



P R E S E N T A C I Ó N

ANTONIO AGUILERA ONTIVEROS ■

B O N A N Z A S

JAVIER MAISTERRENA E ISABEL MORA ■

**Estrategia etnográfica para el rescate de la potencialidad de los sujetos**

DAVID TINOCO COLLANTES ■

**Construyendo el México del siglo XX. La idea de nación en el periodo formativo de la antropología mexicana**

B R E C H A S

CARLOS RUBÉN RUIZ MEDRANO ■

**El tumulto de Santa María Magdalena Tututepeque en 1771 y los ejes del descontento en una comunidad de "malísimas costumbres"**

GABRIEL IZARD MARTÍNEZ ■

**La religión de María Lionza en la Venezuela contemporánea**

E N S A Y E S

MAURICIO ALEJANDRO RIVERA CELESTINO Y  
ENRIQUETA SERRANO CABALLERO ■

**La metamorfosis de Cuba ante la caída del sistema bipolar**

B O C A M I N A

MARÍA TERESA FERNÁNDEZ ■

**Una mirada biográfica para entender la caída del porfiriato y los inicios de la Revolución en Colima**

ADRIANA CORRAL BUSTOS ■

**Memoria histórica en papel. Índice y catálogo del Archivo Municipal Ángel Pérez Sánchez**

P O R T A F O L I O G R Á F I C O RAMÓN PORTALES MARTÍNEZ ■ FOTOGRAFÍA

a m a l g a m a

ALFREDO GILES-DÍAZ ■

■ poemas ■ poemas

REVISTA DE El Colegio de San Luis

VETAS

año IV • número 12 • septiembre-diciembre de 2002

año IV • número 12 • septiembre-diciembre de 2002



REVISTA DE El Colegio de San Luis







EL COLEGIO  
DE SAN LUIS

PRESIDENTE

- Tomás Calvillo Unna

SECRETARIA ACADÉMICA

- María Isabel Monroy

SECRETARIA GENERAL

- Lydia Torre



VETAS

año IV • número 12 • septiembre-diciembre de 2002

DIRECTOR

- Antonio Aguilera Ontiveros

CONSEJO EDITORIAL

- Luis Aboites
- Tomás Calvillo Unna
- Mario Cerutti
- José Antonio Crespo
- Jorge Durand
- Guadalupe González
- Luis González y González
- Mervyn Lang
- Jordi Maluquer de Motes
- Javier Sicilia
- Valentina Torres-Septién
- Eric Van Young

EDITORA

- Adriana del Río Koerber

COMITÉ TÉCNICO

- María Isabel Monroy
- Alejandro R. Roque

DISEÑO DE MAQUETA Y PORTADA

- Yolanda Pérez Sandoval

*Vetas* es una publicación cuatrimestral de El Colegio de San Luis, A.C., Instituto de Investigación del Sistema SEP-CONACYT, septiembre-diciembre de 2002. Número de reserva al título de certificado de licitud de título: en trámite. Número de certificado de licitud de contenido: en trámite. Los derechos de reproducción de los textos aquí publicados están reservados por *Vetas* D.R. Toda colaboración o correspondencia deberá dirigirse a *Vetas. Revista de El Colegio de San Luis*, Parque de Macul 155, Frac. Colinas del Parque, 78299 San Luis Potosí, S.L.P., México. Tel.: (01-444) 8 11 01 01. Correo electrónico: [vetas@colsan.edu.mx](mailto:vetas@colsan.edu.mx). La opinión expresada en los artículos firmados es responsabilidad del autor. ISBN: 968-7727-88-8.

V E T A S



í N D I C E

P R E S E N T A C I Ó N

ANTONIO AGUILERA ONTIVEROS ■ 9

B O N A N Z A S

JAVIER MAISTERRENA E ISABEL MORA ■ 11

Estrategia etnográfica para el rescate de la potencialidad de los sujetos

DAVID TINOCO COLLANTES ■ 29

Construyendo el México del siglo xx. La idea de nación en el periodo formativo de la antropología mexicana

B R E C H A S

CARLOS RUBÉN RUIZ MEDRANO ■ 49

El tumulto de Santa María Magdalena Tututepeque en 1771 y los ejes del descontento en una comunidad de “malísimas costumbres”

GABRIEL IZARD MARTÍNEZ ■ 71

La religión de María Lionza en la Venezuela contemporánea

E N S A Y O S

MAURICIO ALEJANDRO RIVERA CELESTINO Y  
ENRIQUETA SERRANO CABALLERO ■ 83

La metamorfosis de Cuba ante la caída del sistema bipolar

B O C A M I N A

---

ADRIANA CORRAL BUSTOS ■ 100

Memoria histórica en papel. Índice y catálogo del Archivo Municipal Ángel Pérez Sánchez

---

MARÍA TERESA FERNÁNDEZ ■ 108

Una mirada biográfica para entender la caída del porfiriato y los inicios de la Revolución en Colima

P O R T A F O L I O G R Á F I C O RAMÓN PORTALES MARTÍNEZ - FOTOGRAFÍA

a m a l g a m

---

ALFREDO GILES-DÍAZ ■ 121

a \_\_\_\_\_  
■ poemas ■ poemas ■ poemas ■ poemas ■ poemas ■ poemas ■ poemas



---

PRESENTACIÓN

---

ANTONIO AGUILERA ONTIVEROS

**T**odo cambio genera simultáneamente expectativas y desilusiones, miedos y esperanzas, logros y fracasos. El cambio de dirección de *Vetas, Revista de El Colegio de San Luis*, no ha sido la excepción. Después de la excelente dirección de Moisés Gámez, quien con un alto grado de sensibilidad y entusiasmo llevó a buen puerto la revista desde el número cinco hasta el 11, la responsabilidad recayó sobre mi persona. Inmediatamente mi entrenamiento como “científico duro” comenzó a jugar en mi contra. Recibí la encomienda de construir una revista que fuera digna representante de las tradiciones de las ciencias sociales y las humanidades y que acrisalara el rigor científico con la estética y el arte, generando

- un producto editorial atractivo no sólo para el experto, sino también
- para el lego. Acostumbrado a las revistas científicas “tradicionales”,
- que si bien son excelentes medios de comunicación para sectores
- muy específicos y especializados de la comunidad científica, no dejan
- de ser poco o nada atractivas más allá de sus ámbitos académicos,
- debía abrir mi mente y mis contactos para permitir que una gran
- variedad de grupos académicos sintieran a *Vetas* como la mejor
- opción para comunicar sus ideas, descubrimientos o inquietudes
- intelectuales. La tarea no ha sido nada fácil. No obstante, gracias a
- la ayuda de mi excelente equipo de trabajo conformado por Adriana
- del Río Koerber y Alexandro Roque,

siempre aconsejados por Luis Cortés, la revista sigue construyendo una modesta pero firme tradición dentro de las revistas mexicanas de comunicación de la ciencia.

Creo que este número, el primero bajo mi dirección, es digno representante de la misión de la revista. Los temas tratados son por demás variados, interesantes y cargados de nuevas ideas y sugerentes enfoques. La revista abre con el artículo relativo a la dimensión ética y compromiso de la etnografía y a la relación entre ciencia y política. Tema por demás de actualidad y relevancia en el actual contexto crítico entre la ciencia, la tecnología y la sociedad. El segundo artículo nos lleva a recorrer la conformación de la disciplina antropológica en México y su relación con el proyecto del Estado mexicano para integrar al país. El tercer artículo abandona la disciplina antropológica para hacer una afortunada fusión entre la sociología de masas y la historia cultural, presentándonos un nuevo enfoque para el abordaje de movimientos locales en lo geográfico y de carácter restringido en sus causas. Siguiendo la línea de la historia cultural y retomando la an-

tropología, el cuarto artículo trata del siempre actual y polémico tema de la religiosidad y sus manifestaciones, esta vez en el contexto de la Venezuela actual. Ya en la sección de ensayos, se presenta una mirada a la Cuba de la posguerra fría. Creo que este ensayo será de gran ayuda para aquellos que, como yo, queremos comprender un poco lo que le ha pasado a ese país que inflamó nuestra mente juvenil con sueños de revolución y un proyecto de Estado alternativo y totalmente latinoamericano.

En la sección literaria, *Amalgama*, se publican algunos de los poemas de Alfredo Giles-Díaz, quien deja ver cuánto sentido adquiere lo que ya no está: la mujer del erotismo, la mujer que sólo atrajo la atención, la voz y las voces, en sitios urbanos, ya el hotel sobre Tlalpan, que fue el de siempre, ya en la cantina céntrica. No es nostalgia sola, es nostalgia con carencia, con llamamiento; es ponerse en manos y al mismo tiempo resistirse a este estado, entrevistado en la cotidianidad, sus actos y sus objetos.

En el *Portafolio gráfico* verán parte de la obra fotográfica de Ramón Portales Martínez. Las imágenes aquí reproducidas develan su



capacidad de tender lazos entre las dos disciplinas que lo apasionan: la antropología y la fotografía, con lo que se inserta en la tradición que ha hecho de la fotografía un documento sociocultural.

En resumen, este número de *Vetas* plasma la diversidad y riqueza

- za de las temáticas que son de interés para los investigadores de El Colegio de San Luis y sus colegas
- de otras prestigiosas instituciones, quienes ven a *Vetas* como el canal
- adecuado para la difusión de sus ideas e investigaciones en las ciencias y las humanidades.

Estrategia etnográfica para el rescate  
de la potencialidad de los sujetos



Ethnographic strategy for the potentiality  
of the subject rescue

---

**B O N A N Z A S**

---

*El artículo recupera la autocrítica metodológica de Malinowski, crítica la antropología colonialista y rescata la importancia y necesidad epistemológica de la dimensión ética en la colocación del sujeto investigador respecto a lo humano, su responsabilidad histórica para consigo mismo, para con su quehacer académico y, sobre todo, para con el sujeto investigado. A partir de un planteamiento teórico sobre la potencialidad de los sujetos, argumenta la necesidad para América Latina de que el conocimiento etnográfico esté en función de los sujetos y su potencialidad y no el conocimiento de la potencialidad en función del acervo científico etnográfico, lo cual es una reproducción anacrónica de la antropología colonialista.*

*The article rescue the Malinowsky's autocratic, criticise the colonialist anthropology and rescue the epistemologic importancy and necessity of the ethic dimention for the colocation of the investigator Subjet along the human, his historical responsibility for himself, for his academic labor and especialy respect te investigated Subjet. Since a teoretic argument over Subjet potentiality, argue the necessity for Latin America that the ethnografic kgnown where in function of the Subjets and his potentiality and nor the kknowles of the potentiality be in function of the ethnografic cientific acerv, this is an anacronic reproduction of the colonialist anthropology.*

## Estrategia etnográfica para el rescate de la potencialidad de los sujetos

---

**E**n el contexto del proceso denominado globalización se ha venido haciendo cada vez más exigente la necesidad de una ruptura del investigador en ciencias sociales respecto de los paradigmas hegemónicos que hoy rigen el conocimiento y que están asociados con las dinámicas inerciales del sistema mundial dominante. Tocante a lo anterior, Zemelman (1997b:25) apunta:

En muchos países se aprecia la existencia de una intelectualidad cansada, derrotista, que incluso llega a perder la noción del futuro, pero que a la vez es capaz de impulsar refinados trabajos exegéticos a partir de análisis descontextualizados, prolongación de una nueva forma de eurocentrismo, con el consiguiente abandono de dar cuenta de realidades emergentes que no se ha llegado a comprender de manera cabal.

Muchos científicos sociales latinoamericanos se encuentran sumergidos en esta forma de abordar el conocimiento, en particular aquellos que están inscritos en programas académicos institucionales, donde reproducen esos trabajos interpretativos sin poner en tela de juicio sus alcances y resultados.

---

\* Ambos autores son profesores investigadores del Proyecto de Estudios Antropológicos de El Colegio de San Luis. Correo electrónico: imora@colsan.edu.mx y jmaisterrena@colsan.edu.mx

América Latina está siendo afectada en todos los ámbitos por el proyecto de globalización orientado a impulsar el sometimiento económico, cultural, político y tecnológico bajo el predominio de los países centrales. El ámbito académico no escapa a las influencias dominantes. De hecho, en concordancia con esta dinámica, la investigación social ha privilegiado el estudio de lo establecido, de la historia y de las estructuras que prevalecen en estas realidades latinoamericanas. El gran vacío ha sido la indagación sobre el sujeto constructor de su propia historia.

El desafío actual para los científicos sociales latinoamericanos consiste en investigar a los sujetos actuantes, en su propio dinamismo y potencialidad frente al contexto de la globalización. Para lograrlo necesitan romper con los parámetros dominantes, tecnologistas, cientificistas y ahora globalicéntricos. A partir de esa exigencia, resulta útil indagar sobre el papel actual del investigador social frente a la realidad latinoamericana, entendiendo que esta realidad es una construcción social que tanto investigadores como investigados reconfiguran, desarrollan y proyectan.

La pretendida objetividad de las disciplinas dominantes plantea que no se debe reconocer la subjetividad del investigador; por el contrario, el desafío del momento actual requiere el rescate de la subjetividad de los sujetos mediante la colocación en su momento histórico y la identificación de futuro en un compromiso histórico compartido.

Ambos sujetos —investigador e investigado— comparten una historia y un momento en los distintos papeles asignados por la estructura social en la que se encuentran; necesitan colocarse, cada quien en su respectivo contexto, fuera del límite de la tecnología, del poder, de la riqueza y de la concepción de la realidad dominantes para que, como nido, construyan el ambiente de necesidad de realidad que permita la emergencia de la subjetividad y su rescate, y de este modo hagan posible la realización de la potencialidad y, con ella, la ruptura con la dinámica inercial.

La colocación del sujeto investigador no es una cuestión meramente opcional en el uso de la etnografía que depende de las decisiones subjetivas del sujeto y absolutamente prescindible, ni es algo solamente recomendable, sino que es una condición necesaria e indispensable de carácter metodológico para captar la potencialidad de los sujetos investigados. Es decir, el sujeto investigador no será metodológicamente capaz de captar la potencialidad si no se encuentra debidamente colocado frente a la realidad. La necesidad de colocación del investigador se establece para la definición

de la estrategia metodológica, para precisar la relación con el sujeto investigado y para ser capaz de percibir la potencialidad como recorte de realidad.<sup>1</sup>

La responsabilidad histórica y ética del investigador consiste en la realización de la potencialidad; ahí es donde se coloca, establece su propia ruptura y se convierte en constructor de realidades mediante la identificación de futuros posibles dentro de su quehacer. Entonces, el investigador posibilita el ejercicio de la colocación en el sujeto investigado. De tal modo que, como conclusión del proceso investigativo, resulten prescindibles y redundantes el desempeño del sujeto investigador y la distinción con el sujeto investigado. Lo anterior se hace posible mediante la metamorfosis de ambos en sujetos responsables de sí mismos y de su realidad histórica para su permanente colocación e instalación con su correspondiente dimensión ética.

La potencialidad puede ser entendida de diferentes maneras. Potencia (Abbagnano, 1974:938) se refiere a la capacidad (activa y pasiva) de efectuarse o sufrir un cambio. Zemelman considera la potenciación como la capacidad individual y colectiva de reconocer opciones y hacerlas viables. Potencialidad, entonces, es el dinamismo intrínseco del sujeto que define la capacidad para que éste se constituya como tal, rompa con la dinámica inercial dominante, defina su autonomía y construya su futuro con base en sus utopías. El foco de atención en la potencialidad es hacia el dándose del sujeto como productor; pone énfasis en el presente, en la temporalidad o historicidad en movimiento y se centra en la emergencia de las subjetividades como acción autónoma del sujeto. Es decir, es la capacidad y realización de hacer algo por iniciativa propia del sujeto independiente de la dinámica inercial dominante, con base en su visión de futuro.

Lo anterior nos plantea la pregunta ¿cómo rescatar la etnografía como metodología en la investigación antropológica para el análisis del recorte de la potencialidad del sujeto?

A continuación analizaremos la manera como la antropología ha abordado el estudio de la sociedad, caracterizada por ser una ciencia que en el proceso de investigación enfrenta “cara a cara” al investigador con el investigado. Posteriormente proponemos una alternativa para abordar el rescate de la potencialidad de los sujetos investigados a partir del método etnográfico.

<sup>1</sup> El recorte implica el ángulo desde donde se accede a la realidad y se rescata su complejidad de manera inclusiva.

## ■ La etnografía en el análisis antropológico

La etnografía es el método de investigación preferente de los antropólogos sociales (aunque no exclusivamente). La principal técnica de ese método es la observación directa y participante de la vida social.

### El origen colonial de la antropología

El papel del etnógrafo frente a sus realidades observadas ha sido un tema de discusión desde los inicios de esta disciplina. En 1921 Malinowski (1975:13) escribió:

La etnología<sup>2</sup> se encuentra en una situación tan lamentablemente ridícula, por no decir trágica, que a la hora de empezar a organizarse a fraguar sus propias herramientas, a ponerse a punto para cumplir la tarea fijada, el material de su estudio desaparece con una rapidez desesperante.

Con este comentario Malinowski hacía referencia a que al nacer el método etnográfico desaparecía su objeto: “precisamente ahora que los métodos y fines de la investigación etnológica han tomado forma estos salvajes se extinguen delante de nuestros propios ojos” (Malinowski, 1975:13). La voz desesperada del padre de la etnografía se situaba en los inicios de la antropología como ciencia en la corriente Estructural Funcionalista de la Escuela Británica. La investigación antropológica a principios del siglo XX centraba su objeto de estudio en los “salvajes”, sobre todo en las colonias inglesas de África, de ahí su carácter colonialista. Era el estudio “del otro”, diferente, exótico y extravagante respecto al concebido mundo civilizado. En la medida que ese otro se civiliza, se desvanece el objeto de investigación como “salvaje”, y la disciplina pierde su objeto de estudio. La antropología colonialista no concebía el estudio de la cultura propia.

Los representantes de esta orientación veían a los sujetos investigados como datos para la obtención de conocimiento. Radcliffe-Brown y sus seguidores aplica-

<sup>2</sup> Malinowski emplea la palabra *etnología* para las teorías especulativas y comparativas. Mientras que la palabra *etnografía* la emplea para los resultados empíricos y descriptivos.

ron la etnografía al estudio de la sociedad, tratando a ésta como algo inerte, como si fuera un cadáver que se somete a la disección anatómica (Leach, 1973). Desde la perspectiva de esta corriente, el individuo era un sujeto pasivo y dominado por la institución.

A pesar de la aparente desaparición del “salvaje” como objeto de estudio, décadas después las distintas corrientes antropológicas, entre ellas la Escuela Americana, mantuvieron y reprodujeron el carácter colonial en la investigación sin explicitar su definición epistemológica. Lo cual se exteriorizó con discrepancias en la comunidad académica respecto a la interpretación de una misma realidad estudiada en la investigación antropológica; ello resultó en debates sobre la veracidad de la investigación, poniendo en tela de juicio los análisis realizados.

Algunos connotados antropólogos fueron protagonistas de estos debates, una de ellos fue la antropóloga estadounidense Magararet Mead, acusada por su colega, el etnólogo Dereck Freeman, de “fabricar mitos” en su estudio sobre la adolescencia en Samoa. Freeman reestudió el mismo terreno que Mead, y criticó la hipótesis de su colega sobre las vinculaciones culturales de los procesos emocionales de los samoanos. Para la antropóloga, éstos se canalizaban en actitudes cooperativas, una sexualidad libre y mentes libres y desinhibidas. Mientras que Freeman llegó a resultados contrarios, señalando que los samoanos canalizaban culturalmente los impulsos biológicos a través de la competencia, el poder y un culto a la virginidad. La posición de Mead puede ser comprensible, si se tiene en cuenta que en aquellos años (entre 1950 y 1960) en Occidente se desarrollaron las pautas de conducta sexual más libre, sobre todo en los jóvenes, junto con el determinismo genético biológico que prevalecía en aquellos años. Mead, fiel discípula de Boas, planteó en su argumento que el determinismo racista-genético es insostenible como verdad universal.

Algo semejante ocurrió con Redfield y Oscar Lewis, quienes estudiaron un mismo pueblo maya. El primero vio a los mayas de Chan Kom como amables, cooperativos y solidarios; mientras que Lewis los presenta como desconfiados y marcados por la competencia, envidia y acusados de brujería. Así podríamos hablar de un sinnúmero de reestudios en que encontramos grandes discrepancias sobre la interpretación de una misma sociedad.

Los ejemplos anteriores manifiestan las distintas percepciones de los investigadores, en las que cada uno, de acuerdo con sus parámetros ideológicos, políti-

cos y culturales inherentes a su momento, observa el mundo de los otros desde su perspectiva e interés propio.

El investigador, por lo general —aunque hay excepciones—, ha mantenido un distanciamiento con su objeto de investigación, reproduciendo la tendencia de la antropología colonizadora de antaño. Hoy podemos observar posturas colonialistas, como es el caso de Estados Unidos (Koepping, 1997:46), donde la etnología se ha convertido en una empresa lucrativa que acompaña —bajo la forma de sociología aplicada— las intervenciones en el Tercer Mundo que influyen en el campo político de las decisiones. Hoy esta tendencia no se ha modificado en muchos de los investigadores latinoamericanos cuyas problemáticas por investigar se rigen por “lo buscado”, eso que el investigador lleva predeterminado o que le ha sido impuesto por los parámetros teóricos e ideológicos dados por la ciencia reconocida y dominante, cuyos ejes problemáticos —no sólo de la antropología, sino de todas las ciencias sociales— tienen que ver con los intereses de las instituciones académicas y financiadoras que se rigen por las pautas del proyecto globalizador.

La reflexión epistemológica del quehacer del antropólogo fue iniciada por Malinowski (1975:28), quien manteniendo su posición colonialista era un defensor del trabajo de campo; discutía con sus colegas respecto a la importancia de la etnografía, asociada a largos periodos de estancia en el campo; fue el primero en hacer trabajo de campo y en enfrentarse cara a cara con el objeto de investigación; analizó la sociedad como un organismo vivo, variante y con singularidad propia; observaba a las instituciones manipuladas por los individuos conforme sus objetivos e intereses; criticaba que los etnógrafos sólo buscaban en “los salvajes” lo singular, lo extravagante y folklórico, sin dar un conjunto completo de los fenómenos en cada uno de los aspectos de la cultura estudiada y sin hacer ninguna referencia entre lo que es un lugar común carente de atractivo o normal y lo que llama la atención por ser sorprendente y fuera de lo acostumbrado.

Malinowski resaltaba la importancia de lo cotidiano de la vida social para rescatar lo humano de los salvajes: “Tomar en serio lo cotidiano y exponerse a la humanidad del otro para volver a encontrar la propia humanidad”.<sup>3</sup> Malinowski recomendaba tener una postura abierta ante las posibilidades a que conduce la

<sup>3</sup> Citado en Koepping:163

realidad observada y no caer en esquemas predeterminados o eventos excepcionales dejando en segundo término los hechos, a juicio del investigador, no relevantes, como las actividades de la vida cotidiana, errores que él mismo reconoció en sus reflexiones en el texto *Los jardines del coral y su magia*, en el capítulo “Nada que decir”.

Una fuente general de inexactitudes en todos mis materiales es el hecho de que como cualquier etnógrafo me sentía atraído por lo dramático, excepcional y sensacional... he omitido en mis estudios de la vida en la Trobriand gran parte de lo cotidiano, poco llamativo, monótono y poco usual (Malinowski, 1988:139).

Al reflexionar sobre la práctica propia, Malinowski dio el ejemplo de la necesidad de definir una postura epistemológica en las propuestas metodológicas y de contenido en la investigación antropológica. A pesar de su exigencia, esta actitud del fundador de la etnografía no ha sido reproducida por la generalidad de los antropólogos. En los contextos actuales de América Latina, la carencia de clarificación epistemológica en la investigación implica el riesgo de reproducir los referentes coloniales. Usar la misma metodología por investigadores ubicados en tiempos, espacios y contextos diferentes produce conocimiento anacrónico e incongruente con el sentido de la indagación. No puede ser la misma “metodología adecuada” la de un investigador británico colonial en África a principios de siglo XX que la de un investigador latinoamericano estudiando su realidad en los albores del siglo XXI.

La necesidad, entonces, de la reflexión epistemológica en el escenario actual de América Latina y en la investigación antropológica de la propia cultura resulta fundamental en tanto que los investigadores y los investigados comparten las mismas problemáticas, cuyos referentes económicos, políticos y culturales son reconfigurados por la globalización como la forma de expansión de dominación de los países centrales hacia esta región.

El contexto observado y las circunstancias que afectan a los investigados repercuten directa e indirectamente en los investigadores, de ahí que esta eventualidad haga necesario a estos últimos tener clara su posición para encarar los estudios sobre las problemáticas agudas que presentan estos países. ¿Cuál relación es

conveniente establecer con los parámetros teóricos disciplinarios dominantes?, ¿cuál, frente a las inercias en el campo académico? y ¿cuál, frente a las instituciones académicas de investigación latinoamericanas?

En la antropología ortodoxa, la tendencia en el proceso de investigación inicia con el contacto, se desarrolla con la obtención de la información y concluye cuando el investigador decide que ha obtenido lo que requería (Galindo Cáceres, 1987). En la actualidad, los datos de la antropología derivan en último término de la observación del comportamiento habitual en las sociedades concretas. Hacer, relatar y valorar tales informaciones son las tareas del etnógrafo contemporáneo (Conklin, 1988:153). La etnografía se coloca en el rango de metodología, y lo que la define es un esfuerzo de pensar y reflexionar del antropólogo que le permita especular más allá de lo evidente sobre lo que los sujetos hacen y dicen por encima de lo obvio y superficial. Sin embargo, esas tareas del antropólogo por sí mismas no son suficientes para el rescate de la potencialidad de los sujetos. Si bien la “observación participante”, como método de la etnografía, impulsó al antropólogo a compenetrarse con los sujetos investigados, esto no quiere decir que por fin hubo tal rescate.

En la etnografía la experiencia más importante es la situación “cara a cara”. En este encuentro ambos comparten un mismo presente. Los “aquí y ahora” de cada quien gravitan continuamente uno sobre otro en tanto dure esta circunstancia de coincidencia. El resultado es un intercambio continuo entre su mutua expresividad.

En el trabajo etnográfico intervienen dos subjetividades, la del sujeto investigador y la del sujeto investigado. El proceso y el control de la investigación recae en el investigador, por ello resulta necesario en términos metodológicos identificar el ángulo desde donde se ubica el sujeto investigador. Partimos de la consideración de que la metodología etnográfica es el establecimiento de la estrategia para acercarse del observador al observado. En ese acercamiento hay que tener en cuenta los dos polos establecidos. La potencialidad como capacidad con iniciativa propia reside en ambos, pero de manera diferente respecto al sujeto investigado.

En el trabajo etnográfico se entra en contacto con la vitalidad humana en movimiento, con personas y con objetos, con puntos de vista y con cosas, con expresiones de la vida social y con impresiones de la misma vida (Galindo, 1987).

Es en el encuentro con la realidad social de los sujetos donde se observan, registran e interpretan los deseos, las inconformidades, las incompletudes, las in-

certidumbres y las utopías de los individuos; características, todas ellas, que tienen que ver con la potencialidad.

## ■ Los tres momentos de la potencialidad

Para intentar un acercamiento al concepto de potencialidad definimos analíticamente tres momentos que forman parte y son un mismo proceso: ante-potencialidad, pre-potencialidad y potencialidad-acto. A continuación describimos cada uno.

### Ante-potencialidad

En un primer momento, el descontento o inconformidad del sujeto con lo dado, con lo establecido, es el que avizora o anuncia la potencialidad. Es decir, el disgusto del sujeto con la dinámica inercial es la manifestación y la aparición incipiente de la potencialidad y, a su vez, es la condición indispensable para que aparezca.

La inconformidad, como rechazo a lo dado de la dinámica inercial, está asociada a la incompletud del sujeto como necesidad de lo no dado. La incompletud alude a lo que puede ser y no ha sido del sujeto mismo, como puede ser la capacidad y necesidad de constituirse como sujeto. La incompletud exige el reconocimiento del sujeto y su deseo de realización. Lo incompleto, en tanto andares pendientes e insatisfacciones con lo avanzado, está asociado al futuro que toma como fuente al pasado. Inconformidad e incompletud son los dos polos del dinamismo del sujeto constituyente estrechamente asociados a pasado y futuro en el presente que definen la ruptura con la dinámica inercial. La inconformidad está relacionada con la construcción, con la transformación, con el progreso y con el futuro, con horizontes de posibilidades que incorporan dominios desconocidos y experiencias posibles a partir del reconocimiento de la incompletud.

La *ante-potencialidad*, en tanto descontento, manifiesta la diferencia, distancia y rechazo con lo establecido, y anuncia por lo menos el anhelo de la autonomía y la constitución del sujeto: es el preludio del cambio. Para darse cuenta de esta nece-

sidad, el sujeto requiere ubicarse en el límite de la frontera de la dinámica inercial de lo dado para identificar lo posible-deseable.

Este distanciamiento y rechazo respecto a la dinámica inercial identificada requiere una necesidad de realidad, la aspiración de conocer el momento histórico más allá de lo que ocultan los parámetros establecidos. La potencialidad supone, entonces, la conciencia, la racionalidad y la percepción que pueden potenciar o impedir la emergencia de ella misma en función de la ubicación del sujeto en el contexto de la dinámica inercial. En esta definición, la ubicación del sujeto en su respectivo tiempo, espacio y contexto es una condición que le permite colocarse frente al mundo, esto es, romper con los parámetros dominantes y con la dinámica inercial; adoptar posturas críticas, realistas y abiertas a lo inédito. En esos términos, la colocación es un ángulo desde donde el sujeto se observa y se define frente a lo real socialmente establecido.

### Pre-potencialidad

El segundo momento, la *pre-potencialidad*, se alimenta y, al mismo tiempo, le da sentido al de la ante-potencialidad, es decir, a la inconformidad e incompletud. Se define por la capacidad de pensar-colocarse ante la realidad, es decir, por tener una perspectiva diferente o un nuevo ángulo de lectura que facilite la ruptura con la dinámica inercial interna del pensamiento dominante y con el sesgo impuesto por sus parámetros. Los sueños y las utopías posibilitan la percepción de una perspectiva diferente. Para la colocación de los sujetos, entonces, resulta indispensable la identificación de las utopías. Los mundos posibles están en la dimensión de la creación y de la imaginación total. A partir de ahí el movimiento va hacia lo invisible, hacia lo improbable y aparentemente imposible. Desde ahí, el conocimiento es creador de lo que antes no existía (Zemelman, 1998:30).

La colocación en el mundo se opone al poder del poder y problematiza la realidad mediante la necesidad de mundo. Colocarse es la expresión de ese mismo mundo, pero conocido y pensado no-parametralmente, lo que implica ponerse fuera del poder dominante con base en el pensamiento categorial. La trasgresión de lo pensado sabido (con base en pensar como necesidad de pensar) es lo que incorpora nuevos horizontes de realidad hacia lo inédito y proyecta el pensar hacia

el ámbito de lo no dado. La colocación es la capacidad-de-poder del hombre en su relación con el mundo (Zemelman, 1998:126). En la colocación es donde reside eso que podemos denominar la conciencia histórica.

### Potencialidad-acto

Lo anterior posibilita al sujeto situarse en el límite, ante lo indeterminado, frente al desafío de la incertidumbre en una dimensión volitiva. Es el momento del rompimiento y de traspasar el límite de lo establecido para colocarse ante lo inédito. Este es un momento propiamente gnoseológico experiencial y, por lo tanto, político en el proceso e instante mismo de transformar del actuar del sujeto. El momento *potencialidad-acto* incluye y se sustenta en los dos anteriores y está caracterizado por la acción.

#### ■ La potencialidad como recorte de realidad

La ante-potencialidad lleva contenidas en sí tanto la pre-potencialidad como la potencialidad-acto a partir de que su sola existencia de inconformidad-incompletud implica una conciencia, y su definición por sí misma es un acto. Entonces, es sólo cuestión de énfasis y de matiz con la finalidad de presentar una diferenciación analítica en un dinamismo continuo y constante como es el de la potencialidad.

Del mismo modo, lo que hemos definido como pre-potencialidad no sólo requiere de la ante-potencialidad, sino que también está contenida en el mismo momento junto con la potencialidad-acto, y las tres son un mismo movimiento en que la inconformidad-incompletud y la conciencia-colocación se realizan simultáneamente en el momento en que como acto de conocer se establece el rechazo y se actúa. De manera similar, la potencialidad-acto es inconformidad-incompletud y conciencia que, a la vez que los presupone, los realiza en el momento de actuar.

La potencialidad, entonces, es un dinamismo que se restablece para su reconfiguración con momentos de predominio de matiz entre una característica sobre otra, dependiendo de la coyuntura específica en la que se encuentra colocado el sujeto en cuestión (investigador o investigado).

