



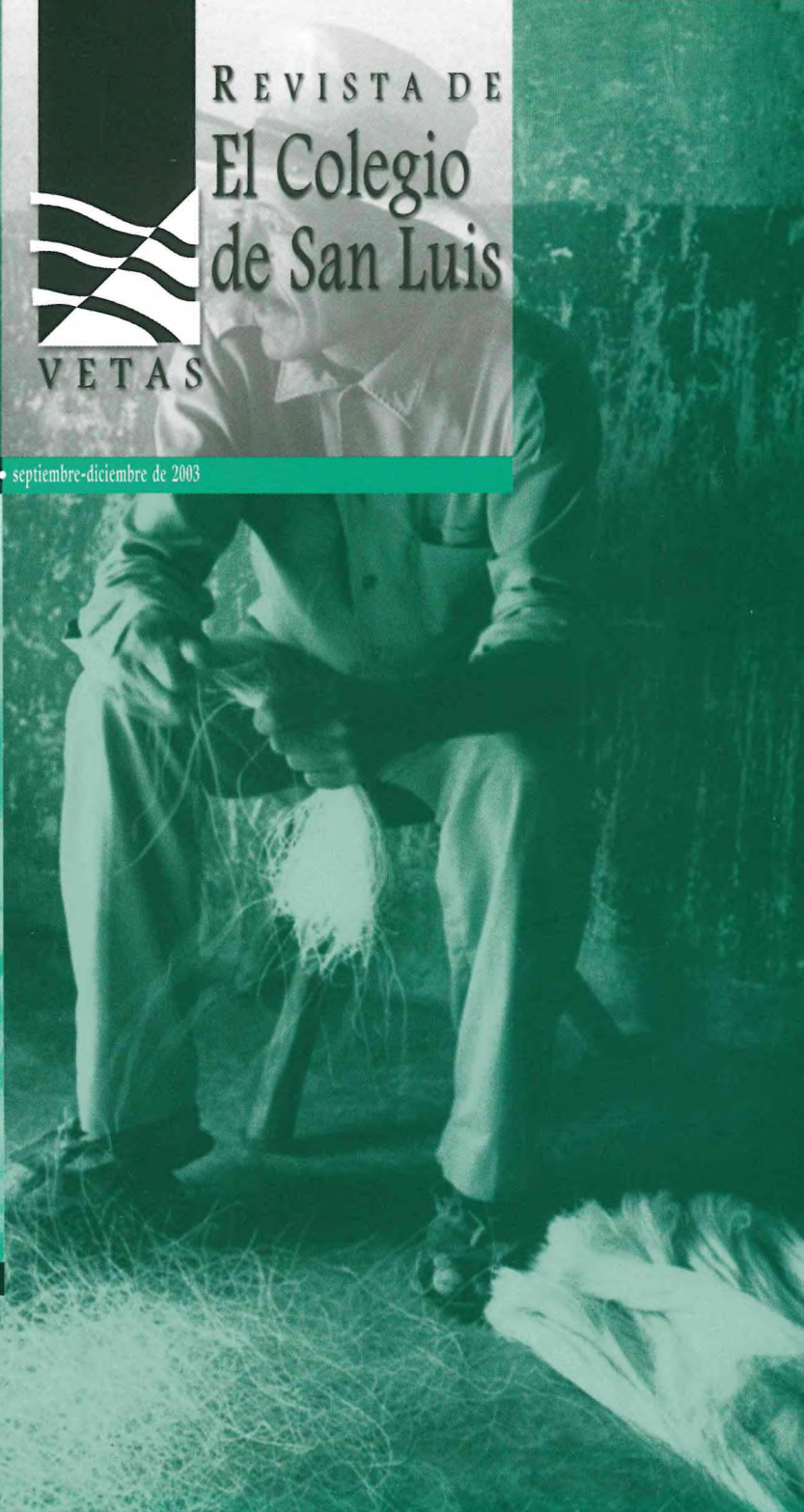
VETAS

REVISTA DE
El Colegio
de San Luis

año V • número 15 • septiembre-diciembre de 2003



ISSN • 1665-899X





VETAS

REVISTA DE El Colegio de San Luis

año V • número 15

-
-
-
-
-
-
-
-
-
-

septiembre-diciembre de 2003



EL COLEGIO
DE SAN LUIS

PRESIDENTE

- Tomás Calvillo Unna

SECRETARIA ACADÉMICA

- Ma. Isabel Monroy

SECRETARIA GENERAL

- Lydia Torre



REVISTA DE

El Colegio
de San Luis

septiembre-diciembre de 2003

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

- Ma. Isabel Monroy
- Alexandro R. Roque

DISEÑO DE MAQUETA Y PORTADA

- Yolanda Pérez Sandoval

La *Revista de El Colegio de San Luis. Vetas*, es una publicación cuatrimestral de El Colegio de San Luis, A.C., Instituto de Investigación del Sistema SEP-CONACYT, septiembre-diciembre de 2003. Número de certificado de licitud de contenido: en trámite. Los derechos de reproducción de los textos aquí publicados están reservados por la *Revista de El Colegio de San Luis. Vetas*. D.R. Toda colaboración o correspondencia deberá dirigirse a *Revista de El Colegio de San Luis. Vetas*, Parque de Macul 155, Frac. Colinas del Parque, 78299 San Luis Potosí, S.L.P., México. Tel.: (444) 8 11 01 01. Correo electrónico: vetas@colsan.edu.mx. La opinión expresada en los artículos firmados es responsabilidad del autor.
ISSN: 1665-899X



P R E S E N T A C I O N

AGUSTÍN ÁVILA MÉNDEZ ■ 5

H O N A N Z A S

ANATH ARIEL DE VIDAS ■ 13

La identidad étnica no corresponde necesariamente a la reivindicación indígena. Expresiones identitarias de los teenek y nahuas en la Huasteca veracruzana

JORGE UZETA ■ 29

La Consulta Indígena en Santa María Acapulco, San Luis Potosí. Una hipótesis sobre el territorio pame

MARÍA DEL CARMEN VENTURA PATIÑO ■ 43

Reconfiguración del gobierno local de la comunidad indígena de Tarecuato, Michoacán, 1988-2002

SÉVERINE DURIN ■ 67

Indígenas urbanos en la Zona Metropolitana de Monterrey

B R E C H A S

IVÁN MOLINA JIMÉNEZ ■ 87

De la ilegalización a la inserción política. El Partido Comunista de Costa Rica y la elección municipal de 1932

E N S A Y O S

JOSÉ ALBERTO MORENO ■ 110

Martirio y ocultamiento: la identidad chiita a través del pensamiento de Ali Shariati

E O C A M I N A

SERGIO CAÑEDO GAMBOA ■ 132

La historia mexicana vista por sí misma

FLOR DE MARÍA SALAZAR MENDOZA ■ 137

La geografía en México y su institucionalización académica como disciplina

CECILIA COSTERO ■ 143

Estados Unidos e Iraq. Prólogo para un golpe preventivo

JOSÉ ANTONIO RIVERA ■ FOTOGRAFÍA

a m a l g a m a

HÉCTOR ZAMORA ■ 153

▪ narrativa ▪ narrativa ▪ narrativa ▪ narrativa ▪ narrativa ▪ narrativa



PRESENTACIÓN

AGUSTÍN ÁVILA MÉNDEZ

En la sección Bonanzas de este número de la *Revista de El Colegio de San Luis, Vetas*, el lector encontrará cuatro artículos que, cada uno a su manera, tratan aspectos de la temática indígena. Estos textos se pueden calificar de sobresalientes en virtud de que se encuentran respaldados por un evidente trabajo etnográfico, un cuerpo conceptual y el ejercicio analítico que nos conduce por el camino de enriquecedoras preguntas, reflexiones y nuevos conocimientos.

La presencia indígena constituye un hecho de la mayor relevancia en México, pues este país concentra la mayor población indígena del continente americano. El Consejo Nacional de Población (CONAPO) y el Instituto Nacional Indigenista (aho-

- ra Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas [CDI]) han establecido que, en 2000, la población indígena estimada era de 12 707 000 individuos, más del 10 por ciento de la población nacional. Según datos de ese mismo año, alrededor de 7.8 por ciento de los mexicanos hablan una lengua indígena, y suman 7.6 millones las personas que hablan alguna de las 62 lenguas registradas por el INEGI.

- En las últimas dos décadas la problemática étnica ha adquirido una dimensión internacional y se ha convertido en materia de atención de múltiples organismos internacionales, particularmente en el seno de las Naciones Unidas. Asimismo, los derechos indígenas forman parte de un proceso general



de internacionalización de la legislación, este es el caso, por ejemplo, del Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales.

En México, a partir de 1987 se han reformado las constituciones de 16 estados de la federación, principalmente de aquellos donde la población indígena es considerable. No obstante, estas reformas no se han realizado en entidades como Yucatán o Puebla, que forman parte de las entidades con mayor población indígena del país.

La cuestión indígena es y ha sido, tanto en México como en América Latina, materia de amplia controversia. Y es en este punto donde con seguridad se puede afirmar que el debate y sus resoluciones, cualesquiera que sean, se verán beneficiados con el aporte de estudios y análisis concretos y sustentados como los que ahora presentamos.

Anath Ariel de Vidas ha realizado un prolongado y meritorio trabajo etnográfico entre los teenek de la Huasteca veracruzana, y en cuyo texto "La identidad étnica no corresponde necesariamente a la reivindicación indígena. Expresiones identitarias de los teenek y nahuas en la Huasteca veracruzana" aborda un tema relevante y poco

investigado: las diferencias entre los teenek y los nahuas.

