde, dejando para Portugal las tierras que estuvie-

¹ En un trabajo publicado en 1974, Joseph B. Mountjoy, gran conocedor de la arqueología de esta región, nota la relación que existe entre este sonido de campanas y los grabados que hacían los indios en las piedras.

Los indios de esta región, como en otras partes de México, tenían la costumbre de grabar petroglifos en grandes rocas de granito que al ser golpeadas con un canto rodado del mismo material, producen un sonido metálico que se puede oír a grandes distancias. Esta costumbre, muy antigua, aún subsistía en la época colonial.

Hay una de estas piedras en Santa Cruz, Nayarit, a la que los lugareños llaman "La campana", por el sonido que produce al golpearla con otra piedra. Es probable que esta sea la explicación a la leyenda de que nos habla Arregui.

ran al oriente y para España lo que quedara al occidente. Más tarde, la línea fue recorrida 270 leguas más al occidente por el Tratado de Tordesillas.

Debido a esta división del mundo, los españoles se vieron obligados a enviar suministros y hombres a sus colonias en el Pacífico por el único medio que les quedaba: por el Atlántico, de España a Veracruz, luego por tierra cruzando el territorio de la Nueva España hasta Acapulco, y de ahí hasta el oriente en los galeones a través del Pacífico.

El viaje desde Acapulco a Las Filipinas duraba aproximadamente cuatro meses y era relativamente fácil, pero el regreso era una verdadera odisea, pues tenían que dar la vuelta al mundo y atravesar el territorio que correspondía a los portugueses. Cuatro expediciones salieron de la Nueva España hacia Las Filipinas y nunca volvieron, excepto aquéllas que, dando la vuelta por el Cabo de Buena Esperanza, llegaron de nuevo a España.

Por ello, en 1564, siendo virrey de la Nueva España don Luis de Velasco, organizó una expedición a Filipinas con cuatro barcos y 400 hombres al mando del capitán Miguel López de Legazpi. Como capellán de la expedición iba el fraile Andrés de Urdaneta, que también desempeñaba el cargo de jefe de navegación, consejero y estaba comisionado especialmente para buscar una ruta de regreso a la Nueva España por el Océano Pacífico, es decir por el territorio portugués.

La expedición tuvo que vencer muchas dificultades, tanto durante el viaje de ida como a su llegada a las islas. El clima tropical, la exuberante vegetación

y otros factores lo hacían todo difícil, pero al fin lograron someter la isla de Luzón.

Para emprender el regreso a la Nueva España, Urdaneta, que había sido uno de los primeros marinos en darle la vuelta al mundo navegando con Jofre de Loaisa, llamó a los pilotos de las naves para conferenciar con ellos sobre la ruta, tomando como base el ciclo de corrientes del Atlántico. Urdaneta pensó que sería similar el Pacífico y pidió a los pilotos navegar hacia el norte para aprovechar los vientos y las corrientes.

El viaje fue muy difícil; las naves venían sobrecargadas, los alimentos se echaron a perder y la tripulación enfermó de escorbuto por falta de cítricos y alimentos frescos.

Sin embargo, el barco que iba al mando de Alonso de Arellano fue el primero en llegar a las costas de la Nueva España siguiendo las indicaciones de Urdaneta. Otro de los barcos llegó a Manzanillo después de 125 días de navegación y sólo dos personas quedaban a bordo, uno de los marineros y el padre Urdaneta, que había tenido que atarse al timón para gobernar la nave.

Una vez establecida la ruta de regreso de Filipinas a la Nueva España, "el tornaviaje", como lo llamaban los marinos, un galeón llegaba de Manila a Acapulco una o dos veces al año cargado de mercancías del Oriente.

Las naos salían de Luzón y navegaban hacia el norte hasta encontrar vientos favorables que los llevaran a las costas de California: a Mendocino o a Santa Bárbara, generalmente; de ahí seguían hacia el sur tomando como puntos de referencia la punta de Baja California, las Islas Marías, Cabo de Corrientes

y otros lugares hasta llegar a Acapulco. En algunos puntos estratégicos, como Cabo Corrientes, había vigías que cuando pasaban los galeones enviaban aviso al virrey para que los esperaran en Acapulco.

La llegada del galeón era motivo de gran agitación y se organizaba una feria en la que los mercaderes de México, Perú y España se daban cita para adquirir el cargamento de las naos: sedas, porcelanas, té y mercurio del Oriente, oro de Filipinas y especias de las Indias Occidentales.

De la Nueva España los galeones llevaban hacia el Oriente pesos de plata acuñados en México y Perú, que durante muchos años se tomaron como base para el comercio. Todavía en 1930 se encontraban pesos de plata mexicanos como moneda corriente en China.

Como los puertos de China estaban cerrados para España, los chinos iban a Manila a comerciar con los españoles y los galeones salían de allí con cargamentos, valuados por algunos historiadores en varios millones de pesos de aquella época, destinados a la Nueva España.

Muy pronto llegó la noticia del comercio por medio de galones a Inglaterra y Holanda, entonces en guerra con España, y así empezaron a aparecer los piratas en el Pacífico.

La Bahía de Banderas era el paso obligado del galeón de Manila, en donde llegaban algunas veces a tomar un descanso y se cree que algunos piratas famosos, como Francis Drake, fondearon en la bahía esperando su paso, pero no hay documentos que lo prueben. En cambio, sí tenemos noticias de que otro pirata inglés, Thomas Cavendish, estuvo en la bahía y quemó un pueblo de la costa,

probablemente Pontoque, para despojar a los indios de sus perlas.

Después de su ataque a Pontoque, Cavendish siguió su derrotero hacia el norte hasta llegar a Cabo San Lucas, ahí capturó la nao Santa Ana el 4 de noviembre de 1587, con uno de los cargamentos más ricos de que se tiene noticia. Cavendish nunca supo que adelante de la Santa Ana venía otro galeón: Nuestra Señora de la Esperanza, que llegó a la Bahía de Banderas el 2 de noviembre de 1587, donde se encontró con una lancha de Valle de Banderas que la previno sobre un posible ataque de los piratas.

La aparición de los piratas ingleses y holandeses en el Océano Pacífico, hizo que los españoles pensaran más seriamente en colonizar las costas de la Nueva Galicia.

Pedro de Unamuno, en su relación del viaje y navegación que hizo en 1587, le escribe al rey:

En la boca del Puerto de Valle de Banderas junto al Cabo de Corrientes que está en altura de veinte y un grados largos encontramos con una lancha del propio puerto en doze de noviembre que por orden de la Audicencia de Guadalajara andava en la costa a dar aviso a los navios de la China de como el Corsario ingles estava en la Costa, y los daños que havia hecho, [...] (Nathis, 1965, Californiana I).

Para los españoles era entonces muy importante encontrar buenos puertos y fundar colonias a lo largo de la costa del Pacífico, donde los galeones que venían de Filipinas pudieran encontrar refugio en caso de algún ataque. Estos puertos

podrían también servir de escala en los largos viajes desde el oriente; las naves podrían ser reparadas en caso necesario y las tripulaciones descansar y renovar sus provisiones de agua fresca y alimentos.

En el año de 1620, el galeón de Manila tuvo que recalar en la Bahía de Banderas, pues ya no traía provisiones y la tripulación y los pasajeros estaban enfermos, noventa y nueve personas habían muerto y los sobrevivientes casi no podían maniobrar el barco. Después de un mes de descanso y una dieta adecuada de carne, verduras, cítricos y frijoles que les proporcionaron en el lugar, los marinos se recuperaron y pudieron seguir su viaje hasta el puerto de Acapulco.

Tanto los exploradores como los comandantes de las naos empezaron a proponer que se fundara una colonia en las costas de la bahía. En documentos del siglo XVII que tratan de las expediciones a California constantemente se encuentran referencias a la Bahía y Valle de Banderas.

El capitán Juan López de Vicuña asienta en una memoria de 1629:

Costa de California desde Cavo de Corrientes hasta el puerto de San Ignacio; costa y tierra firme de la Nueva España lo que está poblado dentro de la boca de la California hasta 23 grados: el cabo de corrientes está en 20 grados luego está en la misma costa la ensenada y Puerto de Valle de Banderas; a la vanda del sureste en este Puerto está una abra donde sale un río que llaman de Tomatlán: aquí hay una sierra que tiene mucho pino y Encino, y madera de Zedro, y maderas blancas: aquí se

puede fabricar Navíos, Fragatas, carabelas, barcas, y se puede hacer breca y alquitrán, si hay persona que lo sepa hacer: es el Puerto mas acomodado que hay para desde allí hacer el viaje a la California, porque si S.M. lo hiciera desde Acapulco, no hará el que fuere mas de irse y venir-se como todos los demas han hecho[...] (Mathes, 1965, *Docto.* 28) (Ilustración 2).

A continuación, López de Vicuña comenta que el viaje de Acapulco a las Californias es muy largo y que sólo se encuentran entre dos puntos los puertos de Salagua y de Navidad, por lo que al llegar a ellos muchos de los marinos se quedan allí cansados y hartos de navegar.

También hace notar la cercanía de Compostela, desde donde se pueden traer algunos alimentos, así como granos y semillas que se cultivan en la región para completar la dieta de los colonos. Estos podrían sacar de la bahía todo el pescado que quisieran y explotar los "comederos" de perlas que había en los islotes frente a la punta de Pontoque, Punta Mita.

Otro marino español, Gonzalo de Francia, contramaestre de la Nao Capitana de la flota de Sebastián Vizcaíno, escribe una carta fechada el 27 de mayo de 1629, en la que habla de la importancia que tenía la colonización de California y en general las costas de la Nueva Galicia. El contramaestre trata de convencer al rey con su carta de la conveniencia de fundar colonias a lo largo de la costa para evitar que los enemigos lo hicieran primero. Tomando como base su experiencia, adquirida durante los

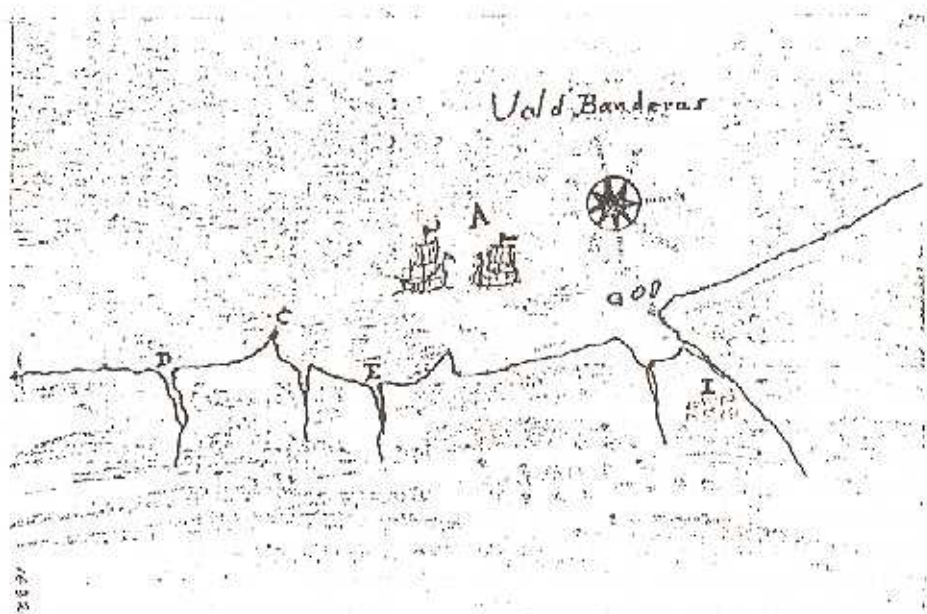


Ilustración 2. El valle de Vanderas es juridizon de la audiencia de Guadaluaxara Reyno de la Nueva Galicia es todo aplacelado de muchos Rios y poblaciones de españoles Indios, es de muy buen Temple de muchos bastimentos maderas para fabricar navios y hacer brea, ay carpinteros herreros esta la Ciudad de Compostela, Xalisco, Tepique y otros muchos junto al cabo de Corrientes estan las yslas de las Marias abundante de Magueyes para hacer xarcia ay muchas quebradas en ella en que se hallan granos de oro son despobladas de muy lindo temple. La costa adelanta esta Ostentiquipac y de alli se va a las Islas de Mazatlan que son desviadas de la Tierra firme vn quarto de legua en la mayor dellas ay vna fuente de agua dulce y en todas muchos Venados y buen Surgidero, destas se aprovecho Thomas Daquin yngles para dar carena a sus Naos y tomar la Nao Santa Ana que Venia de Philipinas tan rica y poderosa ...*

- A Navíos de la pesqueira*
- B Las islas de las Marias*
- C El Cabo de Corrientes*
- D El río de Chacala*
- E El río del Valle (Ameca)*
- F La Isla de St. Andrés*
- G Las Islas de Mazatlán*

* Se refiere al pirata inglés Thomas Cavendish, que después quemó el pueblo de Pontoque.

viajes que realizó, por el tiempo que vivió en Filipinas y por haber tomado parte en la conquista de Las Molucas, le dice al rey: "y si el enemigo acertase a poblar aquella tierra, lo cual Dios no permita, no estuvieran las Naos del Piru seguras[...]"

Propone enseguida que se establezca una colonia en el Valle de Banderas, pues sería más fácil obtener las provisiones necesarias para los largos viajes porque "los bastimentos se podrían llevar con mas comodidad de Compostela y Valle de Banderas que hay estancia de ganado adonde en el tiempo que yo estuve valía una res dos pesos".

El hecho de que el Valle de Banderas estuviera más cerca de California que Acapulco, y también por ser uno de los primeros puertos que tocaba el galeón a su regreso de Filipinas, hizo que muchos navegantes y personajes políticos de la Nueva España pensaran en convertirlo en punto de partida para las expediciones en el Pacífico.

En otro documento, fechado el 22 de diciembre de 1631, escribe Alonso Ortiz Sandoval:

y por la comunicación de esta Nueva España con aquella tierra es mas a proposito el viaxe por la Nueva Galicia, y Provincia de Xalisco, y Ciudad de Guadalajara porque se puede llevar en carros desde esta Ciudad de Mexico, la ropa armas y demas cosas necesarias por el Valle de Banderas, tierra fertilixima y abundante, y tener muchas estancias de ganado y sementeras de trigo y maiz, y lo principal estar mas cerca de la Bahía de California y haber mas comodidad por esta parte para

el dicho viage, que no por el Puerto de Acapulco, que es larga, aspera y prolixa[...] todo lo cual con facilidad se remedia haciendo el dicho Viage por el dicho Reino de Jalisco y Valle de Banderas, por las causas dichas, y tener el dicho Valle una muy gran montaña, y grandes arboledas cerca de la mar, de Pinos, Encinos, y Robles para el astillero, y fabricación de Navíos (Mathes, 1965, Dcto. 187).

La inquietud de los marinos españoles por no contar con algún tipo de fortificación en la Bahía de Banderas y el desco de que la recalada de las naos de la China se hiciera en algún punto de la bahía y no en Acapulco, se pueden apreciar desde el siglo XVII y hasta muy entrado el siglo XVIII en numerosos documentos.

La Audiencia de Guadalajara se daba cuenta de la situación y sentía la cercanía del peligro que representaba para la Nueva España la llegada de los piratas al Pacífico; sin embargo, no contaba ni con el contingente humano ni con los recursos económicos para fortificar las costas.

El 28 de junio de 1672, el Marqués de Mancera escribió una carta a la Audiencia de Guadalajara en la que informaba que se habían visto cinco embarcaciones tripuladas por enemigos, las cuales podrían atacar las costas de la Nueva Galicia. Indicaba que como estaban muy cerca de Banderas, playa abierta y camino llano, podrían entrar fácilmente por allí y llegar hasta Guadalajara. El 19 de septiembre del mismo año llegó otro comunicado del alcalde mayor de Tepic y del alcalde ordinario

de Compostela, don Joseph de Lima y Padilla, en el sentido de que se habían visto dos navíos en la costa de Valle de Banderas.

Sobre este asunto informa la Audiencia a la Corona que se enviaron tropas a Banderas para repeler un posible ataque enemigo, pero que debería pensarse en dotar a este puerto de una guarnición permanente, ya que era el menos defendido de la costa; en cambio, Acapulco, que tenía muchas desventajas, era el mejor fortificado, por ejemplo el camino hasta la ciudad de México que en su mayor parte era muy malo y sólo por estar más cerca de esta ciudad: "se inventó fortificar al puerto de Acapulco", aunque esto se hiciera con perjuicio de la causa pública.

También se quejaba la Audiencia de que no se hubieran tomado en cuenta las opiniones de los navegantes sobre la importancia de habilitar el puerto de Valle de Banderas para la recalada de la Nao de la China, ya que era uno de los primeros puertos que tocaba y la mayoría de las veces debía seguir hasta el puerto de Navidad, y de allí hasta Acapulco todavía había que navegar entre treinta y cuarenta días o más, acarreando perjuicios y pérdida de vidas, pues muchos marineros y pasajeros ya venían muy enfermos.

Por otro lado, la Audiencia hacía notar que si las naos se quedaban en Banderas y no seguían hasta Acapulco, tendrían más tiempo para la carga y descarga de mercancías y para la reparación de las naves, lo que traería como consecuencia un regreso más rápido a Filipinas.

Por último, la carta de la Audiencia concluye:

todo lo cual representamos a Vuestra Majestad para caso que el parezca preciso para la seguridad de este reino el que se fortifique algún puerto que sea el de Banderas por ser llave que sella los demás y la entrada de este reino y de toda la Nueva España, y que caso que no por este fin, por el de la causa pública salgan y entren las naos de China en el puerto de Banderas, pues se siguen tantas conveniencias de ello y no en el de Acapulco donde resultan tantos daños[...]

Guadalajara y junio 29 de 1673[...] Yo Diego de Galarreta, escribano de Su Majestad, mayor de cámara de esta Real Audiencia y del gobierno de este Reino de la Nueva Galicia, certifico y doy fe[...] (Mathes, 1976, págs. 42-49).

Por otra parte, en los archivos de la ciudad de Compostela se encuentran documentos con datos sobre los esfuerzos de los españoles para defender las costas de los ataques de los piratas. El 11 de diciembre de 1685, los piratas ingleses Charles Swan y Townley desembarcaron en la costa de Valle de Banderas para explotar el área y obtener provisiones; mientras destazaban algunas reses que habían sacrificado y se proveían de agua fresca, fueron atacados por un grupo de soldados españoles. En el encuentro murieron el capitán español y diecisiete de sus hombres y cuatro marinos ingleses, los demás emprendieron la huida precipitadamente. Un mes después, el 11 de enero de 1686, los ingleses regresaron a la bahía y una semana más tarde siguieron su viaje hacia el norte.