La potencialidad está establecida en la tensión entre lo no deseado de lo dado y lo deseado por la incompletud y la utopía. Es dentro de esta dinámica donde se localiza la necesidad de realidad. Es de ahí de donde aparece la energía de la subjetividad del sujeto que puede emerger y constituirse como tal, y ser capaz de romper la dinámica inercial en donde se encuentra. Es en la frontera de lo dado, en el reconocimiento de los límites por el sujeto y en su dinamismo entre la ruptura y la utopía, donde se identifica y se define la potencialidad. Es en el dándose del sujeto y en la emergencia de su subjetividad donde aparece la potencialidad. En la potencialidad florecen y, a su vez, son parte de ella misma las condiciones de construcción de posibilidades de futuro. Es también en la subjetividad donde se puede negar la potencialidad. El sujeto en sus condiciones específicas puede elegir la no-potencialidad, que consiste en la negación consciente, o no consciente, de la capacidad del sujeto de constituirse y poder-hacer. La no-potencialidad es la orientación del sujeto hacia la dinámica inercial. La otra elección puede ser la anti-potencialidad, que es la oposición a la emergencia de la potencialidad propia o del otro en alineación cómplice y re-productente con la dinámica hegemónica. Son negativa e impedimento, respectivamente, a la capacidad de constituirse en sujeto y poder-hacer como *performance*, y al negarse al ejercicio de la potencialidad aceptan asumir y apoyar la dinámica inercial dominante.

Vistas y consideradas la potencialidad, la no-potencialidad y la anti-potencialidad como recorte de realidad implican que en esa emergencia de la subjetividad del sujeto están presentes desde lo dado por la historia hasta el tiempo corto definido por la coyuntura de la aparición de la potencialidad. Asimismo, en el recorte están contempladas las dimensiones micro y macro sociales e incluso la potencialidad misma o su negación. Este recorte contempla, por la misma característica del sujeto, los niveles económico, político y cultural que dependerán del momento y lugar en que se hace el estudio etnográfico.

Dado que el recorte de realidad de la potencialidad contempla los dinamismos, la articulación y la direccionalidad, exigen al sujeto investigador su colocación autónoma frente a la situación dominante. Si la dinámica inercial es la misma tanto para el sujeto investigador como para el sujeto investigado, ¿cuáles pueden ser las condiciones epistemológicas y metodológicas necesarias para su registro y observación?

Pensemos qué pasa cuando el sujeto investigador no se da cuenta de sus propias condiciones límite ni de la dinámica inercial dominante de lo establecido;

es decir, no se da cuenta de su condición epistemológica ni se coloca frente a su realidad en el ejercicio de su investigación.<sup>4</sup> Con esta omisión, ¿puede el sujeto investigador ser capaz de identificar las condiciones de emergencia de la potencialidad del sujeto investigado?

## ■ Inercias, colocación y potencialidad

A manera de ejemplo podemos mencionar algunas condiciones de dinámica inercial en las que se encuentran los dos sujetos en relación con la potencialidad. La potencialidad necesariamente tiene que ver con el poder, ya lo mencionábamos arriba. La colocación del sujeto asociada con esa potencialidad consecuentemente necesita referirse al poder. La autonomía del sujeto investigado particularmente habla de un poder-hacer que contiene, a su vez, el límite de lo dado y la potencialidad como desafío. La dinámica inercial está vinculada al hacer-del-poder que viene siendo el poder-del-poder cuando los sujetos actúan como poder. En este caso inercial, el poder de las determinaciones del sujeto se transfieren, se entregan o se transforman “en el *contenido privilegiado* de la lógica de poder” (Zemelman, 1998:136). En ese caso se desplaza la dinámica de las determinaciones de poder del poder-hacer (que es el planteamiento de la potencialidad del sujeto) en la capacidad de *actuar como poder* que viene siendo la lógica del poder instituido que se restablece a sí mismo con base en esos desplazamientos constantes y continuos de los sujetos al poder. Esto se puede observar en la disposición de los sujetos frente al gobierno como un todopoderoso, como el gran hacedor; por eso, estar en el gobierno o relacionarse con los del gobierno permite y reproduce lo que denominamos el hacer-del-poder. Para ilustrar esta identificación cabe recordar la consigna de campaña del candidato presidencial del partido oficial en las elecciones de 2000, “que el poder sirva a la gente”, es la idea del poder con vida propia.

Otros ejemplos de lo anterior los podemos encontrar en muchos burócratas y aspirantes a puestos políticos. Un caso es la frase de un ex presidente municipal

<sup>4</sup> Si observamos la realización de la investigación social latinoamericana, en general no se plantea ni se exige la necesidad de la definición epistemológica del investigador. En el mejor de los casos se deja sólo como una decisión opcional del investigador.

refiriéndose a su anhelo de un puesto político de gobierno: “es que lo que a mí me gusta es hacer”. De su planteamiento podemos inferir que está hablando del hacer-del-poder. Si el sujeto investigador en el trabajo etnográfico se encuentra dentro de la dinámica inercial del hacer-del-poder, sin colocarse frente a ella, seguramente reproducirá el discurso de que no-queda-de-otra, no hay alternativas, de que no tiene siquiera caso oponerse a esta dinámica, de que el único hacedor es el poder y de que lo único posible y lo mejor por hacer es reforzar el hacer-del-poder. Inmerso en esas perspectivas inerciales, el sujeto investigador no podrá percibir, sin colocarse frente al hacer-del-poder, la potencialidad de los sujetos que investiga que pudieran tener una postura diferente.

Otro tema relacionado con la potencialidad de los sujetos es el de la tecnología. Uno de los motivos de su importancia es que tiene que ver con la sobrevivencia y el denominado “progreso”. Como ejemplo de la valoración de su importancia cabe mencionar el anuncio de una empresa telefónica: “El poder de la tecnología”. El lema invita a los sujetos a confiar su futuro en la tecnología. Es tan dominante el referente de la tecnología que ni siquiera se cuestiona.

La tecnología y el uso de ella están asociados al cambio en el pensamiento dominante; de hecho, el cambio y la innovación tecnológica son considerados casi sinónimos, y es una de las constantes en la sociedad actual. En ese contexto, ¿de qué potencialidad estamos hablando? ¿Es potencialidad la tecnología? En la forma en que la hemos definido es evidente que no; pero ¿qué pasaría en la percepción inercial de un sujeto investigador?, ¿sería capaz de reconocer la colocación y potencialidad de un sujeto investigado frente a la tecnología dominante? Seguramente el cambio lo asociaría con la tecnología, y al sujeto investigado lo calificaría de conservador o retrógrado sin ser capaz de percibir su potencialidad.

La velocidad asociada con la tecnología es un aspecto que prevalece altamente valorado dentro de la manera de pensar dominante: “time is money”. Incluso la idea de eficiencia está ligada con la productividad, que es la relación entre cantidad de producto y tiempo. Dentro de la lógica dominante, la eficiencia se tiende a medir en dinero; es decir, la rentabilidad basada en la productividad mide la eficiencia. Esta lógica está ilustrada en todos los planteamientos globalizadores. Esta lógica de velocidad, tecnología, productividad, eficiencia, rentabilidad induce a los sujetos (investigadores e investigados) a reproducir esta dinámica.

La tecnología, el poder y la riqueza desempeñan un papel de somnífero para los sujetos. Todos y cada uno aparentan cambio dentro de la dinámica inercial, y con su promesa de eficiencia frenan, como nudo, la capacidad de ruptura y potencialidad de los sujetos. Parece ser que los sujetos optan y dejan suplantar sus inconformidades-incompletudes, su necesidad de realidad y su utopía por lo que plantea la tecnología, el poder y la riqueza hegemónicos como alternativa única posible, y la incorporan y la toman como propia. La unidimensionalidad de la lógica tecnológica, política y económica impide o controla la emergencia de la subjetividad y la potencialidad, además impide reconocerla.

## ■ Colocación y ética de la investigación etnográfica

En síntesis, en la estrategia metodológica de la investigación etnográfica es necesario romper con la mirada colonial reproductora de lo dominante; de no hacerlo repetiremos el mismo discurso y llegaremos a resultados elementales y acartonados dentro de los parámetros establecidos.

Además de la mirada, se requiere deslindarse de la forma colonial de relación entre la academia y los sujetos de investigación. Más que ninguna otra metodología de las ciencias sociales, la etnografía exige la colocación por la interacción directa que se establece entre los sujetos, ya que permite el encuentro de las dos subjetividades (investigador e investigado). La colocación es indispensable en esta tarea considerando la importancia de la relación cara a cara entre los sujetos; sin la colocación queda ausente el sentido de lo que realizamos.

El aferramiento a la doxa de la disciplina está relacionado con la búsqueda por la seguridad de lo pensado sabido y con el miedo a la incertidumbre y al cambio; es la negación a pensar, que es la función propia de los académicos; es oponerse a salir de los límites establecidos por lo dado de la historia y lo dominante; es eludir la ruptura y anular la utopía; es rechazar un futuro diferente y alternativo; es reproducir la unidimensionalidad que proponen los esquemas dominantes de futuro globalicéntrico y tecnológico a través de los planteamientos teóricos vigentes.

Las disciplinas explican los problemas sociales indirectamente; eso permite que el hacer-del-poder pueda reproducir la estructura dominante y reproducirse a sí mismo. Adicionalmente, las disciplinas sociales establecen el divorcio entre ciencia

y política; esta escisión implica negar la colocación de los sujetos investigadores en el quehacer académico con consecuencias favorables para la reproducción de esa misma dinámica inercial. Debido a la re-producción de la dinámica inercial propiciada por la ciencia, ponemos en duda la idea de que lo importante es la verdad o la explicación con una pretendida “objetividad” más que la construcción del futuro viable mediante la colocación del sujeto investigador.

Para la colocación como investigadores frente a la realidad necesitamos observarnos a nosotros mismos, no sólo subjetivamente, sino en nuestro contexto histórico y coyuntural, y reconocer la manera en que desarrollamos nuestra ciencia auspiciada por intereses y relaciones que reproducen las dinámicas inerciales dominantes. La colocación del sujeto es una actitud de estar siempre en constante movimiento construyendo mundos posibles en una ampliación creciente.

De no ser así, el sujeto investigador, inmerso en la inercia dominante, sólo emitirá calificativos de lo sucedido sin ser capaz de comprender la potencialidad propia y la del sujeto investigado. El sujeto investigador necesita colocarse frente a su realidad social para identificar la colocación y potencialidad del sujeto investigado. En este sentido la colocación de carácter epistemológico tiene claras implicaciones metodológicas, puesto que la metodología será diferente dependiendo de que el sujeto investigador se coloque, o no lo haga, frente a la lógica dominante, y le permitirá o impedirá percibir la potencialidad.

A partir de lo planteado, desde una posición ética, entonces, ¿cuál debe ser la relación entre etnografía y potencialidad? ¿Qué es lo prioritario para los investigadores sociales, los sujetos con los que interactúa o la ciencia? La etnografía debe ser para el rescate de la potencialidad de los sujetos y no la potencialidad para la etnografía; es decir, la etnografía es la que se tiene que adecuar a las exigencias de la realidad y no recuperar la realidad en función de los intereses del trabajo etnográfico; esto último implicaría reproducir el modelo colonialista. Más que la importancia por la obtención de la verdad, lo que aquí interesa es el rescate de la potencialidad en su emergencia, considerando que el elemento central de la etnografía son los sujetos.

La asociación ética entre etnografía y potencialidad de los sujetos implica una responsabilidad histórica de los antropólogos latinoamericanos por crear las condiciones para su emergencia e identificar opciones con los sujetos investigados con los que interactúan cara a cara en el proceso de investigación. Con base en el

requerimiento de esa postura ética, nos preguntamos: ¿debe estar presente esta dimensión ética en el quehacer del sujeto investigador?, ¿la esterilización de la investigación propuesta por la dinámica disciplinaria dominante no se ubica dentro de un ámbito ético? Entonces, ¿cuál posición ética asumir? ¿La ética depende de la colocación del sujeto investigador frente a su momento histórico y de su relación con los sujetos investigados?, ¿cuál es la responsabilidad ética e histórica de los sujetos investigadores en América Latina en el contexto de la globalización?, ¿cuál debe ser la ubicación del investigador frente a la realidad latinoamericana y respecto a las condiciones del desarrollo de las potencialidades?

Si estamos colocados en nuestro momento histórico, como investigadores en América Latina, no podemos dudar de la imperiosa necesidad de la emergencia de potencialidades en todos los ámbitos y en todos los frentes. Es urgente identificar y construir múltiples alternativas de futuro en todos los espacios latinoamericanos a los cuales tengamos acceso.

En los investigadores latinoamericanos está el desafío de colocarse en la frontera de lo establecido del quehacer investigativo y transformarlo en los múltiples ámbitos articulados, sin dejar de desempeñar su función de investigador, pero sin limitarse a ella. El investigador no es un promotor, pero tal vez sí es un creador de ambientes en diálogo con los investigados a partir de la problematización y conceptualización no-parametral de la realidad en donde se desenvuelven.

Rescatando lo que ya mencionaba Malinowski, para el contexto histórico actual tenemos una responsabilidad ética respecto a la cuestión de lo humano y de la potenciación de lo humano; potencialidad manifiesta en la emergencia de la subjetividad, en la creatividad, en la ruptura respecto a la unidimensionalidad del planteamiento dominante y en la apertura de multiplicidad de alternativas. Esa parece ser la responsabilidad histórica del etnógrafo hoy en América Latina.

## ■ Bibliografía

- ABBAGNANO, N. (1974), *Diccionario de Filosofía*, México, Fondo de Cultura Económica.
- BERGER, P.L. y T. Luckmann (1997), *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu.

- CONKLIN, H.C. (1988), "Etnografía", en Joseph Llobera (comp.), *La antropología como ciencia*, Barcelona, Anagrama, pp. 153-166.
- GALINDO CÁCERES, L. J. (1987), "Encuentro de subjetividades, objetividad descubierta. La entrevista como centro de trabajo etnográfico", *Estudios sobre las culturas contemporáneas*, vol. 1, núm. 3, pp. 151-183.
- HAMMERSLEY, M. y P. Atkinson (1994), *Etnografía*, Barcelona, Paidós Básica.
- KOEPFING, K.-P. (1997), "Autenticidad como encuentro. La etnología entre el compromiso y la reflexión", en H. P. Duerr (coord.), *Autenticidad y fraude en la etnología*, Frankfurt, Suhrkamp, pp. 7-27.
- LEACH, E. (1973), "Ourselves and the others", en *Times Literary Supplement*, pp. 771-772.
- LEWIS, O. (1988), "Controles y experimentos en el trabajo de campo", en Joseph Llobera (comp.), *La antropología como ciencia*, Barcelona, Anagrama, pp. 97-127.
- MALINOWSKI, B. (1975), *Los argonautas del Pacífico occidental*, Barcelona, Ediciones Península, Serie Universitaria.
- (1988), "Confesiones de ignorancia y fracaso", en Joseph Llobera (comp.), *La antropología como ciencia*, Barcelona, Anagrama, pp. 129-139.
- RADCLIFFE RADCLIFFE-BROWN (1988), "Antropología Social", en Joseph Llobera (comp.), *La antropología como ciencia*, Barcelona, Anagrama, pp. 47-54.
- ZEMELMAN, H. (1995), "La esperanza como conciencia (un alegato contra el bloque histórico imperante: ideas sobre sujetos y lenguaje)", en H. Zemelman, *Determinismos y alternativas en las ciencias sociales de América Latina*, Cuernavaca, CRIM-UNAM/ Nueva Sociedad, pp. 11-28.
- (1997a), *Conocimiento y sujetos sociales*, México, El Colegio de México.
- (1997b), *Problemas antropológicos y utópicos del conocimiento*, México, El Colegio de México.
- (1998), *Sujeto, existencia y potencia*, Barcelona, Anthropos, CRIM/UNAM.



Construyendo el México del siglo xx. La idea  
de nación en el periodo formativo  
de la antropología mexicana



Building the Mexico of the xx Century:  
The nation idea in the beginning  
of the Mexican Anthropology

---

**B O N A N Z A S**

---

*La condición política y social del México de principios del siglo xx resultó determinante para el desarrollo de la antropología moderna en nuestro país. Los movimientos revolucionarios y la filosofía positivista traída de Francia provocaron que los antropólogos de aquellos años vieran la imperiosa necesidad de crear un nuevo modelo de nación más eficaz respecto al que se había desarrollado desde la independencia. Partiendo de esta situación, los primeros años de la antropología moderna en México fueron estrechamente vinculados al proyecto del Estado para integrar al país y desde una perspectiva de aplicación de la ciencia. En este texto se presentan algunas de las ideas sobre nación provenientes de Europa y la manera en que tres pilares de la antropología en nuestro país (Gamio, Sáenz y Aguirre Beltrán) las incorporaron a su teoría para el desarrollo no sólo de la disciplina, sino de la nación misma.*

*The social and political situation in Mexico by the beginning of the 20<sup>th</sup> Century was determining for the development of modern anthropology in our country. The revolutionary movements and the positivist philosophy brought from France made the anthropologist of those years saw the imperious need to create a new model of a nation more efficient than the one originated since the independence. Because of this situation, the early years of modern anthropology in Mexico were intimately attached to the state project to integrate the country and from an applied science perspective. This paper presents some of the main ideas regarding the concept of “nation” that came from Europe and the way in which three of the most important anthropologists in Mexico (Gamio, Sáenz and Aguirre Beltrán) incorporated them in their theory for the development of the discipline and also of the nation itself.*

## Construyendo el México del siglo XX. La idea de nación en el periodo formativo de la antropología mexicana

---

**L**os orígenes de la antropología formal en México se remontan a los primeros años del siglo XX. En aquel entonces, con los movimientos revolucionarios, los analistas sociales comenzaron a vislumbrar una realidad que hasta entonces no había sido fácilmente perceptible: la incongruencia entre la riqueza proclamada por el discurso político del liberalismo económico y la pobreza de la población no urbana del país.

Además, con la mira siempre hacia los países centrales, el México del siglo XIX recibió con mucha intensidad todas las ideas nacionalistas transmitidas desde Europa, tanto las más vinculadas al pensamiento alemán como las provenientes de la Ilustración y la Revolución Francesa.<sup>1</sup>

Esta situación provocó que los primeros antropólogos mexicanos —aquellos que, como dice Aguirre Beltrán, constituyeron “el periodo formativo de la antropología” en nuestro país— concentraran sus esfuerzos en buscar la solución para terminar con la marginación de los grupos aislados (básicamente los indígenas) y conformar así un México unido, al nivel de las grandes naciones para integrarse con éxito al proyecto de modernización occidental.

En este ensayo presento algunas de las ideas que llegaron de Europa durante el siglo XIX, el contexto y la manera en que fueron retomadas por pensadores

---

\* Director del Proyecto Argo. Correo electrónico: dtinoco@proyectoargo.org

<sup>1</sup> La principal corriente ideológica de la época, el liberalismo, planteaba la integración de todos los habitantes de un entorno a una sola meta: la creación de una nación con una sola lengua y una sola cultura.

mexicanos y el proceso por el que, a su vez, los antropólogos de nuestro país las adoptaron, con lo que dio inicio el desarrollo de la disciplina antropológica en México.<sup>2</sup> Pretendo explicar así la razón por la que dicho desarrollo ha estado íntimamente ligado al Estado y a la idea de una ciencia aplicada, mediante el análisis de los planteamientos de tres de los más grandes y determinantes antropólogos mexicanos: Manuel Gamio, Moisés Sáenz y Gonzalo Aguirre Beltrán.

Tengo la firme convicción de que para todo análisis es necesario tomar en cuenta el contexto histórico-social, y que la antropología, en tanto producto cultural, no puede ser entendida sin éste. De esta manera, sostengo que el desarrollo de la ciencia antropológica en México durante su etapa formativa estuvo fuertemente condicionado por una necesidad social de cohesión en el país que, a su vez, ha sido resultado de un proceso de integración a un sistema económico mundial.<sup>3</sup>

## ■ Cultura y nación

Aunque en la actualidad cuentan con significados muy diferentes entre sí, los conceptos ‘cultura’ y ‘nación’ tuvieron un origen común dentro de las ciencias sociales. Ambos se desprenden de ideas vinculadas a la categorización de colectividades humanas y ambos han seguido un camino que implica una dualidad conceptual prácticamente opuesta.

<sup>2</sup> Es preciso mencionar que para la consolidación de esta ciencia fueron también importantes las aportaciones no europeas, entre las que destacan las de la escuela americana de Franz Boas, cuna de los primeros antropólogos mexicanos.

<sup>3</sup> En este sentido, me parece que las acusaciones hechas por Margarita Nolasco y otros antropólogos de la llamada “generación del 68” al trabajo de sus precursores no toman en cuenta que tanto el objeto de sus críticas (esto es, la labor antropológica hecha por mexicanos durante la primera mitad del siglo) como sus críticas mismas parten de un contexto sociohistórico particular, donde los puntos de vista son condicionados (sí no determinados) por el mismo. Las necesidades cambian y, junto con ellas, las soluciones. Esto es a lo que se refiere Claudio Lomnitz en su ensayo “Insoponible levedad”:

“La historia de la antropología en México no puede incorporarse a una narrativa simple del progreso, a una representación lineal del desarrollo, ya que las posiciones a partir de las cuales se ha hecho la antropología han variado sustancialmente. Es decir: si la historia de la antropología en México es larga, no fue generada por una sola ‘comunidad científica’, sino que, por el contrario, los problemas antropológicos han sido enfrentados desde distintas bases institucionales y con diferentes propósitos cognoscitivos” (1996).

De acuerdo con John B. Thompson, la palabra *cultura* —que originalmente se utilizaba sólo en el ámbito agrícola— en el siglo XVIII era empleada por la *intelligentsia* alemana para referirse a “un proceso de desarrollo intelectual o espiritual” (Thompson, 1998:184), que se distinguía del término *civilización* (más asociado con la idea de buenos modales); mientras que en Francia, ambos términos eran utilizados indistintamente para hacer alusión a “un proceso progresivo de desarrollo humano, esto es, un movimiento hacia el refinamiento y el orden, y un alejamiento de la barbarie y el salvajismo” (Thompson, 1998:186). Esto significa que mientras en Alemania la “cultura” representaba un intento efectuado por una clase intelectual para distinguirse de una clase alta, en Francia la “cultura” expresaba un sentimiento común del progreso y evolución humanos que, a su vez, diferenciaba a los franceses de otros grupos menos avanzados. Sin embargo, para finales del siglo XVIII, Johann G. von Herder (pensador alemán) propuso una nueva concepción que desde entonces ha tenido gran resonancia en las ciencias sociales. Para él no se debía hablar de “una cultura”, sino de “culturas”; sostenía que cada pueblo tenía su propia cultura y que no necesariamente tenía que coincidir con la cultura de los pueblos europeos. Esta concepción no tuvo gran impacto en su momento, pero a finales del siglo XIX, con el surgimiento de la antropología, las ideas de Herder fueron retomadas para “descifrar las costumbres, prácticas y creencias de aquellas sociedades que constituían el *otro para Europa*” (Thompson, 1998:190).

A partir de estas dos formas de concebir la cultura, la alemana y la francesa, surgieron dos corrientes asociadas con el concepto de ‘nación’, las cuales podemos llamar “esencialista” o “romanticista”, y “racionalista” o “de la Ilustración”, respectivamente. La primera, basada en las ideas de Herder, sostiene que la base de toda nación es su cultura, esto es, sus particularidades primordiales. De acuerdo con esta idea, las naciones no se crean, sino que ya existen. Para Herder cada pueblo tiene su propio “genio” (*Volkgeist*) o “espíritu” y su propio desarrollo: “Ninguna cultura nacional es superior o inferior a otras; es diferente. La raíz de estas diferencias está en el medio ambiente, en la naturaleza y en las interrelaciones que se establecen y desarrollan entre lo natural y lo cultural” (en Palerm, 1987:52).

La segunda concepción de ‘nación’ sigue los ideales de la Ilustración y de la Revolución Francesa. En ésta, la idea es que la nación es creada por los ciudadanos

de manera racional: es un “plebiscito cotidiano”, y no algo preexistente. Es una concepción que pretende una ruptura con un pasado oscuro ya superado y que exalta los valores cívicos.

Estas dos maneras de entender la ‘nación’ han desempeñado un papel importante en la creación de prácticamente todas las naciones desde el siglo XIX, así como en el trabajo de los antropólogos mexicanos de principios de este siglo, quienes retomándolas buscaban poner fin a una situación de injusticia e incapacidad para avanzar en el nuevo sistema mundial.

## ■ La creación de México

### El concepto de nación

En términos generales —de acuerdo con Peter J. Tylor—, las naciones cuentan con dos principios fundamentales: la lengua y el territorio (Tylor, 1994:182). Sin embargo, para Walker Connor, quien define a la nación como “un grupo de personas que creen poseer una ascendencia común”, “la esencia de la nación es intangible. Dicha esencia es el vínculo psicológico que une a un pueblo y, en la convicción subconsciente de sus miembros, lo distingue de una forma fundamental del resto de los pueblos” (Connor, 1998:88-89).

Lo cual, de alguna manera, nos remite de nueva cuenta a las concepciones racionalistas y esencialistas. No obstante, creo que ambas posturas tienen algo de razón, puesto que las naciones se forman tanto de factores físicos como metafísicos, y no se pueden dar los unos sin los otros.

También creo, al igual que Tylor, que el nacionalismo es una práctica “fundamentalmente política” que crea historia en torno a las necesidades del momento, para lo cual selecciona aquellos elementos históricos de mayor utilidad, y que lo hace con el objetivo de promover un futuro determinado (Tylor, 1994:189).

De esa manera, no importa la veracidad de los datos históricos, puesto que, como dice Connor, “cuando se analizan las situaciones sociopolíticas, lo que verdaderamente cuenta no es *la realidad*, sino *lo que la gente cree que es real*” (Connor, 1998:89), y además: “Puesto que la nación es más bien un grupo que se define a sí

mismo que un grupo definido por los demás, la convicción general en los orígenes singulares del grupo no necesita estar respaldada por datos objetivos, y rara vez lo está” (Connor, 1998:90).

Pero es importante señalar también que la conciencia nacional no es un fenómeno de elites, sino un fenómeno de masas (Connor, 1998:90), lo cual significa que para poder hablar de nación es necesario encontrar su manifestación (nacionalismo) en las masas, y no sólo en el discurso de una clase privilegiada.

Estos rasgos llevan a entender la creación de una nación como un proceso dinámico y cambiante que requiere de una estrategia constante adaptable a las necesidades cambiantes y que sea aceptada por las masas. En este sentido, sostengo que, desde su independencia hasta la Revolución, México vivió una serie de cambios acelerados y en un clima de segregación que evitaron el éxito en el desarrollo de un nacionalismo mexicano. Lo cual no fue claramente percibido sino hasta que la Revolución, por un lado, y la antropología, por el otro, sacaron a luz las incongruencias en que se procuraba este “proyecto de nación”.

## El proyecto mexicano

Para 1800, la Nueva España se había convertido en uno de los países más ricos del mundo. Sin embargo, su prosperidad económica, el crecimiento territorial y los reajustes políticos administrativos representaban beneficios únicamente para una minoría criolla. Para esa fecha, sólo 16 por ciento de la población estaba constituido por criollos, mientras que el resto por mestizos (alrededor de 20 por ciento) e indígenas (60 por ciento) (Cosío *et al.*, 1981:74). Pese a su inferioridad numérica, fueron los criollos quienes impulsaron el movimiento de separación de la Corona Española. Así, el primer proyecto que México tuvo de nación fue dirigido por una clase privilegiada y minoritaria que, en la tipología propuesta por Peter J. Tylor, corresponde a un “nacionalismo de liberación” (Tylor, 1994:191) o a lo que Anthony D. Smith ha llamado “nacionalismos coloniales”, los cuales son “nacionalismos de la *intelligentsia*”, imitativos e incapaces de forjar auténticas naciones (Smith, 1997:99).

Pero, para su proyecto, la clase criolla sí tomó en cuenta el factor étnico del nuevo país, aunque sólo en la esfera histórica. Esto es, se hizo uso del pasado

mítico y glorioso de los antiguos pobladores del territorio mexicano,<sup>4</sup> pero pensando en un futuro europeizado que pretendía incluso la instauración de una monarquía. En palabras de Samuel Ramos, lo que sucedía es que “Siendo todavía [México] un país muy joven, quiso, de un salto, ponerse a la altura de la vieja civilización europea, y entonces estalló el conflicto entre lo que se quiere y lo que se puede. La solución consistió en imitar a Europa...” (Ramos, 1994:15).<sup>5</sup>

Durante todo el siglo XIX y hasta la época del porfiriato, la imagen de México al mundo era la de un país altamente competitivo y en constante ascenso económico. Aunque ya comenzaban a percibirse diferencias entre conservadores y liberales respecto a la idea de nacionalismo que debía prevalecer. Los primeros, como Lucas Alamán y Luis Gonzaga Cuevas, apoyaban y favorecían la teoría esencialista de la hispanidad (con valores como el catolicismo, la lengua, etc.) y promovían la inmigración de españoles al país. Por su parte, los liberales, como Gabino Barreda, introductor de la filosofía positivista a México, retomaron la idea francesa de un nacionalismo racional, apoyaban a la República y proponían una cultura nacional “creada”.

En este contexto apareció Andrés Molina Enríquez, quien, junto con Altamirano, fue uno de los grandes impulsores de la idea del nacionalismo mexicano y precursor de las ciencias sociales en México. En su obra *Los grandes problemas nacionales*, Molina Enríquez sostiene que de los tres grandes grupos de México, criollos, mestizos e indígenas, los más aptos —tanto física como socialmente— son los segundos, por lo que su propuesta de nación es en torno al mestizaje.

<sup>4</sup> Para una muy interesante y concisa descripción del uso estratégico de símbolos indígenas desde la época de la Colonia hasta la Independencia, véase el libro *La bandera mexicana. Breve historia de su formación y simbolismo*, de Enrique Florescano, publicado por el Fondo de Cultura Económica.

<sup>5</sup> En este libro, *El perfil del hombre y la cultura en México*, editado por vez primera en 1934, Samuel Ramos sostiene que el carácter mexicano caracterizado por un sentimiento de inferioridad es provocado por una mala adaptación de las metas del mexicano con su verdadera capacidad, la cual tiende a imitar el modelo europeo. Ya desde entonces, el autor justifica la reacción nacionalista posrevolucionaria como una reacción ante dicha tendencia, que se traduce en una “desestimación de México por los propios mexicanos” (Ramos, 1994:21).

## Los orígenes de la antropología en México

Para principios del siglo XX, México contaba con una política liberal que favorecía la inversión y aspiraba a un modelo económico y social proveniente de Europa. El capital extranjero había enriquecido al país de un modo inimaginable, y parecía que México había logrado su consumación como nación; es precisamente en aquel entonces cuando se publicó la obra magna *México a través de los siglos*, bajo la dirección de Riva Palacio. Pero todo el desarrollo alcanzado seguía siendo para beneficio exclusivo de las clases altas, y el país distaba mucho aún de ser una verdadera nación. Surgió entonces la lucha armada y se inició la Revolución.

El ingreso de una filosofía positivista, desde finales del siglo XIX, que promueve el uso de la razón, el desarrollo de las ciencias sociales, los avances tecnológicos en los medios de comunicación y el naciente movimiento revolucionario, fue factor que permitió una mejor apreciación de la realidad mexicana a principios de siglo. Los levantamientos indígenas en gran parte del territorio mexicano contradecían el discurso de riqueza compartida y de unidad nacional. Entonces se hacían evidentes la heterogeneidad prevaleciente entre la población y los sentimientos de discriminación de sectores de la misma que, al ser identificados con un pasado indígena, se oponían al proyecto modernista liberal. Salía a la luz ese México que se trataba de ocultar.

De esta manera, para 1910 llegó a México uno de los más importantes antropólogos en el mundo, Franz Boas, quien estaba interesado en nuestro país por su riqueza arqueológica y por sus “áreas culturales” aún no estudiadas (De la Peña, 1996:45). Así, en septiembre de ese año, con financiamiento de los gobiernos de México, Prusia y Francia y de las universidades de Columbia, Harvard y Pennsylvania, se estableció en México la Escuela Internacional de Arqueología y Etnología Americanas (De la Peña, 1996:46). Es en esta escuela, después de haber obtenido una beca para estudiar en la Universidad de Columbia, donde comenzó a sonar el nombre de quien llegaría a ser considerado el padre de la antropología moderna en México: Manuel Gamio.

## ■ La nación de Gamio

Hijo de una familia acomodada y de padre español, Manuel Gamio tuvo la oportunidad de una buena educación y de estudiar la carrera de ingeniería en la Escuela de Minería. Más tarde, en 1906, mientras vivía en el rancho de su familia en Veracruz, pudo convivir con gente indígena, lo cual le sirvió para que encontrara su verdadera vocación (González Gamio, 1987:21-22). En 1907 ingresó al Museo Nacional de México para estudiar arqueología, y en 1909 obtuvo una beca para ir a la Universidad de Columbia, donde fue alumno de Boas, quien sería decisivo en su formación profesional. A su regreso a México, en 1912, Gamio ingresó a la Escuela Internacional de Arqueología y Etnología Americanas para dirigir, junto con Edward Seler, la primera exploración arqueológica de México bajo una técnica estratigráfica.