Anath hace ver la percepción general de que los nahuas son alegres, belicosos y trabajadores, y los teenek o huastecos son lo contrario. La autora apunta que los teenek "se encuentran en una situación marginal, y los nahuas en una situación de integración relativa". Además abunda en la visión mestiza sobre tal diferencia; reproduce frases pronunciadas por mestizos que evidencian una minusvalía de los teenek; mientras que acerca de los nahuas enuncian frases que revelan valía. La razón de ser de esta diferencia, afirma Anath, son ciertos criterios normativos "en relación con sus capacidades distintas para integrarse en la sociedad moderna".

La autora extiende dicha caracterización hasta las relaciones interétnicas en la porción potosina de la Huasteca, mediante el registro de las opiniones de la dirección del Centro Coordinador Indigenista de Tancanhuitz en una reunión entre los dos grupos realizada en 1992. Las diferencias encontradas por Anath se van perfilando entre las que ella identifica como preferencias agrarias, que indican ma-



yor o menor vinculación y apertura a la modernidad, en que los nahuas acceden preferentemente al estatus legal de ejido, mientras que los teenek se inclinan por la figura legal de Comunidad Agraria.

Otro punto sustantivo en este artículo es el señalamiento de que las reivindicaciones propiamente étnicas no aparecen en la Huasteca veracruzana ni para nahuas ni para teenek.

Por su parte, Jorge Uzeta hace un análisis de coyuntura de sus observaciones directas a propósito de la reunión de La Consulta Estatal Indígena que en Santa María Acapulco se realizó en 2002 entre, por un lado, las autoridades comunitarias y, por el otro, los representantes de los tres poderes del estado.

Se trata de uno de los 29 encuentros comunitarios en que las autoridades competentes se reunieron con los representantes comunitarios con el fin de conocer sus planteamientos, demandas y propuestas en torno a la configuración de una nueva ley indígena, que fue aprobada por unanimidad en 2003.

Dice Uzeta que la comunidad de Santa María Acapulco se caracteriza por ser uno de los cuatro

núcleos de población pame de la entidad que mantienen un extremo monolingüismo, en el idioma nativo, tiene una “variante idiomática propia” y “mantiene estructuras tradicionales de autoridad”. Señala la convivencia de tres sistemas de autoridad en esta comunidad: 1) el gobierno tradicional de raigambre colonial, encabezado por un gobernador; 2) la estructura municipal, en que la autoridad formal recae en un juez auxiliar, y 3) las autoridades agrarias del ejido.

Uzeta efectúa un recuento general de las demandas pames que él recogió en torno a los usos y costumbres, el territorio, la autonomía, la justicia, el desarrollo y bienestar social, educación, el sistema de cargos y las faenas. En relación con este último punto, contrasta la demanda con la realidad para mostrar la contradicción entre las normas de la costumbre indígena y la legislación nacional. Y se pregunta si serían suficientes las disposiciones ajenas a la comunidad “para regenerar el sistema tradicional de interacción social”.

Por otro lado, Carmen Ventura ofrece, en su artículo “Reconfiguración del gobierno local de la comunidad indígena de Tarecua-



to, Michoacán, 1988-2002”, un sugerente y detallado análisis de una comunidad indígena michoacana. Desde la perspectiva de la antropología política y jurídica muestra los momentos, circunstancias y avatares entre los cuales los indígenas han luchado, negociado, perdido y ganado espacios en los partidos y en los procesos electorales para disputar la presidencia municipal.

La descripción sustentada en un trabajo de campo directo, que se antoja extenso e intenso, también nos expone los problemas de orden político y conceptual, como el viejo y no resuelto problema de la participación y representación indígena hasta hoy caracterizado por la subrepresentación. Al mismo tiempo, remite a las controversias por la autonomía, la remunicipalización, redistribución y la demanda de creación de municipios indígenas, en los contextos estatal y nacional.

En forma afortunada y entre algunas de sus conclusiones, Carmen Ventura puntualiza con valiosa objetividad el reto que enfrenta el proceso social descrito: “las disputas por la interpretación y la puesta en práctica de esos usos y costumbres, por su conservación o trans-

formación —en nombre de la tradición o de algún otro valor—”.

La lectura de este texto arroja un buen entendimiento para ubicar, en el caso de Michoacán, lo que está implicado en las dinámicas de su actual proceso de legislación indígena.

Los pueblos indígenas de hoy tienen un nuevo y variado rostro dentro del contexto de la compleja configuración social contemporánea de nuestra nación. Las regiones de refugio —aquellas zonas apartadas, aisladas y marginadas— han cedido el paso a una interrelación creciente, y su vínculo cotidiano con las instituciones es amplio, diverso, creciente y con frecuencia conflictivo.

Los progresivos flujos migratorios también se han convertido en portadores de información, ideas, experiencias y de una nueva cultura política cuyo impacto ha modificado algunos elementos de la identidad y la costumbre, como el matrimonio, las modas y gustos juveniles que se expresan, por ejemplo, en el uso generalizado de tenis entre los jóvenes y la tendencia al uso de un vestido común y faldas más cortas entre las jóvenes, dejando el vestido tradicional para

las fiestas y ceremonias. Así, la identidad también encuentra dinámicas expresiones concretas en correspondencia a las distintas generaciones y grupos de edad.

Es en este terreno donde Séverine Durin, en el texto “Indígenas urbanos en la Zona Metropolitana de Monterrey”, ofrece un estudio desde la perspectiva de los indígenas fuera de sus lugares de origen. Señala que el hecho de que los indígenas urbanos vivan de manera congregada en las ciudades los ha hecho visibles a “instituciones y académicos, a diferencia de los que viven dispersos o aislados en casa de sus patrones”, pero “parece que los indígenas que han despertado más interés de las instituciones y académicos no forman parte de los dos grupos lingüísticos mayoritarios. Por ello, los estudios sobre estos grupos requieren un acercamiento tanto cuantitativo como cualitativo, siendo éstos complementarios”.

De inicio recorre los puntos sustantivos señalados por diversos autores y estudiosos del tema en Monterrey, con énfasis en la construcción de las redes solidarias en los procesos de reproducción étnica en contextos urbanos. Más tarde

realiza una caracterización estadística de las poblaciones indígenas en Nuevo León y la manera en que se fueron asentando, incluidos los cambios ocurridos al respecto.

Séverine Durin expone la presencia y participación de estos indígenas en luchas u organizaciones políticas y sociales de distinto tipo; asimismo, entre los tipos de inserción en la migración distingue aquellos que guardan un patrón de congregación frente a aquellos disgregados; este último tipo se observa sobre todo en el caso de las mujeres que se insertan en el trabajo doméstico y por ello no tienen el acceso cotidiano a las redes de solidaridad y comunitarias.

Anota que día con día los indígenas son discriminados en ámbitos públicos como la escuela y la calle. Una reacción a esta situación es el ocultamiento de los signos de pertenencia al grupo étnico. La lengua vernácula es uno de estos signos, la cual, además, es vista por los mismos indígenas como un obstáculo para el progreso —por ser reveladora del origen—, razón por la cual los padres ya no quieren enseñarla a sus hijos.

Entre las reflexiones ofrecidas por Durin hay una contundente:



“Las redes constituyen un medio privilegiado para acercarnos a poblaciones que no viven de manera congregada, en vez de seguir buscando indígenas que ostentan una vida comunitaria”.

La temática indígena constituye el elemento común de estos cuatro textos que integran la sección Bonanzas. Todos éstos, en distintos grados, nos remiten a los procesos sociales, económicos y políticos presentes en la problemática étnica, sobre la cual se arrojan nuevas luces, posiciones a debate, reflexiones e interrogantes que apuntan a futuras líneas (vetas) de investigación. Los enfoques, los espacios de atención y, si se quiere, las miradas son diversos, aunque complementarios y sugerentes.

En otro tenor y ya fuera de la temática indígena, se ofrecen dos textos que le dan a este número 15 de la *Revista de El Colegio de San Luis, Vetas*, su cuota de ciencia política. El texto “De la ilegalización a la inserción política. El Partido Comunista de Costa Rica y la elección municipal de 1932”, de Iván Molina Jiménez, nos conduce a tierras centroamericanas y a contextos pasados para analizar, desde la perspectiva institucional,

cómo un partido comunista logró superar una condición inicial de ilegalidad e insertarse con éxito en la arena electoral de dicho país.

El otro texto que enriquece este número es el de José Alberto Moreno, quien nos lleva ahora a tierras iraníes en “Martirio y ocultamiento: la identidad chiita a través del pensamiento de Alí Shariati”, donde, con gran rigor académico, habla del pensamiento político moderno en uno de los grandes grupos políticos en el contexto de Medio Oriente, el chiita. En su ensayo, la identificación de los referentes mítico-simbólicos del *ethos* chiita —el martirio de Hussein y el ocultamiento del Imam Muhammad— da entrada al pensamiento del sociólogo iraní Alí Shariati, figura determinante en el fomento del ideal revolucionario entre la juventud universitaria iraní y considerado el padre ideológico de la Revolución islámica.

Siguiendo el tenor geopolítico del texto de Moreno, la reseña de Cecilia Costero sobre el libro de Luis Mesa y Rodobaldo Isasi, *Estados Unidos e Iraq. Prólogo para un golpe preventivo*, revisa y analiza el contenido de este interesante texto que se centra en tres asuntos: el de-

bate sobre las sanciones económicas impuestas a Iraq; la importancia del caso iraquí en la agenda política republicana del presidente Bush, y la puesta en marcha de un esquema militar estadounidense en la supuesta lucha antiterrorista. Una excelente invitación a leer este libro.