Sin embargo, a pesar de las incursiones de los piratas y de las peticiones y

sugerencias de los marinos españoles, nunca se estableció una colonia de importancia en la Bahía de Banderas.

Todavía en 1768 siendo gobernador de Filipinas don Simón de Anda, propuso que la recalada del galeón de Manila se cambiara de Acapulco a Banderas, ya que "es un lugar en el que todo abunda. Tiene buen clima, agua buena y mucha madera."

La falta de personal que trabajara para sacar mayor rendimiento a la tierra, el abandono de las haciendas y la cercanía del puerto de Navidad, que era bien conocido por los navegantes, fueron probablemente algunas de las causas por las que nunca hubo un esfuerzo serio de la Corona para establecer una colonia en la bahía.

LA BAHÍA DE BANDERAS Y LA EXPANSIÓN COMERCIAL EN EL PACÍFICO

El interés despertado por los relatos y las noticias que los extranjeros traían de California, hizo que los gobiernos de algunas naciones europeas pensarán en abrir nuevas rutas de comercio hacia las costas del Pacífico.

La corona española desde el inicio de la colonia prohibió a los barcos de otras naciones que comerciaran en cualesquiera de sus posesiones en América, y esta prohibición estuvo vigente durante los trescientos años de la colonia. Sin embargo, algunos grupos de mercaderes empezaron a llegar a los puertos que la Nueva España tenía en el Pacífico, estableciendo un comercio clandestino, que duró de esta manera hasta principios de 1800.

Las autoridades no hacían muchos esfuerzos para evitar el contrabando, dada la necesidad que tenía la colonia de los productos que traían los mercaderes, ya que era muy irregular la llegada de los barcos de San Blas, el único puerto de donde salían productos legalmente.

Así pues, este tipo de comercio clandestino floreció en parte por la falta de vigilancia en las costas del Pacífico y en parte porque algunos de los comerciantes se quedaban a vivir entre los españoles, a quienes no importaba comprar productos de contrabando. Las operaciones comerciales se llevaban a cabo a base de trueque, cambiando utensilios para el hogar, telas y otras mercancías por productos de la región, principalmente alimentos frescos, carne, verduras y cítricos.

De vez en cuando llegaban a la Bahía de Banderas barcos americanos de comerciantes de Nueva Inglaterra, que atracaban ilegalmente en los puertos del Pacífico en sus largos viajes hacia las Californias, donde el comercio de pieles estaba en su apogeo. Los marinos, no sólo americanos, sino también de otras nacionalidades, se valían de muchos trucos para eludir los impuestos en la Nueva España. Uno de los más usados era el de cambiar la bandera y el registro del barco. Traían banderas de varios países y las usaban conforme a sus necesidades.

En un principio los extranjeros ilegales que se encontraban en las costas eran hechos prisioneros y enviados a San Blas, pero poco a poco fueron siendo aceptados.

En los archivos, tanto de México como de España, se encuentran algunos documentos que se refieren a la llegada de barcos extranjeros a la Bahía de Ban-

deras en el siglo XVIII. Existe un documento, fechado en 1704, donde se asienta que dos barcos comandados por un inglés fueron capturados en la bahía y que aunque traían bandera francesa, los barcos eran de contrabandistas ingleses. Por ello, la Audiencia de Guadalajara envió una compañía de soldados para que arrestaran a las tripulaciones y confiscaran sus naves, pero los soldados hicieron amistad con los ingleses y hasta les compraron algo del contrabando que traían. Finalmente, don Antonio del Real y Quezada, miembro de la Audiencia de Guadalajara, vino a la bahía con el objeto de llevar a cabo personalmente el arresto de las tripulaciones y la confiscación del contrabando y las naves.

También recalaron en la bahía algunos barcos franceses. El primero fue el *Saint Antoine de Pade*, al mando del capitán Nicolas de Frondat, que llegó el 21 de agosto de 1709 y estuvo fondeado durante dos semanas; trató de cambiar algunas de las mercancías orientales que traía por ganado, pero no tuvo mucho éxito (Contreras, 1945). Las autoridades españolas en Guadalajara creyeron que los franceses sólo cambiaban mercancías por provisiones para continuar su viaje, pero la realidad era que también vendían mucho contrabando a los vecinos del Valle y hasta a los de Compostela. Uno de los oficiales del *Saint Antoine de Pade* hizo un mapa de la bahía, en el cual se señala el derrotero que siguieron entre Punta de Mita y las islas Marietas, para anclar finalmente cerca de lo que es actualmente el poblado de Bucerías, Nayarit. En ese mapa el río Ameca aparece con el nombre de Río del Valle, como se llamaba desde que se llevó a cabo la Conquista (Ilustración 3).

En 1712 anclaron en la bahía otros dos barcos franceses: *La Princesse de Dunkerque* y *la Solide*, su estancia fue de un mes, y en 1715 llegaron *La Comtesse de Pontchartrain* y *Le Brillant*, que fondearon durante siete semanas y luego continuaron su viaje hacia el Perú. Se cree que todos estos marinos franceses se dedicaban al contrabando en el Pacífico, pero del único que se tiene certeza de que era contrabandista, es de un inglés: John Clipperton, capturado en la Bahía de Banderas por el capitán Luis de los Santos, según consta en una cédula real que se encuentra en el Archivo General de Indias, en la cual se informa que "un tal Lord Clipperton" fue capturado en la Bahía de Banderas en 1714 (Gerhard, 1960).

Es lógico que deben de haber llegado a la bahía muchos otros barcos de contrabandistas, tomando en cuenta su cercanía con San Blas y las Islas Mariás, principales centros donde se descargaba el contrabando. Incluso algunas veces la propia Nao de Filipinas llegaba a ofrecer en venta una parte del cargamento que traía del Oriente.

En la primera mitad del siglo XVIII había muchos pueblos que se encontraban en la costa en el Valle de Banderas, entre los más importantes estaban: Tintoque, Pontoque y Santa Cruz, y otros como Valle de Banderas, Papachula y Concepción Iztapa en el interior. Había haciendas y ranchos; además de cultivos de maíz y frijol, la siembra del tabaco y la ganadería, los habitantes del valle tenían el recurso de las perlas que sacaban de la bahía.

Sin embargo, el aislamiento del valle, el clima y otros factores, hicieron que muchos de los hacendados se fueran a

*Carta de la Gran Bahía de San Sebastián
de 1708 a 1711.*

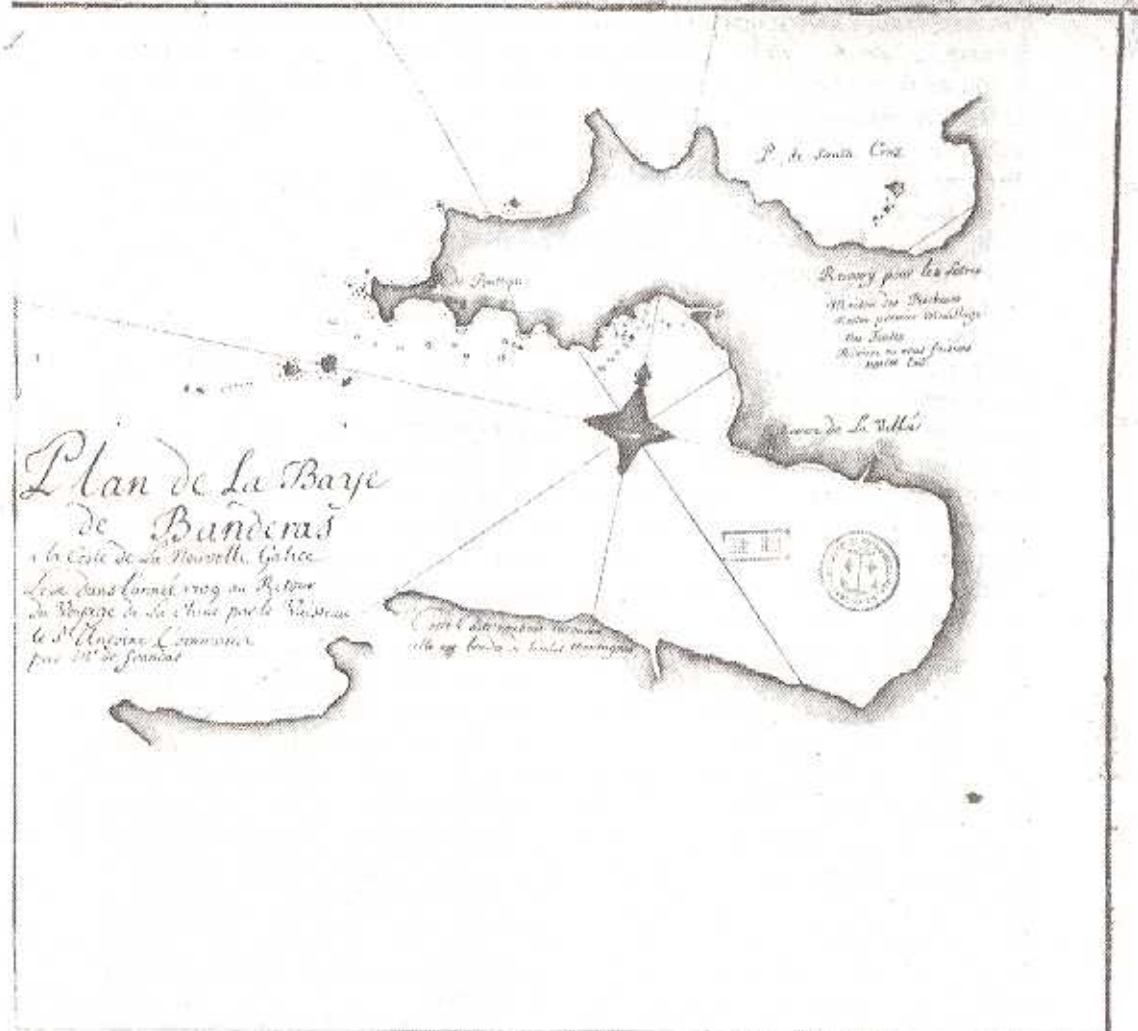


Ilustración 3. Mapa de la Bahía de Banderas, 1709 (B.N.P.). "Cartografía Histórica de la Nueva Galicia".

vivir a Compostela, dejando las haciendas en manos de sus encargados. Algunas de ellas pertenecían a órdenes religiosas o a clérigos, como las de Santiago Temichoque y Papachula, que eran de las Madres Beatas de Nuestra Señora de Guadalupe de Guadalajara. Otras tierras colindantes pertenecían al bachiller Diego de Aguirre, cura del Real de Minas de San Sebastián. Como dato curioso, el bachiller Aguirre fue acusado por el apoderado de las madres de haber metido en tierras de Papachula 2,000 cabezas de ganado y caballada de su propiedad (Meyer, 1990).

La hacienda de Iztapa y algunos terrenos aledaños eran del bachiller Ascencio de Aréchiga o Arsenio de Aréchiga, también clérigo. Aréchiga tenía en sus propiedades tres sitios de ganado mayor, dos para caballos y dos huertas de cacao. Iztapa pasó a ser propiedad de don Alberto Beck en 1907, y las otras propiedades las adquirió en 1905 don Juan Saucedo, vecino de Las Peñas. Para mediados del siglo XVIII aún quedaban las haciendas, pero muchos de los pueblos como Iztapa, Papachula y Pontoque ya habían desaparecido. En 1770, el pueblo de Valle de Banderas seguía siendo el más importante. Tenía 4 haciendas de ganado, 13 ranchos, 106 familias, 316 habitantes y un clérigo. Era cabecera y curato de los ranchos de Chila, Las Varas, Juan Sánchez y Santa Lucía (Meyer, 1990).

El comercio de pieles, el aumento del contrabando y las noticias de que los rusos cada vez llegaban más al sur de California, hicieron que las autoridades españolas se preocuparan más por reforzar la costa del Pacífico. Así, el visitador José Gálvez dispuso el establecimiento

de un Departamento Naval en el puerto de San Blas en 1768. Como resultado de la apertura de San Blas al comercio marítimo, se establecieron restricciones para algunos productos como las perlas, el tabaco y la sal, y leyes para regular el comercio que se canalizaba a través del puerto. Así, Tepic fue ganando importancia y Compostela, otra de las cuatro Alcaldías Mayores de que estaba formado lo que es actualmente Nayarit, fue aislándose cada vez más de la Nueva Galicia, sobre todo el área del valle. En 1791 el pueblo de Valle de Banderas había perdido casi la mitad de sus vecinos y sólo quedaban 207 habitantes (Menéndez Valdez, 1980).

Pero la Bahía de Banderas siguió atrayendo a los marinos. Los barcos balleneros empezaron a llegar a las costas de la Nueva España en busca de un sitio seguro para esperar la llegada de las ballenas. Estos enormes mamíferos tuvieron mucha importancia, ya que su grasa se utilizaba de infinidad de formas. También se utilizaba el ámbar como fijador en la elaboración de perfumes y hasta los huesos de las ballenas tenían aplicación en la fabricación de corsés. Uno de los sitios más importantes para los balleneros fue *Scammon Lagoon*, en Baja California, que era como un mar interior donde se metían las ballenas cuando estaba alta la marea, pero al bajar no podían salir y eran presa fácil de los balleneros.

En este tiempo la Bahía de Banderas se conocía, sobre todo, entre los navegantes extranjeros como *Hump-Back Bay* o Bahía de las Jorobadas, por la cantidad de ballenas de esta clase que entraban a la bahía. Aquí también estaban los balleneros esperándolas. Mu-

chas veces tardaban hasta tres años en llenar sus bodegas y durante la época del año en que no podían pescar buscaban alguna ensenada segura para refugiarse, o se trasladaban de un lugar a otro de las costas del Pacífico, beneficiando con esto a los ganaderos de los lugares a donde llegaban, pues los marinos eran sus mejores clientes.

Ya al finalizar el siglo XVIII, en 1797, dos balleneros americanos fundaron en algún lugar que pudo haber sido donde se encuentra actualmente Bucerías o Boca de Tomates, en la desembocadura del río Ameca, y después de unos días partieron repentinamente. El entonces virrey de la Nueva España, el Marqués de Branciforte, ordenó una investigación para averiguar cuáles eran las intenciones de los americanos, si se les habían dispensado las atenciones debidas y cuál había sido la causa de su retirada tan repentina.

Con el objeto de dar cumplimiento a las órdenes del virrey se abrió la investigación en la Ciudad de Compostela el 5 de septiembre de 1797, con el siguiente escrito:

Dn. Francisco de Eliza Capitán de Fragata de la Real Armada Comandte. interino del establecimiento de San Blas, acompañado del Tente. de Navio D. Juan Matute, comisionados los dos por el Exmo. Sor. Marques de Branciforte Virrey de la N. E. en su superior orn. de tres de agosto ultimo para averiguar fundamentalmente el motivo verdadero que tuvieron los dos Barcos Anglo Americanos de la pesca de la Ballena para dar la vela el día catorce de Julio en la Ensenada de Valle

de Banderas y Puerto de la Paz, sin esperar a recibir los auxilios que habían solicitado desde el día ocho de aquel mes en que arriaron, con este objeto y habiendo nombrado Esno. que actue en las presentes diligencias judiciales que voy a formular, nombro a Jose Cornelio Vergara, y haciendole advertido la obligación que contrac, acepta, jura y promete guardar sigilio y fidelidad en cuanto se dixere y para que conste lo firmo conmigo en la Ciudad de Compostela a cinco de Sepbré. de mil setecientos noventa y siete = Franco. de Eliza = Esno. Jose Vergara (Ilustración 4).

Aunque las diligencias tenían que llevarse a cabo en Valle de Banderas, don Francisco de Eliza y don Juan Matute decidieron efectuarlas en Compostela, puesto que la mayoría de los testigos se encontraban en esta ciudad y sólo se mandó llamar a don Manuel González Villalaz, teniente de Justicia del Partido de Valle de Banderas, para que declarara. Por su testimonio, que concordó con los de los otros testigos, se supo que dos barcos balleneros procedentes de Boston habían anclado en la bahía el 7 de julio, después de trece meses de navegación, que la mayoría de la tripulación estaba enferma de escorbuto y necesitaban alimentos frescos, que ya habían muerto veinte de sus hombres y que buscaban carne y remedios para la gente enferma.

El teniente Villalaz prometió que se les daría lo que pedían y al día siguiente, 9 de julio, regresó con 150 hombres que dejó embocados al mando de don Manuel Muro, y se presentó ante los ameri-

canos con sólo cuatro hombres que llevaban dos reses y muchos limones, llevados a bordo inmediatamente por los extranjeros. Al otro día el mismo Villalaz, con dos de sus hombres les llevó "carga y media de limones, una carga de plátanos, trescientas cebollas, un tercio de naranjas, cuatro calabazas y ocho gallinas", luego llevadas a los barcos.

El día 11 los españoles no regresaron a la playa porque llovió mucho, pero el 12 llegó con la tropa el teniente de Navío, don Juan Matute, a hacerse cargo de la situación. Los americanos ofrecieron pagar con ropa de su uso personal los víveres que se les habían entregado y pidieron más, pero Matute no quiso aceptar ningún pago y en cuanto a la solicitud de más alimentos les dijo que se les proporcionarían en unos días más. Matute dejó una guardia de siete lanceros en la playa que, muy sorprendidos, al amanecer del día 14, se dieron cuenta de que los barcos habían zarpado durante la noche sin esperar los suministros pedidos.

Como en ese tiempo España estaba en guerra con Inglaterra, es probable que los americanos hayan pensado que los españoles los habían tomado por ingleses y por eso habían dejado la guardia de lanceros mientras llegaban refuerzos para atraparlos, y asustados y enfermos prefirieron huir.

Otro dato curioso en estas diligencias lo encontramos al principio en donde se asienta el propósito de las mismas: "averiguar fundamentalmente el motivo verdadero que tuvieron los dos Barcos Anglo Americanos de la Pesca de la ballena para dar a la vela el 14 de julio de la Ensenada del Valle de Banderas y Puerto de la Paz".

¿A cuál Puerto de la Paz se refiere la cita? La respuesta la encontramos en un mapa de la bahía elaborado en ese mismo año de 1797, en el que se aprecia la leyenda que lo acompaña:

Plano del Puerto de la Paz o Ensenada del Valle de Banderas levantado por Orn. del Exmo. Sor. Marques de Branciforte Virrey de Nueva España por el Teniente de Navío de la R.L. Armada don Juan Matute. Situado en la Latd. de 20° 50' N y 12' Longd. al Occidente del meridiano de San Blas.