Siendo el principal promotor del “relativismo cultural” y del “particularismo histórico”, Boas había dejado gran influencia sobre Gamio, pero éste, que había sido formado en una ideología positivista y en una realidad social poco familiar para su maestro, a quien, por lo tanto, le resultaba más difícil comprender la verdadera relevancia del movimiento político que se gestaba en el país, tenía ideas propias más adecuadas al contexto mexicano (De la Peña, 1996:48). A pesar de aceptar el relativismo boasiano, Gamio creía en el progreso y veía la necesidad de formar un país nuevo. De ese modo, en medio de la guerra civil, Gamio escribió lo que, según Guillermo de la Peña, “llegaría a ser el primer manifiesto del naciente movimiento indigenista” (De la Peña, 1996:61), su libro *Forjando patria: pro-nacionalismo*.

### El libro *Forjando patria*

Este libro que, junto con *La población del Valle de Teotihuacan*, constituye la obra principal de Gamio, es además un claro esfuerzo por sistematizar un proyecto de nación fundamentado en elementos científicas. Es una propuesta de creación de una nación hasta ese momento inexistente partiendo de un análisis sistemático de la población.



Retomando las ideas de Molina Enríquez (transmitidas por Justo Sierra)<sup>6</sup> sobre mestizaje, y con una marcada tendencia a favor del levantamiento indígena, Gamio afirmaba que era necesario desarrollar una política que permitiera obtener el mejor provecho tanto de la cultura indígena como de la cultura hispana. Sostenía que cada grupo tenía aspectos positivos y aspectos negativos, y como buen progresista tenía la convicción de que de cada grupo podrían extraerse los aspectos positivos para ser incorporados por los demás e ir eliminando los negativos. De aquí surgió el concepto “incorporación” como una técnica de cambio en el que las culturas indígenas asimilaran los rasgos positivos de la cultura occidental. Esto —creía él— llevaría a una “síntesis” cultural que no destruiría los rasgos culturales positivos de cada grupo dando lugar a una nueva nación. Pero para ello —afirmaba— es indispensable un análisis científico “integral” (idea también de Boas), para el cual la antropología resulta una herramienta fundamental.

En su obra, Gamio explica su idea de nación como la conjunción de los siguientes elementos: 1) unidad étnica en la mayoría de la población (en términos de raza); 2) un idioma común; 3) manifestaciones culturales del mismo carácter esencial, y 4) el recuerdo del pasado. De este modo, cuando un país comparte —en su mayoría— raza, lengua, sentimientos éticos y morales, y la misma historia, se tiene patria (Gamio, 1992:8-9).

Gamio entiende la nacionalidad existente en México como una imposición de una clase privilegiada y minoritaria, la criolla, por lo que no es posible hablar de una nación, pero al homogeneizar la raza, unificar el idioma y converger la cultura será finalmente posible:

Cuando, de acuerdo con el procedimiento integral hasta aquí delineado, hayan sido incorporadas a la vida nacional nuestras familias indígenas, las fuerzas que hoy oculta el país en estado latente y pasivo, se transformarán en

<sup>6</sup> En su más grande obra, *Evolución política del pueblo mexicano*, Justo Sierra escribió: “Convertir al terrígeno en un valor social (sólo por nuestra apatía no lo es) convertido en el principal colono de una tierra intensivamente cultivada; identificar su espíritu y el nuestro por medio de la unidad del idioma, de aspiraciones de amores y de odio, de criterio mental y de criterio moral; encender ante él el ideal divino de una patria para todos, de una patria grande y feliz; crear en suma el alma nacional, ésta es la meta asignada al esfuerzo del porvenir, éste es el programa de la educación nacional. Todo cuanto aspire a realizarlo y sólo eso, es lo patriótico; todo obstáculo que tienda a retardarlo o desvirtuarlo, es casi una infidencia, es una obra mala, es el enemigo” (citado en Ramos, 1994:145).

energías dinámicas inmediatamente productivas y comenzará a fortalecerse el verdadero sentimiento de nacionalidad, que hoy apenas existe disgregado entre grupos sociales que difieren en tipo étnico y en idioma y divergen en cuanto a concepto y tendencias culturales” (Gamio, 1992:18).

Con estas ideas, la de hacer una antropología aplicada para la creación de una nación mestiza, mediante estudios sistemáticos e integrales en áreas culturales, Gamio dirigió de 1917 a 1920 un proyecto de investigación en San Juan Teotihuacán que incluía “geólogos, geógrafos, arqueólogos, historiadores, médicos, arquitectos, pintores, lingüistas, etcétera” (De la Peña, 1996:62), y que resultó paradigmático para las futuras generaciones de antropólogos en México.

## ■ La nación de Sáenz

La obra de Gamio, “leída y elogiada por intelectuales revolucionarios e incluso por caudillos como Álvaro Obregón” (De la Peña, 1996:61), ejerció influencias en diversos ámbitos. Otro importante personaje que leyó y discutió dicha obra fue José Vasconcelos, principal responsable de que la educación pasara a manos del Gobierno Federal. Al igual que Gamio, tenía la idea de crear una nación mestiza en la que se conservara lo mejor de cada cultura, con lo que se contribuiría al desarrollo de una “cultura universal”; para ello proponía que tanto los indígenas como los mestizos fueran educados en aquellas áreas integradoras de los hombres, como el arte, para dar lugar al establecimiento de lo que él denominaba “una raza cósmica”. Así, cuando dirigió la Secretaría de Educación Pública (SEP), dividió ésta en tres departamentos que cubrían dichas áreas: Escuelas, Bibliotecas y Arte.

A diferencia de Gamio, Vasconcelos promovía una sola forma de educación para toda la población, y criticaba la idea de una forma especializada para los indígenas calificándola de “segregacionista” y promovida por los norteamericanos (al estilo de las reservaciones en Estados Unidos). De esa manera estableció las llamadas “misiones culturales”, que eran equipos de maestros que asesoraban a maestros rurales tanto en el ámbito pedagógico como en el artístico y el de las labores técnicas. Sin embargo, estas misiones tuvieron éxito únicamente entre las poblaciones más cercanas a las ciudades y con cierto nivel de hispanización, por lo que

finalmente se creó en la SEP una cuarta división especializada en la educación a pueblos indígenas.

Vasconcelos dejó su cargo en la SEP en 1924, y fue relevado por Bernardo Gastélum. Después tomó su lugar José Manuel Puig, y en 1928 asumió el cargo otra gran figura de la antropología: Moisés Sáenz.

## México íntegro

Moisés Sáenz, un educador de origen protestante, hermano del obregonista Aarón Sáenz, había sido alumno de John Dewey en la Universidad de Columbia (De la Peña, 1996:64). Al igual que Gamio, Sáenz tenía la idea de revalorar la cultura indígena, pero, en contraposición, sostenía que en el modelo de “incorporación” el indio es visto como un agente pasivo, cuando más bien debía ser un agente activo. Para Sáenz, los mismos indios debían ser quienes se organizaran para integrarse a la nación, y no por “imposición” de una clase mestiza o intelectual. Esta idea, en que el cambio operaría desde el indígena mismo, dio lugar a su concepto de “integración”.

Como subdirector de la SEP, Sáenz consideraba que el principal obstáculo en la educación para lograr la integración era la diferencia de lenguas. De esa forma, cuando en 1931 conoció a William Cameron Townsend, misionero presbiteriano dedicado a evangelizar a indígenas guatemaltecos en su lengua natal, creyó haber encontrado la solución a dicho problema (De la Peña, 1996:64), razón por la cual decidió implantar un sistema similar en la educación en México. El presidente Cárdenas apoyó esta nueva forma de alfabetización en las comunidades indígenas; posteriormente, a raíz de esto, surgió el Instituto Lingüístico de Verano, más tarde criticado como instrumento del imperialismo yanqui.

En su obra *México íntegro*, Sáenz critica la organización política y social posrevolucionaria porque —explica— favorece la organización corporativa (cliente-lista, autoritaria y fragmentaria), y pugna por una organización popular como el medio para lograr la integración indígena. Al inicio, en la presentación, el mismo Sáenz deja ver su idea de nación para nuestro país:

México cuenta con elementos de nacionalidad de primer orden. A través de su historia, tales elementos han sufrido choques y entablado luchas; el pro-

ceso de unificación material y espiritual, que yo llamo integración, debe abarcar, tanto la suma de las unidades constituyentes como la compenetración de sus cualidades esenciales, para crear un todo armónico; mientras tal cosa no suceda, no se puede, con justeza, afirmar que México sea de verdad una nación (Sáenz, 1939:x-xi).

En esencia, pese a la diferencia en el enfoque estratégico para lograr la unión, el concepto de nación de Sáenz es el mismo de Gamio: “El ideal es un México íntegro, no únicamente por su unidad material y política, sino también por la homogeneización racial, por la comunidad espiritual y por la calidad ética” (Sáenz, 1939:xi).

Sáenz también considera que la etapa del porfiriato, recién dejada atrás, contaba con un proyecto equívoco de nación. En aquel entonces se miraba hacia Europa y se ignoraba la realidad mexicana, hasta que la Revolución puso fin a modelos plagiados e inició un proyecto con rumbo propio (Sáenz, 1939:240-241). En ese sentido, Sáenz resulta bastante optimista en comparación con Gamio, quien encontraba la cohesión emotiva de México muy deficiente en relación con otros países: “En cierto modo, aún no hemos formado una nación, pero en pocos países del mundo ha de existir un sentido nacional más fuerte que en México. La fusión biológica no es aún un hecho consumado; la comunicación material es todavía muy deficiente, pero la integración emotiva es una verdad innegable y la síntesis espiritual un proceso en desarrollo” (Sáenz, 1939:246).

Al igual que Gamio, Sáenz concibe la antropología como una ciencia que debe tener un fin práctico; una aplicación que permita un cambio social hacia la integración. Así, él es quien por primera vez habló de una “antropología social” en México. Ambos compartían una gran preocupación por los indígenas no sólo de México, sino de toda América Latina, por lo que deseaban establecer un organismo interamericano que sirviera “como palanca para la creación de Institutos Indigenistas en todos los países de América” (González Gamio, 1987:128).

De esta manera, tras el rechazo de Bolivia para ser sede del Primer Congreso Indigenista Interamericano, Sáenz se encargó de coordinar el evento en la ciudad de Pátzcuaro, Michoacán, en 1940. Uno de los principales logros de dicho congreso fue la aceptación de la idea original sobre la creación de departamentos indigenistas en todos los países. No obstante, aparentemente por la simpatía de Sáenz hacia los movimientos sociales, este instituto no se creó en México durante el

sexenio del presidente Ávila Camacho, sino hasta 1948, bajo la presidencia de Miguel Alemán, con el nombre de Instituto Nacional Indigenista (INI).

## ■ La nación de Aguirre Beltrán

Cuando se creó el INI, Manuel Gamio recomendó a Gonzalo Aguirre Beltrán, ilustre médico veracruzano conocedor de la problemática indígena, como director del mismo. No obstante, por las relaciones políticas que tenía con él, el presidente Alemán designó a Alfonso Caso para ocupar dicho puesto. Caso, además de abogado, era un arqueólogo que había trabajado junto con Gamio en la inspección de monumentos. Había trabajado, además, junto con el presidente Lázaro Cárdenas en la administración de la política patrimonialista. Su ideal era lograr una “antropología integral” que abarcara arqueología, etnología, lingüística y antropología física. Su trabajo estaba muy centrado en las labores museográficas (recuperación de testimonios, instrumentos, vestimentas, etcétera).

En cuanto al asunto de los indígenas, Caso proponía que para trabajar con ellos era necesario definirlos. Así, definió al indio como un ente colectivo. Para él, lo indígena es la comunidad, no el individuo. Proponía reconocer como indígena a aquella persona que por su cultura, raza, lengua, costumbres y ubicación en la estructura social puede considerarse parte de una comunidad indígena. Con su definición se trascendió la visión atomística o reificadora de la cultura indígena propuesta por Gamio; ya no había que trabajar en la “cultura”, sino en la “comunidad” y su desarrollo. De esta manera, con Caso en la dirección, el INI no desarrolló los objetivos de organización popular propuestos por Sáenz, sino que tomó un rumbo más bien de “modernización” y “desarrollo” para el indígena, lo cual fue muy bien recibido por Miguel Alemán, quien buscaba transformar la economía del país hacia un capitalismo altamente competitivo. En ese momento, tanto el Gobierno de México como las políticas indigenistas dieron un giro radical de una postura más identificada con la izquierda hacia una tendencia más hacia la derecha.

## El proceso de aculturación

En este contexto, de ambigüedades y rompimiento con el pasado, apareció Gonzalo Aguirre Beltrán en el escenario profesional antropológico. Formado en una familia de recursos, tuvo acceso a la educación desde muy joven. A los 23 años de edad ya se había titulado como médico. Así, interesado en la medicina, realizó estudios sobre los problemas de salud entre la población indígena de Veracruz, en los que adoptó el método histórico, así se convirtió en el primer antropólogo en dotar al indígena de un carácter histórico (como sujeto y agente de la historia) (De la Peña, 1995:190).

En 1942 conoció a Manuel Gamio, quien reconociendo sus capacidades le encomienda —desde el Departamento Demográfico de la Secretaría de Gobernación— un estudio sobre la población negra del área cultural de la costa de Guerrero. Tras la realización de estos estudios pioneros en México, Aguirre Beltrán obtuvo una beca para estudiar en la Universidad Northwestern, en Chicago, bajo la tutoría de otro alumno de Franz Boas experto en el estudio de poblaciones negras en América, Melville J. Herskovits (De la Peña, 1995:193).

El enfoque histórico permitió a Aguirre Beltrán explicar la desaparición de la población negra en México como resultado de una mezcla (integración cultural y biológica) con la población mestiza del país. Además, al buscar esclarecer la persistencia de una diferenciación entre indios y mestizos, introdujo la variable “poder” a la antropología mexicana y, junto con el concepto de integración y el de regiones o áreas culturales, explicó su funcionamiento en la propuesta del modelo de “regiones de refugio”.

Para Aguirre Beltrán, la sociedad de castas y de desigualdad que existía en la época colonial permanece de alguna manera en la actualidad; ya no en términos jurídico-legales, pero sí en el ámbito cultural y en la práctica cotidiana. Esta discriminación, que es el principal obstáculo para establecer una verdadera nación, se hace manifiesta en ciertas áreas interculturales donde persiste un proceso “dominical” o de dominación. Con ello, Aguirre Beltrán hace referencia “a la supremacía que, como resultado y herencia de la colonización, ejerce un grupo mestizo o “ladino”, residente en una ciudad primada, sobre las comunidades rurales (indígenas) que giran en su torno, donde las condiciones tecnológicas son muy rudimentarias” (De la Peña, 1995:197).

En este sentido, se produjo un importante avance por considerar a las comunidades indígenas no como algo aislado del resto del país, sino como parte integral de un proceso de dominación. Así, Aguirre Beltrán propuso un nuevo concepto: “aculturación”, que se refiere más a ese proceso por el cual la población negra y gran parte de la indígena del centro del país ha sido absorbida por la mestiza mayoritaria. Se distingue de la idea de “integración” en cuanto a que esta última se relaciona más con una forma de dominio a través de la participación en un solo sistema de desigualdad. Por lo tanto, “para Aguirre Beltrán, aculturación e integración —dos caras de la misma moneda— son procesos que implican fuerzas de signo contrario: de identidad y alteridad, de aceptación y rechazo, de dominación y resistencia, cuyo encuentro lleva a síntesis parciales y a nuevas oposiciones antes de lograrse la síntesis total” (De la Peña, 1995:196).

Aguirre Beltrán hace una crítica al “continuum folk-urbano” de Redfield; explica que el contacto con las zonas urbanas no necesariamente conlleva una urbanización de las comunidades rurales, ya que en las Regiones de Refugio se observa todo lo contrario: que dicho contacto sólo favorece al proceso de dominación y evita la “aculturación” (Aguirre, 1982:158-159). Así, con su modelo, Aguirre Beltrán explica la persistencia de los indígenas en México como causa de la exclusión: ser indio es ser excluido, y la solución entonces es la transformación generada por la participación; esto es, la aculturación.

Este concepto se contrapone a las ideas previas de Gamio y Sáenz, en el sentido de que adopta una postura menos populista y antirromanticista. Para Aguirre Beltrán “La modernización u occidentalización de la ciudad mestiza, resulta factor capital para lograr el mejoramiento de la situación indígena” (Aguirre, 1982:161).

En ese sentido favorece los programas que, como el INI, propician integraciones regionales que,

Al mismo tiempo que permiten introducir elementos básicos de la cultura industrial en el aspecto tecnológico, conservan aquellos aspectos de la cultura indígena que dan a la integración regional sus características distintivas, su *ethos*, sin que la persistencia de esas características culturales impidan el mejoramiento de las condiciones generales de vida de los indígenas y mestizos que componen la situación intercultural (Aguirre, 1982:161).

Esto es, su modelo de aculturación es un tanto unilateral, puesto que aunque busca preservar el *ethos* de las comunidades indígenas, esto será siempre y cuando no interfiera o se oponga a los beneficios de la occidentalización. Pero para ello propone, además, una estrategia a la que llama “aculturación inducida”:

La posibilidad de introducir nuevos elementos en sociedades altamente integradas no es de ocurrencia común; si esos elementos son impuestos desde afuera difícilmente son aceptados [...] En cambio, la aceptación de lo nuevo es fácil psicológicamente cuando es impuesto desde adentro por individuos que proceden del grupo propio.

Quiere esto decir que el proceso de aculturación no debe implementarse sobre la comunidad sino por intermedio de individuos extraídos de la misma (Aguirre, 1982:162).

También para Aguirre Beltrán la antropología debía tener una aplicación, pero en el caso de México su aplicación no debía ser para preservar identidades indígenas, puesto que ello evita el desarrollo de una nación mexicana, sino para promover el cambio cultural e “inducir el proceso de aculturación en las comunidades indígenas subdesarrolladas, para que, cuanto antes, se integren a la gran comunidad nacional” (Aguirre, 1982:168).

## ■ Conclusiones

Aunque se puedan reconocer dos formas básicas de concebir la nación —la esencialista y la racional—, nunca vamos a encontrar una sin la otra, ya que el impulso o el proyecto de nación se hace “racionalmente” y por lo general desde el Estado, pero sólo hasta que se alcanza esa emotividad “irracional” en las masas (y no en una minoría) y se produce ese sentimiento de nacionalismo, entonces existe una nación. Esto significa que la creación de una nación no es un hecho instantáneo, sino que implica un proceso dinámico y cambiante para el que se requiere de una estrategia capaz de ajustarse a las distintas necesidades y que sea aceptada por las masas.

Con sus respectivas diferencias, correspondientes a su historia particular, los trabajos de los antropólogos aquí revisados constituyen un claro ejemplo de la

manera en que se planea la creación de una nación ante la necesidad de un país por integrarse al sistema mundial occidental. México, desde su independencia, no contaba con una estrategia funcional que cumpliera con los requisitos mencionados, por lo que a inicios del siglo XX, junto con la lucha de Revolución, los analistas sociales vieron la necesidad urgente de reformular ese proyecto de nación. Las condiciones en que estos antropólogos —pertenecientes a la etapa que Aguirre Beltrán llama “periodo formativo”— emprenden sus investigaciones llevan a que todos ellos desarrollen una perspectiva similar de gran vinculación y apoyo al Estado posrevolucionario y vean el principal problema en la segregación entre indios y mestizos. Durante este periodo, que duró prácticamente hasta que apareció un gobierno de mayor apertura al sistema mundial prevaleciente (el sexenio de Miguel Alemán), las propuestas de los indigenistas, quienes contaban con modelos básicamente europeos, giraron en torno a la idea central del mestizaje: se pretendía la creación de un México unificado y homogéneo desde el Estado en la que el indígena se percibía como una barrera al desarrollo que debía ser sorteada. Y la estrategia principal para ello fueron siempre los departamentos encargados de la educación indígena (con el desarrollo de una nueva historia y la promoción de una misma lengua para todos).

En retrospectiva, el trabajo de estos antropólogos ha sido criticado por ser demasiado ensimismado y promover el cambio de manera impositiva;<sup>7</sup> sin embargo, atendiendo a datos históricos, entenderemos que su obra estuvo fuertemente condicionada por la situación social prevaleciente en México durante la primera mitad del siglo (en la que se hacía sumamente necesario forjar una nación en donde jamás había existido una). Creo que el hacer antropología desde un país periférico como el nuestro nos obliga necesariamente a buscar soluciones a problemas que desde el centro son prácticamente imperceptibles. Así lo expresa el mismo Aguirre Beltrán al referirse a su maestro Melville Herskovits:

[...] tenía muy poca simpatía por la aplicación del conocimiento antropológico [...] Para él bastaba el incremento del saber sobre el hombre y la divulgación

<sup>7</sup> Tal es el caso de Bonfil Batalla, quien a través de su *México profundo* hace una crítica a los proyectos nacionales dominantes por marginalizar la cultura de la mayoría nacional e imponer una visión falsa o imaginaria.

de los principios científicos sacados a la luz por la antropología para que el cambio social se produjera. Por eso [su] lucha [...] la llevó a cabo en el aula y en la sala de conferencias; en el libro y en la prensa especializada (Salmerón, 1990:213).

Aunque la antropología es una invención occidental, es también resultado de situaciones históricas particulares. Incluso los mismos antropólogos (aun cuando en ocasiones pretendemos adoptar un papel de sujetos aislados, externos e imparciales) estamos inmersos en un proceso cultural en el cual participamos y que guía nuestra labor. Sólo así, entendiendo nuestra propia disciplina —la ciencia del hombre— como parte de un contexto múltiple y cambiante, seremos capaces de entender la generación de distintos resultados. Resultados como los de la etapa formativa de la antropología en México, que son tan válidos y útiles como los de cualquier otra época y lugar.

## ■ Bibliografía

- AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo (1982), *El proceso de aculturación*, México, Ediciones de la Casa Chata, núm. 15.
- (1991), *Regiones de Refugio. El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en Mestizoamérica*, México, Universidad Veracruzana, INI, Gobierno del Estado de Veracruz, Fondo de Cultura Económica, Obra Antropológica IX.
- (s. d.) “De eso que llaman antropología mexicana”, México, pp. 98-117.
- ARTÍS MERCADET, Gloria (coord.) (sin fecha), “Una introducción a la antropología. Documento de divulgación”, en página web del INAH (<http://www.nah.gob.mx/cnan/htme/cnan003.html>)
- BONFIL BATALLA, Guillermo (1987), *México Profundo*, México, SEP.
- CONNOR, Walker (1998), *Etnonacionalismo*, Madrid, Trama Editorial.
- COSÍO VILLEGAS, Daniel *et al.* (1981), *Historia mínima de México*, México, El Colegio de México.
- DE LA PEÑA, Guillermo (1981), “Los estudios regionales y la antropología social en México”, *Relaciones, Estudios de Historia y Sociedad*, núm. 8, otoño de 1981, Zapopan, El Colegio de Michoacán, pp. 43-93.

- (1995), “Gonzalo Aguirre Beltrán: Historia y mestizaje”, en Enrique Florescano y Ricardo Pérez (comps.), *Historiadores de México en el siglo xx*, México, Conaculta, Fondo de Cultura Económica, pp.190-210.
- (1996), “Nacionales y extranjeros en la historia de la antropología mexicana”, en Mechthild Rutsch (comp.), *La historia de la antropología en México. Fuentes y transmisión*, México, Universidad Iberoamericana, Plaza y Valdés, INI, pp. 41-81.
- GAMIO, Manuel (1922), *La población del Valle de Teotihuacan*, vol. 1, México, Instituto Nacional Indigenista.
- (1992), *Forjando patria*, México, Porrúa, “Sepan Cuántos..”, núm. 368.
- GONZÁLEZ GAMIO, Ángeles (1987), *Manuel Gamio. Una lucha sin final*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- JIMÉNEZ ALARCÓN, Concepción (1994), *Historia del hombre en México 3*, México, Fernández Editores.
- LOMNITZ, Claudio (1996), “Insoportable levedad”, *Fractal*, Revista trimestral, México, núm. 2, julio-septiembre, año 1, vol. 1, p. 51.
- PALERM, Ángel (1987), *Historia de la Etnología 2. Los evolucionistas*, México, Alhambra Universidad.
- RAMOS, Samuel (1994), *El perfil del hombre y la cultura en México*, México, Espasa-Calpe Mexicana, Colección Austral, núm. 1080.
- SÁENZ, Moisés (1939), *México Íntegro*, Lima, Imprenta Torres Aguirre.
- SALMERÓN, Fernando (1990), “Un rol necesario en un momento oportuno. Entrevista a Gonzalo Aguirre Beltrán”, en Jorge Durand y Luis Vázquez, *Caminos de la Antropología*, México, INI, CONACULTA, pp. 201-237.
- SMITH, Anthony D. (1997), *La identidad nacional*, Madrid, Trama Editorial.
- TAYLOR, Peter J. (1994), *Geografía Política. Economía-mundo, estado-nación y localidad*. Madrid, Trama Editorial.
- THOMPSON, John B. (1998), *Ideología y Cultura Moderna*. México, UAM-Iztapalapa.

El tumulto de Santa María Magdalena Tututepeque en 1771 y los ejes del descontento en una comunidad de “malísimas costumbres”



Unconformity and social disorder in a Mexican community in the XIX Century: The riot of Tututepeque

---

**B R E C H A S**

---

*El presente artículo se propone, a través de un estudio de caso, entender de manera clara los patrones colectivos que podían normar la movilización colectiva en una comunidad sujeta a una extrema tensión social. De esta forma, intentamos, más que enumerar las causas que propiciaron el alzamiento, entender el significado del mismo para los actores indígenas.*

*The present paper tries to understand, using a case study, the collective patterns that lead the mobilization of social actors in the indian community of Tututepeque, in the eighteenth Century. We attempt not to set the causes of the conflict, but focus the explanation in the social tension in this community to analyze the meanings of this riot to the indians actors.*

El tumulto de Santa María  
Magdalena Tututepeque  
en 1771 y los ejes  
del descontento  
en una comunidad  
de “malísimas costumbres”

---

**E**l 2 de junio de 1776, Agustín Vásquez, indígena otomí originario del pueblo de Santa María Magdalena Tututepeque, jurisdicción de la alcaldía mayor de Tulancingo, junto con otros ocho indígenas presos desde hacía casi cinco años en las cárceles de la ciudad de México por su presunta participación en una breve asonada el domingo y lunes de Pascua de 1771 en el pueblo de Tututepeque, elevaron una desesperada solicitud de absolución al virrey de la Nueva España; en su misiva los indígenas hacían patente su inocencia de los delitos que se les imputaban y expresaban vehementemente el dolo con el que había actuado el entonces alcalde mayor de Tulancingo, Pedro Joseph de Leos. La vibrante denuncia de los indígenas contra tan importante figura política tiene la virtud de exponer de forma clara y contundente el punto de vista de los indígenas en torno a los excesos a que se vio sometida dicha comunidad y las facultades extralegales que pudo ejercer dicho personaje el tiempo que gozó de su puesto:

Decimos que el alcalde mayor de dicho pueblo, nombrado don Pedro de León, suponiéndonos así a los que nos hallamos en captura, como a otros muchos, sublevación y varios excesos falsos, nos tuvo presos en la cabecera algún tiempo, y pasándonos después a esta Real Cárcel, llevamos de prisión cerca de cinco años. Siendo tan manifiesto el dolo y encono con que la contraria

---

\* El Colegio del San Luis. Correo electrónico: rmedrano@colsan.edu.mx

ha procedido; pues nuestro objeto sólo ha sido libertar a nuestro pueblo de las extorsiones que éste le hacía. Siendo de esto la causa de su odio; como jurídicamente lo probamos con los testigos suficientes ante el juez de residencia, don Francisco Araujo. A más de que cuatro de los que actualmente existimos en esta cárcel sólo fueron aprehendidos por haber venido a esta ciudad a practicar cierta diligencia lícita a favor del pueblo y consecución de nuestra libertad, dando esta nueva prisión once meses ha ejecutada; claro indicio así de la malicia del alcalde mayor, como de nuestra indemnidad, la que recordamos a Vuestra Excelencia para que su alta comprensión vea sobre este punto, los extraordinarios modos de que se ha valido para sofocar nuestras defensas, y juntos hacemos patente a su acostumbrada piedad el dilatado tiempo de nuestra prisión, cuya acerbísima pena podría ser satisfactoria de los crímenes supuestos que abiertamente negamos; la vejación y quebranto de nuestras miserables familias, las necesidades que cada uno de los individuos están sufriendo, sin tener quién nos alimente. En consideración de todo lo cual suplicamos a Vuestra Excelencia que dándonos vista con este escrito al señor fiscal se sirva darnos por libre. Por lo que a Vuestra Excelencia suplicamos así lo mande que es justicia, juramos no ser de malicia. Por mí y por todos Agustín Vásquez.<sup>1</sup>

Tan acre denuncia, contrario a lo que pudiera pensarse, obtuvo una rápida respuesta del fiscal de reino, el cual la recurrió al propio Pedro Joseph de Leos, a fin de que éste brindase un informe más completo en torno a la causa formada a dichos indígenas, ya que, tal como señalaba el propio fiscal, dicha causa era sumamente antigua, y de forma asombrosa las autoridades ignoraban claramente el motivo de encierro de los nueve indígenas.<sup>2</sup> La respuesta de Joseph Leos, a pesar del tiempo transcurrido,<sup>3</sup> ciertamente fue coherente con relación al expediente levantado a los

<sup>1</sup> Archivo General de la Nación, México, D.F. (AGN), Criminal, vol. 1, exp. 1, "Expediente formado sobre el tumulto acaecido en el pueblo de Tututepeque de la jurisdicción de Tulancingo. Año de 1777". Instancias de Agustín Vásquez al virrey donde solicitan sean puestos en libertad él y otros ocho indígenas, México, 2 de junio de 1776, fol. 1, frente y reverso.

<sup>2</sup> *Ibidem*, fol. 2, frente.

<sup>3</sup> En este periodo (1776) Joseph Leos ya ejercía el cargo de alcalde mayor de Tulancingo; este cargo lo dejó hacia 1774.

indígenas en 1771, y básicamente reiteraba los graves delitos perpetrados por los indígenas de Tututepeque contra su teniente de alcalde mayor, Juan de Castro, y contra su cura párroco.<sup>4</sup> Así, Joseph Leos señalaba que durante esta asonada los indígenas lesionaron a su teniente, rompieron las puertas de la cárcel a fin de liberar a los presos y, posteriormente, acudieron en masa a la iglesia parroquial, donde se encontraba refugiado el teniente, y en medio de algaraza general enviaron, a “pie y muy vejado”, a su subalterno a Tulancingo. Una vez expulsado Juan de Castro de su partido, los indígenas regresaron al curato, de donde expulsaron al sacerdote de la comunidad.<sup>5</sup>

El anterior resumen, parco y puntual, tiene la virtud de exponer sintéticamente los hechos ocurridos en el pueblo de Santa María Magdalena Tututepeque los días 1 y 2 de abril de 1771, y lo que a juicio de las autoridades era algo sumamente grave: las frecuentes muestras de desacato de los indígenas de dicha comunidad a la autoridad.<sup>6</sup> Tan grave cuestionamiento de la “rebeldía” consuetudinaria de los indígenas de la sierra de Tututepeque por las autoridades es intrigante y, sin duda, apunta a las constantes manifestaciones de violencia colectiva que sacudieron las comunidades indias de Tututepeque durante la segunda mitad del siglo XVIII.

En términos generales, el tumulto de Pascua de 1771 que refiere Joseph Leos, breve y aparentemente espontáneo, de alguna manera parece integrarse al largo expediente de violencia colectiva que sacudió con abrumadora frecuencia diversos pueblos y villas coloniales. Estos fenómenos de acción colectiva, como afirma Felipe Castro, no implicaban una fractura en el orden colonial ni constituían un serio desafío a éste.<sup>7</sup> En realidad constituían incidentes locales que expresaban la exacerbación de los actores sociales frente a condiciones inéditas que trastocaban un orden tradicional y aceptado. Asimismo, podemos señalar que las demandas surgi-

<sup>4</sup> AGN, Infidencias, vol. 308, exp. 2, “Causa criminal sobre el tumulto perpetrado por los naturales del pueblo de Tututepeque de esta jurisdicción contra el párroco y teniente de dicho pueblo y haberlos echado de él.” Tulancingo, 1771.

<sup>5</sup> AGN, Criminal, vol. 1, exp. 1, “Expediente formado sobre el tumulto acaecido en el pueblo de Tututepeque de la jurisdicción de Tulancingo. Año de 1777”, fol. 4, frente.

<sup>6</sup> Así, Joseph Leos señalaba en su respuesta al fiscal del reino que en Tututepeque que “desde su conquista innumerables sublevaciones y conmociones tumultuarias contra los justicias y párrocos; de suerte que hasta entonces no había habido ninguno que hubiera salido sin tropelía y malos tratamientos”, *ibidem*, fol. 3, reverso.