En la misma sección, Sergio Cañedo habla sobre el libro *La cultura moderna de la historia. Una aproximación teórica e historiográfica*, de Guillermo Zermeño. Texto de suma importancia para la teoría de la historia mexicana y latinoamericana y que, según Cañedo, es “un apasionado intento por encontrarle a la historia su lugar indicado en la modernidad” y abordar de manera seria los problemas de la objetividad de la historia y la profesionalización de los historiadores.

Otro libro de historia, *El nacimiento de una disciplina: la geografía en México (siglos XVI al XIX)*, de José Omar Moncada Maya, es reseñado por Flor de María Salazar. Esta obra no debe faltar en las lecturas de todo estudiante actual y

actualizado de geografía e historia, pues ofrece la oportunidad de conocer el nacimiento de la geografía en México y el proceso de su consolidación como disciplina a lo largo del siglo XIX.

Cuando la investigación va más allá de los datos, que no se contenta con ver a las personas como objetos de estudio, y se maravilla con lo que está su alrededor, surge un sentimiento que nos acerca al arte, a una comunicación plena. “Corazón del altiplano”, el Portafolios Gráfico del investigador José Antonio Rivera Villanueva es una muestra de un trabajo en el Altiplano potosino que empezó como académico pero que dejó honda huella en el autor, como seguramente la dejará en sus receptores.

En la sección Amalgama se publican textos narrativos de Héctor Zamora. La enumeración larga y simple de elementos, o la coordinación de las estructuras, crean efectos de simultaneidad o secuencia que se enlazan con las imágenes creadas.

La identidad étnica no corresponde
necesariamente a la reivindicación indígena.
Expresiones identitarias de los teenek y nahuas
en la Huasteca veracruzana



The Ethnic Identity and the Ethnic Political
Activity Don't Necessarily Go Hand in Hand.
Identitary Expressions Among the Teenek and
Nahua of the Veracruzuan Huasteca

B O N A N Z A S

En la región de la Huasteca, al noreste de México, dos grupos indígenas, los nahuas y los teenek, experimentan de manera muy distinta la interacción con la otredad cultural y la sociedad nacional moderna. Este artículo compara la posición teenek hacia los Otros con la de sus vecinos nahuas. Mientras la posición teenek es más reservada y hermética, la de los nahuas se caracteriza por una participación más activa y asertiva fuera de sus comunidades. Las estrategias culturales de ambos grupos parecen radicalmente opuestas. Sin embargo, ninguno de estos dos grupos está involucrado en la militancia política indianista, y su identidad étnica se expresa de manera más discreta. A través de la comparación entre los dos grupos se llega a entender que el carácter de las interacciones diferenciadas de los dos grupos étnicos vecinos con el mundo moderno y la sociedad nacional está anclado en la cosmovisión e historia específicas de cada grupo. Desde el punto de vista teórico, este artículo se refiere al problema de la construcción cultural y social de las identidades colectivas y de la otredad en sociedades modernas y multiculturales, y propone reconstruir el concepto de etnicidad desde una perspectiva cognitiva y no necesariamente como una política identitaria.

In the Huasteca region, in Mexico's northeast, two Indians groups, the Nahua and the Teenek, experience the interaction with cultural otherness and with modern, national society in very different ways. This paper compares the Teenek position toward the Other to the one of their nearby Nahua neighbors. While the Teenek position is more reserved and hermetic, the Nahua position toward the Other is characterized by more active and assertive participation outside their communities. The cultural strategies of both groups appear to be radically opposed. Nonetheless, none of these two groups is involved in Indian political militancy and their ethnic identity is expressed in more discrete ways. The comparison between the two groups help us understand the character of the differentiated interactions of two neighboring ethnic groups with the modern world and national society that may be rooted in each group's particular worldview and history. From a theoretical standpoint, this paper addresses the problem of the cultural and social construction of collective identities and Otherness in modern and multicultural societies, proposing to reconstruct the concept of ethnicity from a cognitive perspective rather than as identity politics.

La identidad étnica no
corresponde necesariamente
a la reivindicación indígena.
Expresiones identitarias de los
teenek y nahuas en la
Huasteca veracruzana

En muchos estudios sobre grupos indígenas las palabras “etnicidad” e “identidad étnica” se utilizan como sinónimos asumiendo que se trata de lo mismo o, más bien, si ya se hace alguna distinción entre ambos términos, se asume que la etnicidad, concebida como el militantismo indígena, deriva de manera automática de la conciencia de una identidad étnico-cultural. Para matizar el uso de estas expresiones no abordaré aquí el amplio tema de la identidad social en que se insertan, pero intentaré mostrar que la identidad étnica, aunque puede estar muy asentada y expresa, no se manifiesta siempre por lo político. Me limitaré, entonces, a esbozar algunas reflexiones a partir de la situación multiétnica en la Huasteca veracruzana, al noreste de México. En esta región, los nahuas y los teenek (más conocidos como huastecos) expresan cada día su diferencia, un grupo hacia el otro y ambos hacia el grupo mestizo dominante, sin que estas afirmaciones identitarias se conviertan en acciones militantes de reivindicaciones indígenas en cuanto a derechos culturales y al restablecimiento de la justicia social. Desprovisto así de polemología, el análisis de las fronteras étnicas y de las distintas expresiones culturales permite finalmente abordar de otra manera las categorizaciones sutiles de la etnicidad local.

* Universidad de Haifa, Departamento de Sociología y Antropología. Correo electrónico: anath@soc.haifa.ac.il

■ Las configuraciones sociales

La configuración municipal regional al norte de Veracruz está constituida por cabeceras compuestas de población esencialmente mestiza en cuyo alrededor los indígenas radican en las rancherías. Las rancherías están organizadas por lo que localmente se llama "congregaciones" y, en la mayoría de los casos, dentro de éstas viven miembros de un solo grupo étnico. Cada congregación tiene sus representantes que sirven a las comunidades para relacionarlas con las autoridades municipales mestizas. No obstante, estos representantes desempeñan también oficios internos que consisten esencialmente en mantener el orden según el entendimiento local, lo que permite de hecho una cierta autonomía social y cultural, punto al que regresaré más adelante.

En el municipio de Tantoyuca, donde se desarrolló mi investigación,¹ la mitad de la población es teenek (52 por ciento), una parte pequeña es nahua (seis por ciento) y el resto es mestiza.² En los municipios vecinos, la población teenek es casi nula, y los nahuas son, en muchos casos, el grupo mayoritario.³ Sin embargo, la relación de fuerza entre estos dos grupos étnicos, distinta de un municipio al otro, no influye en las modalidades de inserción económica y social de los teenek y de los nahuas en la sociedad extracomunitaria. En todos los casos, los teenek se encuentran en una situación marginal, y los nahuas, en una situación de integración relativa.

En esta sociedad multiétnica y jerarquizada, las fronteras étnicas son muy claras para todos los actores sociales, y cada uno de éstos expresa a su manera su identificación con su propio grupo y su diferencia de los demás. En este contexto, los teenek se encuentran en el peldaño más bajo, no sólo económico, sino también en cuanto a la valoración, en la esfera regional, como grupo indígena. Además, en el trato cotidiano entre mestizos y teenek, estos últimos son llamados a menudo "pinches indios"; cuando los mestizos los comparan con los nahuas dicen que son "mantenidos, sometidos, dóciles, no son aguerridos, son más calmados y pacíficos, no presionan, no se superan, no quieren alinearse, no se proyectan, son desorde-

¹ El trabajo de campo en el cual se basa este artículo se desarrolló entre marzo de 1991 y septiembre de 1993, con estancias adicionales hasta noviembre de 1995.

² Según el Censo de Población y Vivienda, INEGI, 1995.

³ En la Huasteca veracruzana, los teenek son minoría ($\pm$ 60 mil individuos) en relación con los nahuas ($\pm$ 150 mil).

nados, flojos, sucios, borrachos, sin razón". Mientras que los nahuas son, según los discursos de los mestizos, "más abiertos, más trabajadores, más preparados, más conscientes...". Se ve así que, en el ámbito mestizo, la diferencia entre estos dos grupos es percibida según ciertos criterios normativos, en relación con sus "capacidades" distintas para integrarse en la sociedad moderna. Así, los nahuas son considerados más dinámicos que los teenek, menos circunspectos ante el mundo exterior, más joviales, emprendedores, etc., mientras que los teenek tienen un actitud mucho más reservada. Moisés de la Peña, autor de una monografía de la región publicada en 1945, ya había descrito a su manera estas peculiaridades:

Mientras los mexicanos [los nahuas] cuentan con una mujer sociable y gozan con regatear en el comercio, los huastecos [los teenek] no acostumbran discutir y soportan a una mujer arisca que nunca contesta, ni siquiera en su lengua, ya que pocas de ellas saben hablar español [...] si por su parte, el huasteco gusta de molestar continuamente a quien se ha vuelto su enemigo; el mexicano, por la suya, una vez que ha logrado una enemistad, no se anda con medias tintas y busca la manera de hacer desaparecer a su contrincante, aunque tenga que recurrir al crimen a mansalva [...] En tesis general el mexicano es más industrioso que el huasteco, menos alcohólico y ve al huasteco con profundo desprecio [...] (cf. Ramírez Lavoignet, 1971).