En el mapa se localizan también los embarcaderos de Yelapam Quimisto, Tomatlán, Mismaloya y Los Arcos, El Carrizal junto a un río sin nombre, el río de Piginto o Ameca, la Ensenada del Tizate, la Punta de Piedra Blanca, la Ensenada de Mita, Punta de Mita y las Islas Marietas, nombres que no han cambiado desde 1797, con excepción de uno, El Carrizal (Ilustración 5).

LAS PEÑAS

El desarrollo logrado en la Nueva Galicia a fines del siglo XVIII y principios del XIX no reflejaba fielmente la realidad. El sistema de monopolios, prohibiciones y limitaciones impuesta por España afectaba tanto al reino como a sus colonias.

Más que la Corona eran los comerciantes, tanto de México como de España, los que se beneficiaban con esta situación, pero como sus productos eran muy caros, muchos de los colonos preferían comprar lo que necesitaban a los

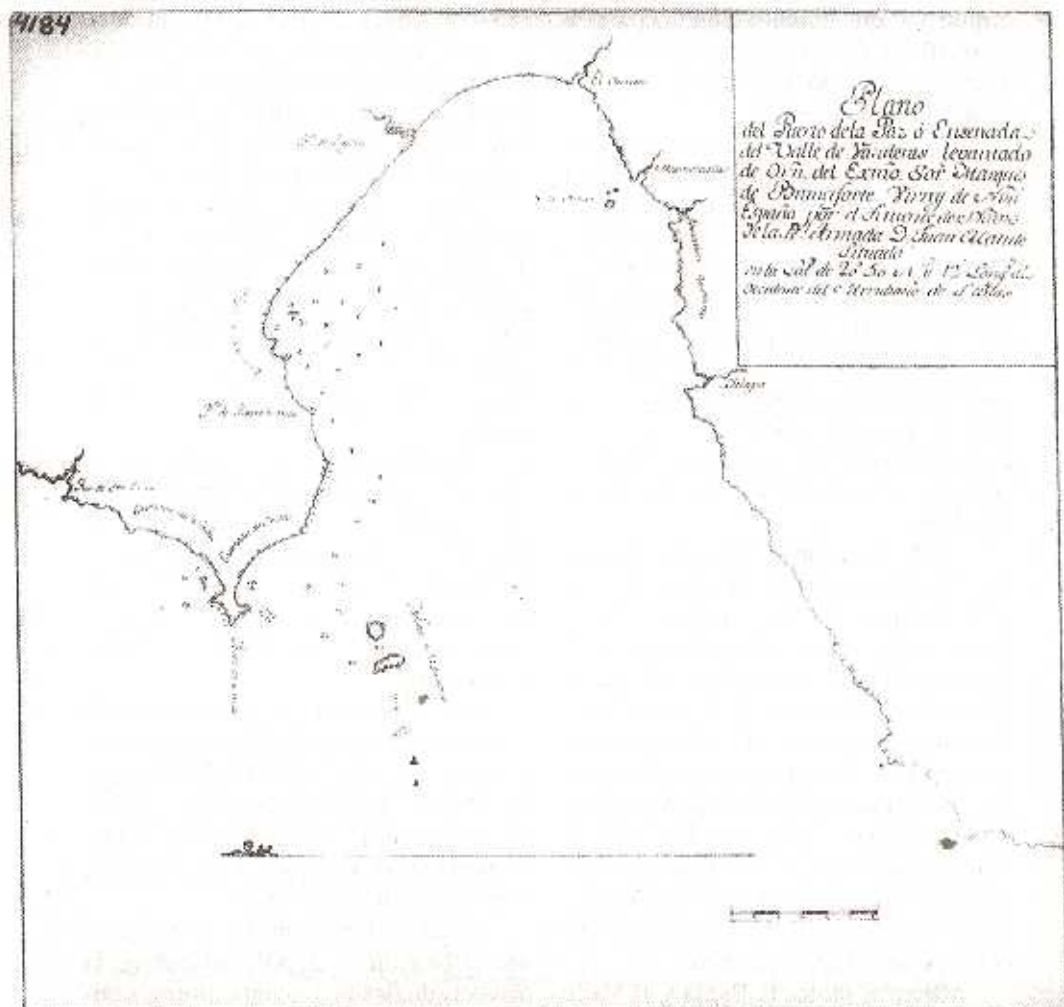


Ilustración 5. "Plano del Puerto de la Paz ó Ensenada del Valle de Vanderas levantado por Or. del Exmo. Sor. Marqués de Branciforte Virrey de Nueva España por el Teniente de Navio de la R.L. Armada D. Juan Matute", 1797 (Cartografía Histórica de la Nueva Galicia, 1984).

contrabandistas, ya fueran ingleses, franceses u holandeses.

El Departamento de San Blas se había establecido para regular el comercio y abastecer a los colonos de la costa del Pacífico hasta California, y dio un gran impulso al crecimiento comercial entre el puerto y Guadalajara, pasando por Tepic, pero sólo beneficiaba a unos cuantos afortunados.

Para 1800, la población de la Nueva Galicia estaba formada por una tercera parte de españoles y el resto de castas e indígenas, y para estos últimos la situación era cada vez más difícil. Los hacendados agrandaban sus propiedades, pero los salarios que pagaban eran insuficientes y, aunados a la ignorancia, la superstición y los malos tratos que recibían de los españoles, fueron creando en el ánimo de los indígenas y los mestizos un deseo cada vez más fuerte de rebelión.

La primera chispa la prendió el indio Mariano, apodado Máscara de Oro, el 1 de enero de 1801 en Santa Fe de Izcatlán; después de ceñirse la corona de San José de la parroquia de Tepic, inició la lucha con un puñado de hombres para restaurar el imperio de Moctezuma y coronarse rey. La contienda no duró mucho, las tropas realistas de la Audiencia de Guadalajara sofocaron la rebelión. Pero no fue la única; la siguieron otras en distintos lugares hasta que, por fin el 15 de septiembre de 1810, se generalizó la llama de la Independencia.

Mientras tanto, la Bahía y el Valle de Banderas, olvidados de los gobiernos, gozaban de una paz forzosa impuesta por su aislamiento natural, pero sus habitantes seguían activos. Los balleneros y los contrabandistas continuaban ha-

ciendo escala en la bahía y pronto llegó un nuevo grupo, el de los madereros. En los bosques que rodeaban el sur de la bahía abundaba el brasil o palo de tinte (*Hematoxylum brasiletto*), árbol de madera muy dura que fue un artículo de mucha importancia en el comercio mundial durante los primeros años del siglo XIX. El brasil era enviado a Francia y Alemania, donde lo procesaban para obtener colorantes y algunas sustancias usadas en medicamentos (Ilustración 6).

Una vez consumada la Independencia y pasado el periodo obligado de ajustes que la siguió, la Nueva Galicia, Intendencia de Guadalajara o Provincia de Guadalajara, surge como estado libre de Jalisco, dividido en 8 cantones y éstos subdivididos en departamentos.

Para los fines de estas notas nos interesan, principalmente: Mascota, segundo departamento del 6º cantón o de Autlán, y Compostela, quinto departamento del 7º cantón de Tepic, puesto que eran los que tenían una injerencia más directa en el área de Bahía y Valle de Banderas.

Según los datos presentados por la "Estadística del Estado Libre de Jalisco", recopilados entre 1821 y 1922, el Departamento de Mascota abarcaba, además de la cabecera, los pueblos de Talpa, Tomatlán y los Reales de Guachinango, San Sebastián y Los Reyes.

Tenía el Departamento de Mascota una población de 21,850 habitantes, la mayoría dedicada a la agricultura, sembrando 1,420 fanegas de maíz y frijol, principalmente. Otros se dedicaban a la minería; en las minas de San Antonio de Cuale abundaban el oro y la plata y había además "dos criaderos de imán o metal

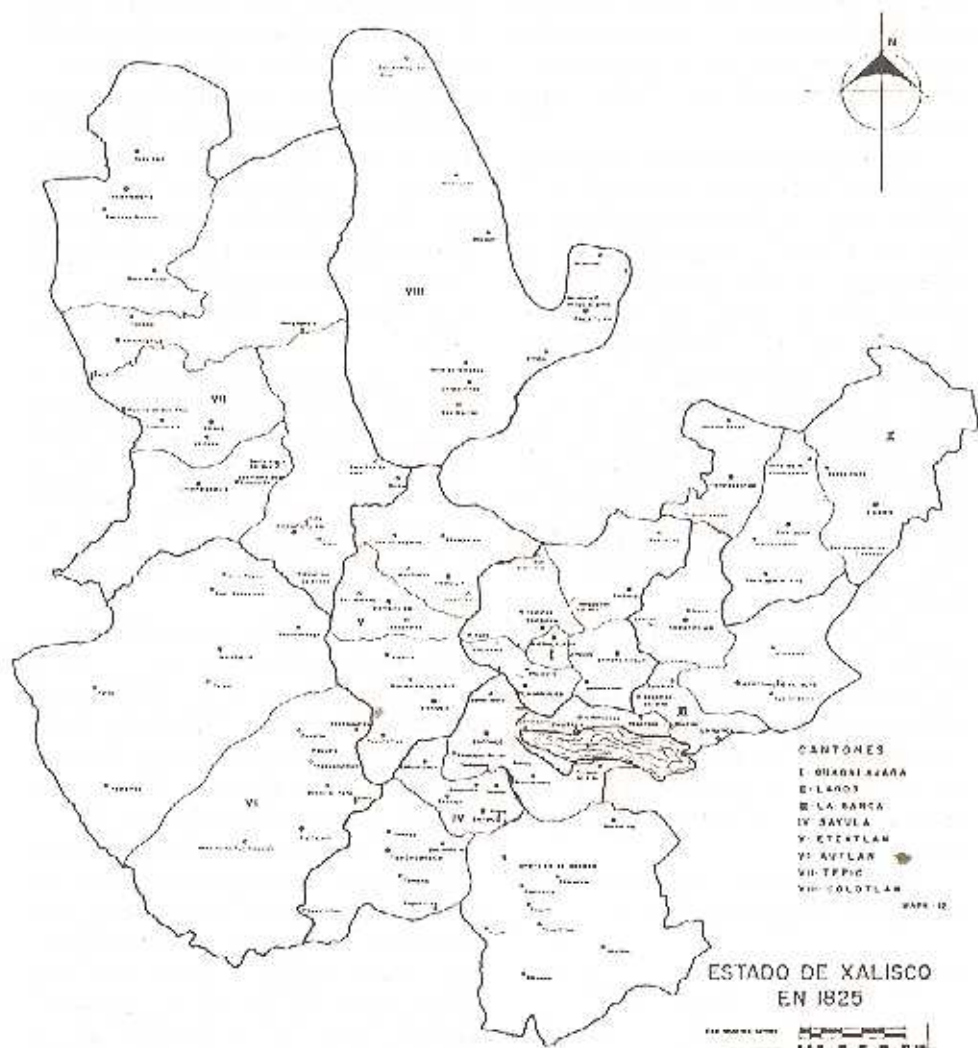


Ilustración 6. José María Muriá, Historia de las divisiones territoriales de Jalisco.

de fierro". En el Real de San Sebastián estaban registradas 100 minas de plata, pero solamente diez en producción. Los que vivían en la costa se dedicaban al buceo de perlas, como en Los Arcos y Boca de Tomatlán había varios placeres en donde se sacaban "excelentes perlas, a la profundidad de 15 a 18 brazas" (Roa, 1981, págs. 114-115).

El Departamento de Compostela empezaba en la ribera norte del río Piginto o Ameca, y comprendía los pueblos de Mazatán, Zapotán, Valle de Banderas y el Real de Huichichila. La población del departamento era de 10,897 habitantes y se sembraban 545 fanegas. En el distrito de Valle de Banderas se dedicaban al cultivo de maíz, frijol, algodón y grandes huertos de sandía en las orillas del río de Ameca, pero también practicaban la pesca y el buceo de perlas, que eran de "grano regular y muy buen oriente", abundantes en la costa del valle.

De los dos departamentos que compartía el Valle de Banderas, -Mascota y Compostela-, aparentemente fue el primero el que alcanzó un mayor desarrollo, al menos hasta mediados del siglo pasado. Un dato significativo de ello es el número de habitantes de uno y de otro:

Población de los Departamentos de Mascota y Compostela 1830-1857.

Mascota	<i>Año</i>	1830	21,850 <i>hab.</i>
		1851	25,653 "
		1857	24,037 "
Compostela	<i>Año</i>	1830	10,897 <i>hab.</i>
		1851	9,229 "
		1857	8,516 "

La actividad minera en el Departamento de Mascota pudo ser otro de los factores que incidieron en esta zona de la bahía, puesto que las minas de San Antonio de Cuale y de San Sebastián necesitaban un lugar en la costa por donde pudieran enviar al mercado parte de su producción. Las minas, además, requerían grandes cantidades de sal para el beneficio de la plata, traída de San Blas o de las Islas Mariás, pero era más conveniente recibirla en algún fondcadero seguro en la bahía y de aquí transportarla a lomos de mula, que llevarla desde San Blas, atravesando montañas y barrancas hasta su destino en la sierra de Cuale.

El lugar más apropiado para descargar la sal, según el mapa de Matute, sería el embarcadero de El Carrizal, entre Mismaloya y el río Piginto. Este embarcadero se encontraba junto a otro río, que en el mapa no tiene nombre; sin embargo, por el lugar que ocupa pudo ser el río de Cuale.

Cabe otra alternativa, y esta es la de tomar ese río sin nombre como si fuera el Pitillal, pero las condiciones en su desembocadura eran diferentes, había pantanos, esteros y arenales, además la vegetación se componía de tules, parán, mangles y algún que otro cocotero.

En cambio, en la desembocadura del río Cuale, crecían en estado silvestre mangos, aguacates, ciruelos, limoneros, guayabos y otros árboles frutales. El paisaje, una acuarela de contrastes, y su terreno firme hacían de este paraje el lugar apropiado para un asentamiento permanente, al cual se le dio el nombre de Las Peñas. La información sobre la fundación del rancho de Las Peñas, o Peñitas, como también lo llamaban, nos

ha llegado únicamente por la tradición oral y hay dos versiones. Ambas pueden considerarse válidas, pues sólo difieren en algunos detalles.

La primera versión está basada en datos recabados a fines de los años cuarenta, entre personas de edad avanzada que habían vivido en el puerto toda su vida, y fue dada a conocer por la señora Margarita Mantecón de Garza en su libro *Primer Centenario de Puerto Vallarta*, publicado en 1951.

Los informes proporcionados a la señora Mantecón señalan que don Guadalupe Sánchez Torres, originario de Cihuatlán, Jalisco, era uno de los proveedores de sal para las minas de Cuale y San Sebastián. La traía en su lancha desde las Islas Marías y con frecuencia tenía que esperar varios días a que llegaran los arrieros encargados de transportarla hasta las minas; por eso levantó un cobertizo con troncos y hojas de palmera cerca de la desembocadura del río Cuale para protegerse del sol y la lluvia.

Viaje tras viaje, el lugar le fue pareciendo más agradable; y, por fin, decidió traer a su familia a vivir con él y establecerse permanentemente en el lugar. Don Guadalupe llegó con sus familiares y amigos la madrugada del día 12 de diciembre de 1851, día en que se celebraba la fiesta de Nuestra Señora de Guadalupe, por lo que bautizó el lugar con el nombre de Las Peñas de Santa María de Guadalupe.

La segunda versión está basada en el testimonio oral de don Jesús Rodríguez Guerrero, publicado por Marco Antonio León en el periódico *La Pluma Azul* en 1986, cuando don Jesús contaba con 89 años.

Dice Don Jesús que oía contar a su abuelo que a mediados del siglo pasado había tráfico regular entre los pueblos de la costa. Bucurrías era el fondeadero en donde se reunían las personas del Valle de Banderas y Compostela que querían viajar hacia el sur de la bahía, a esperar la llegada de las canoas de Yelapa y Quimisto. En estos dos pueblos se fabricaban también canoas de una sola pieza, del tronco del árbol llamado huana-caxtle. Estas canoas se llevaban hasta la desembocadura del río Cuale, donde las vendían a los marinos de los barcos que llegaban. Los marinos también empezaron a solicitar pescado de Cenovio Joya, Jesús Tovar e Hilario Rodríguez, quienes vendían las canoas, y ellos acordaron establecer un campamento cerca de la desembocadura del río. La pesca les permitió vender su producto a los ocasionales viajeros que pasaban por el campamento y que llevaban el pescado a lugares tan alejados como Tomatlán y Cihuatlán.

En una ocasión, don Guadalupe Sánchez, que vivía en Cihuatlán, compró pescado y al preguntar que de dónde venía, por su excelente calidad, le contestaron que de la boca del río Cuale. Así fue como nació en él la idea de visitar el lugar, con la idea de regresar a Cihuatlán cargado de pescado para vender. Cuando visitó el campamento de los pescadores quedó tan impresionado con la belleza del lugar, que decidió quedarse y traer a su familia. Un día, mientras platicaba con los pescadores, llegaron los señores Camarena de Guadalajara, y al preguntar don Guadalupe que quiénes eran, le contestaron que eran los dueños del terreno desde la Peñita hasta Mismaloya; entonces se dirigió a ellos y les

pidió que le permitieran a él y a sus amigos construir allí sus casas, a lo cual accedieron los Camarena, señalándoles una extensión de terreno para que fundaran el rancho.

Así pues, en las dos versiones, es don Guadalupe Sánchez Torres el que propone la fundación del pueblo.

Con motivo de la celebración del primer centenario de la fundación de Puerto Vallarta, y tomando en cuenta la importancia que tenía para la historia de la población la fijación de la fecha de su fundación, el H. Cuerpo Edilicio encabezado por el presidente municipal, Roberto Contreras, en sesión extraordinaria, llegó al siguiente acuerdo:

Primero.- Es de declararse y se declara el día 12 de diciembre de 1851, mil ochocientos cincuenta y uno, co-

mo fecha precisa del establecimiento permanente de un núcleo de población demográficamente importante, en el lugar que se llamó Las Peñas y que es hoy Puerto Vallarta.