<sup>7</sup> Véase Felipe Castro Gutiérrez, *Nueva ley y nuevo rey. Reformas borbónicas y rebelión popular en Nueva España*, México, UNAM/El Colegio de Michoacán, 1996, p. 25.

das en estos efímeros tumultos solían ser poco claras y se enfocaban con abrumadora persistencia a los esquivos y arbitrarios factores locales que venían a incrementar el descontento. De hecho, al analizar la fenomenología de estos breves incidentes locales queda la imagen de una expresión colectiva de descontento, amorfa y acéfala, sin dirección clara y con manifestaciones ritualistas y casi escenográficas. A pesar de la vehemencia con que actuaron los tumultuarios, éstos reconocían, si no formalmente, sí de hecho, la existencia de un orden omnipresente y consuetudinario que normaba la vida cotidiana, y casi siempre se negaban a trascender la clara línea divisoria entre las lejanas y veneradas autoridades supremas del Estado colonial y la rebelión abierta. Así, estas conmociones sociales, lejos de manifestar un rechazo al orden colonial en su conjunto, tendían a enfocar su ira en sus autoridades inmediatas, que actuaban dolosamente y fuera de los lineamientos tradicionales y aceptados. La óptica, pues, de los actores sociales, sin pretender que ésta fuese limitada, sino condicionada social y culturalmente, se circunscribía a las fuerzas que podían controlar y manipular, a los elementos concretos y cotidianos que eran inaceptables para la comunidad y que constituían una amenaza directa contra este orden consuetudinario. Factores más vastos e impersonales, como el sistema de congregación y las modificaciones abruptas en las relaciones de poder, también podían incrementar el descontento y agudizar la pérdida de legitimidad de las autoridades españolas; sin embargo, los actores indios seguían reconociendo una relación de facto, un orden social que normaba la vida cotidiana. Pero ¿qué podemos pensar de estos hechos violentos que sacudieron a la comunidad de Tututepeque? Y, sobre todo, ¿qué significado se puede otorgar a este tipo de manifestaciones colectivas de repudio a las autoridades españolas de la zona?

El presente trabajo intenta responder a estas preguntas analizando específicamente el efímero tumulto de Pascua de 1771 ocurrido en el pueblo de Santa María Magdalena Tututepeque. En este sentido, consideramos que a través de un estudio de caso es posible descubrir diversos elementos significativos que normaban y dictaban los patrones de la movilización colectiva de los indígenas durante este periodo. A nuestro juicio, esta metodología puede ayudar a desentrañar el papel que desempeñaba este tipo de irrupciones violentas en el complejo entramado de las relaciones de poder y subordinación en las comunidades serranas; mismas que tuvieron una variación cualitativa en la segunda mitad del siglo XVIII.

## ■ Las reformas borbónicas y la presión modernizadora en la sierra de Tututepeque

Es claro que el siglo XVIII en la Nueva España constituyó un periodo de profundas transformaciones que sacudieron los ámbitos político, económico y social. Durante este periodo, y quizá por primera vez desde el establecimiento de las Nuevas Leyes de Indias en 1541, el Estado español comenzó a intervenir decisiva y firmemente en la reordenación de todo el aparato administrativo novohispano haciendo énfasis en su capacidad para aumentar los ingresos que obtenía de sus colonias. Como señala Felipe Castro, estos cambios estaban mediatizados por tendencias económicas y sociales más amplias que presionaban sobre la monarquía española.<sup>8</sup>

La sierra de Tututepeque, localizada en el suroeste del actual estado de Hidalgo, en zona caliente con lluvias torrenciales y una población —durante el periodo colonial— predominantemente otomí con una minoría nahua, no fue ajena a los cambios cualitativos en distintos órdenes sociales y fiscales ocurridos en la segunda mitad del siglo XVIII. Sin embargo, su situación periférica y marginal condicionó, de alguna manera, la naturaleza de los cambios y de las respuestas de los indígenas. Por ejemplo, la accidentada orografía de la sierra y el patrón de asentamientos dispersos no permitieron una extensiva práctica agrícola, y más bien predominaban las tierras de subsistencia. Por otro lado, en las tierras bajas se cultivaban productos agrícolas más rentables, como el algodón. Asimismo, parece que la elaboración de aguardiente de caña en la zona, práctica constantemente denunciada por los tenientes de alcalde mayor y los párrocos, era una actividad económica importante para los indígenas e importante producto de intercambio mercantil en los tianguis de la serranía. En resumen, lo abrupto del terreno y los asentamientos dispersos hacían que coexistieran diversos ecosistemas y que el control social y religioso sobre los indígenas fuese endeble, por lo menos hasta la segunda mitad del siglo XVIII. Sin embargo, es menester atender los cambios concretos y específicos ocurridos en la sierra para comprender de forma más clara el incremento de la tensión social en esa zona ante la presión modernizadora en la Nueva España en la segunda mitad del siglo XVIII.

<sup>8</sup> Felipe Castro Gutiérrez, *op. cit.*, p. 95.

En términos generales, las modificaciones abruptas operadas por el Estado colonial tuvieron un efecto inmediato en los mecanismos de control social, y con ello se agudizaron las presiones que sufrían las comunidades y se perfeccionaron las exacciones fiscales. Así, por ejemplo, como ha señalado Margarita Menegus, el cobro tributario se hizo más sistemático y eficiente, lo cual dio pie a que los alcaldes mayores cometieran numerosos abusos de las comunidades indígenas. De la misma forma, la ampliación de la base tributaria tuvo fuertes repercusiones en las comunidades, las cuales se vieron sometidas a mayores cargas fiscales.<sup>9</sup>

En cierto sentido, durante la segunda mitad del siglo XVIII se generó un proceso de acomodamiento que repercutió sobre todo en la esfera social, y que puede ser concebido como los ajustes propios de un grave cambio estructural. Este factor, de alguna forma, permite entender la readecuación y ampliación sustantiva de las facultades extralegales de las que hicieron uso extensamente los alcaldes mayores de Tulancingo y los tenientes de los partidos que conformaban la jurisdicción. Dicho aspecto es reiteradamente aludido por los actores indígenas, lo cual demuestra que las presiones sobre las comunidades en la zona fueron menguando de forma alarmante sus espacios de negociación con las autoridades españolas, a la vez que sus sistemas de organización comunitarios eran cada vez más constreñidos ante la constante intervención de los curas y diversos funcionarios españoles sobre los asuntos que antaño correspondían a los gobernadores indígenas.<sup>10</sup>

Los factores que, sin embargo, modificaron de forma más abrupta los sistemas de organización y subsistencia de las comunidades indígenas de la zona fueron, indudablemente, el sistema de congregación compulsiva y el repartimiento forzoso de mercancías; ambos mecanismos de extracción de excedentes y de control social se habrían de constituir en los fenómenos más devastadores de los patrones de organización social en la sierra de Tututepeque durante la segunda mitad del siglo XVIII. El repartimiento forzoso permitió la articulación de dos elementos

<sup>9</sup> Véase Margarita Menegus, "Los bienes de comunidad y las reformas borbónicas (1786-1814)", en varios autores, *Estructuras agrarias y reformismo ilustrado en la España del siglo XVIII*, Madrid, Ministerio de Agricultura y Alimentación, 1988, pp. 755-777.

<sup>10</sup> Así, durante el juicio de residencia de Joseph Leos, los indígenas lo acusaron de remover al cabildo indígena para "colocar parciales de él [...] sin intervención alguna del común, ni que precediera elección". Véase AGN, Tierras, vol. 2579, exp. 4, "Autos de residencia y capítulos puestos por los naturales del pueblo de Tututepeque, contra Pedro Joseph Leos, alcalde mayor de esta jurisdicción". Tulancingo, 1774-1781, s/f.

económicos y compulsivos sumamente graves y empobrecedores para las comunidades serranas, y cuyo eje se localizaba en las atribuciones comerciales y extralegales que el sistema colonial español brindaba a los funcionarios que tuvieran bajo su jurisdicción pueblos de indios.<sup>11</sup> Así, por un lado, haciendo uso de sus facultades legales, dichos funcionarios españoles podían obtener el monopolio comercial de insumos agrícolas de alta plusvalía y enormes rendimientos —como el algodón de los pueblos indios—, mismos que podían sustraer de las rutas y circuitos mercantiles locales; y, por el otro lado, recibían diversos artículos “aviados” por los comerciantes de la ciudad de México, Puebla y Tulancingo, por ejemplo, mismos que vendían a través de diversos agentes entre los indios. Teniendo el monopolio, no sólo del comercio de la zona, sino también de la violencia, los alcaldes y corregidores podían establecer tasaciones arbitrarias sobre estos productos. Sin embargo, este ciclo económico tenía fuertes componentes extraeconómicos y coercitivos a fin de que los indígenas pagasen en metálico los productos que no solicitaban y, sin embargo, tenían que adquirir de forma obligatoria, so pena de severos castigos.<sup>12</sup>

Por otro lado, la congregación compulsiva, en el marco de las reformas borbónicas, permitió acentuar la reubicación de los poblados indígenas en función de nuevos esquemas centralistas y tributarios que dislocaba el patrón de asentamientos dispersos y dinamizaba las tendencias centrífugas de las comunidades.<sup>13</sup> En Tututepeque este sistema cobró mayor auge durante la segunda mitad del siglo XVIII, cuando las autoridades españolas hicieron un esfuerzo notable por asentar a la población dispersa de la serranía. Uno de los argumentos manejados por los espa-

<sup>11</sup> Héctor Díaz Polanco y Araceli Burgueti (en “Sociedad colonial y rebelión indígena en el obispado de Oaxaca (1660)”, en Héctor Díaz Polanco (coord.), *El fuego de la inobediencia. Autonomía y rebelión india en el obispado de Oaxaca*, México, CIESAS, 1996, p. 25) señalan que el repartimiento tuvo fuertes elementos opresivos y empobrecedores en las comunidades indígenas.

<sup>12</sup> Así, varios indígenas en el juicio de residencia de Leos señalaron que este funcionario los azotaba para el pago de los repartimientos y que los obligaba a “que los indios empeñasen a sus hijos para pagar el repartimiento”. Véase AGN, Tierras, vol. 2579, exp. 4, “Autos de residencia y capítulos puestos por los naturales del pueblo de Tututepeque, contra Pedro Joseph Leos, alcalde mayor de esta jurisdicción”. Tulancingo, 1774-1781, s/f.

<sup>13</sup> Raúl García Castro señala (en su libro *Indios, territorios y poder en la provincia Matlazínca. La negociación del espacio político de los pueblos otomianos, siglos XV-XVII*, México, CIESAS, 1999, p. 276) que “los programas de reubicación física de los asentamientos indígenas ilustran una voluntad política que se encaminaba a reafirmar la creación de espacios diferenciados y a remarcar la centralización de las funciones económicas y políticas al interior de los pueblos. Sin embargo, los efectos de las congregaciones de principios del siglo XVII conllevaban un doble juego: el de la cohesión y el de la disgregación”.

ñoles era que la reubicación de los poblados permitiría un mejor adoctrinamiento de los indios; pero, al observar distintos testimonios de la época, tenemos la impresión de que los pueblos de congregación eran una necesidad fundamental para un efectivo y sistemático cobro del tributo y de los repartimientos, ya que, como explicaba el alcalde mayor de Tulancingo, Joseph Leos, la congregación de los indios servía para cobrar los “reales tributos y que con el extravío y fuga de los naturales se dificultaba su recaudación”.<sup>14</sup> El sistema de congregación, pues, constituyó un esfuerzo tendente a centralizar el dominio hispano sobre las comunidades y mejorar la eficiencia fiscal sobre los indígenas.

### ■ “Un pueblo osado y de malísimas costumbres”. El tumulto del domingo y lunes de Pascua de 1771

El 3 de abril de 1771, Juan de Castro, teniente del partido de Santa María Magdalena Tututepeque, informó al alcalde mayor de Tulancingo, Joseph de Leos, que los indígenas de su jurisdicción se habían sublevado.

Los hechos, como muchos levantamientos populares a lo largo del periodo colonial, iniciaron con una vana discusión en el interior de la vivienda del indígena otomí Agustín Vásquez, quien señalaba, a grandes voces y en medio de sus familiares, que “no le daban nada al teniente, ni los necesitaban, porque los tenientes no iban más que a robar y quitarles lo que tenían”.<sup>15</sup> Alarmado por “algaraza y ruido” dentro de la vivienda de Agustín Vásquez, el teniente Castro, acompañado por cuatro alguaciles indígenas y vecinos de la misma comunidad, acudió a dicha vivienda. Sin embargo, una vez que irrumpió en la casa, el intento de detener a Agustín Vásquez degeneró en una breve batalla entre el teniente y sus alguaciles contra Agustín Vásquez y sus familiares. En la reyerta el teniente sufrió una descalabrada, y la hermana de Agustín Vásquez, una grave caída que le provocaría un aborto al día siguiente. A pesar de su resistencia, fue detenido y trasladado a la rústica pri-

<sup>14</sup> AGN, Infidencias, vol. 308, exp. 2, “Sobre el tumulto perpetrado por los naturales del pueblo de Tututepeque de esta jurisdicción contra el párroco y teniente de dicho pueblo y haberlos echado de él”. Tulancingo, 1771, fol. 9, frente.

<sup>15</sup> *Ibidem*, Testimonio de Juan de Castro teniente del partido de Santa María Magdalena Tututepeque, 3 de abril de 1771, fol. 1, frente.

sión de la comunidad, donde logró hacerse oír por el resto de los indígenas que acudieron a grandes voces a las cárceles reales, apedrearon las casas reales y forzaron las puertas de la cárcel.<sup>16</sup> Una vez realizada tan “grave acción”, los indígenas liberaron a los presos, al tiempo que declaraban: “no tengan cuidado, que nosotros mataremos a este teniente panzón y al padre flaco”.<sup>17</sup> Luego, la iracunda multitud exigió la muerte del teniente, quien logró escapar al amparo de la noche al curato acompañado por el gobernador indígena y varios principales del pueblo. A la mañana siguiente, gran parte de la comunidad, congregada a instancias de Agustín Vásquez y otros indios, se trasladó a las casas de comunidad, donde exigieron al gobernador indio, Joseph Tavera, que apoyase la movilización. De hecho, ante la actitud dubitativa y remisa del gobernador, la multitud le recriminó su parcialidad, al señalar “que el gobernador indio, ni los principales servían para nada, que eran unos alcahuetes del cura y del teniente”.<sup>18</sup> Forzado a encabezar la marcha, el gobernador sólo pudo ser mero espectador de la marcha de la multitud hacia la iglesia parroquial para demandar la salida del teniente. Una vez frente al curato, la violencia de los indígenas se incrementó y, de la misma forma que la cárcel y las casas reales, la iglesia fue blanco de diversos proyectiles. Ante el mal sesgo que tomaban los acontecimientos y ante la furia que desplegaron los indígenas, el sacerdote se vio en la necesidad de dialogar con los inconformes a fin de asegurarles que el teniente saldría del pueblo. Los indígenas accedieron y permitieron la salida del teniente, no sin humillarlo con gritos y “disparates” durante el camino. Luego, tomaron control de la iglesia parroquial y cerraron las puertas al párroco, quien fue rodeado por una multitud de amenazadores indígenas que deliberaban si era preciso matarlo, sacarle los ojos o permitirle salir indemne del pueblo; esta última opinión fue la que prevaleció, y el cura volvió a tomar el camino del teniente, no sin antes realizar varios matrimonios fuera de tiempo por no haberse corrido las amonestaciones ni los pagos correspondientes. De la misma forma, cuando el sacerdote Manuel García Vera salía del pueblo con el Santísimo Sacramento en las manos fue alcanzado por el indígena Santiago Gaspar, quien le

<sup>16</sup> *Ibidem*, fol. 2, reverso.

<sup>17</sup> *Ibidem*, fol. 16, reverso, Testimonio de Antonio de Mendoza, indígena de Tututepeque. Pueblo de Santa María Magdalena Tututepeque, 11 de junio de 1771.

<sup>18</sup> AGN, Criminal, vol. 1, exp. 1, “Expediente formado sobre el tumulto acaecido en el pueblo de Tututepeque de la jurisdicción de Tulancingo. Año de 1777”, fol. 26, frente.

dijo, refiriéndose a la ostia consagrada: “déjanos ese pedacito de pan con que nos andas engañando”.<sup>19</sup>

Una vez que Joseph Leos recibió los pormenores del tumulto, como primera medida decidió enviar como teniente suplente de Tututepeque al teniente de Tenango, Joseph de Ballesteros, “por la experiencia que tiene de aquellos naturales”, a fin de intentar reducir a los indígenas que comenzaban a descampar el pueblo. En esta coyuntura, el 6 de abril de 1771, el sacerdote Manuel García de la Vera se presentó ante el alcalde mayor de Tulancingo con una oferta significativa de parte de los indígenas de Tututepeque: “que el alcalde mayor admitiese en estas Casas Reales con benignidad a varios indios de aquel pueblo que querían informarle y ser oídos sobre los hechos recientemente acaecidos con su teniente, don Juan de Castro”.<sup>20</sup> Tal como refiere el alcalde mayor de Tulancingo, la propuesta del cura fue aprobada considerando que era la manera más conveniente de cobrar los reales tributos y sosegar los ánimos de los indígenas. La reunión celebrada el 8 de abril en la sala principal del cabildo de Tulancingo congregó a más de un centenar de indios que oyeron, en primera instancia, una severa reconvencción del alcalde mayor, quien los acusó de cometer “un grave desacato y exceso” contra su subalterno, para luego inquirir en torno a los agravios que pudiera haber realizado Juan de Castro contra la comunidad. Las denuncias de los indígenas en este punto fueron sumamente parcas y se centraron en la figura del teniente, al que acusaban vagamente de “andarse metiendo en sus casas a perjudicarlos”,<sup>21</sup> mientras que Agustín Vásquez acusó al teniente de haber solicitado para “ilícito comercio a su mujer” en una ocasión anterior. Asimismo, señalaba que su resistencia al arresto fue ocasionada por los golpes que su hermana recibió al pretender evitar su detención, y que al verla inmóvil y ensangrentada “se esforzó a defenderla, de cuyo hecho salió lastimado el teniente en la cabeza”, y que, si bien algunos indios “habían tirado algunas pedradas a la puerta de la cárcel”, nunca rompieron la puerta, y la salida de los presos se debió a que “no echó la llave el teniente, pues estirando

<sup>19</sup> AGN, Infidencias, vol. 308, exp. 2, “Sobre el tumulto perpetrado por los naturales del pueblo de Tututepeque de esta jurisdicción contra el párroco y teniente de dicho pueblo y haberlos echado de él”. Tulancingo, 1771, fol. 38, frente.

<sup>20</sup> *Ibidem*, fol. 4, frente.

<sup>21</sup> *Ibidem*, fol. 6, frente.

dicho Agustín (la mano) se abrió la puerta y se salió con los demás presos”.<sup>22</sup> Aunque la sesión terminó con una arenga del alcalde mayor exhortando a los indígenas a que pagasen los tributos y evitaran los amancebamientos y la embriaguez, los indígenas obtuvieron una victoria parcial; en cuanto al teniente Juan de Castro, también presente en la reunión, éste renunció a su puesto.

A pesar de dicha reunión, realizada más que nada como estrategia para tranquilizar a los indígenas, el alcalde mayor consideraba que el riesgo de una fuga masiva continuaba latente; a esto se añadía que abril era el periodo de recolección de tributos, y la fuga de los naturales a los montes redundaría en un grave “quebranto de la Real Hacienda”, por lo que decidió que el propio traductor designado para la reunión entre el alcalde mayor con los indígenas, Joaquín de Arcaute, “muy inteligente en el idioma de aquel país”, acudiese a la comunidad con el encargo de cobrar los tributos y, asimismo, informarse de forma secreta en torno a los sucesos ocurridos los días 1 y 2 de abril del año:

Previendo todo esto determinó enviar un sujeto de satisfacción con título de teniente en lugar del que habían despojado los indios, encargándole que diligenciase con eficacia la recaudación de tributos (y) averiguase con el mayor sigilo lo acaecido (a)cerca del tumulto, y explorase los ánimos de los naturales sin que previniesen cosa alguna, sino que antes estuvieran entendidos que no se trataba más que de la recaudación.<sup>23</sup>

Hacia finales de mayo de 1771, Joseph Leos señaló que si bien la comisión de Joaquín de Arcaute había tenido éxito en evitar una fuga masiva de los indígenas de Tututepeque, “que ya se han restituido muchas familias que desampararon aquella cabecera desde el día del alboroto”, el cobro del tercio del tributo por parte de los naturales había sido muy magro con relación al número de tributarios existentes en la jurisdicción. Ante tal situación, Joseph Leos acudió al pueblo de Tututepeque a fin de realizar las diligencias correspondientes a la causa levantada contra los tumultuarios y detener a los indígenas involucrados en dicha asonada. La llegada del alcalde mayor al pueblo de Tututepeque, el 7 de junio de 1771, provocó gran

<sup>22</sup> *Ibidem*, fol. 6, reverso.

<sup>23</sup> *Ibidem*, fol. 9, reverso.

conmoción en el pueblo; Joseph Leos ordenó al gobernador indígena que convocase de inmediato a todos los indios de la comunidad hacia los cuales tenía fuertes y arraigados prejuicios.<sup>24</sup> En esa nueva reunión, realizada en las casas reales del pueblo, no hubo, como en la anterior del 8 de abril, una ficción de negociación, sino que Leos manifestó duramente a los indígenas reunidos su intención de “corregirlos para lo venidero”, y añadió que el obispo de Puebla y el virrey de la Nueva España se encontraban molestos con sus excesos.<sup>25</sup> Es notable el hecho de que el tono de castigo y amenaza en esa reunión fuese captado de forma inmediata por los indígenas, puesto que, al oír el torrente de reproches que les dirigió el alcalde mayor por boca del interprete, bachiller Gaspar Rivera, daban grandes muestras de “amor y resignación”. Luego, el alcalde ordenó que todos los presentes acudieran a escuchar misa en la iglesia, cantando El Alabado durante el camino. Una vez concluidos los oficios religiosos, el gobernador indígena fue llamando por su nombre y de forma sucesiva a todos los indios para informarle al alcalde mayor de “las culpas que cada uno en particular tenía en presencia de los mismos culpados, quienes respectivamente iban confesando sus delitos”.<sup>26</sup> Esta curiosa forma ritualista de sancionar a los indígenas, parecida más a un auto de fe, aunque, sin duda, enlazada con los usos y costumbres indígenas para castigar a los suyos, tuvo efectos sorprendentes en cuanto que la mayor parte de los nombrados también confesaban abiertamente sus faltas presentes y pasadas. Asimismo, Joseph Leos tuvo oportunidad de escuchar diversas transgresiones a la piedad religiosa y desobediencia a sus autoridades cometidas por los indios de Tututepeque:

[...] y con esta ocasión hallé que había indios que no habían oído misa ni confesándose en tres años, otros en dos, otros en uno y que hubo sujeto que en treinta años no había cumplido con la iglesia ni oído misa, siendo ya muy viejo y los que debían dar ejemplo. Averigüé también de otros muchísimos que habían concurrido a varios tumultos y asonadas que en este pueblo ha habido.<sup>27</sup>

<sup>24</sup> *Ibidem*, fol. 11, frente y reverso. Así, Joseph Leos señalaba que los indios de Tututepeque eran de “lamentable constitución [...] que viven entregados a los vicios de embriaguez, amancebamiento y ociosidad”.

<sup>25</sup> *Ibidem*, fol. 13, frente y reverso.

<sup>26</sup> *Ibidem*, fol. 13, frente.

<sup>27</sup> *Ibidem*, fol. 13, frente.

Al oír estas denuncias, Leos decidió emitir una segunda amonestación a los indígenas congregados, a la cual éstos respondieron con expresiones de arrepentimiento y enmienda: “se arrodillaban, besaban la tierra y hacían otras demostraciones de humildad y arrepentimiento. Resignados a llevar el castigo que se les impusiese”. Aprovechando la ocasión, Leos decidió castigar a los inculpados para “escarmantar a los demás”. Así, ordenó al gobernador indígena que se azotaran a los indígenas que a juicio del alcalde mayor merecían dicha pena: “junto a la misma iglesia se azotaron muchísimos indios, mandándoles veinte y cinco azotes a cada uno”. Al finalizar tan severo castigo público, Leos advirtió a los indios que “en adelante ya no se castigarían con tanta suavidad”.<sup>28</sup> A partir de entonces, las cosas tomaron el rumbo habitual, y Leos decidió permanecer en el pueblo para interrogar a los indígenas que se hubiesen visto involucrados en el tumulto a fin de concluir la sumaria de la denuncia levantada en abril por el teniente Juan de Castro. Durante los interrogatorios, la mayor parte de los testigos señalaron de forma inequívoca como causantes de los alborotos o por lo menos como directamente involucrados a la familia Tolentino y, en especial, a Agustín Vásquez. El 13 de junio de 1771, Leos resumió la sumaria y ordenó que los indígenas involucrados (más de 20, entre hombres y mujeres miembros del clan de los Tolentino) fuesen enviados a la cárcel real de Tulancingo para dictar sentencia. A pesar de la premura con que actuó Joseph Leos, Agustín Vásquez, uno de los más señalados en promover la asonada, logró evadir a las autoridades y escapar del pueblo. El traslado de los reos a Tulancingo, escoltados por pardos armados, parece que fue sumamente infausto, pues una mujer falleció durante la marcha, y otras dos fallecerían posteriormente en las cárceles de Tulancingo.<sup>29</sup> Debemos señalar que la influencia de este clan en el pueblo de Tututepeque era significativa, ya que varios indígenas concurrieron de forma periódica a la cárcel de Tulancingo a entregar alimentos, “regalos” y telas a los presos.<sup>30</sup> Ante esta situación, Joseph Leos ordenó un nuevo traslado de los reos, esta vez al pueblo de Acaxuchitlán, donde, se pensaba, su influencia era me-

<sup>28</sup> *Ibidem*, fol. 14, reverso.

<sup>29</sup> *Ibidem*, Auto para que salgan de la cárcel a depósito Magdalena Pérez y Antonia Tolentino “que se hallan muy enfermas”. Asimismo, se informaba que se encontraba “agonizando” el hijo, de un año de edad, de Magdalena Pérez. Fol. 58, frente.

<sup>30</sup> *Ibidem*, fol. 36, reverso.

nor.<sup>31</sup> En cuanto a Agustín Vásquez, éste fue aprehendido hacia octubre de 1771, enviado a Tulancingo y posteriormente a las cárceles reales de la ciudad de México, donde, cinco años después, junto con otros ocho compañeros de encierro, escribiría su amarga denuncia contra Joseph Leos.

## ■ Consideraciones generales

Con relación a estos sucesos, y sobre todo, tomando en cuenta el papel limitado que diversos autores han querido asignarle a los tumultos, ¿podemos pensar que nos hallamos frente a formas de expresión del descontento restringidas y sobre todo poco adecuadas a los retos planteados por un nuevo entorno de cambios acelerados, como lo fue el establecimiento de las reformas borbónicas y la estela de cambios sociales que conllevó? ¿No sería más conveniente hablar de incisivos y complejos mecanismos de resistencia colectivos que elaboraban los actores indígenas a fin de encontrar medios de presión coherentes y articulados ante las autoridades, sin cuestionar los pilares de este orden directamente? De alguna manera, este planteamiento posee la posibilidad de descifrar el discurso latente y oculto del descontento, que se manifestó a través del alzamiento, así como vislumbrar las complejas redes informales que nutrían esta resistencia colectiva. Estas redes informales se pueden apreciar en el accionar de algunos connotados promotores de la violencia: el clan Tolentino y Agustín Vásquez. Como se ha señalado, este grupo familiar tenía arraigado prestigio en la zona y, como informaron algunos testigos, se había visto envuelto en varias asonadas ocurridas en el pueblo, lo cual, de alguna manera, señala que este clan era el portavoz más exaltado de la resistencia contra el teniente y el cura. El liderazgo establecido por la familia Tolentino en la comunidad de Santa María Magdalena Tututepeque descansaba no sólo en su constante y porfiada resistencia a las autoridades españolas de la zona, sino también en que su actitud de rebeldía constituía el eje articulador del descontento de la población, lo que le brindaba un liderazgo plenamente legitimado por la propia comunidad. En cuanto a Agustín Vásquez, si bien son pocos los datos que tenemos de este indígena, sabemos que estaba lejos de ser un dócil miembro de la comunidad. Algunos

<sup>31</sup> *Ibidem*, fol. 36, frente y reverso.

testigos informaron que este indígena en otros tiempos fue salteador de caminos y que se vio envuelto en varios lances contra los tenientes del pueblo.<sup>32</sup> Ciertamente no podemos señalar a Agustín Vásquez como un rebelde consuetudinario, pero sus antecedentes de inobediencia lo acercan más a un modelo que oscila de forma temporal entre la trasgresión y la indocilidad, lo que lo convirtió en otro portavoz del descontento colectivo. Ahora bien, esto no quiere decir que el tumulto haya sido obra exclusiva de estos personajes, sino que aparentemente dicha comunidad había desarrollado una elevada susceptibilidad a cualquier tipo de intrusión externa sobre su propio orden. El accionar de estos disidentes se apoyaba, pues, en una fuerte tradición de rebeldía y resistencia comunitaria. Así, uno de los alguaciles de Tututepeque señalaba, refiriéndose a sus vecinos: “le consta que siempre apedrean a los tenientes y a los padres, pues en más de treinta años que ha que es alguacil a cuantos tenientes a habido han apedreado”.<sup>33</sup>

En este sentido, consideramos que este tipo de alborotos colectivos debidos al descontento constituyeron para los actores indios verdaderas formas de presión, realizadas a fin readecuar los espacios sociales, los papeles y responsabilidades tanto de los actores indígenas como de las autoridades coloniales en función del orden ancestral y aceptado. De esta manera, observamos que el tumulto de 1771 en Tututepeque constituyó un punto de inflexión en la puja cotidiana de las relaciones de poder y subordinación. Esta óptica es importante a fin de escapar a la sesgada visión espontaneísta y mecanicista que priva en muchos análisis cuando se trata de entender la causalidad de la acción colectiva. Pretender negar a los actores indios la capacidad volitiva y consciente para desarrollar estrategias coherentes de resistencias y reducir este tipo de movimientos colectivos a una mera acción refleja frente a determinadas circunstancias que los empujaban caóticamente a expresar su descontento es una manera trivial y tautológica de reducir el papel de estas expresiones. Como señala Ranajit Guha, estas explicaciones se ven orilladas a encontrar la lógica de las movilizaciones populares en la enumeración de sus causas. De esta manera, “la insurgencia se considera como externa a la conciencia del campesinado y hace que la Causa sustituya a la Razón (o sea la lógica de esa conciencia) como un fantasma vicario”.<sup>34</sup>

<sup>32</sup> Un testigo señalaba que Agustín Vásquez fue perseguido por “salteador de caminos”. *Ibidem*, fol. 16, reverso.

<sup>33</sup> *Ibidem*, fol. 15, reverso.

<sup>34</sup> Ranajit Guha, “La prosa de la insurgencia”, en varios autores, *Pasados poscoloniales*. México, El Colegio de México, 1999, p. 161.

Por el contrario, tenemos la impresión de que el tumulto de 1771 en Tututepeque se desarrolló de forma paralela a un patrón de resistencia subyacente y cotidiano que pugnaba por mitigar el ejercicio indebido del poder en sus diversas variantes, y más que una súbita explosión del descontento, las tensiones sociales se exacerbaron e impulsaron a los actores indios a manifestar el rechazo al teniente y al cura. La irrupción del teniente Juan de Castro en la vivienda de Agustín Vásquez no hizo sino precipitar lo que ya se tenía conscientemente planeado. De esta forma, varios testigos señalaron que “desde el jueves santo querían atumultuarse los naturales de este pueblo; lo que le consta porque habiéndolos regañado el padre porque vinieron muy tarde a sacar la procesión, les oyó decir que si no fuera por el día que era (jueves santo de 1771) que se habían de atumultuar y correr al padre y al teniente, pero que lo harían después”.<sup>35</sup> Mientras que Lucas de Mendoza refirió que “desde el viernes santo en la procesión sabe que andaban convocándose para atumultuarse”.<sup>36</sup> Es claro, pues, que los indígenas, dado el patrón de asentamientos dispersos en la sierra, no sólo usaban las fechas religiosas para encontrarse e intercambiar mercaderías diversas, sino también para crear y fomentar lazos de complicidad.

Cuando inició el conflicto, ¿qué significados encontramos en él? Ciertamente la fenomenología de este tumulto, en las demandas que esgrimieron los alzados, en los edificios que atacaron, en los gritos anónimos y en sus declaraciones, brinda indicios en ese sentido y tiende a demostrar el postulado expresado líneas arriba: ante la ruptura del orden, salía a la luz el discurso oculto y cotidiano del descontento. Así, la primera demanda formulada al gobernador indígena por los rebeldes encabezados por Agustín Vásquez fue la expulsión del teniente de la comunidad, “que se echase luego luego al teniente del pueblo”, acusándolo de lastimar a la hermana de Agustín Vásquez y de “andarse metiendo de noche en las casas”.<sup>37</sup> El gobernador, presionado por los indios, hubo de secundar la marcha, aunque matizando las medidas de los rebeldes: “que el lunes de Pascua por la mañana se juntó a gritos la gente en las casas de comunidad, (estando) presente el gobernador y los principales, y que allí determinaron el irse para el curato a echar

<sup>35</sup> AGN, Infidencias, vol. 308, exp. 2, “Sobre el tumulto perpetrado por los naturales del pueblo de Tututepeque de esta jurisdicción contra el párroco y el teniente de dicho pueblo y haberlos echado de él”. Tulancingo, 1771, fol. 17, reverso.