No he citado las distintas apreciaciones acerca de las diferencias entre nahuas y teenek para adherirme a ellas, sino para acentuar, como lo veremos adelante, que estos comentarios dichos por los no indígenas son, más o menos en iguales términos, compartidos también por los mismos nahuas y teenek y asentados de cierta manera en la realidad local. Hasta hoy prevalece este tipo de observaciones y constataciones hechas por varias personas que tratan a diario con teenek y nahuas en esta región (como funcionarios de instituciones indigenistas u otras instancias gubernamentales, cuadros de organizaciones campesinas, investigadores de campo, agrónomos, maestros, etc.). Además esta diferencia de comportamientos ha sido observada en las otras dos regiones pobladas por estos dos grupos étnicos: en la sierra de Tantima, al sureste, y alrededor de Tancanhuitz, en San Luis Potosí, al noroeste. Un ejemplo de esta actitud se manifestó con claridad en una reunión de autoridades indígenas organizada (en julio de 1992) por el Instituto Nacional

Indigenista (INI) de Tancanhuitz a la cual fueron invitadas las autoridades teenek y nahuas de la región para discutir la interacción entre las particularidades indígenas y el marco constitucional. Las mesas redondas en las que participaban los teenek acababan mucho antes de la hora programada y eran animadas a duras penas por los moderadores del INI, mientras que en las que participaban los nahuas se prolongaban mucho después del tiempo acordado. Después de esto, la dirección del INI en Tancanhuitz decidió ya no llevar a cabo reuniones mixtas de este tipo debido a la necesidad de diferentes enfoques institucionales para cada grupo.

■ Las relaciones interétnicas

Las relaciones contemporáneas entre teenek y nahuas se materializan sobre todo en días del mercado, durante los intercambios comerciales, aunque también se encuentran juntos como peones en los lugares de trabajo estacional regionales. Los nahuas son llamados en teenek *dhak tsam*, “insectos blancos”, término que evoca al zumbido que emiten al hablar estas personas vestidas de blanco. Cabe mencionar que el vestido típico de los hombres nahuas de la región está compuesto por una blusa y calzón de algodón blanco, mientras los teenek ya no tienen una indumentaria tradicional. En cuanto a los términos “indio” y “pobre”, compartidos por ambos desde el punto de vista de los mestizos, no parecen haber generado unión alguna entre los dos grupos. De manera general, los nahuas desprecian a los teenek y éstos temen a los primeros. Igual que en la época prehispánica, el término “huasteco” es usado como insulto entre los nahuas de la región (Ariel de Vidas, 2003). Los matrimonios mixtos entre nahuas y teenek no son frecuentes, son a menudo mal recibidos por el lado nahua y, cuando suceden a pesar de todo, son considerados hipogámicos.

Es interesante mencionar que los indios pame del estado de San Luis Potosí también perciben esta diferencia entre los teenek y sus vecinos nahuas y otomíes, cuando constatan que los primeros no reaccionan a los ataques mientras que los miembros de los dos otros grupos tienen reputación de saber defenderse (Chemin, 1993:107). Esta actitud fue señalada en 1899 en un informe escrito por un funcionario en la Huasteca potosina (Chemin, 1993:107). El carácter “más belicoso” de los nahuas es explicado por los teenek por el hecho de que ellos tienen sangre

“más roja” que la suya, pero en revancha tienen el mismo color de piel, lo que los coloca, a pesar de todo, junto a las demás poblaciones indígenas del país. Los teenek, sin embargo, temen en especial a los nahuas porque:

[...] con los nahuas no nos llevamos bien, ellos nos repudian. Con los mestizos nosotros nos llevamos mejor. Si le debemos dinero a un mestizo, podemos pagarle después; pero si le debemos a un nahua, no nos dejará libre porque son brujos. Si uno engaña a un nahua y le roba algo, nos echará un maleficio. Por eso es mejor no tener contacto con ellos. Pero los nahuas piensan lo mismo de nosotros, que nosotros somos brujos, y por eso no tenemos ningún contacto con ellos.

Estos comentarios muestran la diferenciación que hacen los teenek entre nahuas y mestizos. Con los primeros, comparten el mismo color de piel y aun si son diferentes, los nahuas participan en un registro conocido, simbólico y a la vez muy concreto: la brujería. Los nahuas, al igual que los teenek, mantienen, con este hecho, una relación particular con la tierra y sus espíritus. Sin embargo, su carácter más dispuesto a la apertura al mundo moderno y su mejor situación económica (desde el punto de vista teenek) los diferencian de la disposición teenek. Así, en esta relación entre nahuas y teenek se encuentran bien aplicadas las bases necesarias para establecer la identificación con un grupo: las similitudes y diferencias, o sea una oposición identidad-alteridad.

Por supuesto, resultaría difícil dar explicaciones conclusivas sobre esta diferenciación étnica vivida y asumida en lo cotidiano en esta región. En otro texto esboqué algunas interpretaciones para explicar la participación más activa de los nahuas en las redes comerciales regionales y en las iniciativas gubernamentales de desarrollo rural.⁴ En resumen, la historia agraria de la región parece ofrecer algunas indicaciones en cuanto a las distintas opciones de acceso a la tierra, que cada grupo escogió globalmente (ejidos para los nahuas, y bienes comunales para los teenek). Estas opciones tuvieron repercusiones posteriores en cuanto a la integración de cada grupo en la sociedad nacional. Los ejidos en esta región se invo-

⁴ Un primer acercamiento a esta problemática se hizo en mi artículo “Más allá de la rentabilidad. Algunas observaciones etno-lógicas acerca de los programas de desarrollo en la Huasteca veracruzana” (Ariel de Vidas, 1999).



lucraron más en las redes comerciales y el acceso a los créditos al campo y demás asesoría. A esta ocupación distinta del territorio, que se agrega a las diferencias culturales existentes entre los dos grupos (lengua, costumbres, indumentaria, etc.), hay que añadir el desarrollo distinto de las vías de comunicación y la presencia o ausencia institucional y organizacional en los medios nahua y teenek.

Sin embargo, más allá de los factores que de manera objetiva explicarían la participación y la integración distintas de los dos grupos en la sociedad nacional, lo importante para nuestro propósito es entender la evidencia de las fronteras étnicas y cómo éstas se perciben en la vida cotidiana. En efecto, la diferenciación entre los dos grupos étnicos no sólo es hecha por agentes exteriores, sino que además se percibe en la esfera afectiva por los miembros mismos de esos grupos. Así, el epíteto “huasteco”, como son llamados los teenek por los de afuera, con frecuencia es considerado peyorativo entre los teenek y los no teenek, y sinónimo de una desventaja social. Ya los aztecas calificaron a este pueblo vencido por ellos a principios del siglo XVI como tímido y al mismo tiempo grosero y obsceno. Los cronistas españoles que siguieron corroboraron estas impresiones despreciativas describiendo a los teenek como borrachos, sucios y sórdidos (Sahagún, 1977, t. 3:202-203; Díaz del Castillo, 1977:85 y 359; León-Portilla, 1965:15-29). Además, las notorias diferencias entre los descendientes de los aztecas y de los “vencidos de los vencidos” no son sólo percibidas por los distintos actores sociales contemporáneos, sino también fueron señaladas en el siglo XVIII por el bachiller Tapia Zenteno, para quien “los indios son muy dóciles y capaces de toda disciplina, mayormente los que son huastecos de nación, que los mexicanos aún conservan sombras de su gentilismo y con dificultad se dirigen” (Tapia Zenteno, 1985:23). En la época contemporánea, estos estigmas persisten, como lo hemos visto, y los habitantes mestizos de la región describen siempre a los teenek como “sometidos, sucios, borrachos e indolentes”.

■ La indianidad local

Estos varios términos diferenciadores demuestran, por lo menos, prejuicios discriminatorios y jerarquizados de todas partes, así como, en ciertos casos, una interiorización negativa de parte de los teenek. Se trata tal vez de una situación y de

una actitud reiteradas a través de los siglos, o puede ser también que las representaciones de los teenek de su diferencia e inferioridad son interpretaciones indígenas para explicar la fatalidad de la diferenciación. De todos modos, es difícil mostrar una relación clara de causa y efecto entre la participación menos dinámica y autónoma de los teenek en redes comerciales y proyectos de desarrollo y la representación de sí mismos, autodenigrante, que manifiestan ante sus vecinos nahuas y mestizos. No obstante, parece plausible conjeturar que aquí, además de procesos históricos específicos, existe un patrón cultural, asentado en el sistema de representación de cada grupo, que influye en los comportamientos de los teenek y de los nahuas en su relación con el mundo ajeno y en su participación en proyectos destinados finalmente a involucrarlos en la sociedad mestiza.⁵

Los teenek tienen así una exégesis propia de esta diferencia, y dicen de los nahuas que son: “más duros que nosotros; son una raza que no entiende razón, lo que quieren hacer, siempre lo hacen”. Esta última frase refleja, a la vez que resume, las diferencias observadas por personas del exterior entre los teenek y los nahuas. La “razón” a que se refieren los teenek difiere de la lógica que valoriza la acción y la integración a la sociedad moderna, y tal vez nos ofrece una clave para entender este tipo particular de indianidad. El comentario de un hombre teenek de Tancanhuitz ilustra, sin duda, el sentido más profundo de estas diferencias como las perciben los teenek: “el nahua es más ágil, tiene más facultades que el teenek, se adapta más fácilmente, pero también pierde más fácilmente su cultura. Los teenek son más tímidos, progresan más despacio, son más tradicionales [en el sentido de su hermetismo] pero ellos se conservan más unidos. Las sectas protestantes no pueden entrar en el medio teenek mientras que en las comunidades nahuas tienen más éxito”.