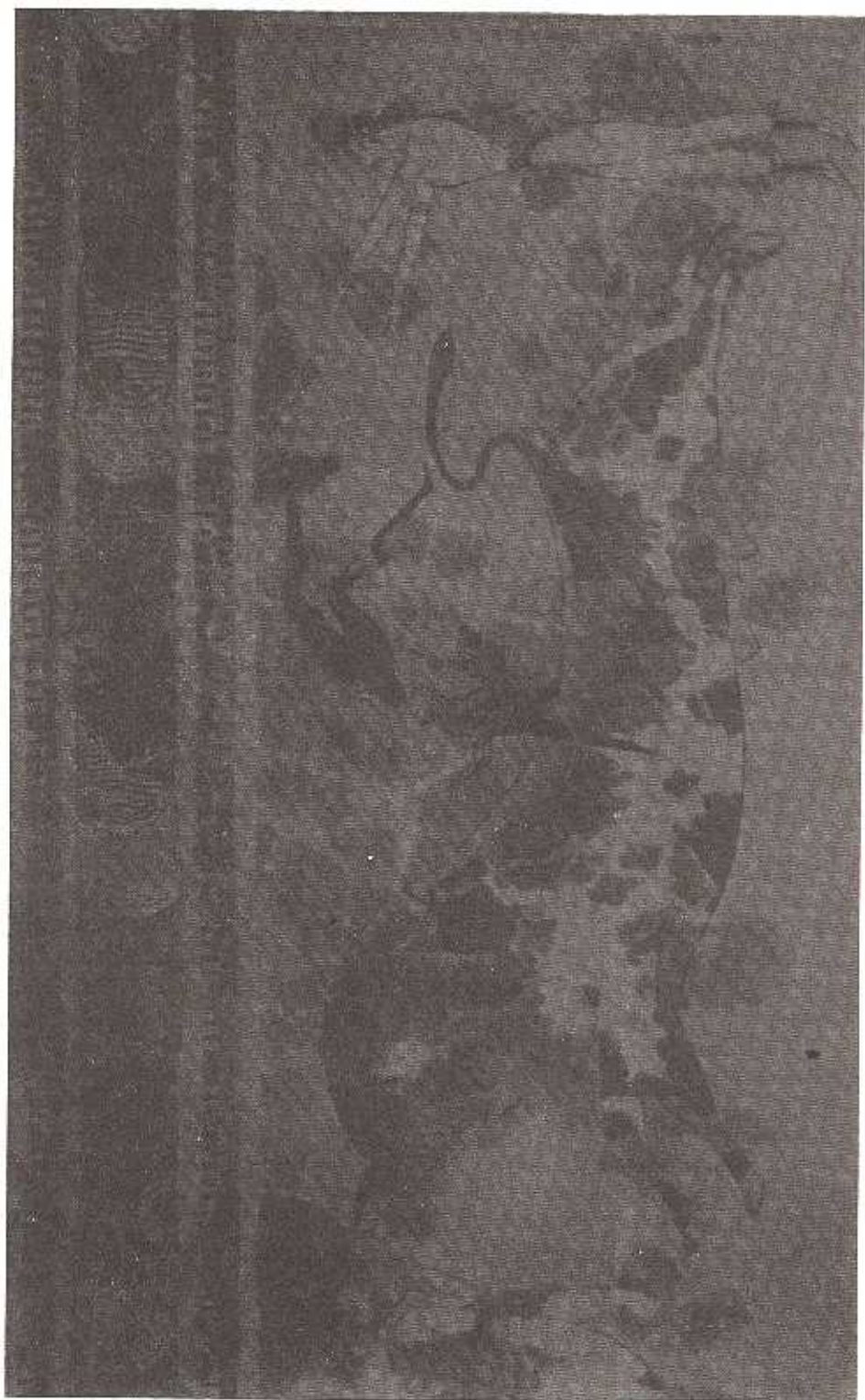
Segundo.- Deben tenerse como fundadores de este lugar, a los señores J. Guadalupe Sánchez, primer jefe de familia que aquí se estableció, Cenovio Villascñor, Cleofas Peña, Apolonio de Robles, Apolonio Flores, Francisca Plazola, Martín Andrade y Ramón Macedo.

Tercero.- Publíquese lo anterior en Bando Solemne para conocimiento de los habitantes de este Municipio.

Con este acuerdo quedó solucionado, hasta cierto punto, el problema de la fecha y de quién fue el fundador de Puerto Vallarta.

BIBLIOGRAFÍA

- BANDA, Longinos. *Estadística de Jalisco (1854-1863)*, Guadalajara, U.N.E.D., 1982.
- Cartografía Histórica de la Nueva Galicia*. Guadalajara-Sevilla, U. de G./E.E.H.A.S., 1984.
- CUTTER, Donald C. *The California Coast*, Oklahoma, University of Oklahoma Press, 1969.
- GERHARD, Peter. *Pirates of the Pacific, (1575-1742)*, Glendale, Arthur H. Clark Co.
- GUTIERREZ CONTRERAS, Salvador. *Geografía Física Histórica, Económica y Política del Municipio de Compostela, Nayarit*, Compostela, 1945.
- LAZARO DE ARREGUI, Domingo. *Descripción de la Nueva Galicia*, U.N.E.D., Guadalajara, 1980.
- MATHES, W. Michael. *Vizcaino and the Spanish Expansion in the Pacific Ocean, (1580-1630)*, San Francisco, California Historical Society, 1968.
- *Piratas en la Costa de la Nueva Galicia en el siglo XVII*, Guadalajara, Librería Font, 1976.
- *California I: Documentos para la Historia de la Demarcación Comercial de California, (1583-1630)*, Ediciones José Porrúa Turanzas, Madrid, 1965.
- MENENDEZ VALDEZ, José. *Descripción y Censo General de la Intendencia de Guadalajara, (1789-1793)*, U.N.E.D., Guadalajara, 1980.
- MEYER, Jean. "Nuevas Mutaciones. El Siglo XVII", *Colección de Documentos para la Historia de Nayarit II*, U. de G./C.E.M.C., México, 1990.
- MOTA Y ESCOBAR, Alonso de la. *Descripción Geográfica de los Reynos de Nueva Galicia, Nueva Vizcaya y Nuevo León*, I.J.A.H./I.N.A.H., Guadalajara, 1966.
- MURIA, José María. *Historia de las Divisiones Territoriales de Jalisco*, I.N.A.H./C.R.O., México, 1976.
- ROA, Victoriano. *Estadística del Estado Libre de Jalisco, 1821-1822*, U.N.E.D., Guadalajara, 1981.
- TELLO, Fray Antonio. *Crónica Miscelánea de la Sancta Provincia de Xalisco*, Libro Segundo, volumen II, U. de G./I.J.A.H., Guadalajara, 1968.
- GARZA, Margarita Mantecón de. *Primer Centenario de Puerto Vallarta*. México, 1951.
- "Testimonio de las diligencias practicadas por el Capitán de Fragata D. Francisco de Eliza en averiguación de la retirada intempestiva de los dos Buques Anglo-Americanos que fondearon en el Valle de Banderas", Estado, 26, Audiencia, México 7, Doc. 64, Chapman, 5858, 1797.
- "Historia de la fundación de Las Peñas (Puerto Vallarta)", Testimonio de Don Jesús Rodríguez Guerrero, periódico *La Pluma Azul*, Edición Especial, abril de 1989, Reportero Marco Antonio León, 1986.
- MOUNTJOY, Joseph B. "Some Hypotheses Regarding the Petroglyph of West Mexico", *Mesoamerican Studies* 9, Carbondale, Southern Illinois University.



Historia y novela *De Los Altos*

Servando Ortoll*

De Los Altos, de Guillermo Chao Ebergényi, es -histórica y sociológicamente hablando, y con algunas salvedades- una bien investigada novela de la cristiada, mas no cristera. La de Chao Ebergényi es la versión de los caídos, sin ser una novela contada desde la perspectiva de los cristeros, como se les denominó peyorativamente a los muchos grupos alzados en armas -entre otras- en la zona noreste de Jalisco conocida como Los Altos, en su lucha contra las huestes gobiernistas de Plutarco Elías Calles.

Y en esto reside la gran diferencia entre novelas cristeras a secas y la de Chao Ebergényi. *De Los Altos* forma parte de un amplio y creciente grupo de novelas dirigidas hacia una misma temática: la contrarrevolución. Dicha novela está fundamentada en un profundo conocimiento de la zona de los alteños, de sus costumbres y de su cosmovisión. Una cosmovisión muy particular, forjada por (y en) el entrecruce de viejas raíces étnicas y reli-

giosas -implantadas unas y sacudidas otras- a partir de la Conquista. Indios, mestizos y judíos conversos cohabitaban la zona desde entonces con una *Weltanschauung* muy peculiar y con una marcada predilección por la tierra y su conservación como patrimonio familiar. Un patrimonio preservado -pese a sus muchas divisiones y subdivisiones en pequeñas propiedades- por miembros de las familias que periódicamente reagrupaban las tierras en áreas mayores para luego dividir las entre sus herederos de la generación siguiente.¹

La cultura de Los Altos, que marca a toda una región delimitándola (y diferenciándola) de todas las circundantes, fue el elemento unificador que dio cohesión a los distintos grupos que se sintieron atacados por las políticas emanadas de un distante gobierno centralista y -para ellos- totalitario. Por eso la lucha alteña durante la cristiada debe ser analizada de forma diversa a la de otras partes. A esta rebelión se

unieron muchos por otras tantas razones personales; ya lo dijo el sociólogo e historiador de la cristiada Ramón Jrade y lo repite ahora Chao Ebergényi. Por ello, a los estudiosos de la cristiada no debe sorprender el leer de plumas de escritores (y no solamente de científicos sociales especialistas en el tema) afirmaciones que insisten en que los cristeros del occidente mexicano se levantaron por razones ajenas, las más de las veces, a la de la defensa de su religión, católica en la mayoría de los casos.

Y este es otro punto en que se diferencia la novela de Chao Ebergényi sobre la cristiada de las novelas cristeras a secas -escritas por ex combatientes o simpatizantes del levantamiento-. Lector cuidadoso de las investigaciones hechas por estudiosos de la zona, Chao Ebergényi no tuvo recato alguno en sugerir y repetir, en varias escenas de su novela, que las razones que motivaron a los alteños a que se alzarán en armas fluctuaron entre la defensa de su

religión, la defensa de sus propiedades agrarias o el mereo mantenimiento del *status quo*.

Andrés Fábregas y su grupo de antropólogos se encargaron de subrayar la importancia que la autodivisión de la tierra tuvo generacional y tradicionalmente entre los alteños. Fueron ellos mismos los que se levantaron en armas al saber que "otra" reforma agraria se les impondría desde "arriba" y desde "afuera". Es decir, desde un elevado y distante centro gubernamental que ignoraba las costumbres de los alteños y que prometió sus propiedades a campesinos potosinos, a cambio de su adhesión y respaldo incondicional a la causa gubernamental, durante esos aciagos años.

Como dijo Andrés Fábregas:

"La rebelión cristera fue sostenida en Los Altos por los pequeños propietarios y los medieros, así como por una parte de los jornaleros. La oposición a la reforma agraria, al *agrarismo*, la hicieron estos pequeños propietarios alegando que el reparto agrario ya estaba dado a través del sistema de herencia. Su alegato fundamental fue [...] que no podía repartirse tierra donde ésta ya estaba repartida".²

Los hombres de esta región se alzaron en contra de los cambios que veían provenir desde lejos, desde muy afuera, y que amenazaban con dismantelar su aislada pero indudablemente sólida cultura de siglos.³ Por eso casi todos los alteños -hombres, mujeres, niños, blancos, mestizos, indios- eran furiosamente antigubernistas o, traducido esto al lenguaje de la época, cristeros.

Por las razones anteriores, la cristiada alteña fue totalmente distinta a la del sur de Jalisco, Michoacán o la del propio Colima. Los militares a cargo de la zona entendieron esto a su manera y, como pudieron, acudieron al terrible método de las "reconcentraciones", vaciando la región de sus habitantes y dando inicio a una migración forzada hacia el vecino estado guajuatense. Los rescoldos de tal migración de alteños no completamente ajustados a su nuevo medio, persisten hasta nuestros días. San Francisco del Rincón y León, Guajuato, lugares mencionados por Chao Ebergenyi, se convirtieron desde entonces en zona de refugio para los alteños que pelearon o sufrieron por una lucha que no fue del todo suya.

Es en el momento de salirse de la zona occidental de

México, sin embargo, cuando la casi siempre acuciosa investigación de Chao Ebergenyi⁴ pierde su solidez. De un bien delineado objetivo, centrado en la zona alteña y sus alrededores inmediatos, Chao Ebergenyi, al hablar de lo que acontece *fuera* de México, generaliza. Brinca de lo particular a lo general y trata de conectar una de las muchas zonas levantadas en armas en el occidente mexicano, con la trama internacional. Es ahí donde su análisis pierde los bríos iniciales. Se confunde. No distingue con la misma finura los rostros de los personajes analizados y se conforma con maltratarlos a sabiendas de que saldrán deformes, que posiblemente serán tomados por otros, equivocadamente.

Toda la trama internacional que se forma al margen (a favor o en contra) de la cristiada es ciertamente fascinante. Pero la rapidez con la que se sucedieron los hechos, la velocidad con la que los grupos e individuos involucrados cambiaron de postura, hacen que un observador de fuera (aunque paradójicamente haya vivido en Norteamérica, como parece ser el caso del autor reseñado) con frecuencia se equivoque. Habla Chao Ebergenyi, en términos generales, de los

"católicos" norteamericanos que apoyaron a la cristiada. En particular, menciona a la National Catholic Welfare Conference (NCWC) como la principal instigadora de los católicos estadounidenses que apoyaban al levantamiento.

Nada más alejado de la verdad. La NCWC, asociación oficiosa de los obispos norteamericanos y capitaneada por el reverendo paulista John J. Burke, fue -tras un brevísimo momento de vacilación- la organización que más se opuso a las acometidas iniciadas por los Knights of Columbus (Caballeros de Colón norteamericanos) en el verano de 1926, en contra del gobierno de Calles. Y los propios Knights of Columbus, pese a tener cercanos contactos con los Caballeros de Colón mexicanos y pese a haber reunido cuantiosos fondos, provenientes de contribuciones hechas por sus cerca de 800,000 miembros activos en los Estados Unidos, pronto -gracias en parte a las presiones provenientes de la NCWC- le retiraron todo apoyo a sus correligionarios y le dieron la espalda a la rebelión.

Lograron los Knights, esto es cierto, "internacionalizar" el conflicto Iglesia-Estado en México, al forzar a Calvin

Coolidge para que insertara el "problema religioso" en su agenda diplomática como uno de los puntos a tratar en sus negociaciones políticas con los representantes del gobierno mexicano. Pero hasta allí llegó la labor "conspirativa" de los Knights: al poco tiempo de iniciada su cruzada, fueron derrotados políticamente por la NCWC -que contaba con el apoyo decidido de importantes e influyentes obispos norteamericanos-, cuyos propósitos se resumían en dos puntos esenciales: silenciar a los Knights of Columbus para siempre y secundar las actividades pacifistas iniciadas desde enero de 1927 por el entonces obispo de Tabasco, Pascual Díaz y Barreto. Como he explicado en otra parte, Díaz, de acuerdo con el gobierno mexicano, se hizo "deportar" hacia Guatemala, iniciando así un largo rodeo por mar -pasando por Cuba- y llegando por esta vía a Nueva York, para así eludir a los obispos y arzobispos mexicanos favorecedores de la rebelión, exiliados en San Antonio y El Paso, Texas.⁵

La pacificación de México se logró, es cierto, con el auxilio de Dwight W. Morrow, antiguo socio de la casa de finanzas Morgan. Pero fue la mancuerna Díaz-Burke

(aquél, respaldado incondicionalmente por Leopoldo Ruiz y Flores, arzobispo de Morelia; éste, apoyado por los obispos norteamericanos más conservadores) la que logró recibir el reconocimiento del Vaticano y su venia para pactar directamente con el gobierno de México. Díaz y Ruiz fueron recompensados por sus labores. El primero fue nombrado, al término del "conflicto", arzobispo de México, mientras que el segundo recibió la delegación apostólica. (Nada más elocuente que la toma que Sergei Einsenstein hizo de Díaz y Ruiz en su película "¡Viva México!" -con la iglesia en la cima de la pirámide de Cholula, en el trasfondo, al momento en que el arzobispo de México se coloca la mitra, con la sonrisa consecuente de Ruiz- para entender lo que significó todo el proceso de "pacificación" de los cristeros en términos sociopolíticos, en el seno mismo de la Iglesia).

Dos grupos adicionales que tuvieron que ver con la rebelión y que, como acertadamente subraya Chao Ibergenyi, no eran monolíticos, fueron los petroleros y los banqueros norteamericanos. De aquéllos destaca la figura de William F. Buckley Sr., quien apoyó, por cierto tiempo, a los cristeros. Buckley,

sin embargo, pese a sus importantes y nada despreciables intereses en México, no fungió sino en su papel de intermediario de otro católico norteamericano -el neoyorkino hombre de negocios y filántropo Nicholas Brady-, quien indicó estar dispuesto a apoyar económicamente la causa de los católicos alzados en México, para desbancar a Calles, de conseguir demostrar su capacidad para derrocarlo del poder.⁶

Es cierto que los representantes de la organización católica paramilitar, conocida como la Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa, no eran tan astutos como parecían. Pero también lo es que Díaz logró adelantarse y negar que ellos fueran representantes de los católicos y su iglesia mexicana en los Estados Unidos. Buckley y su asociado se retiraron de la jugada y, hasta donde lo he podido detectar, no volvieron a acercarse a los cristeros. (Hace años, cuando descubrí en un archivo de la ciudad de México un legajo de cientos de hojas relacionadas con el "caso Buckley" y pedí que se me fotocopiara en su totalidad, desapareció misteriosamente. Sólo aparecieron unas cuantas hojas, sin información importante, sobre su persona. La tarjeta que hacía mención a tan

importante legajo también fue removida del fichero sin dejar huella alguna).

De Los Altos, de Guillermo Chao Ebergenyi, así pues, es un intento por sintetizar la nueva historiografía alrededor de la cristiada y de la zona noreste de Jalisco, que enfatiza más la cuestión agraria que la religiosa como motor principal en el levantamiento de los alteños en contra del gobierno de Calles. Sin embargo su esfuerzo peca de extremista. Jrade ha señalado cómo los cambios administrativos eclesiásticos iniciados por el arzobispo José de Jesús Ortiz en Jalisco, caracterizados por el establecimiento de nuevas parroquias en varias zonas rurales, en particular de Los Altos, fortalecieron enormemente a la arquidiócesis de Guadalajara.⁷ Este desarrollo organizacional, continuado por Francisco Orozco y Jiménez -el gran ausente en la novela de Chao Ebergenyi- a la muerte del arzobispo Ortiz en 1912, "se caracterizó por la distribución desigual de las nuevas jurisdicciones religiosas". Según Jrade, la mitad de las 24 nuevas jurisdicciones religiosas, se estableció en Los Altos:

"El 50 por ciento de todas las parroquias fuera de Guadalajara se erigió en la región haluarte del apoyo cristero.