<sup>36</sup> *Ibidem*, fol. 19, reverso.

<sup>37</sup> AGN, Criminal, vol. 1, exp. 1, “Expediente formado sobre el tumulto acaecido en el pueblo de Tututepeque de la jurisdicción de Tulancingo. Año de 1777”, fol. 266, frente, y 267, frente y reverso.

al teniente *sin lastimarlo*".<sup>38</sup> Estos elementos indican una ruptura en la costra ideológica de la legalidad de la subordinación y una pérdida de legitimidad de las autoridades españolas; factores que indudablemente estimularon la movilización colectiva. Ranahit Guha ha señalado que los actos explícitos de profanación y desacato suelen ser los primeros signos de una verdadera rebelión.<sup>39</sup> Por ello, cuando los indígenas se dirigieron a la iglesia donde se hallaba refugiado el teniente, extendieron su demanda de expulsión también al cura. De hecho, los rebeldes fueron enfáticos al señalar que no había ninguna diferencia entre ambos funcionarios. Así, la gente murmuraba que se "había de salir también el cura [...] *porque también los maltrataba y trataba de hechiceros aunque fuera diciendo misas*".<sup>40</sup> Asimismo, la velada burla y "herético" desacato de Santiago Gaspar contra el religioso revela que los indígenas habían exacerbado su rechazo a los símbolos cristianos, dado que los veían asociados con todo un corpus religioso que los obligaba a vivir de acuerdo con normas hispanas. De todas formas, es notable que los indígenas no dejaran salir al religioso en primera instancia, y lo forzaran a realizar varios matrimonios fuera de tiempo. Aparentemente, los indígenas determinaron esto como una forma de evitar los pagos por casamiento y legalizar diversas uniones en el momento que se habían cambiado los papeles y el religioso se encontraba acatando sumisamente lo que ordenaban los rebeldes.<sup>41</sup>

Esto indica claramente que los actores indios, si bien se reconocían adscritos a un orden consuetudinario, a través del alzamiento intentaban definir los límites de acción del cura y del teniente y poner un coto a su desempeño. Al ser expulsados se afirmaba la superioridad de este orden consuetudinario encarnado en la propia comunidad sobre las veleidades del teniente y del cura. Ambos funcionarios, pues, eran considerados una amenaza directa contra ese orden por intervenir con demasiada frecuencia en los asuntos que normalmente concernían a los indígenas. De esta forma, podríamos coincidir con James Scott en que este tipo de fenómenos de acción colectiva buscaban "renegociar [...] las relaciones de poder";<sup>42</sup>

<sup>38</sup> *Ibidem*, Declaración de Manuel de Castro, natural de Tututepeque, fol. 135, vuelta.

<sup>39</sup> Ranahit Guha, *op. cit.*, p. 201.

<sup>40</sup> AGN, Criminal, vol. 1, exp. 1, "Expediente formado sobre el tumulto acaecido en el pueblo de Tututepeque de la jurisdicción de Tulancingo. Año de 1777", fol. 268, reverso.

<sup>41</sup> *Ibidem*, fol. 268, reverso.

<sup>42</sup> James Scott, *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*, México, Era, 2000, p. 228.

más que una catarsis colectiva y caótica que dejaba escapar tensiones largamente incubadas, se observa una consolidación tajante del descontento cotidiano; una ruptura momentánea del orden que ciertamente condensaba un malestar general en los pueblos indios y que podía expresarse de forma más amplia y contundente ante diversas coyunturas específicas. Estas coyunturas se encontraban íntimamente vinculadas al ejercicio indebido de la autoridad por parte del teniente Castro. Así, su tendencia a azotar a los indígenas por el cobro de los repartimientos e intervenir descaradamente en la elección de sus autoridades tradicionales representó una amenaza directa al orden de estas comunidades.<sup>43</sup> Por otra parte, la tendencia del cura de Tututepeque, Manuel García Vera, a azotar regularmente a los indios para el cobro de las obvenciones religiosas y obligar a los indios a renunciar a ciertas creencias sincréticas de carácter prehispánico también fue otro foco de tensión en la comunidad.

A nuestro juicio, este acto de profanación y de insubordinación, independientemente de las características ritualistas que pudiese tener, constituyó una estrategia, un intento coherente de presión realizado por los indios a fin de reestablecer un entorno menos opresivo. Por ello, una vez que inició el levantamiento en Tututepeque, los rebeldes buscaron sancionar de alguna manera sus acciones, y no es casual que obligaran al gobernador a encabezar la marcha contra el teniente como una forma de legitimar su levantamiento. Esta búsqueda de consenso y negociación y la capacidad de los indígenas para encubrir sus actos y otorgarles un velo de legitimidad se observan en la reunión que sostuvieron con el alcalde mayor en Tulancingo. Esta reunión fue lograda, no debemos olvidarlo, gracias al poder de convencimiento de los indígenas que atrajeron con promesas de arrepentimiento al religioso Manuel García Vera. De esta forma, un testigo español, Lorenzo Ricarte, expresó que los indios “fueron esa noche a engañar (al padre), pidiéndole perdón, y lo volvieron a traer no sabe con que fin”.<sup>44</sup> Este testigo, ciertamente ignoraba los motivos de los indígenas para traer al religioso; pero, los indios, más hábiles, sí

<sup>43</sup> Véase AGN, Tierras, vol. 2579, exp. 4, “Autos de residencia y capítulos puestos por los naturales del pueblo de Tututepeque contra Pedro Joseph Leos, alcalde mayor de esta jurisdicción”. Tulancingo, 1774-1781, s/f. En esta denuncia los indios señalaban que el teniente Castro azotaba a los indios: “debido a los azotes, los indios malbarataban cuanto tenían”.

<sup>44</sup> AGN, Infidencias, vol. 308, exp. 2, “Sobre el tumulto perpetrado por los naturales del pueblo de Tututepeque de esta jurisdicción contra el párroco y el teniente de dicho pueblo y haberlos echado de él”. Tulancingo, 1771, fol. 21, reverso.

sabían: requerían un mediador ante las autoridades para mitigar el probable castigo contra la comunidad. Esto revela un sofisticado conocimiento de las instancias mediadoras a las que podían acudir los naturales para negociar de manera más equilibrada con el propio alcalde mayor. En esa reunión, los indígenas expresaron nuevamente su abierto rechazo a Juan de Castro, ya que el “teniente se mete en sus casas a perjudicarlos”. Esta acusación, si bien es vaga, apunta a una pérdida de la legalidad de esta autoridad en cuanto ingresaba de forma indebida en las moradas, en los espacios más íntimos de la vida de los indígenas; mientras que la acusación de Agustín Vásquez de que este funcionario había “solicitado” su esposa, apuntaba a la credibilidad de Juan de Castro y, por tanto, a su prestigio.

Por otro lado, la ausencia de una organización y liderazgo en este tipo de conflictos no debe concebirse como una forma autárquica y primaria de expresión del descontento, sino, a nuestro juicio, el hecho de que los tumultos se movían bajo sus propias premisas. De esta forma, parece ser que este tipo de movimientos populares poseían una base de coordinación gestada sobre las redes informales de resistencia y tensión subyacentes en las comunidades indias, mismas que tendían a consolidarse de forma colectiva una vez que estallaba el conflicto. Así, se entiende que cuando la indígena otomí Manuela San Gabriel fue cuestionada por las autoridades españolas en torno a los cabecillas del tumulto ocurrido en el pueblo de Tututepeque en 1771, respondió, exasperada por las preguntas, que “no puede señalar los que fueron principales del tumulto, porque fue todo el pueblo y todos, todos los indios”<sup>45</sup>

De esta manera, podríamos coincidir con Héctor Díaz Polanco en que algunas manifestaciones de violencia colectiva, a pesar de carecer de espectacularidad, fueron sumamente eficientes como medios para obtener mayor cohesión dentro de las comunidades.<sup>46</sup> A nuestro juicio, el breve y espontáneo tumulto de Tututepeque posee características notables que nos permiten obtener una imagen más clara del significado de estas manifestaciones colectivas de rechazo, no al orden colonial en su conjunto, sino a un nuevo tipo de relación que menguaba los espacios de interacción cotidiana y redefinía los papeles de los indígenas en función de un nuevo orden.<sup>47</sup>

<sup>45</sup> *Ibidem*, Declaración de Manuela de San Gabriel, fol.109, frente.

<sup>46</sup> Héctor Díaz Polanco y Araceli Burguete, *op. cit.*, p. 21.

<sup>47</sup> Véase Felipe Castro Gutiérrez, *Nueva ley y nuevo rey*, *op. cit.*, pp. 236-242.

Finalmente, señalamos que el conflicto en esta comunidad no finalizó una vez que los actores indígenas fueron amonestados, azotados y otros encarcelados y dejados podrir durante cinco años en una cárcel de la ciudad de México, sino que continuó afectando las relaciones entre la comunidad y sus autoridades, dio pie a una grave escisión en el pueblo y, de forma más notable, forzó a los indígenas presos a usar extensamente los aparatos legales que brindaba el sistema colonial a fin de establecer diversas denuncias contra el alcalde mayor de Tulancingo, Joseph Leos, otorgando un marco de legitimidad que cubriese las muestras de desacato generadas durante el tumulto;<sup>48</sup> marcó, pues, un hito en la propia memoria colectiva de la comunidad. La carta desesperada de Agustín Vásquez se circunscribía, pues, a un largo ciclo, férreo y descarnado, de tensión latente y explotación lacerante, que habría de concretarse en diversos tumultos y asonadas, como el motín de Pascua de 1771. A nuestro juicio, este tumulto constituye, quizá, una de las partes más sintomáticas y reveladoras de una larga historia de resistencia de una comunidad indígena en constante puja y tanteando continuamente sus límites de acción, a fin de restablecer una autonomía que les concediese la capacidad de reestablecer su tejido social fracturado frente a la irrupción de un nuevo orden.

## ■ Bibliografía

- CARMAGNANI, Marcelo, "Un movimiento político indio: la "rebelión" de Tehuantepec, 1660-1661", en Héctor Díaz Polanco (coord.), *El fuego de la inobediencia. Autonomía y rebelión india en el obispado de Oaxaca*, México, CIESAS, 1996.
- CASTRO GUTIÉRREZ, Felipe, *Nueva Ley y nuevo rey. Reformas borbónicas y rebelión popular en Nueva España*, México, El Colegio de Michoacán/UNAM, 1996.
- DÍAZ POLANCO, Héctor y Araceli Burguete, "Sociedad colonial y rebelión indígena en el obispado de Oaxaca", en Héctor Díaz Polanco (coord.), *El fuego de la inobediencia. Autonomía y rebelión india en el obispado de Oaxaca*, México, CIESAS, 1996.
- GARCÍA CASTRO, René, *Indios, territorio y poder en la provincia Matlazinca. La negociación del espacio político de los pueblos otomianos, siglos XV-XVII*, México, INAH/El Colegio Mexiquense/CIESAS, 1999.

<sup>48</sup> Véase AGN, Tierras, vol. 2579, exp. 4, "Autos de residencia y capítulos puestos por los naturales del pueblo de Tututepeque contra Pedro Joseph Leos, alcalde mayor de esta jurisdicción". Tulancingo, 1774-1781.

- GERHARDT, Peter, *A guide to the historical Geography of New Spain*, Cambridge, Cambridge University Press, 1972.
- GUHA, Ranajit, “La prosa de la insurgencia”, en Saurabh Dube (coord.), *Pasados poscoloniales*, México, El Colegio de México, 1999, pp. 159-208.
- MARICHAL, Carlos, “La Iglesia y la crisis financiera del virreinato. 1780-1808: apuntes sobre un tema viejo y nuevo”, en Luis Jáuregui y José Antonio Serrano Ortega (coords.), *Las finanzas públicas en los siglos XVIII y XIX*, México, Instituto Mora/ El Colegio de Michoacán/El Colegio de México/Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM, 1998, pp. 110-130.
- MENEGUS, Margarita, “Alcabala o tributo. Los indios y el fisco (siglos XVI al XIX). Una encrucijada fiscal”, en Luis Jáuregui y José Antonio Serrano (coords.), *Las finanzas públicas en los siglos XVIII-XIX*, México, Instituto Mora/ El Colegio de Michoacán/ El Colegio de México/Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM, 1998.
- , “Los bienes de comunidad y las reformas borbónicas (1786-1814)”, en varios autores, *Estructuras agrarias y reformismo ilustrado en la España del siglo XVIII*, Madrid, Ministerio de Agricultura y Alimentación, 1988, pp. 755-777.
- PÉREZ HERRERO, Pedro, “Economía y poder: revisión historiográfica. El reformismo borbónico y el crecimiento económico en la Nueva España. Revisión de un modelo interpretativo”, en José Francisco Román Gutiérrez (editor), *Las reformas borbónicas y el nuevo orden colonial*, México, INAH, 1998.
- SCOTT, James C., *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*, México, ERA, 2000.
- SING, Rajendra, *Social movements, old and new. A post-modernist critique*, Londres, Sage Publications, 2001.
- RUIZ MEDRANO, Carlos Rubén, “El tumulto de 1767 en Guanajuato”, *Revista de Estudios Novohispanos*, UNAM/IIH, núm. 19, México, 1999, pp. 13-46.
- , “Tumultos y rebeliones en la sierra de Tututepeque en la segunda mitad del siglo XVIII y la rebelión del Mesías Diego (1769)”, *Revista Colonial Latin American Historical Review*, noviembre de 2002 (en prensa).
- TAYLOR, William, *Embriaguez, homicidio y rebelión en las poblaciones coloniales mexicanas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987.
- THOMPSON, Edward P, *Custums in common*, Nueva York, New Press, 1991.
- Varios autores, *Organización y liderazgo en los movimientos populares novohispanos*, México, UNAM/IIH, 1992.



---

**B R E C H A S**

---

*En este artículo se analizan la historia y las características contemporáneas de la religión de María Lionza, uno de los principales signos distintivos de la religiosidad “popular” venezolana.*

*La religión de María Lionza se ha convertido, a lo largo del siglo xx y partiendo de unos orígenes indígenas poco estudiados, en una religión curativa basada en el trance y la posesión, que se distingue por su carácter dúctil y sincrético, por su amalgama de elementos culturales diversos: las divinidades indígenas, las “históricas”, las católicas, la santería cubana, el espiritismo, las religiones orientales...*

*La religión de María Lionza, en su forma actual, es un producto cultural de la sociedad urbana derivada del proceso de modernización petrolero, pero eso no debe llevar a concebirla únicamente como una respuesta a la pérdida de puntos de referencia provocada por ese proceso, como un mero epifenómeno. El universo religioso de María Lionza debe ser entendido como una compleja creación cultural que tiene sentido en sí misma, como una muestra muy interesante de un discurso popular del mestizaje venezolano (lo católico, lo indígena, lo negro o afroamericano), discurso abierto y tolerante que contrasta con la rigidez de la Iglesia católica, que ve con desconfianza esta religión abierta, descentralizada y en constante evolución.*

*La religión de María Lionza constituye, en definitiva, un ejemplo más de la vitalidad y el sincretismo religiosos latinoamericanos derivados de la principal señal de identidad histórica y cultural del continente: el mestizaje.*

*This paper analyzes the history and the present characteristics of the religion of Maria Lionza, which is one of the main signs of Venezuelan “popular” religion. The religion of Maria Lionza, based on an indigenous origin that hasn’t been well studied, has become during the 20<sup>th</sup> century a healing religion based on trance and possession, mainly situated in the poor urban suburbs of the country and characterized by its syncretic and ductile nature, by its blend of diverse cultural elements: the indigenous deities, the “historic” ones, the catholic ones, Cuban Santería, Spiritualism, oriental religions...*

*The religion of Maria Lionza, in its present form, is a cultural product of the urban society derived from the process of oil modernization, but this shouldn’t lead to conceiving it only as a response to the loss of points of reference provoked by this process, as a mere side effect. The religion of Maria Lionza must be understood as a complex cultural creation with a great meaning on itself, as a very interesting example of a popular discourse of Venezuelan miscegenation (the catholic, the indigenous, the black or African-American elements). This open and tolerant discourse contrasts with the inflexibility of the Catholic Church, which mistrusts this open, decentralized and progressive religious universe.*

*The religion of Maria Lionza represents, all in all, another example of Latin American religious vitality and syncretism derived from the main historical and cultural identity sign of the continent: miscegenation.*

## La religión de María Lionza en la Venezuela contemporánea

---

María Lionza hazme un milagrito  
Y un ramo de flores te voy a llevar  
A toda la gente allá en los cerritos  
Que hay en Caracas, protégela

Rubén Blades y Willie Colón, *María Lionza*

**L**a religión de María Lionza constituye uno de los principales signos distintivos de la religiosidad popular venezolana. Se calcula que en la actualidad tiene cientos de miles de fieles, la mayoría de los cuales se siente al mismo tiempo católica, pues combina su creencia en la diosa y otras divinidades —de las que hablaremos a continuación—, entre las que se encuentran los santos católicos, con la creencia en Dios.

Poco se sabe de su historia, fundamentalmente del periodo inicial formativo que la llevaría de religión centrada en la figura de la diosa a la práctica politeísta, y basada en el trance y la posesión con fines curativos, que es en la actualidad. Y es que, efectivamente, la religión de María Lionza se ha transformado radicalmente constituyendo desde mediados del siglo XX hasta hoy un complejo universo religioso que engloba a todos los sectores sociales, pero especialmente enraizado en las capas populares urbanas, en esos cerros a los que hace referencia la canción de Rubén Blades y Willie Colón. Esta ubicación socioespacial en los barrios marginales que rodean a la ciudad de Caracas es la que permite hablar de la religión de María Lionza como religión “popular”, si bien somos absolutamente conscientes del carácter ambiguo de este término, tantas veces usado de forma rígida y esquemática. En este sentido, aunque no somos partidarios de la perpetuación de

---

\* Departamento de Antropología, Facultad de Humanidades, Universidad Autónoma del Estado de Morelos. Correo electrónico: gizard@buzon.uaem.mx

dicotomías como la popular-elitista, consideramos que el hecho de que un elemento cultural se sitúe en una coordenada social y espacial determinada lo convierte en perteneciente a los sectores populares (a veces llamados subalternos) o a los sectores dirigentes. Ahora bien, insistimos en la necesidad de no concebir estas categorías de forma cerrada y de concebir la cultura como algo dinámico, lo cual debe llevarnos a considerar, por ejemplo, que hay una interconexión entre las expresiones culturales de los distintos sectores sociales.

Hoy la religión de María Lionza consiste fundamentalmente en la celebración de una serie de rituales de ofrendas a las divinidades y de curación de enfermedades físicas y mentales naturales y sobrenaturales, es decir, atribuibles a disfunciones del organismo o a la acción de otras personas. Los rituales curativos son dirigidos por los *bancos*, sacerdotes curanderos que, con otros ayudantes que también son médiums, entran en trance y son poseídos por las divinidades. Estas últimas constituyen un complejo y variopinto corpus que incluye a figuras tradicionales, como la propia diosa, y a los *encantos* (espíritus acuáticos), junto con otras de más nuevo cuño procedentes de la santería cubana, como las Siete Potencias Africanas, o de la imaginaria popular local, como los héroes de la Independencia.

El objetivo de este artículo es analizar la historia y fundamentalmente la forma contemporánea de la religión de María Lionza, para situarla en el contexto religioso actual latinoamericano y global. En este sentido, el politeísmo, el carácter curativo y la importancia del trance y la posesión asemejan a la religión de María Lionza con otros fenómenos religiosos de la modernidad urbana latinoamericana como la umbanda brasileña. Por otra parte, la fusión de elementos católicos e indígenas con otros de la santería cubana<sup>1</sup> y el espiritismo kardecista<sup>2</sup> la convierten en buen ejemplo del sincretismo, la permeabilidad y el espíritu tolerante de las religiosidades populares del continente. El espiritismo, incorporado al universo religioso venezolano por las elites europeizadas en la primera mitad del siglo XX, es una muestra del peligro de las visiones rígidas de lo “popular”.

<sup>1</sup> La santería cubana, como el candomblé brasileño, es la religión que, con base en las creencias yorubas de la actual Nigeria, crearon los esclavos negros en el siglo XIX y que hoy constituye el principal culto de la isla.

<sup>2</sup> Alain Kardec, profesor francés del siglo XIX, fundó una tradición de prácticas y creencias basadas en los fenómenos espirituales y “paranormales”, más concretamente en la comunicación con los espíritus de los muertos.

## ■ Mito e historia en la religión de María Lionza

No se sabe prácticamente nada sobre la antigüedad del culto; hay quien la remonta a la época prehispánica, y hay quien sitúa su inicio en los tiempos de la dictadura del general Gómez, en el primer tercio del siglo XX. En la localidad de Nirgua, en el actual estado de Yaracuy, en el Occidente venezolano, se fundó en el siglo XVII una parroquia con el nombre de Nuestra Señora de María de la Onza de Prado de Talavera de Nivar en el lugar de un antiguo santuario indígena. Por otra parte, hay documentos que hablan de la celebración de ritos indígenas en las cuevas de la montaña de Sorte, también en Yaracuy, donde se supone que nació la diosa, y que se ha convertido en punto de peregrinación y de celebración de rituales colectivos de curación; pero estas son todas las evidencias sobre la supuesta existencia de la religión en la época colonial.

No hay ninguna referencia documental sobre la religión en los siglos XVIII y XIX. Angelina Pollak-Eltz (1987) afirma haber oído decir que a principios del siglo XX un hombre del Yaracuy, conocido curandero y espiritista, abrió el primer centro del culto en Caracas. Lo seguro es que la expansión del mismo es un fenómeno del siglo XX, cuando se fue convirtiendo en una religión popular en las ciudades, especialmente en los suburbios pobres.

El florecimiento y la popularización del mito durante los años 40 y 50 del siglo XX se debió fundamentalmente a dos fenómenos sociohistóricos paralelos: el contexto artístico y político de la Venezuela en la época, y la migración del campo a la ciudad derivada del proceso de modernización petrolera. En cuanto a lo primero, nos encontramos con los cambios políticos y socioculturales que llegaron al país tras la muerte del dictador Juan Vicente Gómez en 1936. En ese momento se inició lo que el historiador Germán Carrera Damas llama periodo de Reconstrucción Nacional, caracterizado por el empeño de la intelectualidad comprometida con la situación de cambio político del momento por integrar a la Cultura Nacional, es decir, a los valores culturales (religiosos, musicales, folklóricos) representativos de la venezolanidad, los elementos culturales de los grupos indígenas, campesinos y negros. Entonces se inició una gran cantidad de estudios etnohistóricos, antropológicos y folklóricos en esa dirección, investigando las expresiones culturales, las tradiciones y las formas de vida de esos grupos. Y el mito de María Lionza ha ocupado un lugar central en esa búsqueda de identidad, de reconocimiento de los

valores nacionales indios, negros y blancos y del mestizaje cultural y racial. La atención que empieza a prestársele al mito y la religión de María Lionza colaboró, sin duda, en su desarrollo nacional. El mito se difundió a través de numerosas publicaciones de carácter literario y de la prensa, también a través de diversas expresiones artísticas (Barreto, 1989-1990).

En este contexto destacó la figura del literato y folklorista Gilberto Antolínez, nativo de Yaracuy, quien, en su esfuerzo por localizar, interpretar y promocionar elementos culturales autóctonos, reinventó el mito entre 1939 y 1945 basándose en historias populares y en la geografía mítica local, así como en elementos provenientes de su imaginación. Pero Antolínez no se limitó a recrear literariamente un universo “arcaico” local, sino que investigó las genealogías indígenas del mito que estaba inventando y lo instaló en el “nicho” de los “mitos amazónicos básicos” junto con otros mitos de los tupís brasileños o los chibchas colombianos.

Desde finales de la década de 1930 hasta la actualidad han aparecido distintas versiones del mito en la tradición escrita; la más antigua, que tiene varias versiones similares en la tradición oral, fue la textualizada por Antolínez, que atribuye a María Lionza un origen amerindio. Ella fue la hija de un cacique de la etnia jirajara, que habitaba la zona del actual estado de Yaracuy en tiempos prehispánicos, y que reafirmó una profecía local al nacer con ojos color de agua. Fue recluida en un bohío, ya que su padre no quería sacrificarla a la dueña (el *encanto*) de la laguna, una anaconda. Para evitar el cumplimiento de la profecía, a la muchacha se le prohibió contemplar su propia imagen. Pero, en un descuido de sus guardianes, se aproximó a la laguna y se miró en ella hasta que su cara se metamorfoseó en la cara de la anaconda. Finalmente, la niña se sumergió en las aguas, y la anaconda removió furiosamente la laguna provocando una gran inundación. La muchacha se convirtió así en un encanto femenino, en la culebra anaconda que habita en el fondo de las aguas, de las que sale en forma de serpiente, o de mariposa, o de venado, o de mujer sensual, que se lleva a los incautos a sus dominios, según las distintas formas que adopte la versión mitológica de Antolínez (Barreto, 1989-1990).

Otra versión escrita apareció a partir de los sesenta, y consta de tres variantes: María Lionza fue la hija de la unión de un español y una india, la hija de un matrimonio español, y la hija de un negro africano y una mujer española. En cualquier caso, la niña se perdió en la montaña de Sorte, donde fue raptada por el *dueño* o *encanto* de las aguas. En otra versión del mito, la niña fue criada por una onza. A

la versión del origen blanco o español se le ha querido dar carácter histórico a partir de un documento de archivo dado a conocer hacia 1960, según el cual una encomienda de la zona fue a parar en el siglo XVII a manos de una tal María Alonzo, que llegó a ser muy rica, y que antes de morir dejó enterrados sus tesoros en la montaña de Sorte (Barreto, 1989-1990).

La reproducción icónica (escultura, pintura, grabados, montajes para teatro y danza) desarrollada a partir de la década de 1940 ha consolidado la imagen de la diosa como mujer indígena que derrocha sensualidad y encanto, fuente primigenia de la nación, aunque a veces aparece como mujer española ataviada al estilo del siglo XIX.

Durante la dictadura nacional-fascista en la década de 1950, el régimen de Pérez Jiménez, en su búsqueda de una nueva ideología que sostuviera “la imagen de un colectivo unificado embarcado en un proceso civilizatorio”, creó una devoción nacional en torno al culto a los héroes de la Independencia (expresada en la identificación del dictador con el Libertador Simón Bolívar), los caciques indígenas, los santos regionales y la Virgen de Coromoto, que la devoción popular también asociaría en ocasiones con la diosa, y declarada Patrona de Venezuela en 1952 con la bendición del papa. El Estado, con la intención de apropiarse de la vitalidad de lo popular y al mismo tiempo mantenerlo bajo control, oficializó ciertos elementos del folklore para reforzar la simbología del poder, al tiempo que perseguía y manejaba otros. Y el caso de María Lionza es paradigmático de esta actitud ambivalente: por una parte se reprimía el culto aplicando la Ley de Vagos y Maleantes de origen colonial a médiums y *bancos* que eran arrestados, pero, por otra parte, se practicaba en los círculos elitescos más cercanos al poder, incluso se erigían monumentos grandilocuentes como el de la Autopista del Este caraqueña que presenta a la diosa, indígena y sensual, desnuda y montada sobre una danta. De esta manera, mientras el Estado reprimía la devoción popular a la diosa, asimilaba de forma grandilocuente su mitología en el seno de la Nueva Ideología Nacional (Ferrándiz, 1999).

Todo este contexto artístico y político que marcó a Venezuela entre el gomecismo y el perezjimenismo tuvo lugar paralelamente al de la migración rural hacia las ciudades, en el seno del desarrollo petrolero acelerado que hizo que en pocas décadas Venezuela pasara de ser un área agrícola marginal a ser uno de los principales productores y exportadores mundiales de petróleo. En cuanto a este aspecto,

cabe destacar que entre 1946 y 1951 los originarios de Yaracuy y el vecino estado de Carabobo constituían 15 por ciento de los inmigrantes caraqueños. El fenómeno migratorio hizo que el mito, que hasta entonces se circunscribía al estado de Yaracuy, se trasladara a Caracas y de ahí a todo el país. En ese proceso la religión de María Lionza se fue configurando como culto popular de los suburbios urbanos, en los cuales se concentró esa población surgida del contexto de la migración rural y el desarrollo petrolero. También cambiaron las características de la religión, que hasta ese momento se centraba en un culto a la diosa y a las fuerzas espirituales “tradicionales”, como los encantos acuáticos, y que desde entonces incorporó nuevos espíritus, como líderes nacionales (incluido el mismo Gómez), figuras de religiones del exterior (el vudú haitiano, la santería cubana, el espiritismo kardecista...), otras provenientes del catolicismo popular, como José Gregorio Hernández (el médico milagroso y abnegado de la primera mitad del siglo XX adorado por la gente, hoy en proceso de beatificación por la jerarquía católica), y sobre todo se convirtió en una religión esencialmente curativa, no sólo de las enfermedades físicas y mentales, sino también de todas las desgracias e infortunios.

Este rápido y espectacular proceso de crecimiento ha hecho que algunos antropólogos, como Nelly García Gavidia (1987) y Gustavo Martín (1983), concibieran la religión de María Lionza como respuesta popular al proceso de desestructuración provocado por la modernización petrolera desordenada. La religión es vista, de esta manera, como búsqueda de seguridad por parte de unos sectores sociales que han perdido sus antiguos referentes rurales y buscan en la nueva religiosidad un asidero espiritual con el cual paliar, aunque de forma inconsciente, su desarraigo.

Pero esta explicación, excesivamente funcionalista y mecanicista en la interpretación del fenómeno religioso de María Lionza como mera reacción a la modernización desordenada, impide en cierta forma centrarse en la propia dinámica de la religión, concibiéndola como una creación cultural que tiene sentido en sí misma. Por otra parte, estos estudios antropológicos prestan poca atención a los poetas e intelectuales como Gilberto Antolínez, considerados meros folkloristas que sostienen que el mito y la religión provienen de las culturas autóctonas de la región, y en todo caso sólo utilizan de ellos las transcripciones que hacen de las distintas versiones del mito.

En este sentido es interesante la opinión de la antropóloga Daisy Barreto (1989-1990), quien considera que hay que ahondar en esos orígenes indígenas,

prehispánicos y coloniales, normalmente despreciados por los investigadores sociales. Como punto de partida, esta antropóloga comenta que las obras de los cronistas, los escritos de las Visitas Pastorales, los de los juicios de la Inquisición contra indígenas acusados de idolatría, etc., muestran que la creencia en los espíritus acuáticos, en los encantos de las aguas, y las ofrendas de animales que se les hacían se remontan a la época prehispánica y de la conquista; también el uso del tabaco y de distintas bebidas alcohólicas en el trance y la adivinación para comunicarse con los espíritus. No obstante, hay que tener en cuenta que aunque la religión, en su versión originaria, pueda remontarse a ese pasado indígena, la forma que presenta actualmente ha emergido paralelamente al proceso de modernización petrolero, sin que eso la convierta en un epifenómeno.

Dentro de esta evolución, en su transformación de pequeño culto regional a principios del siglo XX a fenómeno masivo nacional, la religión modificó de forma radical su naturaleza y adoptó una configuración descentrada y altamente dinámica. La incorporación de elementos provenientes de universos religiosos tan dispares como el vudú o la santería y el espiritismo kardecista, así como la ausencia de una jerarquía sacerdotal centralizadora, dan buena muestra de ello.

También dentro de la religión hay diversas voces que defienden ese pasado prehispánico ancestral y que incluso abogan por una depuración de las prácticas rituales y los espíritus más innovadores, en la búsqueda de la autenticidad que consideran que se está perdiendo (Ferrándiz, 1999). En cuanto a esto último, es interesante el intento de la *banco* Beatriz Veit-Tané por unificar la religión, crear una ortodoxia espiritista basada en la “pureza ancestral indígena”, una estructura burocrática centralizada y un cuerpo de pautas normativas mediante la organización de asociaciones, la publicación de panfletos y la promoción de encuentros entre espiritistas. En 1963 Veit-Tané escribió el libro *María Lionza y yo*, reeditado en 1975 y presentado en el Primer Congreso Mundial de Brujería que tuvo lugar en Colombia. Veit-Tané concibe a la diosa, con la que se identifica, como una fuerza “primitiva y universal”, el ejemplo americano de un panteón telúrico universal que incluye a Buda en Asia, Changó en África y Santa Bárbara en Europa.<sup>3</sup>

<sup>3</sup> Veit-Tané llegó a ofrecer su cuerpo y los de otros médiums a los investigadores para que exploraran el funcionamiento del trance y la posesión, y pudieran aplicarse a la cura de aquellas personas consideradas locas y que no serían sino médiums en potencia. La sacerdotisa volvió a aparecer en escena a principios de los 80, cuando creó la Organización Mundial de Identidad e Integración de los Pueblos (OMIP), dedicada a recuperar las “raíces indígenas

## ■ El complejo universo religioso y curativo de María Lionza

El desarrollo del culto en el contexto del proceso de modernización venezolano ha llevado a la existencia de varias y a menudo volátiles “cortes” (grupos de divinidades) que han aparecido y desaparecido al ritmo de la evolución de las circunstancias culturales, sociales e históricas de la nación. Así, no sólo encontramos la corte principal formada por las Tres Potencias (la diosa María Lionza, el cacique indígena Guaicaipuro y el Negro Felipe, líder de la independencia cubana), un microcosmos de la composición étnica fundamental venezolana, la corte de Simón Bolívar (el Libertador y otros héroes de la Independencia), la corte indígena (distintos personajes amerindios, entre los que destacan los líderes que se opusieron a la conquista), la corte africana (las Siete Potencias veneradas en la santería cubana, es decir, Ochún, Yemayá, Dafalé, Changó, Orulá, Ogún y Eleguá; el Negro Miguel, líder cimarrón del siglo XVI, y el Negro Primero, que luchó junto a los próceres de la Independencia), la corte tradicional (los encantos, espíritus de la naturaleza) o la corte celestial (los santos católicos)... sino también la corte hindú, la corte vikinga, o aun personajes de los comerciales de televisión (Mr. Gillette) o prostitutas y delincuentes famosos.