Es cierto que, de manera más objetiva que todos los comentarios anteriores, la distinción de comportamiento de los miembros de ambos grupos frente al mundo exterior podría ser más bien caracterizada como una diferencia notable en la manera que cada uno vive su indianidad. Los teenek parecen, en efecto, preservar su identidad étnica por la vía pasiva y el hermetismo relativo, mientras que los

⁵ Por otro lado, es problemático mostrar una continuidad de varios siglos en cuestiones identitarias y es imposible demostrarlo en este artículo. Esas cuestiones y una explicación tentativa de esa postura teenek se desarrollaron ampliamente en mi libro *El Trueno ya no vive aquí...* (Ariel de Vidas, 2002).

nahuas participan más activamente en la vida económica y social regional (puestos en los mercados, estudios secundarios y superiores, más presencia en el magisterado...) preservando al mismo tiempo sus características indígenas.

Pero los distintos grados de inserción de los nahuas y de los teenek en la sociedad nacional no van a la par con la preservación más o menos celosa del patrimonio cultural indígena. En otras palabras, no son los más pobres o los más aislados quienes más tienden a conservar las prácticas tradicionales indígenas. La cuestión de la relación entre el patrimonio cultural y la identidad se plantea, entonces, de manera comparativa. Los nahuas de la Huasteca tienden, en efecto, a celebrar algunos rituales agrícolas, a vestir un traje tradicional, a practicar (en algunas partes) el sistema de cargos, a tener autoridades tradicionales, a movilizarse para causas comunitarias (especialmente en cuestiones agrarias), a seguir costumbres indígenas sobresalientes que reflejan una identificación a la pertenencia étnica. Entre los teenek, aparte de la movilización agraria, no se ven estos rasgos, y la cohesión del grupo se manifiesta más bien por la conservación de la lengua, por la endogamia y por los asentamientos separados del resto de la sociedad. A diferencia de los nahuas, las manifestaciones ostentadoras de la indianidad no existen fuera del ámbito hogareño —lo cual se ve más que todo en las curaciones (véase Ariel de Vidas, 2003).

Entre los teenek, la visión del mundo autóctona se confinó esencialmente en sus concepciones de la enfermedad y la noción de persona que rinde cuenta de sus relaciones desventajosas con la sociedad mestiza. Estas relaciones se traducen entre los teenek no sólo en una posición de sumisión asumida en relación con la sociedad mestiza, sino también en un sentimiento de inferioridad en relación con los nahuas. Entre los nahuas, la cuestión del Otro no parece plantearse, como entre los teenek, en un discurso justificador de su marginalidad, sino más bien en una relación de competición preservando la diferencia étnica.

Así, aunque los dos grupos indígenas comparten más o menos el mismo ecosistema, la misma historia y el mismo “otro no indígena”, cada grupo ha elaborado una relación distinta a la sociedad nacional y a la modernidad que se traduce en modos distintos de vivir su indianidad.⁶ Un ejemplo de este comportamiento

⁶ Un análisis comparativo, entre los dos grupos, de su sistema de representación de Sí y del Otro está ahora (2002) en curso por mi parte para entender estas diferenciaciones que tienen, como ya se mencionó, alguna profundidad histórica.

distinto se vio con claridad en el centro regional del INI en Chicontepec, cuando se entregaron fondos a músicos y artesanos nahuas y teenek para el rescate de la cultura indígena (1993). Los participantes nahuas en esta ceremonia expresaron sus dudas e hicieron muchas preguntas acerca de la manera en que se gastarían estos fondos, mientras los teenek permanecieron todo el tiempo en silencio. Los maestros nahuas que estaban allí tradujeron al náhuatl lo que los funcionarios estaban diciendo, mientras que los maestros teenek afirmaron (contestando a mi pregunta) que los músicos teenek entienden muy bien el español y por lo tanto no era necesario traducirles los discursos oficiales. Hay que precisar que todas las personas presentes de ambos grupos eran perfectamente bilingües, pero sin duda este acto era una oportunidad, para quienes querían hacerlo, de afirmar su indianidad o, más bien, un cierto tipo de indianidad. En efecto, las personas presentes afirmaron, cada quien según su pertenencia étnica, el tipo de indianidad que les corresponde. O sea, la indianidad bien marcada de cada grupo no se transforma en militantisismo indígena.

■ Indianidad versus indianismo

Ahora, con estas diferenciaciones bien establecidas para todos los actores sociales en presencia es posible imaginar alguna actitud coherente en cuanto a un militantisismo indianista en esta región. O sea, sería lógico pensar, con estos puntos de partida, que en cuanto a las manifestaciones posibles de la indianidad, de protesta en cuanto a derechos culturales ultrajados, denuncias de injusticias sociales, demandas de recuperación de tierras ancestrales o reivindicaciones lingüísticas y culturales serían los nahuas quienes marcarían el derrotero a seguir. Pero no, en la región estudiada no se realiza ninguna actividad de este tipo, ni por los nahuas ni, aún menos, por los teenek.

En el medio nahua, donde se esperaría una actitud más asertiva acerca del patrimonio cultural y su aprovechamiento para fines políticos, hubo un caso que muestra todo lo contrario. En el marco de las promociones culturales institucionales, las tentativas de un maestro nahua de revivificar una fiesta, celebrada antes con la cosecha del maíz, no despertó el interés de la gente de su comunidad que, hacía algún tiempo, abandonó este cultivo para dedicarse a la ganadería. Por cierto, el



maíz constituye todavía una parte integral del régimen alimentario de esos individuos, pero pasó a ser un producto que se compra en el mercado, y la vida local ya no se dispone alrededor del ciclo de su producción. En este poblado, la gente se acuerda muy bien de esa fiesta, pero celebrarla hoy, desprovista de su fundamento concreto, ya no tiene sentido para ella. El maestro quería, en este caso, reconstituir una tradición y de esta manera promover una hiperrealidad. Y ésta fue perfectamente percibida como tal por los pueblerinos, como un intento de detener una historia vaciada de su sustancia, una “ahistoria”. Esta actitud que no busca expresamente la vía de la singularidad (cf. Villoro, 1998:71 y ss.) contrasta del todo con la de los indios paez de Colombia, por ejemplo, que de hecho reconstituyen totalmente su historia y sus ritos para fines reivindicativos (Rappaport, 1990).

En este ejemplo, y en otros, parece que los significantes de algunas prácticas tienen la tendencia a desaparecer, pero no es así en lo que se refiere al significado, que parece subsistir a pesar de la ausencia de marcadores de identidad emblemáticos. Esto se refleja en las fronteras étnicas, que son muy claras y bien definidas en esta región, a pesar de las relaciones interétnicas y de los procesos de aculturación. El último ejemplo puede hacer pensar que si el sentimiento de pertenencia étnica está vivo sin que sea necesario reforzarlo por medio de acentuación de las diferencias o por reivindicaciones étnicas es tal vez porque los dos grupos no se sienten amenazados y su reproducción, como tal, está asegurada. No tengo una explicación concreta del porqué no existen en esta región organizaciones indianistas que reivindicarían algunos derechos culturales. No quiero engañarlos diciendo que en la convivencia interétnica todo va bien en la Huasteca veracruzana, pero creo que allí existe un *statu quo* y un consenso acerca de la configuración étnica. Los dos grupos étnicos, como ya se ha mencionado, viven aislados de las cabeceras mestizas, y de esta manera gozan de una autonomía relativa que les permite desarrollar su cultura en el seno de sus comunidades (prácticas agrícolas, médicas, social-organizativas...), cada quien según su entendimiento. Así, el derecho a la diferencia se cumple de hecho. La afirmación lingüística y cultural se ejerce de esta manera sin pasar por organizaciones extracomunitarias más amplias. Aunque el trasfondo de algunos problemas de tierras pueda ser la necesidad de preservar el territorio étnico con todas las relaciones simbólicas que sostienen los indígenas con la tierra (cf. Bonfil Batalla, 1990:203), estos problemas son siempre manejados como conflictos entre campesinos y ganaderos, y no como una lucha indígena. Las organiza-

ciones campesinas, oficialistas o independientes, que actúan en los medios nahua y teenek son siempre promovidas por líderes mestizos, manejan ideologías agrarista-campesinas generales, a veces promueven uniones de productores, pero ninguna tiene cualquiera orientación indianista. El aislamiento relativo de la región y las pocas investigaciones antropológicas que se hicieron en su seno tal vez influyeron también en la ausencia de conciencia panindígena (pero tal vez aquí exagero acerca de la influencia de la literatura antropológica).

■ Intentos de conclusiones

En un intento de clasificación del movimiento indio contemporáneo de América Latina, Stefano Varese encontró seis grandes variantes (Varese, 1996:213): 1) Organizaciones indígenas campesinas, fundamentalmente centradas en la defensa de sus derechos económicos y sociales en tanto que productores agrarios. 2) Indígenas urbanizados interesados en el debate ideológico sobre indianidad. 3) Federaciones étnicas especialmente interesadas en la defensa de los derechos culturales y la autonomía étnica. 4) Indígenas organizados sindicalmente. 5) Organizaciones de expatriados indígenas. 6) Organizaciones indígenas internacionales. La clasificación de Varese se organiza de manera centrífuga, asumiendo que el centro indígena original es la comunidad.

Regresando a la realidad de la Huasteca, el único tipo de organización extracomunitaria es el de indígenas organizados como productores, pero los pocos ejemplos son siempre del medio nahua, y hasta ahora estas organizaciones, a pesar de algunas iniciativas del INI, no han mostrado un interés real en los asuntos étnico-culturales.