Más aún, en ningún otro municipio se construyeron más parroquias nuevas durante el periodo de 1910 a 1926, que en Tepatlán, el centro clave de la región leal a la causa cristera. Cuatro nuevas parroquias fueron separadas de las jurisdicciones de la parroquia más antigua, con base urbana en Tepatlán y, en un grado menor, de otras vecinas. Para 1926 el municipio abarcaba, dentro de sus fronteras, la porción principal de las cinco parroquias".⁸

"La multiplicidad de parroquias rurales surgida en Los Altos", como indica Jrade, fue "una respuesta al predominio de pequeñas propiedades y a la dispersión consecuente de núcleos campesinos en la gran jurisdicción de la parroquia urbana de Tepatlán".⁹ El análisis de la multiplicidad de las parroquias en la zona alteña es fundamental para entender sus lazos comunales. Jrade lo explica así: las "parroquias se encontraban entrelazadas con todos los aspectos de la vida local y proporcionaban una fuerza directiva en asuntos locales".¹⁰ En el caso concreto de su influencia directa en el levantamiento cristero, recuerdo ahora las palabras de un ex combatiente de San José de Gracia, Jalisco -pro-

nunciadas hace más de diez años-, quien me afirmó que el cura del pueblo había andado "arengando" a la gente para que se levantara en armas.

Los cambios organizacionales en la iglesia jalisciense, de esta manera, tuvieron importantes repercusiones en el sentir (y en la movilización) de los alteños al inicio de la insurrección cristera. "Pequeña propiedad y religión" fueron las dos banderas por las que -consciente o inconscientemente- pelearon los cristeros, según la nueva historiografía, misma que se distancia del trabajo clásico de Jean Meyer,¹¹ pero que no

llega al grado propuesto por Chao Ebergényi.

Pese a lo engañoso de la portada, resultado ciertamente de una mente especializada en mercadotecnia, ni Orozco y Jiménez ni los sacerdotes de su arquidiócesis aparecen en la obra reseñada. No son exculpados: simplemente son suprimidos en el relato histórico-novelístico de Chao Ebergényi, y a esto atribuyo yo algunas de las virulentas reacciones en contra de su obra, aparecidas en la prensa nacional.¹²

De Los Altos es ciertamente una obra controvertida, en donde se intenta dar una peculiar visión de la par-

ticipación político-militar de los habitantes de la tan importante como distinta zona jalisciense. Si bien el autor tropezó con algunos errores de detalle -ya al escribir sobre operaciones militares concretas en Los Altos, ya sobre miembros de una "conspiración" pro-cristera en el extranjero- sí logró brincar la cerca comunicativa e informarnos sobre las particularidades del alteño, sujeto principal de su investigación histórica.

CHAO EBERGENYI, Guillermo. *De Los Altos*, Diana, México, 1991.

NOTAS

* Agradezco a Irene Torres Meza y a Rubén Carrillo Ruiz sus comentarios de estilo a una versión anterior de esta reseña. La versión final fue revisada por Salvador Campos Jara.

¹ Véase al respecto el ensayo de Andrés Fábregas, "Los Altos de Jalisco: Características generales", en *El movimiento cristero: sociedad y conflicto en los Altos de Jalisco*, José Díaz y Román Rodríguez. (México, editorial Nueva Imagen, 1979), 13-67.

² Andrés Fábregas, "La formación histórica de los Altos de Jalisco", *Controversia* 3(1970): pp. 5-20, esp. 16.

³ Véase Andrés Fábregas, *La formación histórica de una región: los Altos de Jalisco* (México, Ediciones de La Casa Chata, 1986), 198-206.

⁴ Para algunas críticas a errores de detalle de Chao Ebergenyi, véase, por ejemplo, la carta de Efrén Quesada Castillo, "En la novela 'De los Altos', falsificación histórica" *Proceso*, 3 de febrero de 1992, p. 66.

⁵ Véase, por ejemplo, Servando Ortoll, "Faccionamiento episcopal en México y revolución cristera" en *Religión y Política en México*, coordinado por Martín de la Rosa y Charles A. Reilly, 27-41, México, siglo XXI, 1985.

⁶ Véase Servando Ortoll, "Catholic Organizations in Mexico's National Politics and International Diplomacy, 1926-1942" (Tesis doctoral, Columbia University, 1987), 76-77.

⁷ Véase, Jade Ramón, "Church Organization and Challenges to State Power: The Case of the Cristero Insurrection against the Mexican Revolution". La traducción del mismo artículo aparece en este volumen. Citas y páginas corresponden a la versión mecanoscrita de la traducción, y son anteriores a la revisión, los cambios finales del autor. Trabajo presentado en el seminario *Religion and Social Change: Islam and Catholicism*, del Centre for Developing-Area Studies de la McGill University, el 2 de abril de 1982.

⁸ *Ibid.*, 10-11.

⁹ *Ibid.*, 15.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ Jean Meyer, *La cristiada* (México, Siglo XXI, 1977), 3 vols.

¹² Véase, por ejemplo, la carta de Efrén Quesada Castillo, "En la novela 'De los Altos', falsificación histórica", citada arriba.

¿...Y si no fuese sólo un cuento chino?

Rubén Páez Kano

En antiguos anales históricos chinos existe el registro documental del testimonio que indica que "en el año 458 de la era cristiana, correspondiente al 4º año del reinado de Tai'An, durante el gobierno del emperador Wen Cheng, dinastía Wei, el monje budista Hui Sheng, de 23 o 24 años de edad, junto con otros monjes, cinco al parecer, procedentes del reino de Jibin, hoy Cachemira, emprendió el viaje desde la costa septentrional de China siguiendo la corriente cálida ecuatorial del Pacífico Norte; siguió a Wo Guo, hoy Japón, se detuvo en las islas Kuriles y en las Aleutianas, y llegó a lejanos países al otro lado del Mar Oriental [...] En el año 499, después de 41 años, Hui Sheng regresó a China e informó a la corte de los Xiao del estado Qi".

La maravillosa e increíble historia de las visitas chinas a tierras aquende el Pacífico en el siglo V, es evocada por Gustavo Vargas Martínez en su libro *Fusang: chinos en América antes de Colón*. Apoyado en informaciones

de muy diversa procedencia, el autor nos recuerda que en la historia china está documentado que Hui Sheng regresó desde el país de Fusang en el primer año de Yong Yuan de Qi (499 d.C.), y que en sus testimonios mencionó que la distancia al país de Fusang era de 20 mil *li* (unos 10 mil kilómetros), y que éste se encuentra al levante del país de Dahan, esto es, también al este de China.

Como se sabe, -y nos recuerda Gustavo Vargas- los chinos mantenían contactos comerciales por vías terrestres y marítimas entre el 420 y el 470 d.C. con los protectorados asiáticos del imperio romano y aun con la propia Roma. Por ello no es descabellado suponer que Fusang fuese, entonces, un objetivo equivalente en la dirección contraria, es decir, hacia la salida del sol.

Este tema ha dado pie a acres discusiones entre los académicos interesados tanto en la historia de China como en los antiguos contactos transpacíficos; sin embargo

todavía no se ha llegado a una conclusión definitiva. La obra que aquí se comenta vuelve a colocar esta polémica bajo los reflectores, y llama la atención hacia las evidencias pasadas y recientes de los contactos tempranos entre las culturas que habitaron las costas continentales de ambos lados del Pacífico septentrional.

Es posible advertir rastros de la presencia oriental en América, sobre todo en el simbolismo y la cosmovisión de los habitantes de nuestro continente. Además de la casi imperceptibilidad de un minúsculo dije de jade, con antiguas inscripciones chinas, rescatado durante las excavaciones arqueológicas en Teotihuacán; otro hallazgo arqueológico hecho a mediados de los setenta ha venido a reavivar la polémica de las navegaciones asiáticas al Continente Americano.

El hallazgo está constituido por más de treinta piedras de ancla de embarcaciones chinas, descubiertas frente a la península de Palos Verdes,

en la costa sur de California. Las investigaciones para su datación indican que "por la tasa de acumulación de manganeso se pudo estimar que la piedra estuvo en el fondo del mar entre dos y tres mil años", lo cual remontaría la navegación china transpacífica al siglo I a.C.

Por el lado de los documentos chinos, Vargas Martínez menciona que, según el libro de historias de la dinastía Liang (del 502 al 556 d.C.), escrito por un célebre historiador de la época, era común la navegación transpacífica, y juncos chinos habrían recorrido las costas norasiáticas y norteamericanas del Pacífico desde hace más de mil quinientos años. Además, algunos sinólogos europeos aseguraban, hace ya más de doscientos años, que hacia el 458 d.C. los chinos habían establecido lazos comerciales con la Columbia Británica, e incluso sugieren que con el Perú.

Gustavo Vargas Martínez también rescata de entre los testimonios del siglo XVI aquellos de los primeros conquistadores españoles cuyas menciones puedan dar algunas pistas sobre los contactos transpacíficos; sin embargo, su información deberá corroborarse minuciosamente con

las fuentes, pues el escéptico notará algunas mudanzas en favor de la hipótesis china.

En cuanto a los testimonios de la Conquista, que Vargas Martínez retoma de fray Gregorio García (1607), se sabe que Francisco Vázquez de Coronado vio en las cristas de California "cuatro proas embutidas de oro y plata, al modo de las naves de China y Japón, de que son testigos Masco y Frois". El mismo Vázquez de Coronado acotó en sus narraciones que los pobladores primitivos de las Californias "referían con naturalidad que antaño tenían contactos con 'casas de mar' provenientes de muy lejanos países".

Está también documentado que, en Florida, el adelantado Pedro Menéndez de Avilés afirmó haber visto en la Mar del Norte pedazos de navíos que usan los chinos, lo cual hizo creer a los conquistadores en la posible existencia de un estrecho entre ambos océanos, semejante al de Magallanes, el cual debería estar localizado al norte de la Nueva España. Este testimonio, que fray Gregorio García toma del padre Joseph de Acosta (1590), es utilizado forzosamente por Gustavo Vargas para apoyar sus ideas: hace aparecer a Menéndez de

Avilés en California con Vázquez de Coronado y ubica a los, al parecer, "cascos de naves chinas" descubiertos en el Atlántico, como hallados en las costas pacíficas, (itodo sea en favor de la hipótesis!).

Como se puede apreciar a través de la lectura de este libro, los datos arqueológicos, entre los que destacan los recientes descubrimientos de anclas chinas, los testimonios de los conquistadores que se encuentran en documentos coloniales del siglo XVI y los textos de la antigua historia china parecen todos complementarse. Por ello no es absurdo suponer que existieron contactos e intercambios periódicos ancestrales entre los pueblos americanos y los chinos.

El libro de Gustavo Vargas nos proporciona, además, un panorama, ilustrado con mapas de las tempranas concepciones europeas de las tierras halladas a finales del siglo XV y principios del XVI. El continente con el que se toparon los navegantes se creía que era sólo la parte más oriental de las provincias asiáticas, y Vargas Martínez nos muestra cómo en el pensamiento europeo fue tomando forma paulatinamente la imagen de un continente aparte, de un nuevo continente.

Finalmente, en apéndice, se incluye la traducción de un artículo publicado en 1761, y escrito por el sinólogo Joseph de Guignes, que lleva como título "Investigaciones sobre las navegaciones de los chinos en América, y sobre algunos pueblos situados en

el extremo oriental de Asia". Este texto fue uno de los primeros, de los iniciadores de esta polémica interminable acerca de las navegaciones chinas a tierras americanas.

En caso de no ser sólo un cuento, al correr del tiempo se encontrarán mayores y

más claras evidencias de aquellos chinos...

VARGAS MARTÍNEZ, Gustavo. *Fusang: chinos en América antes de Colón*, Editorial Trillas, Colección Linterna Mágica, núm. 14, México, 1990.

Sincretismo en el hablar: los pueblos nahuas de La Malinche

Rosa H. Yáñez Rosales

La obra de Jane H. Hill y Kenneth C. Hill constituye una propuesta que enseña mucho a los sociolingüistas en general y a quienes trabajan en comunidades indomexicanas en particular.

El libro, de 493 páginas divididas en nueve capítulos, recoge diez años de trabajo de los autores, quienes en numerosos artículos anteriores nos presentaron algunos avances de sus investigaciones, las cuales conforman el libro. Es un estudio de la práctica comunicativa, tal y como tiene lugar en once comunidades nahuas del volcán de La Malinche en el valle de Puebla y Tlaxcala. El idioma mexicano (o náhuatl) que en esta práctica comunicativa ocurre, es llamado por los autores *sincretico*. Desde la primera página aseveran que el término *sincretico* es más apropiado que "mezclado" (*mixed*), en parte porque la gente de La Malinche, "tiene una visión negativa de mezclar (revolver) en el idioma, y en parte porque por su propia tecnicidad el término

'sincretico' sugiere algo de la obra y la creatividad de los hablantes de mexicano de La Malinche" (p. 1).

El libro se inscribe bajo la propuesta hymesiana de la sociolingüística, que visualiza la lengua tanto al nivel considerado como propiamente lingüístico -sistema fonológico, morfosintáctico, etc.- como al nivel del contexto sociocultural, incluyendo el concepto de lengua, las actitudes hacia ésta e ideas sobre las formas y funciones del habla dentro de las cuales los recursos lingüísticos deben ser enmarcados si se quiere que sean significativos (p. 4).

Al abundar, en la misma introducción del libro, sobre el mexicano moderno hablado por la gente de los pueblos de La Malinche, los autores señalan que la mayoría son bilingües en mexicano y en español; al hablar mexicano incorporan grandes cantidades de "material" del español, el cual es referido como castilla o castellano. Es esta práctica de hablar mexicano moderno, referida por los

autores como "proyecto sincretico", se incluyen "las definiciones y distinciones por las cuales la gente de La Malinche identifica formas de hablar, los complejos conjuntos de actividades y valores que asocian con ellos y las técnicas lingüísticas que los unen y los separan. Estas definiciones, actitudes y técnicas son recursos simbólicos, los cuales son críticos en la lucha de la gente de La Malinche en su construcción de una identidad útil y en la organización de su mundo para poder sobrevivir y prosperar en él" (p. 1).

Los autores establecieron un parentesco ritual entre varias comunidades, hecho que facilitó su trabajo de campo, pues tuvieron acceso a una gran variedad de situaciones, con lo que, de haberse limitado a la sola entrevista, tal vez no hubiera sido su labor tan rica. La entrevista incluye aspectos en cuatro partes: datos generales sobre el hablante, conversación general (donde se incluye la famosa pregunta de William

Labov, como haber estado en riesgo de muerte), una tercera sección acerca de la morfosintaxis en mexicano (vocabulario y enunciados), luego otra respecto a actitudes hacia el idioma y el uso del mexicano y una lista de elementos léxico-estadísticos. Fue aplicada en mexicano (transcrita en un apéndice) a 96 personas, hombres y mujeres (el mayor número de ellos con una edad entre los setenta y los ochenta años, y en su mayoría hombres), que representa a un subcomponente de la red social de los informantes. La entrevista fue aplicada por un hablante nativo originario de la región, aunque uno de los autores siempre estuvo presente.

En el libro se estudian los aspectos socioeconómicos de las comunidades, las situaciones en donde se habla mexicano, la convergencia fonológica y sintáctica, los préstamos del español, cuestiones particulares de código en español y mexicano y, finalmente, la presentación del proyecto sincrético.

En mi opinión, el proyecto sincrético es uno de los elementos más valiosos de la obra de los Hill. Como ellos mismos apuntan, existe tanto entre hablantes de lenguas indígenas (y no-indígenas)

como entre los lingüistas una visión de "purismo" que condena severamente el uso de un idioma sincrético (un desprecio similar al de mucha gente cuando escucha hablar a chicanos o habitantes de la frontera norte de nuestro país). Esta visión purista del idioma rechaza usos vivos y productivos del mexicano. Los autores señalan que uno de los objetivos de su libro es mostrar la belleza y la complejidad de los logros de los hablantes de mexicano moderno, más que comparar éstos con la variedad estándar de mexicano. Así, el proyecto sincrético, tal y como tiene lugar en los pueblos de La Malinche, especifica el ambiente lingüístico de los hablantes, considerándose el término apropiado para describir lo que sucede cuando la gente de La Malinche habla mexicano. La totalidad de las hablas y los marcos que las sostienen son el proyecto sincrético; gracias a él se crea el continuo de las formas de hablar y, mediante la obra de la etimología vernácula y de la sintaxis, las hablas son asignadas como mexicano o castellano (p. 58).

Los autores aseveran que el sincretismo lingüístico de personas bilingües es un signo de vitalidad y adaptabilidad de sus tradiciones; tiene

el efecto positivo y preservacionista sobre la lengua cuando sus hablantes se tienen que adaptar a situaciones rápidamente cambiantes.

De esta manera, durante siglos, el uso del español en mexicano sincrético permitió tomar del español lo que parecía útil y limitó ciertos usos del idioma dominante a áreas consideradas como ajenas, no-auténticas. Sin embargo, en la actualidad, las estrategias del proyecto sincrético son cada vez más difíciles de sostener. En varias poblaciones, el dúo del idioma mexicano constituye una lengua secreta, un código de palabras claves utilizado para no ser entendidos por personas extrañas a la comunidad y para validar su derecho a andar por las calles y por sus tierras.

El idioma mexicano "ha sido redefinido por mucha gente de La Malinche como un marcador, no de una identidad que es de alguna manera especial y valiosa, sino de una identidad que es inútil y está oprimida" (p. 403). Los autores explican que cuando un grupo experimenta ataques sobre su identidad, sus sentimientos negativos sobre ellos mismos pueden ser proyectados en la lengua (*Ibid.*).

El estudio de los Hill es sumamente rico y sugerente de lo que sucede en once co-

munidades bilingües de México. El trabajo de campo y la explicación a distintos fenómenos sociolingüísticos que tienen lugar en tales contextos, proporcionan, sin embargo, -como ellos mismos mencionan- sólo un momen-

to de la historia de la práctica comunicativa que ha ocurrido en los pueblos de La Malinche. Al leer este tipo de trabajos uno sólo puede desear que se realice un mayor número de ellos y que también se publiquen en nuestro país.

HILL, Jane H. and Hill, Kenneth C. *Speaking mexicano. Dynamics of syncretic language in Central Mexico*, The University of Arizona Press. Tucson, Arizona, 1986, 493. pp.