En general, se considera que esa religión rural, que se remonta a principios del siglo XX, era una síntesis de creencias y prácticas de origen indígena con elementos africanos traídos por los esclavos. Pero los detalles y las características de este proceso permanecen muy oscuros y son todavía objeto de especulación (Ferrándiz, 1999). Tampoco están claras las circunstancias en que los elementos nuevos penetraron en la religión; por ejemplo, en cuanto al vudú, se dice que porque uno de los sirvientes del dictador Gómez era haitiano; en cuanto al espiritismo, que fue introducido por las élites políticas y económicas del gomecismo; en cuanto a la santería, parece que la causa está en los exilados cubanos después de la revolución castrista...

Y es que, en efecto, una de las principales características de la religión de María Lionza es su permeabilidad y ductilidad, la continua incorporación de nue-

---

ancestrales” en el umbral del siglo XXI, un tiempo de profunda “crisis existencial”. Para ello proponía diversas medidas, como incluir el estudio de la “tradición indígena” en las escuelas, erigir una estatua de Guaicaipuro en el Panteón Nacional junto a las de Bolívar y otros héroes de la Independencia, y organizar un desfile conmemorativo de todos los pueblos latinoamericanos en el Paseo de los Próceres de Caracas.

vos elementos. La influencia de la santería se aprecia en la importancia en los rituales de los colores, de los sacrificios de animales, en la formación de las “líneas” o “cortes” de divinidades y en el papel principal que han ido adquiriendo la posesión y el trance. La influencia del espiritismo se observa en la importancia de la invocación de espíritus; pero hay una diferencia fundamental entre la mediumnidad kardecista y la de la religión de María Lionza: en la primera se invocan los espíritus de los muertos para que puedan comunicarse con los vivos, y en la segunda se invocan las divinidades para solucionar los problemas de los creyentes. Por otra parte, algunos fieles y sacerdotes influidos por las modas orientalizantes y de interés en las sociedades juzgadas exóticas en las décadas de 1960 y 1970 han introducido deidades budistas e hindúes y han convertido en divinidades a personajes de las civilizaciones griega, egipcia e incluso vikinga.

Los sacerdotes de la religión de María Lionza, que pueden ser hombres o mujeres, son los llamados *bancos*, y suelen conocer los problemas familiares y sociales de los creyente-pacientes. Los *bancos* son ayudados por los médiums, personas jóvenes que se encuentran en periodo de aprendizaje de la condición de *banco*. Son los encargados de vigilar a los médiums cuando son poseídos por el espíritu de alguna divinidad, y ellos también pueden ser poseídos durante las ceremonias. Generalmente, los *bancos* empezaron como médiums y después organizaron sus propios centros.

Casi todos los rituales de la religión de María Lionza tienen como objetivo la curación de la enfermedad, física y psíquica, y la superación de la mala suerte y los problemas cotidianos en general. Hay un conjunto de ritos simples, que pueden ser llevados a cabo por el *banco* o directamente por el interesado, como son las oraciones, las ofrendas y los pagos de promesas a las diferentes divinidades para obtener o agradecer sus favores. Las ofrendas suelen ser esencias, perfumes, velas, flores, incienso, tabaco, aguardiente, ron... Los pagos de promesa pueden consistir en oraciones, ofrendas y/o sacrificios de animales, como gallinas y palomas.

En cuanto a los rituales más complejos, dirigidos por los *bancos*, pueden ser realizados en las casas de éstos o en algunos lugares específicos, llamados *portales*, que suelen estar situados en las montañas o los ríos. La montaña de Sorte, en el estado de Yaracuy, morada de la diosa según la mayoría de los mitos, es el portal más importante, y a él acuden en peregrinación una o más veces en la vida la mayoría de los fieles. El ritual complejo más importante es el de purificación, cuyo

objetivo es el exorcismo de los malos espíritus enviados por alguien, que perjudican al enfermo. El ritual de purificación tiene dos momentos principales, el *despojo* y el *cierre* del paciente; en el primero se extrae el mal espíritu o la mala influencia mediante las oraciones, los baños en ríos, los sacrificios de animales, el humo de tabaco, los golpes en el cuerpo con ramas... Los signos exteriores de la presencia de malas influencias pueden ser los problemas psicológicos, los fracasos en las acciones emprendidas y las conductas extrañas y agresivas. Con el cierre, provocado por oraciones, santiguados en el cuerpo, baños en agua bendita, entrega de algún amuleto al paciente, humo de tabaco, etc., se evita el retorno de la mala influencia.

Durante el ritual de purificación o cualquier otro ritual, algún médium o el mismo *banco* pueden ser poseídos por uno o varios espíritus de las divinidades. Durante el trance, el poseído aconseja a los fieles presentes o al paciente, da recetas médicas, recrimina malas conductas o el incumplimiento de promesas. El carácter de la posesión varía según el espíritu recibido por el médium; María Lionza y los santos católicos son espíritus tranquilos, mientras que las divinidades indígenas y negras son espíritus más violentos que el médium debe domesticar.

Cabe señalar que en los últimos años la religión de María Lionza ha “regresado” a las áreas rurales e impregnado y transformado las prácticas y creencias de los sectores campesinos. En este sentido, es destacable el papel que desempeña en la nueva configuración del universo religioso afrovenezolano de las comunidades negras, donde muchos curanderos “tradicionales”, que basaban sus curaciones en las oraciones y las hierbas medicinales, hoy son además *bancos* marialionzeros (Izard, 1996a y 1996b).

## ■ Conclusiones

La religión de María Lionza es un fenómeno religioso e histórico que muestra de forma muy interesante un discurso popular del mestizaje venezolano (lo católico, lo indígena, lo negro o afroamericano), discurso, por otra parte, abierto a gran cantidad de influencias exteriores, como la santería cubana y el espiritismo kardedista y más recientemente el budismo, el hinduismo, etcétera. En este sentido, la religión de María Lionza constituye un claro ejemplo de ductilidad y tolerancia, y a menudo es atacada por la Iglesia católica, que cuando no la ignora la tacha de

herejía. Mientras que la jerarquía eclesiástica ve con buenos ojos otros fenómenos religiosos, como la devoción a José Gregorio Hernández, hasta el punto de apoyar el proceso de canonización del personaje, la religión de María Lionza, fundamentalmente su componente de vudú, santería y espiritismo, es vista con total desconfianza, como una amenaza. Se da pues la paradoja de que mientras los fieles de María Lionza se consideran al mismo tiempo católicos, es decir, creen en Dios, que no es incompatible con la diosa, y en los santos, que están incorporados al panteón, la Iglesia los considera herejes.

Esta ductilidad que contrasta con la rigidez de la jerarquía católica constituye un nuevo elemento, añadido a la ubicación socioespacial ya señalada en la introducción, que permitiría hablar, con todas las precauciones ya indicadas, de la religión de María Lionza como elemento “popular”. Desde esta perspectiva, lo popular se definiría por oposición a lo “oficial”, entendiéndose por esto último a aquella religión que considera que es la única válida y verdadera.

Ya hemos visto como la religión de María Lionza, a pesar de tener un origen en las religiones indígenas prehispánicas y coloniales del Occidente venezolano, es esencialmente un producto cultural de la modernidad urbana. En este sentido, tiene mucho en común con la umbanda brasileña, religión surgida a finales del siglo XIX en el seno de una serie de entidades espiritistas basadas en rituales indígenas y afroamericanos, elementos católicos y la filosofía esotérica que tiene a la doctrina mántrica hindú como punto de referencia. La umbanda, que tiene millones de fieles en la actualidad, expresa su conjunto de creencias en unos rituales de trance en los que los médiums son poseídos por unos espíritus agrupados en tres grupos, “caboclos”, “preto-velhos” y “crianças”.

La religión de María Lionza, en definitiva, es una muestra más de la vitalidad y el sincretismo religiosos de la modernidad latinoamericana, vitalidad y sincretismo derivados del mestizaje, que constituye, sin duda, la principal seña de identidad histórica y cultural del continente.

## ■ Bibliografía

BARRETO, Daisy J. (1989-1990), “Perspectiva histórica del mito y culto a María Lionza”, *Boletín Americanista* (España), núm. 39-40.

- FERRÁNDIZ, Francisco (1999), “El culto de María Lionza en Venezuela: tiempos, espacios, cuerpos”, *Alteridades* (México), 9 (18).
- GARCÍA GAVIDIA, Nelly (1987), *Posesión y ambivalencia en el culto de María Lionza*, Maracaibo, Universidad de Zulia.
- IZARD, Gabriel (1996a), “La religiosidad popular venezolana”, *Cuadernos África-América Latina* (España), núm. 26.
- (1996b), “La medicina tradicional en la localidad afrovenezolana de Tapipa”, *Las Raíces de la Memoria. 5º Encuentro Debate América Latina Ayer y Hoy*, Barcelona, Publicaciones de la Universidad de Barcelona.
- MARTÍN, Gustavo (1983), *Magia y religión en la Venezuela contemporánea*, Caracas, Universidad Central de Venezuela.
- POLLAK-ELTZ, Angelina (1987), *La medicina popular en Venezuela*, Caracas, Academia Nacional de la Historia.

MAURICIO ALEJANDRO RIVERA CELESTINO\*  
ENRIQUETA SERRANO CABALLERO\*\*

## La metamorfosis de Cuba ante la caída del sistema bipolar\*\*\*

A Luis Mesa Delmonte

**E**l nuevo siglo llegó con grandes cambios económicos, políticos y sociales. La caída del muro de Berlín supuso el símbolo de la transformación política de nuestra era, cerrando las puertas a las terribles certidumbres del siglo XX y abriendo las ventanas a las incertidumbres esperanzadas del nuevo milenio.

El fin de la confrontación bipolar, basada en la política de bloques de la Guerra Fría, dio como resultado la recuperación de las libertades y el establecimiento de gobiernos elegidos democráticamente en muchos países. Pero los “dividendos de la paz” aún no han llegado a la mayoría de los pueblos del mundo, ni tampoco la esperanza de un nuevo orden internacional que reemplace el viejo sistema basado en el equilibrio de la amenaza del terror.

\* Alumno de la Licenciatura de Relaciones Internacionales, El Colegio de San Luis. Correo electrónico: rivsma@terra.com.mx

\*\* Profesora-Investigadora, El Colegio de San Luis. Correo electrónico: eserrano@colsan.edu.mx

\*\*\* Este texto deriva de un trabajo realizado para la asignatura Historia de las Relaciones Internacionales II; para su publicación en *Vetas* fue revisado y complementado por los autores.



ENSAYES

La caída del Muro de Berlín (1989) y de la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas impactó con fuerza en la realidad internacional. Las estructuras nacidas en la posguerra y adaptadas a los requerimientos de un mundo organizado en torno a dos bloques —cuya influencia y alcance afectaron tanto a la política y a la seguridad como a la economía, al comercio y a las finanzas en todas partes— han demostrado ser inadecuadas y en algunos casos obsoletas.

En este texto se analiza la transformación que está sufriendo Cuba ante la desaparición del sistema bipolar. No pretende hacer un exhaustivo análisis del tema, sino dar algunas notas acerca de los cambios que se han producido en Cuba a partir de la caída de la Unión de Republicas Socialistas Soviéticas (1991) y del sistema bipolar.

La etapa de la historia europea desarrollada a partir de la Paz de Westfalia en 1648 hasta el comienzo de la Gran Guerra constituye una fase de las relaciones internacionales en que el equilibrio de poder se rigió a través de la diplomacia y la formación de alianzas. No obstante, la Primera Guerra Mundial y el periodo de entre guerras determinaron un cambio drástico en las relaciones de poder entre los Estados y fueron el preámbulo de una nueva sociedad internacional que se definiría al finalizar los años cuarenta.

El fin de la Segunda Guerra Mundial y el inicio de la Guerra Fría, con la formación de dos ejes de poder bien delimitados, marcaron un rumbo distinto en las relaciones internacionales, cuyas características principales fueron la multiplicación de Estados a causa del proceso de descolonización, la carrera armamentista, la formación de alianzas y la aparición de nuevos actores —de naturaleza distinta a la de los Estados-nación— en el sistema internacional.

El reparto bipolar de poder entre Estados Unidos y la Unión Soviética fue un factor determinante en el destino de la Sociedad Internacional en la segunda mitad del siglo XX. La lucha por delimitar las zonas de influencia de ambas superpotencias fue uno de los ejes fundamentales en el nuevo concierto internacional, y representa un elemento clave para el análisis de la actualidad internacional.

Un caso típico, si no el más representativo, de las relaciones de poder entre Estados Unidos y la Unión Soviética durante la Guerra Fría es la crisis de los misiles en Cuba, en 1962; hecho que, además, originó la tensión diplomática entre los gobiernos de La Habana y Washington, que incide en el presente de la Isla, que como nunca antes en su historia es el escenario de un intento de reforma política

encabezado por Oswaldo Payá Sardiñas y consentido por alrededor de diez mil cubanos residentes en la Isla, amén del ala liberal de la disidencia cubana en Miami y un amplio espectro de actores internacionales que desean un cambio en el horizonte político cubano a través de una vía pacífica y democrática; sin embargo, el futuro político de Cuba es todavía incierto.

## ■ El posicionamiento del régimen revolucionario durante la Guerra Fría

Posterior al triunfo de la Revolución cubana el 1º de enero de 1959, el régimen revolucionario manifestó, no sin constantes contradicciones, su posición político-ideológica, lo cual ha provocado hasta la fecha un debate entre académicos respecto a la naturaleza política del régimen de Castro, es decir, ¿desde un inicio la Revolución Cubana fue un movimiento comunista o la política estadounidense fue la que orilló al gobierno de Cuba a alinearse con la Unión Soviética? Las declaraciones y el accionar del gobierno castrista hacen aún más compleja la respuesta.

Podría decirse que la Revolución cubana no fue un movimiento comunista en sus inicios, sino que el principal objetivo de ésta fue el derrocamiento de Fulgencio Batista para regresar al orden democrático constitucional y continuar el desarrollo del país. No apareció ante la opinión pública ningún postulado contrario a este propósito.

La “revolución” para el pueblo cubano era eso, y no el realineamiento ideológico con el marxismo soviético. El movimiento revolucionario deseaba la renovación de la república mediante la reforma de los aspectos negativos que se habían hecho evidentes y no se podían seguir tolerando, como era el caso de la corrupción administrativa.

Sin embargo, cuando se materializó el derrocamiento de Fulgencio Batista, los acontecimientos tomaron otro curso. En ese momento de crisis institucional total, el pueblo se sentía victorioso, pero en la realidad estaba desvalido ante la eventualidad de un grupo organizado que quisiera instaurar a un nuevo dictador.

En enero de 1959 se estableció el gobierno provisional que no fue reconocido por Estados Unidos. Por ello Fidel Castro viajó a Estados Unidos con el propósito de establecer relaciones de igual a igual. En abril del mismo año, Fidel Castro anunció en Nueva York que el nuevo gobierno de Cuba tenía el propósito de instaurar una verdadera democracia, alejada de los totalitarismos fascista y comunista

en Europa y del peronismo argentino, vigentes en aquellos años. En otra ocasión, Castro declaró: “ni dictaduras de izquierda ni derecha”.

Pese a estos pronunciamientos de Castro, el radicalismo del nuevo gobierno cubano y la política exterior estadounidense pronto fueron distendiendo las relaciones entre ambos países. Un primer distanciamiento ocurrió a causa de la reforma agraria impulsada por el gobierno de Cuba en 1959, pues afectaba intereses de empresas estadounidenses. La ruptura total de las relaciones sucedió al año siguiente. En febrero de 1960, el gobierno cubano recibió la visita del viceprimer ministro soviético Anastas Mikoyan, hecho que señaló de algún modo el posicionamiento futuro del gobierno cubano en el mundo bipolar.

Para mayo del mismo año, Estados Unidos retiró la ayuda económica a Cuba. A finales de junio, el régimen revolucionario intervino dos compañías petroleras estadounidenses y, en consecuencia, el gobierno de Estados Unidos clausuró la importación de azúcar producida en la Isla, por lo que, meses después, el régimen soviético ofreció comprar dicho producto. En agosto, el gobierno cubano expropió las industrias petrolera, azucarera, telefónica y eléctrica. Acto seguido, Estados Unidos declaró el embargo hacia productos cubanos, el cual aún permanece. Finalmente, Cuba firmó un acuerdo de cooperación económica con la República Popular de China y, al año siguiente, el 4 de enero, terminaron las relaciones diplomáticas entre Estados Unidos y Cuba.

Manifestada la ruptura de las relaciones diplomáticas entre ambos Estados, en marzo de 1961 se declaró un gobierno cubano exiliado en Estados Unidos, que no fue reconocido oficialmente por este país; no obstante, posteriormente, el gobierno estadounidense brindó apoyo a los contrarrevolucionarios cubanos cuyo fin era derrocar el régimen castrista. El 15 de abril de ese año, dos naves B-26 enviadas por la CIA bombardearon bases aéreas en la Habana y en Santiago. Al día siguiente, Castro declaró: “lo que los imperialistas no pueden perdonarnos es haber hecho una revolución socialista en las propias narices de Estados Unidos”. A la postre, el ejército cubano sofocó de manera casi inmediata un ataque de disidentes cubanos patrocinados por la CIA, en Playa Girón

Bajo esta tensión en las relaciones Cuba-Estados Unidos, el 1° de mayo, Fidel Castro declaró a su gobierno como socialista, con filiación comunista. A la par, el Partido Unido de la Revolución Socialista concentró todas las organizaciones y entidades políticas del país. En 1962, la alineación con el gobierno de la

Unión Soviética era tan predominante al grado de que a la ayuda político-económica se agregaban instrumentos militares, por lo que la postura del gobierno de Cuba comenzó a representar un factor de riesgo para la seguridad estadounidense, hecho que se agudizó con la instalación de misiles nucleares soviéticos en Bahía de Cochinos (abril de 1962).

La aventura más confusa que la historia universal ha vivido en los últimos cincuenta años como lo es la crisis de los misiles deriva varias hipótesis. A mi consideración, es plausible que la Unión Soviética haya intentado equiparar el posicionamiento militar del cual gozaba Estados Unidos al poseer bases militares en Turquía. Pese a lo delicado de la relación soviético-estadounidense, resulta difícil creer que el gobierno de Kruschew haya estado resuelto a hacer uso de su armamento nuclear en contra de Estados Unidos. No hay que olvidar que ya Churchill había advertido la Situación de Mutua Destrucción Garantizada, por lo que, desde un enfoque puro de *realpolitik*, resulta descabellado pensar que la URSS y Estados Unidos hubiesen corrido el riesgo de enfrascarse en una guerra nuclear.

Sin embargo, la lógica ya enunciada no parece ser precisamente el eje racional de Fidel Castro —ni de los grupos más radicales de los gobiernos de ambas potencias—, quien estuvo dispuesto a la utilización de armas nucleares en contra de Estados Unidos. Al fin, el régimen cubano parece haber sido más un instrumento geopolítico de la URSS que un aliado absoluto por el que los soviéticos hubiesen estado dispuestos a arriesgar la propia seguridad nacional. De cualquier modo, es innegable que la actitud del gobierno revolucionario durante la crisis de los misiles determinó de manera trascendental las relaciones de Cuba con las dos grandes potencias.

La confrontación diplomática entre los gobiernos de Cuba y Estados Unidos llegó a su clímax en la crisis de los misiles. La alineación declarada con el régimen de Moscú y el apoyo económico y estratégico a movimientos de liberación nacional en países de América Latina, y aun en África, hicieron de Cuba el gran bastión comunista en Latinoamérica y un enemigo incondicional del gobierno estadounidense.

En un principio, la rebeldía y la franca oposición a Washington del régimen de Castro fueron aplaudidas y apoyadas por buena parte de la comunidad internacional; sin embargo, al igual que el comunismo soviético, el gobierno cubano enmascaró su naturaleza represiva y totalitaria detrás del mensaje libertario y de igualdad social. Mientras el gobierno castrista patrocinaba la lucha de movimientos de liberación en contra de las dictaduras latinoamericanas, la política al interior de Cuba

se encargaba de coartar libertades fundamentales de la sociedad y de reprimir a supuestos transgresores de la revolución.

“Dentro de la revolución todo, fuera de ella nada”. Con esta frase Fidel Castro refleja cómo la idea del absoluto impregnó los ideales del movimiento revolucionario. Lo que prometió ser un movimiento sustentado en principios democráticos y de igualdad, en oposición a los vicios del capitalismo, terminó siendo una revolución embriagada de deseo de poder que estriba en el control de la sociedad a través de instrumentos de inteligencia que no han vacilado, a partir del triunfo revolucionario, en hacer uso de la fuerza para preservar la “salud del régimen”.

Pese a lo anterior, es claro que el gobierno ha materializado otros instrumentos que sostienen su política interior y exterior. Si bien es cierto que la utilización de la fuerza y el riguroso control político-social han beneficiado la permanencia de Fidel Castro en el poder, también lo es el indiscutible carisma que posee el líder revolucionario. Es irrefutable la eficacia de los servicios de educación y de salud que el régimen ofrece. La producción artística de la Isla es basta y equiparable con la de países del primer mundo.

Otro factor de vital importancia que el gobierno cubano ha utilizado como justificación de su accionar es la política exterior de Estados Unidos hacia la Isla. La resistencia del gobierno castrista ante los embates del imperialismo estadounidense representa la superioridad moral del régimen de la Habana sobre el de Washington, aun cuando conlleve altísimos costos de bienestar social. La defensa de la revolución es un compromiso con la historia de Cuba; el impulso libertario ha estado amenazado por los deseos imperialistas de las grandes potencias, España en el siglo XIX y Estados Unidos en el XX. La tesis opera a la perfección, Castro es el sucesor de Martí que confronta a Goliath por su pueblo, aunque se sacrifiquen libertades y algunos derechos básicos de los cubanos.

La soberanía del Estado cubano está respaldada por la sujeción del pueblo a través del autoritarismo al interior de la Isla. La igualdad soberana —pregonada por Castro— ante el vecino país hegemónico se sostiene a costa de métodos represivos que violan las garantías políticas y los derechos humanos del pueblo cubano. En abstracto, el razonamiento de Fidel Castro es ilógico: ¿cómo entender que de la relación de Cuba con Estados Unidos derive el argumento principal de la soberanía del Estado cubano, cuando en realidad la existencia de éste deriva de la propia población? La retórica del régimen ha sido eficaz durante cuatro décadas; sin em-

bargo, se desvanece con el tiempo y, sobre todo, con la ineficacia de un proyecto político-económico que en la última década del siglo XX no ha sido capaz de generar bienestar para el pueblo de Cuba.

## ■ El Estado cubano tras la caída del bloque comunista soviético

El soporte ideológico de la Revolución cubana fue casi indiscutible durante treinta años al interior del país. El apoyo soviético era decisivo (véase cuadro 1), pues confirmaba las bondades del “marxismo por la libre”;<sup>1</sup> sin embargo, la caída del bloque comunista soviético dejó desprovisto de apoyo al régimen revolucionario, y evidenció las deficiencias y carencias de la administración socialista. Los primeros años de la década de los noventa fueron complicadísimos para el gobierno y la población de la Isla: la situación llegó al extremo crítico cuando el gobierno tuvo que dolarizar la economía, en 1994, y abrir las puertas a la inversión extranjera.

**CUADRO 1** AYUDA SOVIÉTICA A CUBA: 1960-1990\* (EN MILES DE MILLONES DE DÓLARES)

Periodo	Deuda reembolsable			Deuda no reembolsable**
	Déficit comercial	Desarrollo	Subtotal	(precios subsidiados)
1960-1970	2 083	344	1 131	1 131
1971-1975	1 649	749	1 143	1 143
1976-1980	1 115	1 872	11 228	11 228
1981-1985	4 406	2 266	15 760	15 760
1986-1990	8 025	3 400	10 128	10 128
Total	17 098	8 631	25 729	39 390

\* Excluye la ayuda militar que se calcula fue de 13 400 millones de dólares entre 1960 y 1985.

\*\* Los subsidios a las exportaciones de azúcar y níquel y a las importaciones de petróleo son estimadas comparando los precios que se pagaban respecto a los precios del mercado mundial.

Fuente: Miguel García Reyes y María Guadalupe López de Llergo, *Cuba después de la era Soviética*, México, El Colegio de México, Centro de Estudios Internacionales, 1997, p. 124.

<sup>1</sup> Término común en los primeros años de la Revolución cubana que hace referencia a un marxismo autónomo no alineado.

Pese a que el gobierno ha resuelto de algún modo el atolladero económico en que se encontraba, la crisis económica persiste y ha puesto en duda la viabilidad del modelo de economía centralizada. En la actualidad, el salario promedio mensual es de 245 pesos cubanos —aproximadamente nueve dólares.<sup>2</sup> La restricción a la inversión privada genera serias dificultades para el desarrollo económico. Una gran cantidad de centrales azucareras han desaparecido; la crisis en los precios de petróleo ha provocado problemas graves en los medios de transporte y en la generación de energía eléctrica.

Sin embargo, el régimen castrista ha minimizado la situación económica de la Isla informando que no es tan grave en comparación a la de los países del Este de Europa y América Latina. Por supuesto, el argumento del círculo político cubano y de sus defensores antiimperialistas es que el grave estado de la economía cubana no sería el mismo sin las restricciones comerciales aplicadas por el gobierno estadounidense, lo cual es cierto; no obstante, este argumento no exime al gobierno de La Habana de su responsabilidad de la deficiente dirección económica del país.

Por otra parte, en los últimos años el gobierno de Estados Unidos ha intensificado su campaña para condenar al régimen revolucionario ante la Comisión de Derechos Humanos de Naciones Unidas.<sup>3</sup> Bien sabido es que el gobierno estadounidense ha ejercido presión y ofrecido beneficios a distintos países con el fin de emitir su voto en contra de Cuba. Por lo que la diplomacia cubana responde que la condena es ilegítima, ya que existen decenas de gobiernos que de igual forma violan los derechos humanos de sus ciudadanos; pero, sobre todo, que el voto en contra de Cuba es sólo un instrumento más de la política exterior de Estados Unidos para interferir el progreso del socialismo caribeño.

Lo anterior es un ejemplo de cómo Fidel Castro ha hecho de la dialéctica hegeliana un instrumento fundamental, pues encuentra en su principal enemigo el motivo que justifica la inmovilidad del régimen. Sin embargo, como se mencionó, la desintegración de la URSS representó una fuente importante para el debilitamiento del régimen castrista. Es evidente que el embargo comercial, las consecuentes condenas ante la Comisión de Derechos Humanos de la ONU y la creciente presión de organismos internacionales demandando mayor apertura política en la Isla han incidido

<sup>2</sup> Vladimiro Roca, "Informe desde la Habana", *Letras Libres*, núm. 47, México, noviembre, 2002, pp. 30-33.

<sup>3</sup> Desde 1992, la Comisión de Derechos Humanos de las Naciones Unidas ha aprobado todos los años, excepto en 1998, una resolución en la que se critica el historial de Cuba desde el punto de vista de los derechos humanos.

en la cada vez más urgente necesidad de la reforma política en Cuba; pero, en la actualidad, el desafío más grande que el gobierno cubano tiene ante sí es la crisis ideológica.

A partir del triunfo revolucionario, el gobierno cubano tuvo como sustento el apoyo de la Unión Soviética, que importaba productos de Cuba a precios subsidiados (véase cuadro 2). La superioridad del comunismo sobre el capitalismo jamás fue refutada durante treinta años, entre otras cosas, porque no había motivos reales, y si los había, no había forma de que el ciudadano común los conociera.<sup>4</sup> Si bien existían dificultades y carencias, la ayuda de la URSS siempre fue suficiente para que el gobierno garantizara el bienestar del pueblo cubano. Es decir, la generación nacida en los años de la revolución, o aun diez años después de ésta, tuvo la oportunidad de vivir con los beneficios que el socialismo cubano generaba; pero la generación de los años ochenta y noventa ha vivido en plena crisis económica, por lo que no es aventurado afirmar que la población más joven de la Isla se muestra reticente al proyecto socialista.<sup>5</sup>

**CUADRO 2** ESTIMACIONES DE LAS DIFERENCIAS ENTRE LOS PRECIOS DEL AZÚCAR Y DEL PETRÓLEO PAGADOS HASTA 1990 EN LAS RELACIONES CUBA-URSS Y LOS DEL MERCADO MUNDIAL (EN MILLONES DE DÓLARES)

	<i>Exportaciones de azúcar cubana por la URSS</i>		<i>Importaciones de petróleo soviético por Cuba</i>	
	<i>Precios cubanos</i>	<i>Precios mundiales</i>	<i>Precios soviéticos</i>	<i>Precios mundiales</i>
1986	4 081	523	1 763	763
1987	3 240	570	1 561	1 045
1988	3 138	765	1 496	796
1989	3 138	960	1 476	977
1990	3 138	938	1 476	1 126
Total	16 735	3 756	7 772	4 707

Fuente: Miguel García Reyes y María Guadalupe López de Llergo, *Cuba después de la era Soviética*, México, El Colegio de México, Centro de Estudios Internacionales, 1997, p. 125.

<sup>4</sup> A tal grado era el convencimiento de la superioridad ideológica del socialismo en Cuba que, como me ha comentado el doctor Luis Mesa Delmonte, el ciudadano cubano, antes de la caída del bloque comunista soviético, estaba convencido de que las tres potencias mundiales eran Estados Unidos, la Unión Soviética y Cuba.

<sup>5</sup> En entrevista, el doctor Luis Mesa Delmonte expresó su temor por la crisis ideológica en la nueva generación de cubanos, quienes, como él dijo, no han visto los beneficios que el socialismo genera, a diferencia de las generaciones anteriores que sí han vivido tales beneficios. Mauricio Rivera y Carlos Leonhardt, Entrevista al doctor Luis Mesa, diciembre de 2001, mecanuscrito.

En la actualidad, el contexto político nacional permite vislumbrar un futuro distinto para la Isla. Muestra de esto es la persistencia del movimiento de derechos humanos y la creciente y cada vez más intensa manifestación de grupos de oposición. Pero lo más importante de esto es que después de cuatro décadas los problemas de fondo del proyecto político-económico socialista ocupan el centro del debate. La sociedad civil ha puesto en duda, como nunca antes, la eficiencia del régimen socialista. La defensa de los derechos humanos, de garantías políticas reales y el deseo de mejores condiciones de bienestar social son el impulso de las actuales ideas reformistas. A este respecto, el Movimiento Cristiano de Liberación (MCL) y su coordinador Oswaldo Payá Sardiñas han presentado el Proyecto Varela, cuyo objetivo es realizar la transición política en Cuba mediante vías pacíficas.

## ■ El Proyecto Varela y la transición política en Cuba

El Proyecto Varela fue presentado ante la Asamblea Nacional del Poder Popular en mayo de 2002 con el propósito de llamar a un referéndum a través del cual la sociedad cubana decidiese el rumbo político de la Isla. No obstante, para presentar esta petición ante la Asamblea Nacional, los dirigentes del Proyecto Varela tuvieron que recaudar las 10 mil firmas que exige como condición la Constitución de Cuba para llevar a cabo dicho referendo. Pese a las amenazas y restricciones que el régimen ejerció en contra de los involucrados en el Proyecto Varela, éste presentó 11 020 firmas.

A pesar de haber presentado el número de firmas requerido para la realización del plebiscito, el gobierno de Fidel Castro desconoció el Proyecto Varela, incluso, un mes después de haber sido presentado el Proyecto a la Asamblea Nacional y ante la presión internacional, el régimen revolucionario llamó a la población a manifestarse a favor del socialismo en Cuba. Las cifras fueron contundentes, alrededor de 98 por ciento de la población votó a favor de la continuidad del modelo político-económico. Por supuesto, el aparato de seguridad cubano se encargó del control de la elección. El mecanismo fue el siguiente: el ciudadano cubano se presentaba a las urnas, se identificaba y emitía su voto a favor del régimen, por lo que aquel ciudadano que no hubiese quedado registrado en la votación era considerado sospechoso y detractor del régimen. Así, el arrollador apoyo de la sociedad

cubana a su gobierno —que tanto ostentó Fidel Castro ante la comunidad internacional— es objeto de discusión, pues, si bien el gobierno aún goza de gran legitimidad ante el pueblo cubano, las cifras no están apegadas a la realidad.