Las demás variantes propuestas por Varese no se aplican a la región estudiada, y tal vez aquí aparezca otro elemento que hay que tomar en cuenta cuando se analiza el movimiento indígena en cada zona. Creo que hay que pensar también en los flujos migratorios que salen de cada región y evaluar el grado de contacto que los emigrantes mantienen con sus comunidades de origen. En la región de Tantoyuca, quienes salen de sus comunidades tienden a deshacerse de su cultura indígena, y si regresan un día a su rancho no es para promoverla.

¿Cuál sería, entonces, la causa de que entre ciertos grupos étnicos exista una mayor conciencia militante de la indianidad? ¿Serían decisivos el tamaño del



grupo o el acceso a estudios antropológicos sobre él? ¿Las organizaciones indianistas estarían sólo compuestas por una minoría de intelectuales? Todas estas preguntas están abiertas al debate. Sin embargo, creo que las respuestas se encontrarán más bien en la historia particular de cada grupo y en sus maneras específicas de afirmarse.

Finalmente, todos los que se interesan en el tema de la identidad social están familiarizados con lo que Richard Jenkins —inspirando en Mead, Goffman y Barth— ha llamado la “interna y externa dialéctica de identificación” (Jenkins, 1996:20). Se trata del proceso de constitución de la identidad que combina de manera simultánea la autodefinición con las definiciones hechas por otros de este mismo individuo. Sin embargo, la pertenencia de una persona a un grupo étnico agrega a estas definiciones internas y externas una otra, intermediaria, constituida por los referentes culturales comunes, intraétnicos. Es decir, un individuo perteneciente a un grupo étnico tiene por lo menos tres niveles de identificación: el individual, que se refiere a su persona; el colectivo, interno al grupo, y el colectivo referido a las categorizaciones externas. La identidad étnica cuya índole es por definición colectiva será, entonces, constituida por el quehacer cotidiano en cuanto a los valores y referentes culturales colectivos y, como lo describió Anthony Cohen, no se trata de un consenso de sentimientos, sino de un conjunto “con que pensar” “*to think with*” (Cohen, 1985:19). En cuanto a la etnicidad, ésta será, como la definió Miguel Bartolomé, “la identidad en acción”; pero este autor agregó que se trata también de “la manifestación política de lo étnico” (Bartolomé, 1997:76). Creo que la definición de la etnicidad se puede limitar a cualquiera manifestación de lo étnico, ya que ésta, como hemos visto en este estudio de caso, no siempre pasa por lo político —en su sentido restringido, por supuesto, ya que aquí tal vez podemos hablar de resistencia cultural—. Estos intentos de definición no pretenden, por supuesto, reflejar una situación tajante, en la cual las expresiones de cada tipo de identidad se manifiestan de manera separada. Se trata más bien de herramientas de trabajo en la investigación para entender una situación en la cual la identidad étnica está muy definida, pero no se transforma en militantismo indígena. Sin embargo, falta todavía encontrar el ingrediente ausente para establecer la relación sutil entre lo manifiesto y lo manifestado.

■ Bibliografía

- ARIEL DE VIDAS, Anath (1993), "Una piedrita en los zapatos de los caciques. Ecos y repercusiones de las políticas de desarrollo rural en la Huasteca veracruzana", *Estudios Sociológicos*, 11 (33), pp. 743-769.
- (1994), "Identité de l'Autre, identité par l'Autre: la gestion étatique du patrimoine culturel indien au nord-est du Mexique", *Cahiers des Sciences Humaines*, 30 (3), pp. 373-389.
- (1998), "Je plie et ne romps pas. La vision teenek de la marginalité et de l'ethnicité", *Cahiers des Amériques Latines*, 25, pp. 79-96.
- (1998), "La otra cara de la figura del indio. La visión huasteca de lo indio", *Ateliers de Caravelle*, 11, pp. 95-100.
- (1999), "Más allá de la rentabilidad. Algunas observaciones etno-lógicas acerca de los programas de desarrollo en la Huasteca veracruzana", *Trace*, 35, pp. 38-49 (CEMCA, México).
- (2003), *El Trueno ya no vive aquí. Representación de la marginalidad y construcción de la Identidad teenek (Huasteca veracruzana, México)*, México, CIESAS/COLSAN/CEMCA/IRD.
- ARIEL DE VIDAS, Anath, y Brigitte Barthas (1996), "El Fondo Regional de Solidaridad ¿para el desarrollo de los pueblos indígenas? Dos respuestas sub-regionales en la Huasteca", En A. Paula de Teresa, C. Cortés Ruiz (comps. del t.2), *La nueva relación campo-ciudad y la pobreza rural*, en Carton H. de Gramont, H. Tejera (comps.), *La sociedad rural mexicana frente al nuevo milenio*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/ Instituto Nacional de Antropología e Historia/ Plaza y Valdés, pp. 269-296.
- BARTH, Fredrick (ed.) (1969), *Ethnic Groups and Boundaries: the Social Organisation of Culture Difference*, Boston, Mass., Little Brown.
- BARTOLOMÉ, Miguel (1997), *Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México*, México, Siglo XXI / INI.
- BONFIL BATALLA, Guillermo (1990), "Aculturación e indigenismo: la respuesta india", en J. Alcina Franch (comp.), *Indianismo e indigenismo en América*, Madrid, Alianza Editorial, pp. 189-209.
- CHEMIN, Dominique (1993), "Relaciones entre la Huasteca y la Pamería", *Cuadrante*, 11-12, pp. 94-116.



- COHEN, Anthony (1985), *The Symbolic Construction of Community*, London, Tavistock.
- DÍAZ DEL CASTILLO, Bernal (1977), *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* [1568], 7^a ed., México, Porrúa, 2 vol.
- LEÓN-PORTILLA, Miguel (1965), “Los huastecos según los informantes de Sahagún”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 5, pp. 15-29.
- JENKINS, Richard (1996), *Social Identity*, London, Routledge.
- RAMÍREZ LAVOIGNET, David (1971), *Tantoyuca. Notas históricas*, Xalapa, Ver., Seminario de Historia, Universidad Veracruzana, multigr.
- RAPPAPORT, Joannes (1990), *The Politics of Memory. Native Historical Interpretation in the Colombian Andes*, Cambridge, Cambridge University Press.
- SAHAGÚN, Bernardino de (1977), *Historia General de las Cosas de Nueva España* [1547-1582], 3^a ed., México, Porrúa, 4 vol.
- TAPIA ZENTENO, Carlos de (1985), *Paradigma apologetico y noticia de la lengua huasteca* [1767], México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- VARESE, Stefano (1996), “De la aldea a la transnacionalización: los pueblos indios ante el tercer milenio”, en L. I. Méndez y Mercado (coord.), *Identidad: análisis y teoría, simbolismo, sociedades complejas, nacionalismo y etnicidad*, México, UNAM, pp. 202-215.
- VILLORO, Luis (1998), *Estado plural, pluralidad de culturas*, México, Paidós/ UNAM.
- WARREN, Kay (1998), *Indigenous movements and their critics. Pan-Maya activism in Guatemala*, Princeton, N.J., Princeton University Press.

La consulta indígena en Santa María Acapulco,
San Luis Potosí. Una hipótesis sobre
el territorio pame



The Consulta Indígena in Santa María
Acapulco, San Luis Potosí. A hypothesis
on pame territory

B O N A N Z A S

En este texto el autor contrasta las demandas pames de respeto al sistema de usos y costumbres y de recuperación del territorio expresadas en la Consulta Indígena de mayo de 2002 con algunas condiciones de vida en la comunidad de Santa María Acapulco, municipio de Santa Catarina. Se propone que la presunta inmutabilidad del territorio indio es un argumento político útil para impedir la diversificación de la identidad pame.

In this essay, the author confronts the pame claims of respect the Usos y costumbres system and the recovery of the territory showed on the Consulta Indígena on May 2002 with some of the life conditions in Santa María Acapulco's community, Santa Catarinas's municipio. The author proposes that the supposed immutability of the Indian Territory is a useful political argument directed to prevent the diversification of the pame identity.

La Consulta Indígena en Santa María Acapulco, San Luis Potosí. Una hipótesis sobre el territorio pame

Fundado hacia 1876, pero con una historia que se remonta al avance y la consolidación novohispanos, el municipio potosino de Santa Catarina presenta algunas características físicas y humanas que evocan a la Huasteca. Quizá la más evidente sea su diversidad étnica, ya que su población es mestiza, xi'oi (pame) y tenek. Hacia su vertiente norte, Santa Catarina es parte de la franja limítrofe de las zonas potosinas Media —a la que pertenece— y Huasteca, mientras que hacia el sur hace frontera como parte del estado de San Luis Potosí con el de Querétaro. Ahí se encuentran desperdigadas varias comunidades y rancherías en un entorno que a momentos sintetiza una tupida vegetación de selva media con la escabrosa geografía de la Sierra Gorda.

Una de las localidades distintivas del municipio es Santa María Acapulco, empobrecida comunidad rural de poco más de 400 habitantes, enclavada a un paso de la geografía queretana en el interior serrano (Cuaderno, 1998). Una terracería en pésimas condiciones la comunica menos con su discreta cabecera municipal y mucho más con la ciudad de Rayón, a su vez tributaria de la carretera que comunica entre sí a las zonas Media y Huasteca. A propósito, Rayón es el punto que articula laboral y económicamente el puñado de comunidades y ranchos distribuidos por el abrupto relieve sancatarinense, comunicándolas también con las ciudades comerciales de Rioverde y Cárdenas, pilares de la economía regional.