Notas para la elaboración de un Programa de Posgrado en Antropología en la Universidad de Guadalajara*

Ricardo Avila Palafox

¿PARA QUÉ PREPARAR DOCTORES? CONSIDERACIONES GENERALES

Es de todos sabido que la educación en México está sumida en una profunda crisis. No se trata de lamentar tal situación o de intentar remediarla por medio de pases mágicos; pero sí de señalar algunos de sus efectos en el sistema de educación superior.

De varias maneras se puede apreciar el bajo nivel de los alumnos que egresan de las universidades; pero son, quizá, dos las más notables: primero, la masiva incapacidad para titularse (preparar una tesis y defenderla públicamente); segundo que, como en la consideración anterior, la gran mayoría de los egresados no saben pensar y reflexionar, en términos de desarrollo y profundización de la disciplina en la que se supone han sido preparados.

En el contexto anterior, la pasantía y el título vienen a representar, generalmente, no el dominio de un conocimiento, sino más bien blasones para ganar *status* social y acceder con menos dificultad al estrecho mercado de trabajo de las capas medias de la sociedad. Para los egresados que se quedan en el ámbito universitario, su deficiente preparación, lejos de ayudar al desarrollo de la academia, la empantana; en el sistema educativo universitario, es común que los pasantes, y aun los estudiantes cursando semestres finales en determinada carrera, impartan clases a los que están en semestres inferiores. Esto conduce al deterioro creciente de la calidad académica en una progresión geométrica.

Para corregir las deformaciones de la preparación que reciben los estudiantes de educación superior, se han propuesto diversas fórmulas que se sintetizan en la búsqueda de la *excelencia académica*.¹ En general, se supone que ésta se desarrollará en la medida en que cada vez más egresados se preparen en niveles superiores -posgrados-, lo que implica, al menos, tres condiciones:

- 1) Ligar enseñanza e investigación.²
- 2) Integrar temporal o permanentemente cuadros académicos externos reconocidos por la comunidad científica o humanística, para que preparen a los cuadros de la universidad y refresquen su ambiente con nuevas ideas y conocimientos (la autarquía del conocimiento es, de suyo, una enorme aberración).
- 3) Recibir los apoyos para la puesta en marcha y el buen funcionamiento de los programas de formación y mejoramiento de los cuadros universitarios.³

En el momento actual no es posible pensar que el mejoramiento académico en nuestra Universidad se pueda dar sólo de *abajo hacia arriba*, esperando que generacio-

nes enteras de alumnos de educación superior transiten lentamente y mejoren sus conocimientos hasta llegar a los niveles académicos más altos (doctorados). El tiempo y los recursos que esta empresa requeriría serían enormes, con resultados quizá no tan buenos y con un costo social altísimo, pues lejos de que la Universidad avanzara rápidamente buscando y logrando el nivel de las mejores instituciones educativas del mundo -como es deseable y necesario-, el tiempo y los recursos distraídos en la empresa rezagarían aún más a la casa de estudios.⁴

En nuestra opinión el camino más eficaz, corto y económico hacia la excelencia académica es el opuesto al citado anteriormente; es decir, de arriba hacia abajo. ¿Qué significa esto? Que es imprescindible preparar de inmediato y en las mejores condiciones a los profesores e investigadores universitarios que han rebasado el nivel de la licenciatura, para convertirlos a corto y mediano plazo, en cuadros académicos -doctores, preferentemente- con nivel de excelencia. Estos cuadros serán los que impulsen, desde arriba, las mejoras académicas que requiere todo el sistema universitario.

En la Universidad hay varios centros de investigación que aglutinan a un número importante de investigadores, quienes, individualmente, han avanzado en su formación y hecho importantes contribuciones a la enseñanza e investigación universitarias. Sin embargo, no todos están lo suficientemente entrenados, y también son pocos los que han caminado en la preparación del posgrado, una de las metas deseables de los cuadros que componen el sistema de educación superior.

Para crear la llamada *masa crítica* en la Universidad, es necesario dar pasos audaces e imaginativos, de tal manera que a mediano plazo -de cinco a ocho años- se puedan formar los cuadros que habrán de constituirlos y, sobre todo, que actúen como catalizador del desarrollo ulterior de la academia universitaria, para acercarse cada vez más a los niveles de excelencia.

En el sentido anterior, nuestra propuesta consiste en elaborar programas de posgrado específicos para los miembros de los actuales centros de investigación, *ligando la investigación con la enseñanza*. Los cuadros que preparen a los investigadores de los centros serán los doctores, doctorantes e investigadores de indiscutible y reconocido nivel que trabajan en la Universidad; también, y sobre todo, los que provienen de otras instituciones nacionales y extranjeras y que ostenten, igualmente, un reconocido nivel. Estos cuadros externos deberán buscarse, especialmente, para aquellas áreas del conocimiento donde la Universidad no cuenta con mejores y suficientes elementos.

Las ventajas que ofrecen los programas de posgrado así concebidos, son varias; entre las principales se pueden mencionar:

- 1) La preparación de promociones enteras de investigadores en sus lugares de residencia y centros de trabajo, evitando con ello la posible dispersión, ejerciendo un control efectivo sobre el nivel y desarrollo de la preparación que se ofrece. Son posgrados bajo control.

- 2) Al estar insertos los programas de posgrado en los centros de investigación universitaria, éstos se ligan naturalmente a la docencia, objetivo prioritario en la educación superior.
- 3) Además de una formación de base para todos los alumnos de los programas de posgrado, las juntas académicas o comités doctorales determinarán la formación específica -según necesidades- de cada alumno del posgrado.
- 4) Bajo tal perspectiva, al cabo de cinco o seis años, cada centro de investigación contará con cinco, seis o más doctores, que realmente conformarán la masa crítica inicial de la Universidad. Estos cuadros estarán sujetos al compromiso de trabajar en ésta por lo menos durante un tiempo equivalente al que duró su preparación.⁵
- 5) Durante sus estudios, los doctorantes, buscando los mecanismos adecuados, deberán realizar alguna actividad docente en los niveles inferiores, de tal manera que se integren con los demás niveles de la enseñanza superior de la Universidad. Así, poco a poco, los mejores cuadros irían preparando y entrenando a los futuros profesores e investigadores: la masa crítica se iría ensanchando.⁶
- 6) El lugar de residencia y desarrollo de los programas de posgrado deberán ser los centros de investigación y, éstos mismos, con la colaboración de otras instancias universitarias, determinar sus propias necesidades de preparación e instrumentarlas.

Por todo lo anterior, y dada la situación de la enseñanza e investigación en México, creemos conveniente proponer para el Laboratorio de Antropología, un programa concreto y específico de posgrado para buscar la excelencia académica y ensanchar la masa crítica universitaria.

Antes de proponer con más detalle el programa de doctorado, será necesario echar una ojeada a...

LA SITUACIÓN DE LA ENSEÑANZA DE LA ANTROPOLOGÍA EN MÉXICO

Como la mayoría de las disciplinas que se enseñan en las universidades mexicanas, la antropología ha sido concebida en tres bloques, prácticamente independientes entre sí. En México hay una decena de instituciones que ofrecen la licenciatura en antropología; cuatro o cinco imparten la maestría y, de hecho, en la actualidad, sólo una el doctorado. En estas instituciones, aun dentro de sus propios programas, la enseñanza se brinda de manera tan atomizada (licenciatura, maestría, doctorado) que no significa un buen antecedente para el desarrollo de la disciplina en general. Y aún más, la división en bloques completamente desarticulados va contra la idea de un desarrollo integral y armónico de la actividad universitaria.

En un diagnóstico reciente de Roberto Varela sobre la enseñanza de la antropología en México se demuestra la necesidad de replantearla.⁷ En primer lugar, se dice que en la licenciatura la calidad se suple con la cantidad; es decir, que los planes de estudio

están repletos de materias, lo que propicia una enorme saturación para los estudiantes, independientemente de la orientación, coherencia programática y calidad de cursos y profesores.⁸

Bajo tales condiciones, el estudiante que egresa de la licenciatura se encuentra cautivo en una mala formación. Aun si lograra redactar su tesis de licenciatura, ocuparía un par de años adicionales -en el mejor de los casos- para completar el ciclo, los que, sumados a los cuatro años de cursos, se convierten en seis como promedio.

En el mismo ensayo se dice que en algunas instituciones donde se ofrecen estudios de maestría -el ejemplo es la ENAH-, el promedio de duración es de seis años, incluyendo escolaridad y realización de tesis.⁹ De la misma manera, el promedio para terminar el doctorado es de seis años.¹⁰ De suerte que, si se suman los tres bloques, resulta que un estudiante mexicano ocupa, en promedio, dieciocho años para obtener el doctorado (mientras que en Estados Unidos y Europa el tiempo promedio para la obtención del grado es de poco más de la mitad). Además, mientras tanto, la producción de los estudiantes es escasa o nula y, prácticamente, no se preparan otros cuadros.

Pero la larga duración de estudios para la obtención del doctorado en antropología se agrava, pues no sólo es mucho tiempo el que se ocupa en la empresa, sino que se producen pocos doctores. Así, de 1970 a 1988, se produjeron en México 18 doctores en antropología entre todas las instituciones que ofrecían el grado -tres para ser precisos-, es decir, un doctor por año.¹¹ Dieciocho doctores en antropología en dieciocho años, para un país de más de ochenta y cinco millones de habitantes... En México, entonces, hay pocos maestros en antropología y menos aún doctores en la especialidad. Pero el problema más grave, dice Varela -y coincidimos plenamente con él-, es la escasez de antropólogos con preparación adecuada para formar la masa crítica que necesitan las universidades e instituciones del país en esa rama del conocimiento.¹²

A la luz de las consideraciones anteriores se desprenden dos conclusiones básicas:

- 1) Repensar la organización de los estudios universitarios en bloques separados (licenciatura, maestría y doctorado), de tal manera que la preparación sea más integrada y fluida y que el tiempo de escolaridad se reduzca sensiblemente.
- 2) Reconocer que los estudios de posgrado, al menos en las ciencias antropológicas, deben llevar a sus estudiantes hasta el doctorado.

Ahora bien, si la Universidad de Guadalajara tiene como objeto el desarrollo de su propia masa crítica para acceder a niveles reales de excelencia académica, tendrá que plantearse cómo y dónde formar a sus cuadros. En tal sentido, por el momento, la alternativa es: o bien becar durante varios años a sus actuales investigadores, preferentemente en el extranjero, lo que acarrearía necesariamente vacíos en los centros de investigación, dispersión y falta de control sobre sus cuadros -amén del alto costo de la empresa-, o bien, organizar en un gran *esfuerzo controlado*, sus programas de posgrado dentro de los centros de investigación y con los propios investigadores como candidatos naturales de los programas.¹³

UN DOCTORADO EN ANTROPOLOGÍA PARA LA UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA

Tenemos noticia de que en la Universidad de Guadalajara se ha pensado más de una vez en organizar un programa de doctorado; todavía más: hace algún tiempo se preparó uno en ciencias sociales que no se llevó a la práctica.¹⁴ A diferencia de un posgrado en ciencias sociales, este documento contiene una propuesta para crear un *posgrado específico en antropología* y vinculado estructuralmente a las actividades del Laboratorio de Antropología.

Es necesario que el esfuerzo que realiza la Universidad para crear y ampliar su masa crítica, se centre en un programa serio de posgrado en antropología, que vincule la investigación, que ya se realiza en el Laboratorio de Antropología, con la enseñanza, tanto la que se impartirá por medio del posgrado como la que se podría realizar en los niveles inferiores del sistema de educación superior por los propios doctorantes. Igualmente, es necesario que el posgrado mantenga una relación estrecha con el contexto social en que se vive, por lo que el programa deberá privilegiar las investigaciones sobre la realidad social regional.¹⁵

Es indudable que un programa de posgrado en antropología organizado dentro de la Universidad de Guadalajara tendría un costo elevado, pero se aseguraría a mediano plazo la formación de una masa crítica de gran valor.¹⁶ Esta masa crítica estaría comprometida a formar más cuadros en la disciplina e iniciar, con ello, un ciclo académico aún no completamente consolidado: una academia que integre investigación y docencia, y trabaje coherentemente en todos los niveles de la educación superior.¹⁷

Por otra parte, la cobertura institucional que ofrecería la Universidad de Guadalajara con este programa de posgrado, permitiría captar a una serie de individuos que, con estudios realizados -incluso con nivel de maestría y/o buena experiencia en investigación- son demandantes potenciales de educación superior en su nivel de doctorado. Además, el programa atraería necesariamente a profesores-investigadores interesados en la formación de otros profesionales y en las investigaciones que se realizarían en el marco de los estudios de posgrado. Por lo demás, realizando las tareas que se anuncian, la Universidad de Guadalajara estaría contribuyendo plenamente con la descentralización de la enseñanza e investigación superiores que tanto necesita el país.

Por todo lo anterior, es indispensable y factible que la Universidad de Guadalajara forme, ella misma, a sus antropólogos, a través de un programa de posgrado específico: un doctorado "a la carta".¹⁸

CARACTERÍSTICAS DEL PROGRAMA DE DOCTORADO EN ANTROPOLOGÍA

- 1) El doctorado que organiza el Laboratorio de Antropología, en esta disciplina, pudiéndose elegir, según la orientación de los trabajos de investigación y la tesis doctoral, entre las opciones en: etnología, arqueología, lingüística y antropología física.

- 2) Para ingresar al Programa de doctorado es necesario poseer el título de maestro en antropología o, en su defecto, comprobar suficientes méritos académicos (enseñanza e investigación) en una o varias disciplinas antropológicas.¹⁸
- 3) Se buscará el equilibrio entre trabajo teórico y trabajo descriptivo. De esa manera, será posible desarrollar el conocimiento científico desde varias perspectivas.
- 4) Se privilegiarán los temas de investigación que se refieren al Occidente de México sobre los de otras regiones o áreas culturales, pero no se excluirán estas últimas.²⁰
- 5) El plan de trabajo del doctorante, así como su formación complementaria, será discutido y programado con el tutor asignado, y ambos lo analizarán con el comité del doctorado, que lo revisará y sancionará.
- 6) El proyecto de tesis doctoral y su investigación deberán ser originales y sustentados, además del trabajo documental, en una investigación de campo sistemática y rigurosa.
- 7) El trabajo de campo deberá comprender, al menos, un año sobre el terreno.
- 8) En la medida en que el trabajo de campo se considera fundamental para la formación del antropólogo, deberá ser preparado entre el doctorante y el tutor, dirigido por éste, y revisado y sancionado por el comité del doctorado.
- 9) Al ser posible encontrar heterogeneidad en la preparación de los candidatos al doctorado, ésta podrá superarse combinando adecuadamente la formación colectiva (seminarios) con el trabajo individual y específico; es decir, se trata de una preparación flexible pero normada.²¹
- 10) El doctorado estará constituido, en su parte docente, por un seminario central de investigación, por cursos específicos y por lecturas dirigidas.
- 11) El seminario central deberá orientar a los estudiantes en la delimitación y definición de los proyectos de investigación y en la elaboración del trabajo final de tesis.
- 12) Los cursos específicos deberán informar y preparar a los estudiantes que requieran una determinada formación según los tutores y el comité central; lo mismo sucederá con las lecturas dirigidas.
- 13) Cada semestre, independientemente de las sesiones periódicas del seminario central del doctorado, habrá una sesión general de presentación de los avances de investigación y de los trabajos de tesis en general de los doctorantes. Tal presentación deberá hacerse por escrito, con una intervención oral de carácter reflexivo, frente al conjunto del seminario (tutores y doctorantes), así como del comité del doctorado, que la presidirá.
- 14) Es deseable que cada estudiante del doctorado cuente con un tutor; es decir, debería haber tantos tutores como doctorantes.
- 15) Para optar al grado de doctor en antropología será necesario realizar un examen oral de conocimientos sobre las cuatro grandes disciplinas de la antropología (entendidas líneas arriba como opciones), aunque durante la realización del examen se privilegiará la formación que haya elegido el doctorante. Después de este examen, será necesario hacer la defensa pública de la tesis. Tanto el examen como la defensa deberán realizarse frente a un jurado de cinco miembros.

- 16) La duración máxima del programa de doctorado será de cinco años y, sólo en casos excepcionales, podrán concederse prórrogas limitadas.

Para quienes deseen ingresar al Programa de doctorado en antropología, pero que no cuenten con la maestría en ciencias antropológicas o la suficiente experiencia académica, será necesario realizar un pequeño e intensivo ciclo de formación antropológica, que les permita obtener el instrumental teórico y conceptual para manejarse con destreza en un doctorado que privilegia la investigación.

EL DIPLOMADO EN ANTROPOLOGÍA

En el Laboratorio de Antropología, para cuyos miembros, en principio, se propone un programa de doctorado, solamente un investigador cuenta con doctorado, dos con maestría y cuatro con licenciatura. Aunque casi todos ellos han realizado estudios de antropología, para cursar este programa será necesario cumplir con un diplomado que no es sino una formación de base sólida, sobre los grandes temas de la antropología. Este diplomado no tiene en sí mismo un valor (quizá en el mercado de trabajo puede ser tomado en cuenta como parte del *curriculum*); pero es indivisible del Programa de Doctorado, pues se trata de formar doctores en antropología.²² El requisito del diplomado es extensivo para aquellos que provienen de otros campos del conocimiento, tengan el grado que tengan.²³

Se ha pensado que este diplomado puede desarrollarse en dieciocho meses, a lo largo de los cuales se impartirán cuatro seminarios y dos cursos, uno metodológico y otro etnográfico. De manera general, el tiempo, aunque no la intensidad, corresponde al *Master of Arts* de la Universidad de California en Los Angeles, que es previo al *Ph. D.*; a la *Maîtrise d'Histoire de l'Art et Archéologie*, anterior al doctorado en arqueología de la Universidad de París; o al *Diplôme d'Etudes Approfondies*, previo al doctorado en antropología de la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales de Francia.²⁴

Los seminarios y cursos que conformarán el diplomado, deberán contemplar conocimientos teóricos, metodológicos y etnográficos (al menos de la región occidental de México). En este sentido hemos pensado que la segunda modalidad que presenta la propuesta de Varela para el doctorado del CIESAS, puede ser adoptada para este diplomado con algunas modificaciones.²⁵

Seminarios

- Historia del pensamiento antropológico y teorías antropológicas.
- Antropología simbólica.

Cursos

- Metodología de la investigación antropológica.
- Etnografía de Mesoamérica y del Occidente de México.