En los meses siguientes, el círculo político de Cuba manifestó desdén por el Proyecto Varela, a tal grado de considerarlo ilegítimo. Un ejemplo de ello es la declaración de Fidel Castro a la periodista Bárbara Walters, de la cadena de televisión estadounidense ABC: “Sí, ellos tienen el derecho de presentar una petición, pero no de cambiar la Constitución”.<sup>6</sup> A lo que Oswaldo Payá respondió: “conocemos bien el derecho de hacer esta petición, ya que está expresado en los artículos 88, apartado g,<sup>7</sup> y 62<sup>8</sup> de la Constitución vigente en Cuba. Pero este derecho ha sido violado sistemáticamente por los diputados, por el gobierno, por la policía, por los tribunales, por la Seguridad del Estado”.

El desarrollo del Proyecto Varela no ha sido sencillo, la naturaleza política del régimen y la permanencia de éste en el poder complican aún más el panorama. Por esta razón es preciso analizar qué es en sí este proyecto de reforma política en Cuba. Como se mencionó, el Proyecto Varela solicitó al gobierno de Cuba —amparado en los artículos 62 y 88 de la Constitución vigente— realizar una Consulta Popular con el fin de que “los cubanos creen y desarrollen su propio proyecto de sociedad según su voluntad soberana”.

Básicamente, el Proyecto contiene cuatro propuestas, que se encuentran en el texto titulado “Fundamentación”,<sup>9</sup> cuya circulación en la Isla fue prohibida por el gobierno cubano. La primera propuesta consiste en garantizar los derechos de libre expresión y libre asociación, argumentando que “nadie puede decir que defiende el bien común anulando el ejercicio de estos derechos”, y agrega: “es una necesidad que en la sociedad existan organizaciones independientes [...] para que los ciudadanos defiendan sus intereses, para participar en las decisiones del Estado

<sup>6</sup> “Respuesta de Oswaldo Payá a Fidel Castro”, en [http://www.webstc.com/respuesta.htm\(20-03-2003\)](http://www.webstc.com/respuesta.htm(20-03-2003)).

<sup>7</sup> El artículo 88 de la Constitución de la República Socialista de Cuba estipula que “la iniciativa de las leyes compete [...] g) a los ciudadanos. En este caso será requisito indispensable que ejerciten la iniciativa diez mil ciudadanos, por lo menos, que tengan derecho a voto”. Véase la Constitución de la República Socialista de Cuba, p. 51.

<sup>8</sup> El artículo 62 de la Constitución de la República Socialista de Cuba estipula que “todo ciudadano tiene derecho a dirigir sus quejas y peticiones a las autoridades y a recibir la atención o respuestas pertinentes y en plazo adecuado, conforme a la ley”. Véase la Constitución de la República Socialista de Cuba, p. 40.

<sup>9</sup> “Proyecto Varela: Fundamentación”, en [http://webstc.com/proyectovarela.htm\(20-03-2003\)](http://webstc.com/proyectovarela.htm(20-03-2003)).

y en todo quehacer social". En este caso, la petición es tan clara como la realidad, pues los permanentes abusos de autoridad coartan la libertad de expresión y de asociación de los ciudadanos de la Isla. De no cumplirse este apartado, es inimaginable vislumbrar algún tipo de cambio en la política de Cuba, de ahí su importancia.

La segunda propuesta del Proyecto Varela trata de la amnistía, tanto para los ciudadanos que hayan violado la ley como para los dirigentes y funcionarios de gobierno que, abusando de su poder, de igual modo la infringieron. Además, expresa que "si los cubanos ahora no podemos ponernos de acuerdo acerca del pasado, sí debemos ponernos de acuerdo acerca del futuro"; es decir, la amnistía muestra la disposición de los dirigentes del Proyecto Varela y sus seguidores para ceder a cambio de la obtención de beneficios reales para la población. Es indiscutible que el régimen emanado de la Revolución cubana ha violado su Constitución; sin embargo, una de las claves para lograr la transición democrática en Cuba radicará en no desgastar la negociación a través de la búsqueda de sancionar violaciones cometidas en el pasado.

La tercera propuesta del Proyecto es "el derecho de los cubanos a formar empresas". Como ya se ha dicho, la situación económica en Cuba se agudizó a partir de la desintegración de la URSS; la economía de la Isla no es pujante, el nivel de bienestar social es bajo, por lo que es necesario redefinir el proyecto económico. La reorientación del modelo económico cubano, más allá de integrar o no los fundamentos del Proyecto Varela, es una urgencia para el régimen de Fidel Castro, porque, entre otras cosas, las carencias materiales son la fuente principal del descontento de los ciudadanos cubanos. Por supuesto, el cambio del proyecto económico es inherente al cambio político.

Por último, la cuarta propuesta consiste en una nueva ley electoral. La permanencia en el poder durante 44 años de Fidel Castro y de todo su grupo revolucionario es signo de que los mecanismos electorales están controlados por el gobierno. Para que la transición política en Cuba sea posible es indispensable que se lleven a cabo elecciones libres. De no cumplirse esta condición, el cambio político en Cuba será sólo una ficción. Además, una nueva ley electoral basada en principios de libre elección que incluya la existencia de varios partidos políticos afirmará la existencia de una soberanía nacional depositada en el pueblo cubano.

Las propuestas del Proyecto Varela son todas razonables y consentidas por la Constitución de Cuba; este hecho es importante, pues el movimiento reformista

en ningún momento viola el marco legal cubano. A pesar de que haya sido declarado inconstitucional por el gobierno de Cuba, el Proyecto Varela posee un fuerte sustento al estar apegado a derecho, motivo por el que goza de legitimidad ante la población cubana y la opinión internacional. Por lo que el régimen castrista no podrá permanecer desinteresado al Proyecto, de ser así, será signo del estatismo de un régimen autoritario que poco a poco se va debilitando.

Otro elemento relevante en el análisis del Proyecto Varela es la percepción que de éste tenga la comunidad internacional y de la política que Fidel Castro adopte en torno a la petición, pues será un factor de legitimidad para ambos. De hecho, ya lo está siendo.

De forma sorpresiva, el gobierno de Cuba accedió a que Oswaldo Payá saliera de la Isla para divulgar en el extranjero los principios del Proyecto Varela. Un acontecimiento de gran relevancia fue que en Europa se haya galardonado a Oswaldo Payá (en diciembre de 2002) con el premio Sajarov,<sup>10</sup> condecoración que el Parlamento Europeo entrega para enaltecer la labor de aquellos hombres que combaten a los gobiernos tiranos. De esta forma, un buen número de gobiernos europeos (España y la República Checa, entre otros) manifestaron su apoyo al Proyecto Varela y, sobre todo, la convicción de que es necesaria una reforma política a través de la cual se democratice la Isla. A este apoyo hay que agregar el de algunos jefes de gobierno latinoamericanos, entre los que se encuentra Vicente Fox y otros actores relevantes de la comunidad internacional como Juan Pablo II, con quien también se entrevistó Payá Sardiñas.

Un hecho significativo fue que el ex presidente de Estados Unidos James Carter se declarara seguidor del Proyecto Varela cuando visitó Cuba en mayo de 2002. Lo más irónico de esto es que la visita de Carter se debió al interés de Fidel Castro, quien en reiteradas ocasiones había invitado al ex presidente norteamericano.

Por otra parte, el dirigente disidente se entrevistó con Colin Powell en la primera semana de enero, hecho que causó admiración, pues Oswaldo Payá, antes de la entrevista, había manifestado, más de una vez, su desacuerdo con el embargo económico de Estados Unidos a Cuba. Pero más admirable aún es que altos funcio-

<sup>10</sup> Prestigioso galardón de derechos humanos que concede la Unión Europea, creado en honor al disidente soviético que le da nombre.

narios del gobierno estadounidense hayan expresado que lo sucedido en Washington “es un reconocimiento de que el cambio en Cuba va venir desde dentro”.<sup>11</sup>

## ■ Consideraciones finales

Antes de la aprehensión de setenta y cinco disidentes del régimen castrista y de la ejecución de tres autoexiliados de la Isla —juzgados como terroristas—, el clima político en Cuba era distinto. Al finalizar 2002 y durante los primeros tres meses de 2003, el contexto político cubano mostraba un encomiable esfuerzo de los dirigentes del Proyecto Varela, y cierta despreocupación y clara deslegitimación —a tal grado que la iniciativa de la disidencia fue declarada inconstitucional en enero de este año— del gobierno socialista; no obstante, de manera paradójica, el gobierno brindó la oportunidad de salir del país a Oswaldo Payá para difundir el Proyecto en el extranjero, y distintos actores internacionales aplaudieron la “voluntad” de Fidel Castro. Por lo que algunos estudiosos del tema ven al Proyecto Varela como una herramienta utilizada por Fidel Castro para mostrar a la comunidad internacional su disposición a atender la opinión de su pueblo.

Por otra parte, paralela a la idea anterior, otros consideran que el Proyecto Varela constituye una fuerte presión para promover el cambio político en la Isla. Además, a partir de la petición del plebiscito que 11 020 cubanos firmaron, el Proyecto Varela ya reúne alrededor de 30 mil firmas, es decir, la idea de una reforma política en Cuba va ganando terreno en la Isla.

Sin embargo, la nueva oleada de represión al interior de la Isla —precisamente en medio del periodo más complicado de las relaciones internacionales a partir del desmembramiento de la Unión Soviética— ha originado diversas reacciones de la comunidad internacional, todas ellas en franca oposición a las medidas aplicadas por el gobierno de Cuba.

No obstante, y pesar de la reprobación de la comunidad internacional y de la condena ante la Comisión de Derechos Humanos de Naciones Unidas, Fidel Castro ha encontrado en su enemigo incondicional la justificación de su accionar.

<sup>11</sup> Así lo indicó Andrés Oppenheimer en su artículo “La reunión Powell-Payá marca una nueva tendencia”, que apareció el 9 de enero de 2003 en el diario estadounidense *El Nuevo Herald*.

Argumentando que la disidencia en Cuba deriva de un nuevo proyecto proveniente de Washington, el gobierno castrista excusa el encarcelamiento de decenas de miembros de la disidencia. De nueva cuenta, Fidel Castro exime su responsabilidad de los problemas por los que atraviesa el país caribeño culpando a la política imperialista estadounidense.

Es claro que la política exterior de Estados Unidos hacia Cuba se ha desarrollado con el objetivo de despojar a Fidel Castro del poder. Por otra parte, como nunca antes a partir del fin de la Guerra Fría, la política exterior estadounidense se encuentra muy deslegitimada ante la comunidad internacional; pero esto no justifica los últimos actos represivos perpetrados por el régimen de Castro. Tal parece que la represión en la Isla fuese proporcional a los abusos de la política exterior estadounidense.

En lo que resta del año, la política exterior del gobierno de George W. Bush endurecerá su posición hacia Cuba, pues así garantizará el apoyo de la comunidad cubano-americana de Florida, importante para la reelección de Bush en las elecciones presidenciales de 2004. Pese a este factor —que Castro seguramente utilizará—, es innegable que el pueblo cubano es el más lastimado por la tensa relación entre Cuba y Estados Unidos, pero, por esto mismo, no se puede demeritar el esfuerzo de la sociedad civil cubana para promover nuevas vías políticas en la Isla.

La transición política en Cuba no será sencilla. Es imposible disipar 44 años de régimen autoritario en unos cuantos años. Aun así, el futuro parece promisorio. La creciente participación ciudadana y, por simple que parezca, el inexorable futuro del líder revolucionario lo confirman. No obstante, el proceso de transición requerirá de una profunda renovación de valores políticos y de la creación de instituciones democráticas. Pero igual de importante será la continuación y consolidación de los logros que ha conseguido el gobierno revolucionario durante su permanencia en el poder.

Por otra parte, será importante que el gobierno de Estados Unidos no interfiera en la política de la Isla como lo ha venido haciendo a partir del triunfo revolucionario —lo cual parece imposible—. El carácter visceral de la política exterior del gobierno de Washington ha sido el factor principal que legitima al régimen castrista. El discurso estadounidense con relación a Cuba es cada vez más débil ante una opinión pública internacional que considera que el cambio político es responsabilidad del pueblo cubano.

A pesar de que ya se discute la sucesión de Fidel Castro en el poder con el fin de preservar la continuidad del socialismo en Cuba, el Proyecto Varela representa una opción distinta que, con el transcurso del tiempo, irá adquiriendo más adeptos entre los residentes de la Isla. Además, dentro del Partido Comunista Cubano hay integrantes que ven con buenos ojos las modificaciones al régimen. Por lo que, si bien la posibilidad de continuar el socialismo en Cuba después de la muerte de Castro es una realidad, la idea de una transición política en Cuba no tiene que descartarse; al contrario, cada vez cobrará mayor fuerza.

La historia nos ha enseñado que la búsqueda del cambio gradual de regímenes autoritarios a través de medios pacíficos apegados a ley es más eficaz que las vías violentas. El futuro es poco previsible; no obstante, el primer paso ha sido dado.

## ■ Bibliografía

Constitución de la República de Cuba, La Habana, Departamento de Orientación Revolucionaria del Comité Central del Partido Comunista de Cuba, 1976.

COSANO, Reinaldo, "Dictadura perfectible: alegría de castristas y varelistas"; en [www.cubonet.org](http://www.cubonet.org) (10-02-2003).

GARCÍA REYES, Miguel y María Guadalupe López de Llergo, *Cuba después de la era Soviética*, México, El Colegio de México, Centro de Estudios Internacionales, 1997.

OPPENHEIMER, Andrés, "¿Revolución en Miami?", *Letras Libres*, núm. 47, México, noviembre, 2002, pp. 38-40.

———, "La reunión Powell-Payá marca una nueva tendencia", *El Nuevo Herald*, Miami, 9 de enero de 2003.

PATTERSON, Enriqueta, "Sucesión vs transición", *El Nuevo Herald*, Miami, 30 de enero de 2003.

PAYÁ SARDIÑAS, Oswaldo, "Proyecto Varela: Fundamentación", en <http://www.webstc.com/proyectovarela.htm> (20-03-2003).

———, "Respuesta a 'Respuesta de Oswaldo Payá a Fidel Castro'", en <http://www.webstc.com/respuesta.htm> (20-03-2003).

———, "Nuestro reconocimiento y gratitud al ex presidente Carter", en <http://www.webstc.com/reconocimiento.htm> (20-03-2003).

RIVERA CELESTINO, Mauricio Alejandro y Carlos Leonhardt, Entrevista al doctor Luis Mesa Delmonte, realizada en El Colegio de San Luis, en diciembre de 2001, mecanuscrito.

ROCA, Vladimiro, "Informe desde la Habana", *Letras Libres*, núm. 47, México, noviembre, 2002, pp. 30-33.

TAMARGO, Agustín, "Payá, Castro y los maquiavelismos", *El Nuevo Herald*, Miami, 22 de diciembre de 2002.



nocimiento académico de fuentes para el estudio de procesos históricos se ha diversificado. Ahora pueden ser objeto de información histórica: monumentos, vasijas, edificios, restos arqueológicos, pinturas, fotografías, restos industriales, etcétera.<sup>1</sup>

Sin embargo, la tarea de localizar y ordenar las fuentes de conocimiento, cualesquiera que sean, para la consulta posterior por el investigador o interesado en un tema, ahorrándole pasos y horas, constituye una de las más importantes y destacadas labores realizadas por quienes también están interesados en el rescate y preservación de la memoria colectiva, a través de la publicación de colecciones de documentos, de facsimilares o de índices y catálogos de archivos como en la obra que hoy nos ocupa.

En una revisión “a vuelo de pájaro” de la historiografía de Tamaulipas se puede percibir que, pese a que este estado se localiza a una distancia significativa del centro del país, su vida histórica regional ha transcurrido de acuerdo con el ritmo histórico nacional, debido, posiblemente, a su condición de lugar de confluencia de rutas comerciales hacia el norte del país o viceversa, entre otros factores. Esa condición ha gestado en este lugar un punto de unión con las problemáticas del centro del país, así como del exterior.

La obra que hoy nos ocupa es pertinente e importante porque del casi millar de obras que tratan diversos temas relativos al estado de Tamaulipas y sus localidades<sup>2</sup> es muy bajo el porcentaje de las que se refieren al rescate de instrumentos de consulta. El *Inventario y catálogo del Archivo Histórico Municipal Prof. Ángel Pérez Sánchez de San Juan Bautista de Horcasitas, Magiscatzin y González, Tamaulipas* fecunda los estudios de carácter histórico y constituye un importante apoyo a la investigación en otras ciencias sociales y sus interpretaciones.

La estructura de la obra es la siguiente: un índice general, una presentación de la obra, una bibliografía del profesor Ángel Pérez Sánchez, quien fue el iniciador del proyecto; un reconocimiento a quienes colaboraron en la clasificación de documentos, agradecimientos a los impulsores de la edición tanto nacionales como extranjeros, una introducción en que se describe puntualmente la metodología

<sup>1</sup> Jaques Le Goff, *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*, México, Paidós, 1993, pp. 228-230.

<sup>2</sup> Fidel Zorrilla, Maribel Miró Flanquer y Octavio Herrera Pérez, *Tamaulipas: bibliografía comentada*, México, Instituto Mora, 1990, p. 7.

empleada para la clasificación del acervo documental; un inventario, un catálogo, un índice onomástico y un índice geográfico. Todos los apartados configuran una obra de 300 páginas.

El inventario da cuenta de la existencia en el archivo histórico municipal Ángel Pérez Sánchez de los siguientes acervos documentales: fondo reservado, fondo Gobierno Federal, fondo Gobierno Estatal y fondo Presidencia Municipal, con sus respectivas subclasificaciones de acuerdo con las funciones institucionales desarrolladas a través del periodo que refieren. Las fechas de los fondos se ubican entre 1765 y 1969, por lo que comprenden un importante registro de casi tres siglos de historia regional de González, Tamaulipas, lugar ubicado en la parte centro-sur de ese estado.

Es interesante señalar que, dada la organización de la documentación de los fondos mediante la técnica archivística del “principio de procedencia”, que agrupa los documentos en fondos documentales “de acuerdo con las instituciones o entidades que los produjeron”,<sup>3</sup> con una lectura del inventario y sus clasificaciones se palpan los cambios institucionales que sufrieron las dependencias emisoras a lo largo del tiempo, desde las jefaturas políticas de la época virreinal, pasando por las subprefecturas del siglo XIX, hasta la policía rural del estado en los albores el siglo XX.

El catálogo, o lo que podríamos considerar la segunda parte de esta obra, brinda la posibilidad de conocer en forma breve el contenido de cada uno de los documentos clasificados. Sus cédulas de información describen el asunto, las partes involucradas, la descripción de lo que el documento trata, la ubicación geográfica, el valor de las transacciones registradas, lugar en que se formuló el documento, fecha y número de fojas.<sup>4</sup> Si bien este catálogo no incluye la totalidad de los documentos del archivo, sí contiene la mayor parte de los que se resguardan actualmente.

Asimismo, esta forma de catalogación con cédulas de información subraya la ya avalada confianza que brindan los documentos originales, pues evidencia que la veracidad de sus datos responden a tres principios. El primero es que la exactitud de las valoraciones realizadas son sustentadas por el interés de los individuos involucrados en el acto jurídico celebrado ante una institución reconocida. El se-

<sup>3</sup> Baldomero González Sotelo (coord.), *Inventario y catálogo del Archivo Histórico Municipal Prof. Ángel Pérez Sánchez de San Juan Bautista de Horcasitas, Magiscatzin y González, Tamaulipas*, México, Sociedad Regional de Historia y Arqueología, A. C., Presidencia Municipal de González 2002-2004, 2002, p. 13.

<sup>4</sup> *Ibidem*, 2002, p. 15.

gundo es que el carácter legal otorgado por las instituciones presupone que fue realizada por peritos especializados en la materia. El tercer principio se basa en que la información proporcionada por los documentos puede ser complementada con otros datos y bibliografías relativas al tema.

En la parte final, los índices onomástico y geográfico conforman lo que podríamos llamar la tercera y última parte de esta obra. Su finalidad es facilitar la ubicación del o de los documentos relacionados con el lugar o personaje que busca el interesado. Esta es una enriquecedora aportación de la obra.

Pero ¿cuál puede ser el propósito principal de coordinar una obra como la que hoy nos ocupa? Es elaborar un libro que, aunque dirigido preferentemente a un público especializado, tiene un futuro tan importante y de tan largo alcance como la vida y la proyección del municipio de González y del estado de Tamaulipas. La difusión de la cultura histórica tamaulipeca y, en particular, la protección del patrimonio documental histórico del estado y sus localidades ya no están sujetos al azar o al desdén, sino que serán, o como ya lo son, un punto de partida para nuevas aportaciones historiográficas.

Las fuentes originales disponibles en el archivo poseen valor histórico de primer orden, por lo que resultan de consulta obligada para todo estudioso de nuestro pasado, porque le permitirán apreciar el proceso de transformación en los ámbitos político, social y económico en el territorio al que se refieren.

En mi caso, para el estudio y reflexión sobre la historia de San Luis Potosí me resultó de especial interés encontrar referencias de protocolos que legalizan las transacciones de compra y venta de tierras en las postrimerías del siglo XVIII y albores del XIX. Pues fue durante esta época cuando se conformó en el estado potosino una de las más grandes propiedades particulares al oriente del territorio llamada hacienda de la Ciénega de San Nicolás, antecedente de la hacienda de Cárdenas en San Luis Potosí.

La fundación de la hacienda de la Ciénega de San Nicolás se atribuye a Luis de Cárdenas, originario de Querétaro. El deslinde de esa hacienda fue ordenado por el marqués de Guadalcázar el 21 de octubre de 1613.<sup>5</sup> Para antes de 1750, junto con otras propiedades, esta hacienda ya había sido adquirida por Antonio Rojo del Río Lafuente Lubián y Veiyra, arzobispo de Manila, gobernador y capitán

<sup>5</sup> Rafael Montejano y Aguiñaga, *Charcas, S. L. P.*, San Luis Potosí, Academia de Historia Potosina, 1973, pp. 5-7.

general de Filipinas. Sin embargo, en 1762, cuando bucaneros ingleses ocuparon Manila, se vio obligado a capitular, por lo que el rey le confiscó todas sus propiedades, entre ellas la hacienda de Cárdenas. Posteriormente, y a pesar de la confiscación de los bienes, en su testamento nombró como heredero al marqués de Villamediana, “pero una real cédula fechada en San Ildefonso el 2 de septiembre de 1788, declaró a la testamentaria libre de toda responsabilidad por haberse desistido el Cabildo y la revocación de la real cédula”.<sup>6</sup>

En este contexto, el remate de sus bienes no lo hizo hasta 1789.<sup>7</sup> De acuerdo con el escrito del licenciado Alfredo Flores respecto al remate de estos bienes y su adquisición por Felipe Barragán, este último se transformó rápidamente en el mayor terrateniente de la Nueva España y tal vez en uno de sus hombres más ricos. Como resultado de juntas secretas con Félix María Calleja del Rey,<sup>8</sup> Felipe Barragán adquirió en remate todos los inmuebles que en la Nueva España pertenecieron al arzobispo de Manila; comprendían 23 haciendas ubicadas en los distritos de Valle del Maíz, Alaquines, Rioverde, Jalpan, Santiago de los Valles y Pánuco, además de otras que también poseía en distintas partes del país. El monto total de la transacción ascendió a 200 mil duros pagaderos a largos plazos. La hacienda de Cárdenas, adquirida por Felipe Barragán, pasó por herencia de padres a hijos o hijas hasta la Revolución.<sup>9</sup>

La cédula del documento localizado en el fondo reservado, caja num. 5, sección ayuntamiento, expediente 8, serie protocolo del Archivo Prof. Ángel Pérez Sánchez, dice “Poder general y venta de Juan Manuel Leal en representación de su hermana María del Transito Leal a Don Felipe Barragán para la venta de porción de tierra. Citan la Hacienda el Petril, San Juan Bautista de Horcasitas, con fecha del 13 de diciembre de 1795”. Esto sugiere, en una primera mirada, que Felipe Barragán formó parte de una red regional San Luis-Tamaulipas de transacciones rela-

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 13.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 12.

<sup>8</sup> Félix María Calleja del Rey nació en Medina del Campo, Valladolid, Castilla la Vieja, en 1753, y murió en 1828. Fue conde de Calderón. Militar. Hijo de Juan Cayetano Calleja y Eugenia Severina del Rey. Llegó a la Nueva España con el segundo conde de Revillagigedo en agosto de 1789, como capitán agregado al regimiento de infantería fijo de Puebla. Teresa Quezada, *Diccionario biográfico geográfico e histórico de San Luis Potosí*, San Luis Potosí, El Colegio de San Luis, 2001, manuscrito.

<sup>9</sup> R. Montejano y Aguiñaga, *op. cit.*, p. 13.

cionadas con la compra-venta de propiedades, como vendedor o como tercero, y reafirma que después de lo que podríamos llamar una consolidación de su mayor propiedad continuó realizando diversas transacciones de adquisición o venta.

Las referencias registradas para la historia regional de finales del siglo XIX también son muy enriquecedoras. Por ejemplo, un proceso nacional de marcada relevancia y trascendencia en la segunda mitad del siglo decimonónico mexicano fue la secularización, entendida como el proceso de cambio social que trasformó de manera radical el mundo predominantemente religioso a un universo secular, es decir, laico o civil.<sup>10</sup> Con esta transformación los espacios que ocupaban la Iglesia y el Estado se redefinieron, y se crearon así nuevas instituciones, entre otras, el Registro Civil y su legislación.

La finalidad fue que el Estado llevara, a través del Registro Civil, el control y legitimación de nacimientos, muertes, matrimonios y divorcios. Se concibió entonces que el objeto del matrimonio legal regulado en la nueva legislación era que los hijos tuvieran un padre reconocido legítimamente, evitar el abandono y otorgar los derechos a cada cónyuge para tratar de conservar siempre su unión.<sup>11</sup> Esto, por supuesto, sin tener ninguna implicación con el matrimonio religioso.

Uno de los argumentos para el establecimiento de esta norma jurídica fue que habría menos mujeres solas y sin el amparo de una ley, y menos hijos ilegítimos, lo que ayudaría a resolver problemas de transmisión de herencia al momento de la muerte de alguno de los cónyuges. La condición de hijo reconocido legalmente de un matrimonio también legal se convirtió entonces en un requisito indispensable para garantizar el estatus que ya se había adquirido por el nacimiento.

El impacto de este proceso derivó diferentes realidades en cada espacio en que se desarrolló. En la revisión de fuentes en fondos documentales locales y en los registrados en el catálogo del Archivo Municipal de González, Tamaulipas, encontramos un número considerable de solicitudes de reconocimiento *ad perpetuam* del derecho de hijo legítimo ante el Registro Civil; como el gestionado por Emilio, Agustín e Hilario como hijos legítimos de los finados Francisco Rodríguez y doña Francisca Castillo en la ciudad de Magiscatzin el 16 de marzo de 1891;<sup>12</sup> o la soli-

<sup>10</sup> Karel Dobbelaere, *Secularización: un concepto multidimensional*, México, Universidad Iberoamericana, 1994, p. 23.

<sup>11</sup> David Eduardo Vázquez Salguero, *Un matrimonio post-mortem a principios del porfiriato*, San Luis Potosí, El Colegio de San Luis, 2002, p. 10.

<sup>12</sup> MX, TAM, AHMAPS, SJP, 16 de marzo de 1891, 1 leg., con 6 foj.

cidad *ad perpetuam* presentada por Ignacio R. Moctezuma en representación de Cesáreo y Josefina Castillo como hijos legítimos de los finados Manuel Castillo y Catarina Castro, el 4 de febrero de 1891,<sup>13</sup> entre otras muchas más. En los archivos documentales que resguarda el Archivo Histórico del Estado de San Luis Potosí, fondo Registro Civil, también es frecuente encontrar este tipo de solicitudes desde 1870 en adelante.

Sin embargo, esto no presupone en ningún momento que fue abrupta y bien aceptada la adaptación de las nuevas normas impulsadas por los liberales del siglo XIX, sino que nos habla de un proceso lento, consolidado en los albores del siglo XX, pero que tuvo lugar en todos los estados de la república con diferentes matices.

Así, el análisis de las fuentes documentales locales marca las pautas para el desarrollo de una propuesta historiográfica enriquecida con detalles que solamente pueden proporcionar los documentos de esta naturaleza.

Con ello se intenta subrayar la necesidad del rescate y preservación de los archivos locales particulares, de cada entidad, municipio o localidad, pues son la fuente esencial y detallada del conocimiento histórico, que desde una perspectiva amplia no sería posible percibir. Asimismo, dan la pauta para crear perspectivas de análisis más amplias y proporcionan elementos de identidad local, estatal y nacional.<sup>14</sup>

En el estado de San Luis Potosí, actualmente se está llevando a cabo el rescate del archivo municipal de Rioverde y una recatalogación del archivo del municipio de la capital. Sin embargo, hace falta el rescate de otros muchos acervos que aún se encuentran en abandono o deterioro, como los que se hallan en bodegones de haciendas o en fondos particulares. Asimismo, la elaboración de obras como la que hoy se presenta es necesaria, pues en la historiografía potosina son pocas las publicadas hasta ahora.

En el rescate y preservación de archivos históricos municipales no solamente es necesario involucrar intereses locales, sino también convocar a todas aquellas

<sup>13</sup> MX, TAM, AHMAPS, SJP, 4 de febrero de 1891, 1 leg. con 15 foj.

<sup>14</sup> La identidad es un proceso psicológico de individualización de cada miembro perteneciente a un grupo o una sociedad. Es conocido como el reconocimiento gradual y simultáneo de ser diferente y a la vez perteneciente a un grupo humano específico, con el cual se comparten muchos aspectos culturales y sociales. La identidad nacional es entendida como el sentido de pertenencia a una comunidad política en todas sus vertientes psicológicas, sociales, culturales y económicas. Raúl Bejar Navarro y Héctor M. Capello, *La conciencia nacional en la frontera norte mexicana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, 1988, p. 16.

instituciones nacionales y extranjeras interesadas en el rescate del patrimonio documental histórico del país. Otra opción en esta tarea es la creación de equipos de trabajo, como se realizó en el Archivo Municipal de González, Tamaulipas, donde no sólo participaron la Presidencia Municipal y la Sociedad Regional de Historia y Arqueología, A. C., sino también el Programa Internacional de Apoyo al Desarrollo de Archivos Iberoamericanos (ADAI).

No me resta más que extender a ustedes una cordial invitación a la lectura y consulta de esta importante y útil obra y, por qué no, a conocer y disfrutar del Archivo Histórico Municipal Prof. Ángel Pérez Sánchez de San Bautista Horcasitas, Magiscatzin y González, en Tamaulipas.

## ■ Bibliografía

BEJAR NAVARRO, Raúl y Héctor M. Capello, *La conciencia nacional en la frontera norte mexicana*, México, Universidad Autónoma de México, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, 1988.

DOBBELAERE, Karel, *Secularización: un concepto multidimensional*, México, Universidad Iberoamericana, 1994.

GONZÁLEZ Sotelo, Baldomero (coord.), *Inventario y catálogo del Archivo Histórico Municipal Prof. Ángel Pérez Sánchez de San Juan Bautista de Horcasitas, Magiscatzin y González, Tamaulipas*, Tamaulipas, Tamaulipas, Sociedad Regional de historia y Arqueología, A. C., Presidencia Municipal de González 2002-2004, 2002.

LE GOFF, Jaques, *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*, México, Paidós, 1993.

MONTEJANO Y AGUIÑAGA, Rafael, *Charcas, S. L. P.*, San Luis Potosí, Academia de Historia Potosina, 1973.

QUEZADA TORRES, Teresa, *Diccionario biográfico geográfico e histórico de San Luis Potosí*, San Luis Potosí, El Colegio de San Luis, 2001, manuscrito.

VÁZQUEZ SALGUERO, David Eduardo, *Un matrimonio post-mortem a principios del porfiriato*, San Luis Potosí, El Colegio de San Luis, 2002.

ZORRILLA, Fidel, Maribel Miró Flanquer y Octavio Herrera Pérez, *Tamaulipas: bibliografía comentada*, México, Instituto Mora, 1990.



A pesar de estas limitaciones, la autora realizó una pesquisa muy minuciosa en diversos archivos nacionales, regionales y locales para complementar y contrastar su análisis con entrevistas a familiares. Esto último es de gran valor porque el biografiado nació a mediados del siglo XIX. Las entrevistas permitieron a la autora darle un toque más personal a la historia de Alamillo en su entorno familiar como esposo y abuelo.

Este estudio histórico resulta de gran relevancia porque ilustra cómo algunos grupos e individuos del porfiriato llegaron al poder, pero en circunstancias nacionales completamente diferentes a las que profesaban. Atinadamente y con base en diferentes fuentes, presenta las ambivalencias de Alamillo, y cómo se vio obligado a adaptarse a los diferentes grupos políticos en pugna tanto a finales del porfiriato como a inicios del movimiento armado en la década de 1910 y a la llegada al poder de los constitucionalistas. La autora puntualiza que algunas de sus acciones políticas contradictorias, el identificarse con Madero e inmediatamente después de la muerte de éste respaldar el régimen de Huerta tuvieron un grave costo político. La autora muestra que durante los primeros años de la década de 1910, Alamillo buscaba hacer política al estilo porfirista —acercándose a los presidentes de manera privada—, pero la emergente sociedad civil presionó fuertemente para que renunciara a su cargo como gobernador de Colima debido a que no cumplía con los aires democráticos promovidos por la Revolución mexicana y por los abusos que había cometido en el proceso electoral de 1911. El mismo dictador Victoriano Huerta lo obligó a renunciar a la gubernatura en 1913. Nunca volvió a ocupar esa silla tan apreciada para él, aunque lo intentó en 1919 y 1923. Ya para los años veinte, Alamillo había cambiado su estilo de hacer política. Preciado Zamora señala que entonces en vez de acercarse a los presidentes buscó alianzas con las masas para obtener su apoyo en la candidatura.