* Universidad de Guanajuato. Correo electrónico: uzetaji@hotmail.com

Lo distintivo de Santa María Acapulco no radica en su limitada producción agrícola ni en su modesta actividad comercial, sino en consideraciones socioculturales: es uno de los cuatro núcleos pames de la entidad que, además de mantener un fuerte monolingüismo, en el idioma nativo, y poseer una variante idiomática propia, mantiene estructuras tradicionales de autoridad (Chemin Bässler, 1984:19-20; Nava, 1994: 10).¹

Junto con la falta de recursos y el intrincado acceso a la comunidad, la constancia del idioma nativo ha convertido en moneda corriente la perspectiva de que Santa María semeja una zona o región de refugio. Pero la actual migración de trabajadores pames al entorno agrícola de Rayón y a ciudades medias y espacios agrícolas nacionales e internacionales (Nava, 1994:17) no deja dudas de que se trata de una comunidad integrada a un ámbito regional en el que se dan cita efectos mundiales de los procesos económicos en boga. Quizá como parte de ello la comunidad ha expulsado población desde inicios del siglo XX rumbo a la frontera queretana, en un proceso de “repoblamiento” pame de la zona serrana (Rubio y Millán, 1995:222-224). En el mismo sentido, una temprana organización ejidal y la presencia de varias instituciones de gobierno, así como los proyectos e instrumentos destinados a la organización productiva de los grupos locales (como los Fondos Regionales), matizan el presunto aislamiento comunitario.

Sumado a lo anterior, en Santa María Acapulco conviven tres esquemas de autoridad. El primero es el gobierno tradicional, de raigambre colonial, encabezado por un *gobernador* que tiene a su cargo la iglesia y lo referente al cumplimiento de danzas y rituales durante las fiestas religiosas locales.² Además de contar con un suplente, en el ámbito religioso se apoya sobre una serie de fiscales, comandantes y *mayules*; para cuestiones civiles, en las que mantiene cierta autoridad, es auxiliado por jueces y policías que atienden los 18 asentamientos anexos (véase Rubio y Millán, 1995:226-227).

El segundo corresponde a la estructura municipal, ya que la comunidad es delegación política de Santa Catarina, su cabecera. La autoridad formal recae en

¹ Santa Catarina es uno de los municipios potosinos con notable porcentaje de hablantes de lengua indígena; 36.1 por ciento de sus 10 830 habitantes es monolingüe en pame (INI, 2000).

² Las festividades son las siguientes: el 8 y 12 de diciembre, a la virgen de Guadalupe; el 24 del mismo mes, la Natividad con referencias también a la santidad de María; el 6 de enero, día de Reyes; en abril, la Semana Santa; el 3 de mayo, a la Santa Cruz; y finalmente en junio la atención al Sagrado Corazón de Jesús.

un juez auxiliar (o delegado) que recibe la ayuda de otros tantos encargados de los anexos, todos electos en asambleas locales fuera de esquemas partidistas.

Por último están las autoridades ejidales. Santa María Acapulco forma parte de una amplia comunidad agraria integrada por 2 843 miembros de catorce comunidades de la región, si atendemos los datos del INEGI (1997:148-149); asimismo, participa de un núcleo ejidal mayoritariamente pame, compuesto por 907 titulares de nueve comunidades, de acuerdo con la misma fuente. Estas instituciones vinculan a la comunidad con el sistema político posrevolucionario, aunque de manera inconsistente por tratarse de un ejido pobre cuya producción es para consumo propio. A pesar de ello, la relevancia del Comisariado Ejidal trasciende lo meramente agrario para incidir como estructura de autoridad en la dinámica política interna.

Estas y otras particularidades han alimentado el interés pame en las futuras modificaciones en la ley indígena potosina. La exigencia por el respeto jurídico a sus usos y costumbres permite discutir la naciente conciencia autonómica en el marco de las tensiones generadas por el proceso de inserción comunitaria en ámbitos económicos y políticos que la trascienden. En este texto, de carácter exploratorio, esbozo una hipótesis sobre el territorio y la identidad xi'oi echando mano de lo expuesto por los mismos pames en la Consulta Indígena de mayo de 2002, de información bibliográfica complementaria y de un acercamiento etnográfico inicial a los problemas y tensiones que enfrenta la gente de Santa María Acapulco. Busco, sobre todo, plantear algunas dudas y establecer posibles respuestas que más adelante permitan desarrollar una investigación profunda.

■ La Consulta

El 3 de mayo de 2002 fue un día singular para Santa María. No sólo finalizarían los rituales ligados a la Santa Cruz —una de las festividades relevantes en la localidad—, sino que en el salón ejidal Luis Donaldo Colosio tendría verificativo la reunión de Consulta sobre Derechos y Cultura Indígena con numerosos representantes étnicos y del gobierno del estado. En los meses previos, la administración en turno se había dado a la tarea de organizar mesas de discusión dirigidas a reformular la Ley Indígena de la entidad. En esta ocasión, las autoridades ejidales y municipales presentarían la síntesis de las demandas frente al gobernador del



estado, a los representantes de la Legislatura estatal, del Tribunal de Justicia, de la Comisión de Derechos Humanos, etcétera.

La llegada de los ilustres visitantes al abarrotado salón ejidal estuvo antecedida por la extensa exposición de los resultados de algunas de las mesas de consulta. Sobre el planteamiento base de que la legislación estatal incluyera el respeto a los usos y costumbres pames, la presentación fue organizada a partir de temas convergentes con aquella exigencia, entre los que estaban los referentes a territorio, salud, trabajo, legislación, autonomía y autodeterminación. A continuación me ocuparé de algunos de los señalamientos más relevantes.

La exposición inició en torno al territorio. Las autoridades pames subrayaron la urgencia de que se les resarciera de un despojo de cinco mil hectáreas realizado por la comunidad queretana de Soledad del Refugio desde 1907, y más tarde por varios particulares. No obstante la petición ejidal en 1925, la resolución presidencial de 1939 y la posesión definitiva de 1953, aquella invasión no ha sido resuelta, pese a la creciente necesidad indígena por acceder a terrenos de cultivo.³ Al inicio, Santa María Acapulco fue dotada con tierras de varias haciendas una vez que se extraviaron sus antiguos títulos de propiedad (Chemín Bässler, 1984:127). Una de aquellas propiedades, situada en la confluencia de Querétaro y San Luis Potosí, ha marcado la imposibilidad de su aprovechamiento por los ejidatarios pames al traslaparse las soberanías y las disposiciones agrarias de ambos estados. La ubicación fronteriza del territorio indígena ha redundado también en el aprovechamiento irregular de ríos y de labores de caza y pesca por gente ajena a la comunidad y sus anexos, con la consecuente contaminación y deforestación del medio.

Esta problemática se enlazó en el discurso con lo referente a la autonomía y autodeterminación dado el poco control indígena de los espacios que, reconocidos como propios a lo largo de su historia, debieran ser la base de su reproducción socioeconómica. Incluso han sido incapaces de hacer valer en el mismo entorno comunitario los sistemas jurídicos y normativos municipales, pues los abusos de la policía

³ Esta demanda ha sido una constante en la vida de Santa María Acapulco. El primero de los 19 puntos de la "Declaración del Pueblo Xi'oi-Pame" estaba referido a este asunto (véase Torre, 1996:173-174). Al respecto, Chemín Bässler (1984) y luego Rubio y Millán (1995:258) señalan que el desfase entre las fechas de solicitud ejidal y de la resolución presidencial se vinculó al crecimiento poblacional de la comunidad y sus anexos, y generó mayor presión sobre un espacio limitado. El problema se agudiza también porque ejidatarios y comuneros suelen carecer de certificados de propiedad (Álvarez, 1996:160).

estatal, las aprehensiones sin orden judicial y con desconocimiento del juez municipal de Santa María y la extorsión a comerciantes indígenas dueños de transporte han sido una constante durante años. La molestia es tan exacerbada que se exigió cárcel de cinco años además de la destitución para los abusivos uniformados. El hecho se agrava por la ignorancia de la lengua pame (con sus variantes) en las instituciones encargadas de la administración y procuración de justicia, de lo que se desprendió la exigencia de reconocerla en esos ámbitos. En el mismo sentido, las dificultades son cotidianas en los registros de nacimientos y defunciones, el cobro de los apoyos federales para el agro (por ejemplo, Procampo) y el esfuerzo por hacer que las instituciones asuman como válidos los acuerdos tomados entre vecinos y ejidatarios.

En la misma temática se señalaron tres asuntos de la mayor importancia. Primero, la necesidad de que la faena o trabajo de beneficio común quedara reconocida conforme a derecho como parte de los usos y costumbres. Esta práctica todavía es convocada tanto por el gobernador tradicional, para limpia y aseo de la iglesia ante los rituales en puerta, como por el delegado municipal, para la construcción de cunetas y despeje de caminos, entre otras cosas.

Segundo, que el sistema de cargos quedase reconocido tal como existe por las dependencias de gobierno, respetando sus autoridades y jerarquías y manteniendo la capacidad de la autoridad tradicional y sus subordinados para dirimir problemas, supeditándose al municipio si las pugnas llegasen a convertirse en hechos de sangre.

Tercero, la exigencia de que en los municipios con población indígena mayoritaria, los representantes pames ejercieran cargos dentro de los cabildos —en su caso, serían capacitados para ello— sobre la idea de que esos ayuntamientos deben organizarse al menos con la mitad de representantes indígenas. En este punto se planteó, así, una suerte de política de equidad étnica destinada sobre todo a regular los intereses “mestizos” en beneficio de las comunidades indígenas, donde además el representante estatal para esos asuntos —de modo ideal equipado con oficina, recursos financieros y materiales necesarios para atender a las comunidades— participara con voz y voto. Este último debía ser electo de modo democrático por las poblaciones, con lo que se evitaría la recurrente imposición que las instituciones de gobierno han hecho de los representantes indios.