Los seminarios y cursos señalados son obligatorios para todos los estudiantes. Dado que la mayoría de los investigadores del Laboratorio de Antropología son etnólogos y antropólogos sociales, se presentan los dos seminarios obligatorios de la opción en etnología:

- Parentesco y matrimonio.
- Antropología económica y antropología política.²⁶

Para obtener el diplomado se deberán cubrir los siguientes requisitos:

- 1) Realizar un examen oral al final de los cursos, donde se podrán abordar todos los tópicos de la formación ofrecida.
- 2) Realizar un examen oral sobre conocimientos generales en torno a las grandes ramas de la antropología.
- 3) Presentar por escrito un proyecto de investigación para la realización de las tesis doctorales (veinte cuartillas), y su disertación reflexiva frente al seminario de doctorado y el Comité doctoral.
- 4) Demostrar ante una instancia adecuada, la lectura y comprensión de, al menos, una lengua extranjera diferente a la propia. Al finalizar el programa de doctorado y previo a la defensa de la tesis, el alumno deberá comprobar el manejo (lectura y comprensión) de dos lenguas extranjeras, además de la materna.
- 5) Preparar un artículo científico (treinta cuartillas aproximadamente), para que sea sometido a arbitraje y, eventualmente, publicado en revistas antropológicas de reconocido prestigio. Al obtener la aceptación de publicación del artículo, el estudiante obtendrá automáticamente su diploma. Mientras tanto, podrá continuar inscrito, condicionalmente, en el programa de doctorado.²⁷

ALGUNOS SEÑALAMIENTOS A PROPÓSITO DEL GOBIERNO Y LA COORDINACIÓN DEL POSGRADO

El órgano máximo de gobierno será un Comité del doctorado, constituido por destacados profesores invitados y el director del Laboratorio de Antropología.²⁸ Este Comité dictará sobre todas las modalidades y resolverá sobre todos los asuntos que se presenten en el programa. Se ha pensado que sus miembros sean siete, incluido el director del Laboratorio de Antropología.

Habrán también tutores profesionalizados (con adecuados emolumentos), siendo deseable, como se ha señalado, que haya tantos tutores como alumnos del programa para entablar una relación de uno a uno. Desde luego, los miembros del Comité de doctorado podrán, idealmente, ser tutores.

Como la Universidad está interesada en la formación de sus propios cuadros y se responsabiliza de ellos, asegurará un tutor para cada uno de los estudiantes del posgra-

do, pero no hará lo mismo para aquéllos que, provenientes de otras instituciones, han sido aceptados en el programa de posgrado, y que no tienen responsabilidad alguna para con la Universidad.²⁹

El Comité del doctorado propondrá tutores para los estudiantes, aunque éstos podrán también proponer a sus tutores con la sanción del Comité. Los tutores fungirán como directores de tesis.

* * *

Desde su creación, en el Laboratorio de Antropología hemos estado reflexionando sobre la problemática académica de la Universidad de Guadalajara y, acorde con sus planteamientos originales, buscamos la mejor alternativa para desarrollar la excelencia académica y ensanchar la masa crítica. Este documento pretende poner en marcha un Programa de Posgrado en Antropología a *la carta*, que incida *de arriba hacia abajo* en un mejoramiento académico de la Universidad, al menos en las disciplinas antropológicas.

Salvo mejores opciones, que estamos dispuestos a escuchar y debatir, ésta nos parece la mejor, pues creemos que es la más eficaz, la más corta, la menos cara a la larga -y de menor costo social- y, sin duda, la más segura.

Guadalajara, junio de 1989

NOTAS

* Este documento, constituyó uno de los primeros intentos de impulsar los programas de posgrado en la Universidad de Guadalajara. Por diversas razones el proyecto no prosperó, pero se publica aquí como elemento testimonial de la historia del Laboratorio de Antropología. Fue discutido con los miembros del Laboratorio, pero destacaron las intervenciones de René Cabrera y Rubén Pérez, quienes aportaron interesantes ideas y ayudaron a la corrección del texto.

¹ El término "excelencia académica", por su uso generalizado y cotidiano, se está convirtiendo en un lugar común desprovisto de significados reales. Para nosotros, la excelencia académica consiste en el mejoramiento efectivo y constante de las prácticas docentes e investigativas en la universidad, lo que aumentaría paulatinamente los niveles de eficacia académica y revertiría la tendencia señalada.

Cada centro de investigación (y cada carrera) deberán fijar sus parámetros sobre la excelencia académica, acordes con los delimitados por la propia Universidad de Guadalajara. Por otra parte, existen estándares internacionales de excelencia académica que también podrían ser igualados por nuestra institución.

² Formulado así, parece ser un obstáculo fácilmente salvable. En realidad, señala la necesidad de una delimitación clara de ambas actividades que buscan, sin embargo, una complementariedad mutua, que enriquezca y profundice el desarrollo parcial y común: un buen docente o un buen investigador se forma con los años y no puede estar desperdiciando sus esfuerzos confiriendo igual importancia a dos actividades simultáneamente.

³ Para acceder a la excelencia académica es indispensable la puesta en funcionamiento de una voluntad política clara y contundente que *discuta, formule y/o reformule* las formas y modos en que hasta ahora se practica la enseñanza y la investigación en la Universidad. Asimismo, es indispensable que los programas de excelencia académica cuenten con el respaldo decidido y sostenido de las autoridades universitarias y que se traduzca en incuestionables apoyos materiales (instalaciones adecuadas, buenos salarios, buenos acervos, etc.), de otra manera el objetivo de la excelencia académica se convierte en *cliché* que acarrea frustración. Si se cuenta con la voluntad política, pero no así con los recursos necesarios para llevar a cabo programas académicos de excelencia, quizá sea mejor desalentar a quienes intentan realizarlos.

⁴ No es ocioso recordar que no hay conocimiento inútil. La antropología, como otras disciplinas sociales y humanas, es más bien ciencia básica. Esto no quiere decir que la antropología no puede ser aplicada -de hecho hay una especialidad que se llama así, antropología aplicada-, sólo que aquí hablamos de la disciplina que tiene un enorme potencial, más bien, en el ámbito teórico y en el desarrollo del conocimiento en general de los fenómenos sociales que analiza.

⁵ En esta perspectiva, la simple relación laboral que se establece entre el investigador y la Universidad, se transformaría: aquél dejaría de ser empleado para convertirse en becario. Al finalizar el programa de posgrado, el becario pagaría a la Universidad la beca que le otorgó, trabajando tantos años como los que duró su preparación, tanto en investigación como en la formación de nuevos cuadros.

⁶ No pretendemos confundir investigación con docencia, pero hasta ahora en la Universidad existe una separación tajante entre ellas. Esta situación debería cambiar, de tal manera que los investigadores tuvieran algún tipo de relación con la docencia (ya sea impartiendo algún curso, ya formando parte de comités consultores, que opinaran sobre los planes de estudio de escuelas y facultades); éste podría ser un camino para integrar los diferentes niveles de la educación superior.

La vinculación entre docencia e investigación es necesaria, porque a fin de cuentas los futuros investigadores y/o profesores saldrán de los centros de enseñanza. Una vez integrados los diferentes niveles de la educación superior, deberán buscarse salidas intermedias para aquellos elementos que son aptos para una carrera universitaria larga. En las ciencias antropológicas hay muchas salidas intermedias.

⁷ Roberto Varela ha realizado tres ensayos, sumamente sugestivos, donde hace un diagnóstico de la enseñanza de la antropología social en México y propone algunas alternativas de solución, especialmente para el posgrado de la disciplina. Estos ensayos son: "La enseñanza de la antropo-

logía social en México", "Evaluación del programa de doctorado del CIESAS" y "Anteproyecto del posgrado en antropología del CIESAS".

Los tres trabajos se encuentran en versión mecanoscrita y fueron puestos en circulación en junio de 1988. Para los efectos del apartado que se titula "La situación de la enseñanza de la antropología en México", hemos utilizado el primero de los tres. No hemos querido realizar citas específicas (salvo caso indicado), por razones de fluidez en la lectura del texto, pero la información y algunas de las ideas están tomadas del trabajo referido. Por lo demás, tenemos muchas coincidencias con el autor, con quien hemos tenido oportunidad de intercambiar ideas a propósito del desarrollo de los programas de posgrado en antropología en México.

⁸ Quienes estudiamos en la Escuela Nacional de Antropología e Historia en los primeros años de la década pasada, vivimos la saturación de cursos, su incoherencia programática, las malas orientaciones y la improvisación de los profesores, entre otros vicios.

⁹ En nuestra opinión, para los estudiantes mexicanos que cursan estudios universitarios, la maestría se ha convertido en un fin en sí misma, debido a la falta de instituciones que ofrezcan grados superiores -doctorados-, así como a la desarticulación de los diferentes niveles de una determinada disciplina y al enorme tiempo que tomaría realizarlos. Por otra parte, en general, las maestrías se han ido convirtiendo en una especie de licenciatura "doble A", es decir, de buen nivel. Pero inclusive así, se confunden los objetivos de buena formación, mercado de trabajo y estatus social.

¹⁰ Aun en estos niveles, la panacea sigue siendo la escolaridad mientras que debería ser la investigación. Algunos doctorados en ciencias sociales, y en particular en antropología, han insistido en la escolaridad; tal es el caso del de la UNAM y el de una de las dos promociones del CIESAS. Véase Varela, R. "Evaluación...", 3-4.

¹¹ Véase Varela, "La enseñanza...", 15.

¹² *Idem.*, 14.

¹³ Es bien sabido en el medio antropológico mexicano que los estudios de doctorado en antropología atraviesan también por una severa y ya larga crisis. El doctorado que ofrecía la Universidad Iberoamericana prácticamente no funciona; lo mismo sucede con el de la UNAM. El doctorado del CIESAS es el que más se ha sostenido en los últimos años, no sin sufrir serios problemas. Véase Varela, "Evaluación..."

¹⁴ Véase *Programa de Doctorado en Ciencias Sociales (s/a)*, Universidad de Guadalajara, Facultad de Filosofía y Letras, 1985, (versión fotostática).

¹⁵ Véase *Discurso de toma de posesión del rector, Lic. Raúl Padilla López*, Guadalajara, 1º de abril de 1989, DICSA, Universidad de Guadalajara, 11.

¹⁶ Debe entenderse claramente que la creación y el desarrollo de la masa crítica en la Universidad es un proyecto largo; pero, desde luego, producir cinco o seis doctores en antropología en cinco o seis años es, ya, un resultado muy respetable. Por eso, si se llega a crear el programa, éste debe contar con apoyos concretos, buenos y expeditos.

¹⁷ Recuérdese que los candidatos inmediatos y naturales para el doctorado serían los investigadores del Laboratorio de Antropología (seis en la actualidad), más tres o cuatro candidatos residentes en Guadalajara, ya detectados. Desde luego, los candidatos a doctores tendrían como parte de sus obligaciones impartir, al menos, un curso en los niveles inferiores de la educación, concretamente en algunas de las carreras de la Facultad de Filosofía y Letras y quizás en otras escuelas. De hecho, actualmente en esa facultad, el Laboratorio de Antropología es responsable del curso optativo "Introducción a la antropología", con lo que se inicia ya la integración de los diferentes niveles de la educación superior y la investigación.

¹⁸ La concepción, organización y puesta en marcha de programas de posgrado en la Universidad de Guadalajara deberían -en nuestra opinión- estar integrados a los centros y departamentos de investigación, donde se encuentra la masa crítica potencial de la institución. A nuestro modo de ver, éste es uno de los planteamientos centrales que debería contemplar el *Programa de Desarrollo Institucional de la Universidad de Guadalajara, 1989-1995*.

¹⁹ Los requisitos para ingresar al doctorado podrían ser similares a los que anuncia el Colegio de Michoacán. Véase *El Colegio de Michoacán, Programas de posgrado 1989-1991*. Por razones

de espacio, omitimos la información en este documento, pero pueden ser revisados en cualquier momento.

²⁰ Véase Padilla, *Discurso de toma de posesión...*, 7. Allí se dice que se pondrá atención, entre otros, a los estudios que privilegien el desarrollo de la identidad cultural.

²¹ Véase Varela, "Evaluación...", 6.

²² En tanto que su objeto de estudio es el completo fenómeno biológico-social que se llama hombre y cultura, la investigación y desarrollo del conocimiento antropológico no tiene límites. Por supuesto, las deformaciones del mercado de trabajo hacen pensar que la antropología tiene solamente un campo restringido. En algún momento -y como parte del *Programa de Desarrollo Institucional* de la Universidad de Guadalajara- habría que diagnosticar la necesidad regional de antropólogos, sobre la situación del mercado de trabajo y la capacidad de producir tales cuadros por parte de la Universidad.

²³ Para aquellos candidatos provenientes de la Universidad de Guadalajara, así como de otras instituciones, la selección será rigurosa, y no se admitirán -salvo casos muy excepcionales- alumnos que provengan de disciplinas que no sean del área de las ciencias sociales y humanas.

²⁴ Véase *Department of Anthropology Graduate Information Syllabus*, UCLA, 1988-1989, (versión fotostática); igualmente *Maîtrise & D.E.A. Histoire de l'Art et Archéologie*, Université de Paris I, 1988 (versión fotostática); también *Livret de l'Étudiant 1987-1988*, París, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 1988.

²⁵ Véase Varela, "Anteproyecto...", 2. El autor citado sólo plantea la necesidad de los seminarios. En nuestra opinión, son necesarios los cursos de metodología y etnografía que se señalan aquí.

²⁶ Para los estudiantes que elijan otras opciones, el Comité del doctorado determinará los dos seminarios obligatorios adicionales.

²⁷ La realización de la tesis en licenciatura ha demostrado, como tendencia general, ser un cuello de botella, debido a que el estudiante todavía no tiene la suficiente preparación para elaborarla. En cuanto a la tesis de maestría, se ha visto que se alarga demasiado, originando problemas para continuar la formación hasta el doctorado. Por ello se ha pensado que la obtención del diplomado se puede hacer con un artículo científico y no con una tesina.

²⁸ Se ha pensado en las siguientes personas que conocen nuestra idea del programa de posgrado y que están interesadas en participar en él, aunque hasta ahora no se les ha invitado formalmente:

—Alfredo López Austin	UNAM
—Roberto Varela	UAM
—Guillermo de la Peña	CIESAS de Occidente
—Daniel Lévine	Museo del Hombre, Francia
—Joseph B. Mountjoy	Universidad de Carolina del Norte, EUA
—Jaime Litvak	UNAM

El planteamiento que se presenta en este documento será sometido a los profesores invitados (posibles miembros del Comité del doctorado), quienes podrán opinar sobre las modalidades y detalles del programa, pero no podrán realizar cambios sustanciales si éstos afectan la idea central del documento, es decir, preparar un posgrado "a la carta".

²⁹ Para aceptar candidatos externos al programa de posgrado será necesario que sus instituciones de origen aseguren el pago del tutor correspondiente. Por supuesto, esta medida abatiría los costos del programa y responsabilizaría más a los candidatos foráneos, pero la Universidad debería decidir sobre el particular.

Proyecto arqueológico de la Cuenca de Sayula, Jalisco*

Jean-Pierre Emphoux
Otto Schöndube
Ricardo Avila Palafox
Rodolfo Fernández

OBJETIVO

El objetivo general del proyecto es el estudio del poblamiento y la ocupación territorial -en una perspectiva a la vez sincrónica y diacrónica- del área conocida como Cuenca de Sayula en el estado de Jalisco. Esta zona, que en apariencia es extremadamente rica en vestigios arqueológicos, puede ofrecer una secuencia de ocupación particularmente larga, es decir, de una antigüedad estimada en 10,000 años, incluyendo la época colonial.

Es importante hacer notar que, además del interés científico que representa el proyecto arqueológico como tal, la zona experimenta transformaciones importantes a corto plazo. En efecto, recientemente ha sido construida la vía rápida Guadalajara-Colima-Manzanillo que, además de atravesar el centro del área de interés, se convertirá en el futuro inmediato en un corredor industrial. Esta transformación radical, junto a los cambios de la explotación agrícola y de uso del suelo en general, así como la cercanía de la ciudad de Guadalajara, hacen urgente realizar una investigación arqueológica como la que se propone, que no sólo reporte nuevos datos para el conocimiento del pasado, sino, también coadyuve al rescate de nuestro patrimonio arqueológico.

CONTEXTO GEOGRÁFICO DE LA INVESTIGACIÓN

La Cuenca de Sayula está situada al suroeste del Lago de Chapala. El área de estudio que proponemos cubre una superficie de aproximadamente mil (1,000) kilómetros cuadrados dentro de los cuales el Lago de Sayula constituye la parte central.

Los límites arbitrarios del universo de trabajo, previos a la regionalización, son:

- Al noroeste, el pueblo llamado Barranca de los Laureles.
- Al noreste, el pueblo llamado San Cristóbal Zapotitlán.
- Al sureste, un punto que se encuentra aproximadamente a veinte (20) kilómetros al este de Sayula.

* Elaborado por personal del Instituto Francés para el Desarrollo en Cooperación (ORSTOM), Laboratorio de Antropología de la Universidad de Guadalajara y Centro Regional Jalisco del Instituto Nacional de Antropología e Historia.

El área de estudios corresponde, desde el punto de vista administrativo, a los municipios de:

- Zacoalco de Torres
- Techaluta
- Amacueca
- Sayula
- Atoyac
- Teocuitatlán de Corona.

ANTECEDENTES

Los conocidos sobre la historia prehispánica del Occidente de México y, en particular, los que corresponden al estado de Jalisco observan grandes lagunas.

Para la región misma de la Cuenca de Sayula hemos encontrado las siguientes referencias que, sin dejar de ser escasas, aún no se agotan:

- Las breves menciones del explorador Carl Lurnholtz (1902).
- Los trabajos de Isabel Kelly:
 - 1) (1945) Prospecciones, recolección de superficie y algunos sondeos en Sayula-Zacoalco, dieron lugar a un manuscrito depositado en el Museo Regional de Guadalajara, que deberá ser publicado próximamente.
 - 2) (1948) Definición de la "Provincia arqueológica" de Sayula-Zacoalco y propuesta de una secuencia cerámica (Verdía-Sayula-Amacueca).
- Los informes del grupo de la Universidad de Calgary, cuya fecha de elaboración desconocemos y que suponemos se encuentran en los archivos del propio Consejo de Arqueología.

Para las áreas vecinas de nuestro universo de estudios existen varios estudios que aportan mayor información y que pueden apoyar nuestras investigaciones:

- Área de Autlán y Tuxcacuesco: trabajos de Kelly, I. (1945 y 1948).
- Lago de Chapala: trabajos de Lister, R.H. (1949); Lorenzo, J.L. (1964); Meighan, C.W. y L. Foote (1968); Bond, M. (1971) y más recientemente los de Koll, R. (1982, 1983 y 1985).
- Área de Tamazula-Tuxpan-Zapotlán: los trabajos de Schöndube, O. (1973-1974).
- Zona de los lagos ubicados al noroeste del área que nos ocupa: trabajos de Deraga, D. y R. Fernández (1986); Long, S. (1965, 1966 y 1967); Mountjoy, J. B. y P. Weigand (1976); Weigand, P. C. (1974, 1976, 1977 y 1985); y Soto y Alvarez (1977) sobre la Cuenca de Magdalena y la Laguna de San Marcos.