De manera exitosa y amena, la autora entrelaza la obra del hombre público de Alamillo con tres ámbitos de análisis: el local, el regional y el nacional. Cabe resaltar que esta tarea no es fácil y es uno de los puntos fuertes de esta obra. El lector no sólo conocerá la biografía de Alamillo, sino también cómo fue la caída del porfiriato en Colima, es decir, la campaña en contra del gobernador Enrique de la Madrid en la ciudad de Colima y la ola periodística en contra de este gobernador en *La Gaceta de Guadalajara*, en la ciudad de Guadalajara. De igual manera, ya iniciada la Revolución, cómo Alamillo entabló una batalla contra el profesor Gregorio

Torres Quintero para ganar la gubernatura. La autora indica que la Revolución mexicana en Colima fue breve, de un día y sin disparos. Señala que los porfiristas alamillistas decidieron unirse al maderismo para asegurar su triunfo electoral a través del fraude, sin cambiar sustancialmente las estructuras sociales y políticas, pero afirmaban actuar por el bienestar democrático de esta entidad.

Al leer el proyecto modernizador de Alamillo me sorprendí de lo familiar que puede sonar ahora. Las diversas descripciones que hace la autora indican que Alamillo tenía una visión casi empresarial. El caso lo ilustra con diversos proyectos: la idea de establecer un pueblo y un centro turístico en Cuyutlán mediante la expropiación de terrenos del hacendado Francisco Santa Cruz y con el establecimiento de la Exposición Costera. Asimismo, sus ideas cristalizaron en reformas legislativas para darle gran énfasis a la agricultura y a la educación de los indígenas para que se conviertan en “gente civilizada y moderna”.

La autora describe muchos de los proyectos de Alamillo, que caen dentro de una visión modernizadora de la sociedad, que buscaban la transformación de la sociedad mexicana, de sus antiguas formas tradicionales, como la parroquia, el pueblo, lazos familiares y de compadrazgo para convertirla en una sociedad regida por individuos con ideas en favor de la democracia.

La autora indica que Alamillo, como hombre público de ciudad, buscó que la ciudad de Colima se mostrase ordenada, limpia, embellecida con nuevos edificios y bajo un control policiaco. Esto no sólo se proyectó en las casas y en la plantación de árboles y palmas, sino también en que tuviera una policía con uniformes impecables.

Estas descripciones ayudan a la maestra Julia a corroborar lo que otros estudiosos de la Revolución mexicana han afirmado. Hoy ya no causa polémica el afirmar que los caudillos revolucionarios no buscaban romper con el proyecto modernizador del porfiriato, no intentaron desviar los lazos con el capitalismo extranjero; al contrario, buscaron sentar las bases necesarias para que México se capacitara y fuera capaz de competir en un mundo más competitivo. Sin embargo, el historiador inglés Alan Knight ha argumentado que la continuación de este proyecto modernizador no fue un obstáculo para romper con la forma de hacer política y con el estado porfirista, y que se generaran otros cambios sociales, culturales e ideológicos. Estos últimos cambios, indica la autora, no los pudo percibir Alamillo durante los primeros años de la década de 1910 y fueron razones significativas para que no volviera a ocupar la gubernatura.

Asimismo, la autora puntualiza que la educación fue una de las áreas que trató de impulsar; Alamillo buscó capacitar a la población colimense, en especial a la “raza indígena”, para que se insertara en el mercado laboral que requería el capitalismo. Alamillo no intentó transformar radicalmente las condiciones de la población y la estructura de la sociedad a través de la educación ni buscó politizarlos a través de ésta; por el contrario, su proyecto educativo enfatizó el entrenamiento de las masas con ciertas habilidades orientadas hacia la agricultura. Su proyecto, de alguna manera, tiene algunos tintes muy parecidos a lo que intentó hacer la Secretaría de Educación Pública después de su fundación en 1921, en su primera etapa.

Esta interesante, muy bien documentada y analizada biografía sirve de puente para entender la caída del porfiriato y los inicios de la Revolución mexicana en Colima, el papel de la opinión en procesos electorales y en momentos de rápidos cambios políticos, sociales y culturales, así como el inicio de la movilización de una sociedad civil activa. Es un libro que recomiendo ampliamente, que no sólo es para especialistas en la historia regional de Colima y de la Revolución mexicana, sino también para el público en general.

# Convenciones editoriales para los autores de *Vetas*

---

## Generales

Los textos deben ser inéditos y contener tesis o propuestas de autor argumentadas.

Las traducciones también deberán ser de textos inéditos en el idioma original, salvo en los casos en que el consejo determine razonadamente lo contrario.

Los textos para las secciones de *Bonanzas* y *Brechas* no podrán exceder de veinte cuartillas. No se publicarán textos en partes.

Cada uno de los textos será revisado para comprobar que se apegue a estas convenciones. Si es así, será enviado a un jurado dictaminador para su publicación. El autor desconocerá los nombres de los miembros del jurado, así como éstos el del (los) autor(es). En función del fallo, el texto podrá ser rechazado o se requerirá que el autor haga modificaciones. Una vez aceptado el texto, se programará su publicación y será sometido a corrección de estilo.

El contenido de cada uno de los textos es responsabilidad exclusiva del (los) autor(es) del mismo.

Una vez publicados en *Vetas*, los textos no podrán aparecer, total o parcialmente, en otro medio impreso o electrónico durante un lapso mínimo de cuatro meses. Cualquier forma de publicación posterior deberá referir la primera edición en *Vetas*.

*Vetas* entregará al autor dos ejemplares del número en el que se publicó su texto.

## Formato

Los textos deben entregarse por triplicado —en cuartillas foliadas—, procesados (Word o RTF) en disco (3.5 pulgadas, zip o CD), cuya etiqueta indique el nombre del archivo, el programa utilizado, el título del trabajo y el nombre del autor. La impresión debe coincidir con la versión contenida en el disco. Sin notas o marcas al margen.

La portada del texto debe incluir: título del trabajo, nombre del autor y centro de adscripción; dirección particular, número de teléfono, fax y dirección electrónica; currículum vitae sintetizado. La segunda cuartilla debe contener: resumen en español e inglés en no más de 250 palabras, con exposición del tema, objetivos y metodología; al final de éste deberán señalarse las palabras clave del trabajo en español e inglés, con el fin de integrar el banco de datos. En la tercera cuartilla debe iniciar el texto, en ésta sólo se repetirá el título.

Los textos deben ser escritos con letra de doce puntos, a doble espacio, justificados, sin cortes de palabras al final del renglón y sin uso innecesario de tabuladores; en mayúsculas y minúsculas. Las cursivas (itálicas) se usarán para destacar palabras, por lo que éstas no deberán subrayarse ni poner en negritas (bold).

Las referencias bibliográficas deberán apegarse a las normas de la Modern Language Association (MLA). Se aceptarán los procedimientos metodológicos tradicionales para otro tipo de referencias y notas, regidos por un criterio uniforme.

Deberán presentarse por separado los cuadros, tablas, gráficos, fotografías e ilustraciones; en blanco y negro, y con calidad de resolución. Los archivos electrónicos deberán contar con una resolución mínima de 300 dpi, en formato TIFF o EPS.

# PUBLICACIONES



INSTITUTO DE  
ECOLOGIA, A.C.

El Instituto de Ecología A.C. tiene la misión de generar conocimiento científico y tecnológico acerca de la biología de especies, poblaciones, ecosistemas, contribuyendo de esta manera al manejo y a la conservación de la biodiversidad de los recursos naturales renovables de México.

Para difundir este conocimiento el Instituto lleva a cabo una importante labor editorial, de acuerdo a sus líneas de Investigación:

**Ecología**  
**Comportamiento Animal**  
**Manejo de recursos naturales**  
**Sistemática**  
**Biodiversidad**



Distribución de la revista Acta Botánica y Flora del Bajío y Regiones Adyacentes, dirigirse a: Biól. Rosa María Murillo  
email: murillom@inecolbajio.edu.mx

**Mayores informes:**  
km 2.5 antigua carretera a Coatepec No. 351  
Apartado Postal 63  
Xalapa 91000, Veracruz, México  
Tel. (228) 842 18 21 Fax (228) 818 78 09  
e-mail: libros@ecologia.edu.mx

Visite nuestra página web [www.ecologia.edu.mx](http://www.ecologia.edu.mx)

# J ESTUDIOS ALISCIENSE S

52

Mayo de 2003

## Educación

INTRODUCCIÓN  
Lourdes Alvarado

Cristina Cárdenas Castillo  
*Franceses y enseñanzas en Guadalajara, 1824-1825*

ANGÉLICA PEREGRINA  
*Notas sobre enseñanza superior en  
Guadalajara, 1867-1878*

ÓSCAR GARCÍA CARMONA  
*La legislación educativa jalisciense durante  
el constitucionalismo*

SONIA IBARRA IBARRA  
*Los rituales escolares*



Precio por número: \$ 40.00

atrasados \$ 60.00

Suscripción anual \$160.00 (incluye envío)

Informes: publica@coljal.edu.mx

Ma. Esther Padilla tel. 01 (33) 36 33 21 96 ext. 124



Revista semestral del Departamento de Filosofía  
de la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa

### Número 9, enero-junio, 2003

*Dossier:* Prensa obrera y socialismo en los siglos XIX y XX. México, Cuba y España

La prensa obrera y la evolución ideológico-táctica del obrerismo cubano del siglo XIX.  
Joan Casanovas Codina

Cultura radical y socialismo en España (1868-1914)  
José A. Piqueras Arenas

Una organización alternativa de artesanos: La Sociedad Mexicana Protectora de Artes y Oficios, 1843-1844.  
Sonia Pérez Toledo

Bandera Roja: Órgano comunista de información político-electoral, 1934.  
Javier Mac Gregor Campuzano

Disolución gremial y proletarización artesanal en la España del siglo XIX. Los trabajadores textiles del cáñamo.  
Vicent Sanz Rozalén

*Signos históricos* publica trabajos de investigación histórica, elaborados desde distintas perspectivas metodológicas. También publica ensayos de fuentes y bibliográficos, así como reseñas críticas de libros recientes.

Las contribuciones deben ser inéditas, ofrecer aportaciones originales y relevantes al asunto abordado y entregarse de acuerdo a las normas editoriales que pueden consultarse en cualquier ejemplar de la revista o solicitarse a: shis@xanum.uam.mx; pubf@xanum.uam.mx. Tel.: 58-04-46-00 ext. 2633

Los índices de *Signos históricos* se pueden consultar en:  
[www.csh-iztapalapa.uam.mx/publicaciones/pub\\_filos/com\\_edit\\_filosofia.html](http://www.csh-iztapalapa.uam.mx/publicaciones/pub_filos/com_edit_filosofia.html)

Suscripciones: [ventas@plazayvaldes.com](mailto:ventas@plazayvaldes.com)

*Signos Históricos* puede adquirirse en librerías de la Universidad Autónoma Metropolitana, El Sótano y Gandhi.

Consejo Editorial: Mario Cerutti Piagnat, Enrique Florescano Mayet, Pablo González Casanova, Sergio Elías Gutiérrez, Gilberto Guevara Niebla, José María Infante Bonfiglio, Lucrecia Lozano, Jorge Meléndez Barrón, Roberto Reboloso Gallardo, Manuel Ribeiro Ferreira, Humberto Salazar Herrera, René Villarreal Arrambide

---

Año 4

Número 10

septiembre-diciembre de 2002

---

DOSSIER: PIERRE BOURDIEU

**Bourdieu. Una herencia para reflexionar**

Por José María Infante Bonfiglio

**La lógica del juego. La noción de campo en la perspectiva de Pierre Bourdieu**

*La autora reflexiona en torno a la noción de campo en Bourdieu como una construcción que opera el sociólogo sobre la realidad.*

Por Alicia B. Gutiérrez

**El oficio de pensar. Visiones y papeles de Pierre Bourdieu**

*Un acercamiento al pensador, al sabio y al filósofo que también hizo de profeta.*

Por Bruno Péquignot y Pierre Tripier

**Para comprender a Bourdieu. Sobre su teoría y práctica de la entrevista**

*Una aproximación a la teoría social y trabajo empírico en Bourdieu a través de sus trascendentales aportes al uso de la entrevista biográfica.*

Por Angela Giglia

**Bourdieu desde América Latina. Una doble lectura**

*Una doble perspectiva que nace del ejercicio analítico y crítico de la obra del autor francés.*

Por Víctor Zúñiga

TEORÍA

**Desarrollo y cultura. Notas sobre el enfoque de Furtado**

*La articulación entre los procesos de la cultura y el desarrollo, examinada desde las perspectivas abiertas por la obra de Celso Furtado.*

Por Óscar Burgueño y Octavio Rodríguez

ÁMBITO

Dialéctica de las alternativas. Un desafío en curso

*Una exhaustiva exposición en torno a las tendencias sistémicas actuales y movimientos antisistémicos en un mundo dominado por fuerzas que se niegan a morir.*

Por Pablo González Casanova

MEMORIA VIVA

**Estar sobre la tierra**

*Palabra, oficio y memorias de Elena Poniatowska, entrevistada por Esthela Gutiérrez Garza*

EL TRAYECTO DE LOS DÍAS

**El poder y el otro**

Por Mario Nieves

---

Suscripciones: en México \$ 210.00 (individual), \$ 250.00 (institucional). Números sueltos: \$ 60.00.  
América del Norte y El Caribe: USD \$ 51.00. Europa y Sudamérica: USD \$ 70.00. Resto del mundo: USD \$ 89.00.  
Avenida Alfonso Reyes No. 4000, Monterrey, N. L. México, C. P. 64440. Teléfono y fax: (52 81) 83 29 42 37.  
Correo electrónico: trayectorias@ccr.dsi.uanl.mx. Internet: www.uanl.mx/publicaciones/trayectorias/index.html

# *Inventario antropológico*

## CONVOCATORIA PARA COLABORACIONES

El anuario *Inventario antropológico*, editado por el Departamento de Antropología de la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, publica materiales originales que informan sobre y discuten los resultados de actividades realizadas y en proceso en todas las especialidades de la antropología (arqueología, antropología social, etnología, etnohistoria-historia, bioantropología/antropología física, antropología lingüística), las instituciones antropológicas y grupos de antropólogos de México, tanto del ámbito académico como del profesional.

Se invita a los integrantes de la comunidad antropológica mexicana a participar en volúmenes futuros (actualmente en preparación los volúmenes 8 y 9, que abarcan los años 2001 y 2002) del anuario *Inventario antropológico*, elaborando:

- Artículos de revisión de publicaciones antropológicas mexicanas sobre un tema, una región o un sitio arqueológico, un grupo social, un concepto, un método, una técnica, un autor, un debate, una institución... (A menudo, en la preparación de una tesis de posgrado o al inicio de una investigación se realiza este tipo de revisiones bibliográficas, que podrían tener cabida en el anuario.)
- Reseñas de obras antropológicas mexicanas (libros antropológicos y colecciones, números monográficos de revistas antropológicas, materiales audiovisuales antropológicos, editados en el país).
- Reseñas de eventos antropológicos tales como congresos, simposios, mesas redondas, exposiciones, inauguraciones, diplomados, aniversarios... (A menudo, para reportajes o introducciones a memorias se elabora este tipo de material, que podría tener cabida en el anuario.)
- También se publican presentaciones de instituciones (museos, centros, etc.) y grupos de trabajo (seminarios permanentes, redes, etc.). (A menudo, aniversarios o reestructuraciones proveen ocasiones para la elaboración de este tipo de material, que podría tener cabida en el anuario.)

Se agradecerá a todos los integrantes de la comunidad antropológica mexicana (y a los responsables de instituciones y de programas editoriales) que envíen fichas bibliográficas de sus publicaciones (incluyendo reportes y material audiovisual o electrónico) realizadas en el país y en extranjero, para que sean incluidas en el sección "Publicaciones antropológicas mexicanas recientes".

El anuario tiene interés especial en publicar más textos en los que se analice determinados aspectos —históricos y actuales— de la generación de conocimientos antropológicos en México.

Se reciben materiales originales para ser dictaminados, en el entendido de que éstos no se encuentren en dictaminación para otra publicación. (Para evitar duplicaciones, se solicita a los posibles autores que comuniquen cuanto antes sus propuestas a la Dirección.) Favor de solicitar las guías específicas para cada tipo de sección.

Para mayor información, favor de dirigirse a:

*Inventario antropológico*-Anuario de la antropología mexicana

Director: Esteban Krotz

Correo: Apartado postal 9-47, Chuburná, 97200 Mérida, Yucatán, México

Fax: (999) 928 51 15. Teléfono para recados (de 8:00 a 15:00 horas): (999) 9 24 27 67

Correo electrónico: kheberle@tunku.uady.mx

Envíos por mensajería: Calle 61 núm. 525, entre 66 y 68, Centro, 97000 Mérida, Yuc., Méx.

Informes sobre suscripciones, ventas y canje:

Lic. Beatriz Piña, Departamento de Antropología, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.

Apartado Postal 55-536, 09340 México, D.F., Fax: (55) 58 04 47 67.

# REFLEXIÓN

P · O · L · I · T · I · C · A

## *Presentación*

**Alfonso Gómez Gómez-Lya Fernández**  
**de Mantilla**

Nueva etapa de nuestra revista

## *Panorama*

*Colombia*

**Iván Carlos Arandía Ledezma**

Descentralización y relaciones  
intergubernamentales en Bolivia

*México*

**Rita Moch Arias**

La paradoja de la democratización nacional  
y local en México

**Ivonne Vizcarra Borde**

La institucionalización de la equidad  
de género en el Estado de México  
y la economía política feminista

**Robinson Salazar Pérez**

Los avatares del Plan Colombia, Plan Dignidad  
y el Plan Puebla Panamá

## *Derechos Humanos y Conflicto*

*Colombia*

**Pedro Valenzuela**

Reflexiones sobre interpretaciones recientes  
de la violencia en Colombia

**María Isabel Afanador**

El derecho a la integridad personal. – Elementos  
para su análisis –

**Esperanza Hernández Delgado**

La paz y la no violencia adquieren significado  
propio en Colombia  
en las iniciativas de paz que construyen  
las bases desde lo local

**Juan Gonzalo Betancur**

Colombia, una guerra en “contravía informativa”

## *Democracia*

*Colombia*

**Alejo Vargas Velásquez**

Paz y nación en la perspectiva histórica colombiana

## *México*

**Laura Mota Díaz**

La política social del “gobierno del cambio”

**Eduardo Andrés Sandoval Forero**

Televisión y política mediática en México

**Leticia Heras Gómez**

Cultura Política: el estado del arte contemporáneo

## *Anaquel*

*Colombia*

**Alfonso Gómez Gómez**

La primera Constitución del Estado Federal  
de Santander. Concepto de libertad y autoridad

**Lya Fernández de Mantilla-Armando Aguilera**  
**Torrado**

Violencia y elecciones en Santander

**Eduardo Andrés Sandoval Forero-Eduardo**  
**Aguado**

Red de Revistas Científicas de América Latina  
y el Caribe de Ciencias Sociales y Humanidades  
Red AlyC

**Índice Acumulado de Reflexión Política**

## *Reseñas*

*México*

**Luis Enrique Montilla**

José Antonio Rivas Leone (2002). *Ciencia Política:*

*Una aproximación transdisciplinaria.* Mérida –  
Venezuela: Centro de Investigaciones de Política  
Comparada – Universidad de Los Andes

**Bruno Lutz Bachère**

Resistir al poder Los dominados y el arte  
de la resistencia. Discursos ocultos

*Colombia*

**Clara Lucía Marques**

Augusto Ernesto Vidal Mantilla y su obra

  
**convergencia**  
Año 9 • Num. 33 • septiembre-diciembre 2002  
REVISTA DE *Ciencias Sociales*  
Universidad Autónoma del Estado de México



a m a l g a m a

poemas • poemas • poemas • poemas • poemas

A L F R E D O

G I L E S ~ D Í A Z

---

**C**aramba mujer  
si supieras que en tu blusa  
se dibujan los olvidos de otros dedos  
que tus pechos no recuerdan otras bocas  
otros labios buscando al jardinero  
si tan sólo en tu embriaguez  
recordaras a Catulo  
y en el auto Anacreonte alzara tus vestidos  
olvidate del Folco Portinari  
de aquella cita urgente de negocios  
y marca mi teléfono y mi piel  
para hacer los dos la travesía  
y descubrir Las Américas a las ocho  
y llegar enronados doblando las rodillas  
al hotel de siempre  
sobre Tlalpan



---

Que harás esta noche  
esta media noche de insomnios  
de gemidos ahogados que el grillo no escucha.  
Ahora que los sudores se trepan a la espalda  
y los deseos se condensan en el cuarto  
para caer en forma de recuerdos  
de figuras fantasmas  
de lágrimas en el avión  
y de postales lejanas.

Te diré que los tenis se van envejeciendo por exceso  
de aventuras  
que las máscaras en la escuela siguen reproduciéndose  
me cubren como una manta hasta asfixiarme  
y al despertar las carcajadas hacen que me turbe  
y me sonroje  
y que salga despavorido de la cama hacia el baño  
donde me pongo a leer  
cómo Dafne se transformó en laurel  
mientras me absorbe la noche.  
Pero no hay luna llena  
no es peligroso.

---

Otra vez  
muchas veces  
bailaron para mi otras Urgandas  
el mismo mito de la lluvia  
el suave caracol donde mi madre  
lloraba su niñez desde mi oído  
y yo era nadie en su memoria  
viento frío  
camaleón abandonado a la luz de los espejos

---

**H**ay unos dedos largos y bellos que acarician  
mi piel de madrugada  
hay unos muslos sujetos a unas medias  
que a finales de mayo se desnudan  
hay un par de zapatillas rojas  
hay una Urganda detrás de cada puerta  
ay  
hay también una mujer de labios frescos  
que mira por la ventana

---

**L**a mujer hermosa mira la lluvia  
tiene gestos de todas las mujeres  
un abrigo negro la cubre  
y mete sus manos en las bolsas del abrigo  
su piel es luz del mar  
que hace huecos en mi sombra  
en todas las sombras que soy en ella  
la lluvia mira a la mujer  
y desde hoy le ha puesto nombre  
la Urganda verdadera

---

**S**i vas al cementerio  
el día de muertos  
deja tu voz a un lado  
recorre mi ansia  
y atrévete a mirar lejana de aguas  
mira por dentro  
encontrarás la noche  
un camino hacia una luz pequeña

y de repente  
así como si nada  
la ausencia endurecida  
será ya masticable  
para siempre

---

**U**rganda  
me duele separarme de sus muslos  
saber que hay alguien que la espera  
que disfruta de su piel a cada instante  
usted se irá  
se llevará el gemido que en la tarde  
se incendiaba  
el suspiro de una noche por su piel  
la luz de mi agonía

## LLANTO

---

**L**os descendientes de Afias transfiguran  
el péndulo en pernicioso hinchazón  
al lado del nagual      ah si la risita  
extraviada se irguiera de inmediato  
el mar sería la sopa con su mechón  
de luz                      acá son  
eructos asidos al pescuezo



## DÍAS DE OCIO • UNO

---

**E**l mar es una puerta  
oscura la garganta que se ahoga  
en cada conmemoración  
son los anteojos y la lluvia  
la mujer que asemeja una golondrina  
marzo se despide con la niebla  
en un nocturno claro  
avidez de animal  
lenguadevaca  
ociosa entre la podredumbre  
un gintonic a las seis  
y después regresar  
en la mañana  
feliz  
dirás en una puerta  
adiós mi amor.

## DURACIÓN

---

**E**l pretexto es un instante en abandono que no tiene caso  
una carencia de lo mismo  
irrepetible bajo las varias colillas ahí afuera  
para qué  
el qué  
sin sentido recordar  
o proyectarse en el abismo  
esto.



## DÍAS DE OCIO • SIETE

---

He mirado la luz y la amargura  
certera lluvia en la tarde límbica  
oscuro sudor en el pecho sosegado  
abierta sangre  
olores de alcanfor y naftalina  
no es el olvido andrógino lo que nombro  
no el acordeón  
esta tarde que transcurre es la de siempre  
han cambiado los colores de las calles  
ha reposado el abandono  
una memoria se fragmenta en pleno vuelo  
con su ceniza escribiré un gato el hocico  
se va se va  
en el espejo un camaleón acribillado  
dolor de huesos  
la sirena de las cinco del crepúsculo  
en un domingo viejo  
la luz se pierde  
la prisa nos olvida.

## DÍAS DE OCIO • CINCO

---

Vivo un cielo feliz  
un suelo  
vivir lo que uno quiera recordar  
un día triste y gris  
manchado de salitre  
a la hora pequeña del salmón.



## DESDOBLANDO LA ESQUINA

---

Se escucha el brillo de su bronce  
en el instante mismo de la resurrección  
y se pierde en la demencia de la lluvia

Tristes mutilaciones del eco  
en la caricia de unos dedos imprevistos  
el espejo en la escalera  
un balcón su sombra  
filos dorados en el líquido insomnio oscurecido

Opaco el laberinto se confunde con la luz  
hasta estatuar la sed y sus cenizas.

## SALMO PARA MARÍA

---

Que tu voz me arranque la ternura  
para cubrir tu piel  
y tu tacto sea lluvia y crezca el río  
y el pez en tu espalda  
tu cintura, tus piernas, tus tobillos  
dé fe sobre tu luz  
Que el deseo me contagie de tu cuerpo  
en plena claridad  
y tus muslos, tibios como el viento  
que te ciñe, alcancen mi mirada  
Ah tu voz y mi cuerpo en lenta furia  
ah tu canto iluminado.



## EL PLAN DE LOS PÁJAROS

---

Traspasamos el día, su hiriente claridad arroja a dentelladas  
claves para seguir la luz en el vuelo de los pájaros. La visión  
es verde adentro, azul la circunstancia, fuga para acercarse  
a lo lejano, fragmento de infinito, alas en la transparencia  
del instante, flama cuando la suerte llega desde las espirales  
sombros del arbusto. Y lo sabemos todo con presentir  
el viento. Y el viento y la memoria y el canto de los pájaros,  
procuran en invierno un viaje sin retorno.

## LAMENTACIÓN SOBRE REGINA

---

Era difícil  
hacia frío y la lluvia nos mojaba  
los tiempos de la desventura habitaban en nosotros  
en el oloroso concierto del reloj  
abismo suspendido en la pupila  
luz en el diente de gato  
lujuria del peregrino  
Era la historia de la ciudad rupestre en que vivíamos  
las alturas frecuentadas a deshoras  
la sed cubriendo la memoria  
El recuerdo y el augurio eran la tinta del instante  
la nostalgia la eterna  
el otro signo zodiacal  
La incertidumbre tenía los párpados caídos  
arropaba bajo el brazo su quinteto de jazz  
y se despedía en el zaguán con un beso  
El sueño era el vértigo del día  
la luna memoriosa nuestro cambio  
Caminar en el filo de la tarde  
las edades siempre iluminadas de amarillo



la vida y la muerte de acuerdo a los colores  
la brújula extraviada  
después de todo sólo un muerto en la tormenta  
La calle con su sordidez de hotel  
es el espejo desarmado  
lágrimas de desconsuelo en la bondad de la noche  
transparencia de saber lo que es un laberinto  
de ver la vida por la sombra  
La paloma ahorcada que cuelga en nuestra calle.

## APOSTILLAS

---

Tenemos cigarros  
y unas inmensas ganas  
estamos donde dios  
empezar por descubrirnos parte de unas escaleras  
pintadas de gris  
e iluminadas por luz blanca  
saber que bajamos  
que la luz crea la calle  
y nuestras espaldas  
y decir  
Tenemos cigarros  
y unas ganas inmensas  
estamos donde dios  
en casas de antigüedades  
con sólo mirar  
hacemos el amor con vírgenes  
bolsas manchadas con semen y polvo  
el hotel buenos aires  
se ha convertido en una galería  
haremos el amor en este hotel  
en una ciudad alemana poco antes de la guerra



jugar a que tenemos  
nada más  
el sentido del oído  
caen los colores son ropa de mujer  
en los ojos de Aurelia descubro  
el placer de compartirla  
le gusta ser visitada  
y oír su nombre  
En el elevador  
percibo el perfume  
que destilan tus piernas  
No se confundan  
estas son las apostillas.



*Vetas, Revista de El Colegio de San Luis*, núm. 12,  
septiembre-diciembre, 2002, se terminó de imprimir  
en julio de 2003, en los talleres de  
Formación Gráfica, S.A. de C.V. La composición  
tipográfica estuvo a cargo de Alógrafo/Ángela Trujano  
y se utilizaron tipos Guardi, 9:14, 7:11  
y Footlight 10:14 y 18:18. El tiraje consta de  
1 000 ejemplares más sobrantes para reposición.

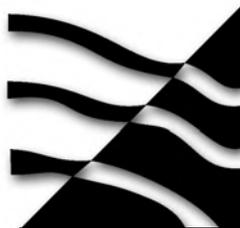


**R**AMÓN **P**ORTALES **M**ARTÍNEZ n

FOTOGRAFÍA DOCUMENTAL

E x p e d i c i ó n

P O R T A F O L I O G R Á F I C O





RAMÓN PORTALES MARTÍNEZ

*Expedición*

---

Plata sobre gelatina • 2002



RAMÓN PORTALES MARTÍNEZ

*Expedición*

---

Plata sobre gelatina • 2002



RAMÓN PORTALES MARTÍNEZ

*Expedición*

---

Plata sobre gelatina • 2002



RAMÓN PORTALES MARTÍNEZ

*Expedición*

Plata sobre gelatina • 2002



RAMÓN PORTALES MARTÍNEZ

*Expedición*

---

Plata sobre gelatina • 2002



RAMÓN PORTALES MARTÍNEZ

*Expedición*

---

Plata sobre gelatina • 2002

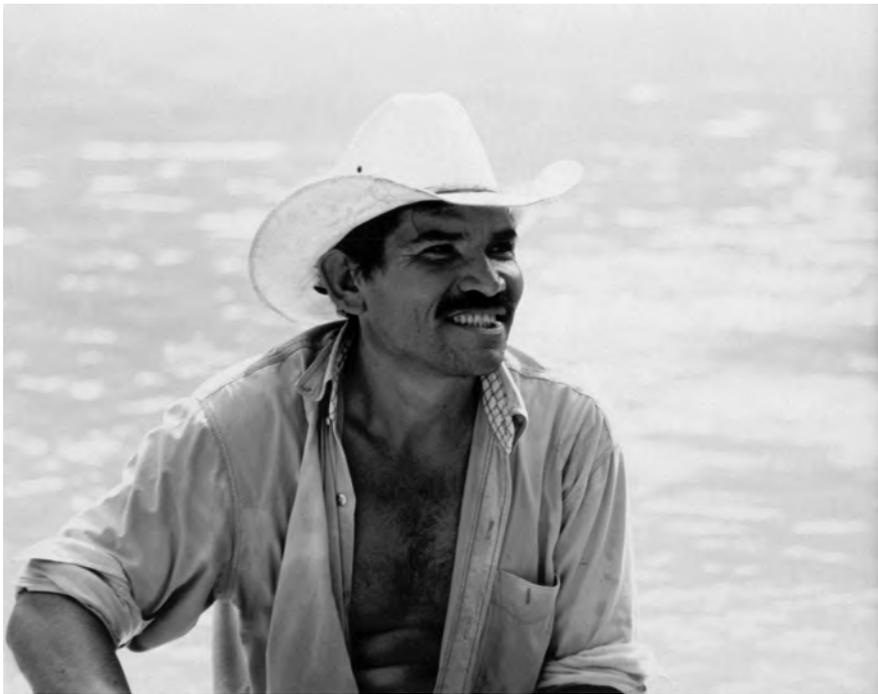


RAMÓN PORTALES MARTÍNEZ

*Expedición*

---

Plata sobre gelatina • 2002



RAMÓN PORTALES MARTÍNEZ

*Expedición*

---

Plata sobre gelatina • 2002



RAMÓN PORTALES MARTÍNEZ

*Expedición*

---

Plata sobre gelatina • 2002



RAMÓN PORTALES MARTÍNEZ

*Expedición*

---

Plata sobre gelatina • 2002



RAMÓN PORTALES MARTÍNEZ

*Expedición*

---

Plata sobre gelatina • 2002



RAMÓN PORTALES MARTÍNEZ

*Expedición*

---

Plata sobre gelatina • 2002



RAMÓN PORTALES MARTÍNEZ

*Expedición*

---

Plata sobre gelatina • 2002



RAMÓN PORTALES MARTÍNEZ

*Expedición*

---

Plata sobre gelatina • 2002



RAMÓN PORTALES MARTÍNEZ

*Expedición*

---

Plata sobre gelatina • 2002