- Valle de Atemajac: trabajos sobre el Ixtépete de Castro Leal, M. (1976) y de Schöndube O. y J. Galván, sobre la misma zona (1978).
- Región de Colima: Kelly, I. (1948 y 1980).
- Fuente históricas del siglo XVI, tales como las Relaciones Geográficas, la obra de Lebrón de Quilfoñes, viaje y relato de fray Alonso Ponce.

MARCO DE REFERENCIA

Esta zona presenta una cierta unidad geológica, hidrográfica y biológica, propicia para un estudio global. Formada de depósitos lacustres, la Cuenca de Sayula es parte de una línea de lagos con orientación norte-sur, que se extiende sobre el altiplano jalisciense y que se une por el extremo sur a Colima y por el extremo noroeste a Nayarit. Esta serie de cuencas, según parece, constituye un corredor de paso importante entre el valle costero de Armería y los altos valles encajonados alrededor de los ríos Bolaños y Juchipila.

La cuenca lacustre de Sayula ha sido un medio privilegiado que ha favorecido notablemente los asentamientos humanos, no solamente debido a los recursos alimenticios que tal medio ofrece, sino también debido a los recursos minerales (sal y cobre), explotados desde hace mucho tiempo: Lumbholtz, C. (1902), Mendizábal, (1946) para la sal y Weigand, P. (1985) para la sal y el cobre.

De hecho, la ocupación humana de la Cuenca de Sayula data del pre-cerámico, debido a la presencia de artefactos líticos: Lorenzo, J. L. (1964) y Solórzano, F. (1976); igualmente, han sido descubiertos restos de megafauna pleistocénica en la cuenca aludida.

En lo que concierne al periodo Preclásico, la proximidad relativa a los yacimientos donde se han encontrado vestigios de filiación Capacha, tales como Apulco, Tuxcacuesco y Autlán (Kelly, I., 1980), permite suponer la presencia de sitios de esta época en la Cuenca de Sayula.

Al final del Preclásico y principio del Clásico, parece que los grupos sociales ligados al fenómeno de las tumbas de tiro existieron a lo largo del corredor de circulación formado por los lagos. Una gran densidad de tumbas de tiro ha sido descubierta desde el norte, cerca de la región de Etzatlán/Magdalena, que continúa hasta el Valle de Atemajac; lo mismo sucede hacia el sur del corredor en el estado de Colima. Aunque la Cuenca de Sayula está incluida en este arco/corredor, hasta el momento el área ha reportado pocos vestigios correspondientes.

Durante el Posclásico el área de Sayula jugó un papel de zona de contacto entre el estado tarasco y las regiones más occidentales. Estas relaciones deberían constatare con las exploraciones que proponemos.

Después de la Conquista, Sayula y su área de influencia conservaron su unidad formando la Provincia de Avalos; por ello numerosas características prehispánicas subsistieron durante la época colonial. Por lo tanto, pensamos que es necesario no realizar el consabido corte histórico -inicios del siglo XVI- entre el mundo prehispánico y

el colonial, sino prolongar nuestras pesquisas hasta la desaparición de la Provincia de Avalos, a finales del siglo XVIII.

El material arqueológico de la Cuenca de Sayula todavía es muy poco conocido. Sin embargo, los estudios hechos sobre materiales provenientes de regiones vecinas podrán ofrecer útiles puntos de comparación.

OBJETIVOS Y TEMAS DE INVESTIGACIÓN

- Elaboración de la secuencia de ocupación del territorio: distribución espacial y sucesión temporal.
- Análisis diacrónico de las interrelaciones con otras áreas vecinas: Lago de Chapala, Tamazula, Tuxpan-Zapopan, Autlán, Tuxcacuesco, Etzatlán, Magdalena, con énfasis con el estudio de diferenciales del grado de complejidad social.
- Estudio sincrónico y diacrónico del patrón de asentamiento.
- Interacción entre el medio físico y los procesos sociales.
- Estudios sobre la producción e intercambios internos y externos a la Cuenca de Sayula.
- Caracterización de las supervivencias prehispánicas y de las modificaciones causadas por la conquista.

TÉCNICAS Y PROGRAMA

Primera fase

El trabajo preliminar consistirá en exponer los conocimientos sobre el área a partir de los estudios ya realizados. Nos proponemos verificar los sitios mencionados por I. Kelly, a través de una cobertura de fotografía aérea y de recorridos preliminares de superficie. Los primeros datos obtenidos nos permitirán delimitar dos zonas de referencia: la primera en los bordes del lago y la segunda en la zona de montaña. Las zonas escogidas serán objeto de una prospección sistemática a fin de establecer un catálogo de sitios. Para este trabajo será necesario contar con el apoyo de informantes locales, así como con la teledetección lograda por imágenes vía satélite.

Además de la prospección clásica que ubicará los sitios visibles para que puedan ser inventariados, pensamos utilizar las imágenes *spot* para hacer evidentes en amplias superficies las antiguas modificaciones antrópicas en el medio natural. Para este efecto nos haremos asistir por la Estación ORSTOM de explotación *sw* de los datos numéricos *spot*, que se encuentra situada en la ciudad de Puebla.

Igualmente utilizaremos para las estructuras no aparentes en superficie, los métodos de prospección geofísica (la resistencia del suelo especialmente), asistidos por el Laboratorio Geofísico de la Universidad de Orsay, dirigido por el profesor Fontes.

De la misma manera será utilizada la foto aérea clásica, aunque pensamos poder realizar en algunos sectores una cobertura aérea a una escala más pequeña que la usual (1/5000). La experiencia que adquirimos en el Sahara nos será de gran utilidad para manejar esta técnica. La foto aérea oblicua podrá también ser utilizada.

Para cada sitio se tomarán muestras para realizar análisis de laboratorio:

- Estudios físico-químicos de los sedimentos y restos cerámicos como la granulometría.
- Polen fosilizado y microfauna.
- Para 1990 se contempla la preparación de muestras para someterlas a la técnica de datación por medio de la termoluminiscencia, las cuales serán realizadas en el Laboratorio de Física Nuclear de Estrasburgo, que dirige el profesor Tripier.

CALENDARIO

Para 1990 se proponen tres acciones generales a realizar:

- 1) Recorrido de superficie preliminar durante la estación de secas. Para esta acción se plantea una duración de dos meses (marzo-abril), en la cual se contempla la recolección de material de superficie.
- 2) Durante la estación de lluvias se contempla el trabajo de gabinete, archivo y laboratorio.
- 3) Nuevo recorrido de superficie intensivo en sitios previamente seleccionados por el equipo de investigación y con base en el trabajo de laboratorio (octubre-noviembre).

BIBLIOGRAFÍA

- ALVAREZ, J. *Contribución al conocimiento de los bagres fósiles de Chapala y Zacoalco, Jalisco, México*, Departamento de Prehistoria, INAH, México, 1966.
- AVELEYRA ARROYO DE ANDA, L. "The Primitive Hunters", en *Handbook of Middle America Indians*, vol. 1 (1964):384-443.
- BON, M. N. *The Archaeology of Lake Chapala, Jalisco, Mexico*, (Ph. D. dissertation, Tulane University, Center for Latin American Studies), 1971.
- CASTRO LEAL, M. y L. OCHOA. "El Ixtépete como un ejemplo de desarrollo cultural en el Occidente de México", *Anales del INAH*, 7a. ép., vol. 5, núm. 53, México, 1976.
- CIUDAD REAL, A. de. *Trafado curioso y docto de las grandezas de la Nueva España. Relación breve y verdadera de algunas cosas de las muchas que sucedieron al padre Fray Alonso Ponce*, Prólogo de Jorge Gurría Lacroix, Instituto de Investigaciones Históricas, (Serie de Historiadores y Cronistas de Indias, 6), UNAM 2 vols., México, 1976.
- DERAGA, U. y R. FERNANDEZ. "Unidades habitacionales en el Occidente", en *Análisis de unidades habitacionales mesoamericanas y sus áreas de actividad*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, México, 1986:371-385.
- KELLY, Isabel. "The Archaeology of the Autlán-Tuxcacuesco Area of Jalisco, I: The Autlán Zone", *Ibero-Americana* 26(1945), Berkeley and Los Angeles, University of California Press.
- "Ceramic Provinces of Northwest Mexico", *El Occidente de México*, IV Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología, México, 1948:55-71.
- "The Archaeology of the Autlán-Tuxcacuesco Area of Jalisco, II: The Tuxcacuesco-Zapotitlan Zone", *Ibero-Americana* 27(1949), Berkeley and Los Angeles, University of California Press.
- "Ceramic Sequence in Colima: Capacha, an Early Phase", *Antropological Papers* 37(1980), Tucson, University of Arizona Press.
- "A Surface Survey of the Sayula-Zacoalco Basins of Jalisco", ms., n.d.
- KOLL, R. R. "Archaeological Reports of the Shores of Lake Chapala, Jalisco, Mexico", *Pantoc* núm. 4(1982).
- "Archaeological Reports of the Shores of Lake Chapala, Jalisco, Mexico", *Pantoc* núm. 6(1983).
- "Archaeological Reports of the Shores of Lake Chapala, Jalisco, Mexico", *Pantoc* núm. 9(1985).
- LEBRON DE QUINONES, L. *Relación breve y sumaria de la visita hecha por el Lic...;oidor del Nuevo Reino de Galicia, por mandato de su Alteza*, Paleogr. e Introd. de Rubén Villaseñor Bordes, Junta Auxiliar Jalisciense de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística, Guadalajara, 1952.
- LISTER, R.H. "Excavations at Cojumatlan, Michoacan, Mexico", University of New Mexico Press, *Publications in Anthropology*, 5(1949), Albuquerque, University of New Mexico Press.
- LONG, S. "Shaft-Tombs and Hollow Figures from the Magdalena Lake Basin of Jalisco, Mexico", University of California Press, ms., Los Angeles, 1965.
- LONG, S. *Archaeology of the Municipio of Etzatlan, Jalisco*, Ph. D. dissertation, University of California Press, Los Angeles, 1966.
- LONG, S. y M. V.V. WINE. "Excavations at Barra de Navidad, Jalisco", *Antropología*, Instituto Caribe de Antropología y Sociología, Caracas, 1966:1-81.

- LORENZO, J.L. "Dos puntas acanaladas en la región de Chapala, México", (Boletín del INAH, 1a. ép., 17), México, 1964:1-16.
- LUMHOLTZ, C. *Unknow México* (2 vols.), Scribner's Sons, New York, 1902.
—*El México desconocido*, Ed. Nacional, 2 vols., México, 1960.
- MEIGHAN, C.W. y L. FOOTE. "Excavations at Tizapan El Alto, Jalisco", *Latin American Studies* 11(1968), University of California Press, Los Angeles, 1968.
- MENDIZABAL, Miguel Othón de. *La distribución geográfica de la sal en México prehispánico*, México, 1946:742-753
- MOUNTJOY, J.B. y P. WEIGAND. "The Prehispanic Settlement at Teuchitlan, Jalisco", *XLI Congreso Internacional de Americanistas*, 1(1976):353-363.
- PORTER, M. "Excavations at Chupicuaro, Guanajuato, Mexico", Philadelphia, American Philosophical Society, Transactions, n. s., 46 (5) (1956):515-637.
- SCHINDUBE, O. *Tamazula-Tuxpan-Zapotlán: pueblos de la frontera septentrional de la antigua Colima*, Escuela Nacional de Antropología e Historia (Tesis profesional), México, 1974.
- SCHINDUBE, O. y J. GALVÁN. "Salvage Archaeology in El Grillo & Tabachines, Zapopan, Jalisco, Mexico", en *Across the Chichimec Sea. Papers in Honor of J. Charles Kelly*, Carbondale, Southern Illinois University Press, Riley and Hendrick eds., 1878.

Resumen de actividades de 1990-1991

Presentamos aquí el resumen de las principales actividades que a lo largo de 1990 y 1991 se realizaron en nuestro centro de investigación. Las actividades específicas y los detalles de las mismas pueden consultarse en los informes anuales de nuestro centro.

1990

- Las actividades del Laboratorio de Antropología continúan su desarrollo en los campos de la investigación, la docencia, la vinculación y el intercambio académico, así como en la difusión de los temas que tratan las disciplinas antropológicas.
- En este año se publicaron por parte de nuestra Universidad la *Bibliografía Arqueológica del Occidente de México*, elaborada por Sara Ladrón de Guevara y Otto Schöndube, y *El Lumholtz desconocido*, por Rubén Páez y Rosa H. Yáñez.
- A solicitud de la Rectoría de la Universidad de Guadalajara, el Laboratorio de Antropología organizó un "Coloquio internacional en homenaje a François Chevalier". A partir de las ponencias presentadas en este coloquio se compiló el libro *Las formas y las políticas del dominio agrario*, publicado por nuestra casa de estudios.
- Por otro lado, como hecho importante para los investigadores interesados en estudiar el Occidente de México, en este año se consolidó el espacio de discusión denominado "Coloquio de Occidentalistas".
- Es pertinente señalar que todas las actividades llevadas a cabo en el Laboratorio de Antropología están encaminadas al estudio y la reflexión de los problemas histórico-socioculturales del estado de Jalisco y la llamada región del Occidente de nuestro país.

1991

- A partir de la experiencia del trabajo colectivo realizado en 1990, para este año se agruparon los diversos proyectos de investigación en uno solo, el cual engloba aspectos antropológicos (etnográficos) e históricos

de la región en torno a la Cuenca de Sayula. Este proyecto, denominado Etnografía de la Cuenca de Sayula, intenta presentar una visión totalizadora de los fenómenos socio culturales, tanto en la perspectiva diacrónica como en la sincrónica.

- Por otro lado, en tanto proyecto general del centro, el anterior se complementa con el proyecto arqueológico internacional (UdeG/INAH/ORSTOM) llamado Arqueología de la Cuenca de Sayula.
- Las publicaciones hechas en 1991 son: *Piezas para un rompecabezas regional*, compilado por Rubén Páez y Ricardo Avila, y *México y Francia: dos perspectivas revolucionarias*, compilado por Ricardo Avila.
- Además se ha participado en diversos trabajos de investigación asociados a este centro, entre los que destacan: *Tonalá: sol de barro*, publicado por De la Fuente Ediciones y Banca Cremi (México), y *L'Amérique continent Imprévu*, publicado por Ediciones Bordes (París).

Autores e Instituciones

Ricardo Avila Palafox

Universidad de Guadalajara, México

Bruce F. Benz

Universidad de Guadalajara, México

Blas Román Castellón Huerta

Instituto Nacional de Antropología e Historia, México

Jean-Pierre Emphoux

Institut Français pour le Développement Scientifique en
Cooperation, France

Rodolfo Fernández

Instituto Nacional de Antropología e Historia, México

Dominique Fournier

Centre National de la Recherche Scientifique, France

Ramón Jade

Vanderbilt University, U.S.A.

Karen Laitner Benz

Universidad de Guadalajara, México

Joseph B. Mountjoy

University of North Carolina, Greensboro, U.S.A.

Carlos Munguía Fregoso

Cronista de la ciudad de Puerto Vallarta, México

Servando Ortoll

Universidad de Guadalajara, México

Rubén Páez Kano
Universidad de Guadalajara, México

Xavier Rousseau
Universidad de Guadalajara, México

Otto Schöndube
Instituto Nacional de Antropología e Historia, México

Eric R. Wolf
University of New York, U.S.A.

Rosa H. Yáñez Rosales
Universidad de Guadalajara, México

José Eduardo Zárate Hernández
Universidad de Guadalajara, México

UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA

Lic. Raúl Padilla López
Rector General
Dr. Víctor Manuel González Romero
Vicerector
Lic. Guillermo Gómez Reyes
Secretario General
Dr. Dante Medina
Director de Extensión Universitaria
Lic. Gabriel Vallejo Zerón
Director de la Dirección de Publicaciones

CUCSIT

Dr. Juan Manuel Durán Juárez
Rector
Dr. Enrique Sánchez Ruiz
Jefe División Estudios de la Cultura
Dr. Ricardo Avila Palafox
Jefe del Departamento de Estudios del Hombre

Estudios del Hambre I se terminó de imprimir en noviembre
de 1994 en Doble Luna Editores e Impresores, S.A. de C.V.,
Hugo Vázquez Reyes 24, Zapopan, Jal.
La edición estuvo al cuidado de Salvador Campos Jara.
Tipografía EdíTipo.
Diseño de portada: Santiago Figueroa.
Tiro: 1,000 ejemplares

La revista *Estudios del Hombre* es una iniciativa del Departamento de Estudios del Hombre de la Universidad de Guadalajara, que se inscribe en el contexto de transformaciones que vive nuestra institución. Quienes estamos detrás de este esfuerzo editorial, estamos convencidos de la necesidad de abrir un nuevo espacio de expresión académica que pueda ser aprovechado por el mayor número de especialistas cuyo objeto de estudio sea el Hombre y sus obras. *Estudios del Hombre* pretende convertirse en un ámbito de reflexión, debate y difusión para los estudiosos del fenómeno humano y sus múltiples expresiones, concretas e incorporadas, comprendidas desde la más elemental cultura material, hasta las más sofisticadas e inasibles representaciones de la cultura simbólica y la ideología.

Bajo la idea de que es más complejo el estudio del Hombre desde una perspectiva holística —aunque también más rica, sugerente y apasionante—, pretendemos fomentar los enfoques transdisciplinarios de su examen y de sus productos culturales. Tendrán cabida, desde luego, todas las disciplinas que estudian los fenómenos humanos y sus expresiones: desde la antropología física y la prehistoria, hasta la antropología simbólica, pasando por la arqueología, la ecología, la geografía, la etnografía, la etnohistoria, la historia, la lingüística, así como otras disciplinas coincidentes que ayudan a entender mejor al Hombre y sus obras.

Por otra parte, aunque esta iniciativa editorial surge en este rincón del planeta que llamamos genéricamente Occidente de México, y dedique buena parte de sus páginas a los estudios de corte regional, se mantendrá abierta a los artículos y ensayos que aborden temas similares de otras regiones y provincias mexicanas y de otros países. Estamos convencidos de que tal apertura es necesaria para comparar, debatir críticamente y mejor comprender al Hombre en la escala global.