En cuanto al desarrollo y el bienestar social, las críticas se centraron en la introducción e imposición de programas y proyectos diseñados fuera de la locali-



dad y la región, incluso con desconocimiento de sus particularidades climáticas y geográficas. La propuesta de creación de una Secretaría de Desarrollo que se ocuparía de manera específica de las tres etnias indígenas de la entidad (pames, tenek y nahuas) debía sustentarse con antelación en la capacidad comunitaria y municipal para elaborar proyectos propios con comités reconocidos por ley sobre la base del apoyo material, la capacitación y la asesoría técnica institucional. Este aspecto de planeación del desarrollo desde las localidades se vería fortalecido, además, con el reconocimiento legal de las faenas.

Centrado en la línea de bienestar social, se señaló el derecho de la comunidad para prohibir la venta de bebidas alcohólicas y para imponer multas a los infractores, así como para castigar en la localidad casos de brujería y para circunscribir el uso de hierbas a los médicos tradicionales. Se insistió en la urgencia de un reconocimiento legal de la labor de parteras y curanderos, además de la generación de programas que contribuyan a enriquecer sus conocimientos y acervos. La demanda era más sentida en tanto que la clínica médica, atendida entre semana por médicos monolingües en español, que logran poco arraigo local dada su frecuente rotación, carecía de ambulancia y medicamentos suficientes. La terracería, además, no aseguraba una comunicación rápida con los centros de salud de Rayón y Rioverde. La pavimentación del camino se planteó entonces como condición indispensable de mejoría comunitaria.⁴

Acerca de la educación escolar, se subrayó que los maestros destinados a las escuelas de la zona desconocen por completo el idioma pame, pues por lo general son originarios de la Huasteca. Una educación en la lengua local, apuntalada por investigación social destinada a describir y conservar las costumbres, daría pie, desde la perspectiva expuesta, a una mayor coincidencia de las necesidades indias. Sumado a la introducción de escuelas de nivel medio superior, lo anterior podría

⁴ Un día después de la Consulta, fruto de constantes gestiones, la ambulancia estaba a la puerta de la clínica de Santa María Acapulco, aunque de un modelo que con seguridad tendría dificultades para el traslado en la terracería. El problema derivó entonces hacia los costos del combustible y la necesidad de un chofer. Cabe señalar que pese a cierta desconfianza en la asamblea, el gobernador aseguró, en la misma Consulta, la inminente construcción —en dos meses— de la carretera hacia Rayón. De acuerdo con la regidora del ayuntamiento (representante india), el asunto de la carretera se ha manipulado varias veces en ambientes de competencia electoral. Como parte de la misma competencia se adelantan trabajos de revestimiento para abandonarlos al inicio del periodo de lluvias (junio-agosto), que sin remedio deterioran los avances. Todo reinicia años después con promesas y un nuevo revestimiento frente a nuevas coyunturas de sufragio.

retardar la migración de los más jóvenes, obligada por la falta de tierras, por el sobreprecio de los productos impuesto por los introductores, por los bajos salarios regionales del jornal y por lo mal pagado que resultan las piezas de artesanía (muchas de ellas elaboradas por mujeres).⁵ La demanda educativa se complementaba entonces con la exigencia de un pago justo a la artesanía y al trabajo agrícola.

Hasta aquí se han expuesto varias de las principales cuestiones. Como se puede observar, se trata de una lista de demandas y requerimientos intrínsecamente vinculados dirigidos al Estado mexicano en sus diferentes niveles. Por eso mismo resultan imperceptibles las problemáticas intracomunitarias, apenas esbozadas al hablar de la brujería, el alcoholismo, y ante el hecho notable de que nunca tomó la palabra el gobernador tradicional.

■ Sobre las tensiones de la autonomía

Más allá de la simpatía que puedan despertar los grupos indígenas en la defensa de su estilo de vida, y de los sistemas de percepción y conocimiento que le van aparejados, lo expresado en la Consulta permite algunas consideraciones sobre las tensiones en Santa María Acapulco. Las exigencias pames de ser reconocidos en sus particularidades por el gobierno de la entidad y por la Nación, basadas en la presunta vitalidad de sus mecanismos tradicionales de organización social, parecen contrastar con las condiciones comunitarias.

Vázquez León (1992:13) ha profundizado en el proceso de “recorporativización de las comunidades agrarias para controlar los recursos locales”, base del “comportamiento político propio de los grupos indígenas”. El alcance regional de este comportamiento, siguiendo al mismo autor, estaría sujeto, entre otras cosas, al logro de consensos intercomunitarios una vez que se hubiese recuperado en realidad el control de recursos locales específicos. En la zona pame no ha ocurrido ninguna de las dos cosas; las aspiraciones autonómicas se han mantenido acotadas a comunidades que, distantes entre sí y carentes de puntos de convergencia

⁵ Se tejen enceres de palma y carrizo de distintos tipos (petates, canastos, colotes, etc.) que son pagados por intermedios locales entre 15 y 18 pesos la pieza. Cabe señalar que la palma es llevada de puntos circundantes dada su sobreexplotación local (Álvarez, 1996:161).

que faciliten de verdad la organización étnica regional, luchan por recuperar el manejo de su entorno.

En Santa María el proceso de reincorporativización al que alude Vázquez León podría detonarse a partir del primero de los recursos que deben ser recuperados: no los terrenos productivos, sino sociabilidades internas tradicionales del tipo de las faenas. Precisamente en proporción a la debilidad actual de ésta última es como va la exigencia de que sea reconocida como una obligación sancionada por ley. El siguiente apunte, sin embargo, sugiere que sólo las autoridades tradicionales son las que, enfrentando la indiferencia general, pugnan por la recuperación de las faenas: Poco antes del 3 de mayo, fecha en que se celebra a la Santa Cruz con una procesión al anexo de San Pedro para recibir a la Virgen, y con la danza de la Malinche en el interior de la antigua iglesia de Santa María, el gobernador pame llamó a faenas para el mantenimiento del templo y la edificación del curato. Pero, como él mismo señaló, “la gente sólo fue un par de días a trabajar y ya, porque alegan que no hay ley que los obligue”. Pese al centenar de personas que acompañaban la procesión, los nueve danzantes le hacían evocar también los tiempos en que la autoridad tradicional reunía hasta una veintena de hombres que, acompañados por la música del son, recreaban la vistosa coreografía en el interior del templo.

Resulta paradójico que en comunidades que abanderan el respeto irrestricto a los usos y costumbres, los vecinos convocados a faenas las eviten argumentando precisamente la inexistencia de un marco jurídico nacional (o estatal) que los obligue. Cabe preguntarse si disposiciones extracomunitarias de este tipo serían suficientes para regenerar el sistema tradicional de interacción social. El desinterés por las faenas y las menguantes capacidades de convocatoria de la autoridad tradicional aluden de modo implícito a la ruptura de la lógica del don y del prestigio en que se sustentaban los apoyos y solidaridades comunitarios. El caso de don Santos Montero, gobernador desde hace más de un año, es ilustrativo. El cargo lo obliga a desplazarse cada día cerro abajo, unos seis kilómetros desde el anexo en el que vive, para atender su responsabilidad en Santa María, labor que carece de remuneración por ser de servicio y que, además del ritual y la faena, se extiende a trabajos de gestión y de apoyo a programas institucionales como, entre otros, traducir al pame las indicaciones del médico sobre los programas de salud.

Chemín Bässler (1984:169-171) señala que el cargo de gobernador, el de mayor autoridad en la comunidad hasta hace tres décadas, tenía una duración

efectiva de doce meses, sin embargo a don Santos aún le faltan dos años para cumplir con su responsabilidad. En las condiciones de servicio con las que cumple, en las que además no gana simpatías al insistir en el trabajo gratuito de beneficio común, tres años es un periodo muy extenso. La variación en la temporalidad de las responsabilidades sugiere intentos de readecuación comunitaria frente a los desajustes generados por los cambios sociopolíticos (el predominio de otras estructuras de autoridad a costa de las tradicionales) y económicos (nuevas modalidades de consumo a partir de remesas de migrantes).

A pesar de lo anterior, las desventajas económicas que ya tenían los cargos tradicionales se han acentuado al socavarse el prestigio social que hacía de retribución. Justamente porque sus llamados a faenas carecen de la respuesta adecuada, y en tanto que la responsabilidad limita sus posibilidades laborales, don Santos ha pensado en abandonar el cargo de gobernador, con lo cual se reafirma la crisis de la autoridad tradicional.

La dirección política recae, pues, en los cargos agrarios introducidos por instituciones estatales. Resulta notable la manera en que los propios representantes pames convierten en sinónimos el ejido y la comunidad, con la consecuente valoración de la estructura ejidal. La misma Chemín Bässler (1984:181) hace ver que “en realidad no hay diferencias entre ejido y comunidad” en Santa María. No obstante, como figura impuesta por el estado posrevolucionario, el ejido modificó la interacción regional decimonónica haciéndola pasar a consideraciones sustentadas en el clientelismo político y en el usufructo de tierras propiedad de la Nación. De esta manera no se trata de que la comunidad simplemente se travista de ejido, se trata de que fue modificada por la reorganización del espacio social impulsada por la posrevolución.

En este punto viene a discusión la naturaleza del territorio indígena. Emilia Velásquez ha diferenciado con claridad región y territorio como ámbitos de relaciones sociales no contrapuestos, sino complementarios. El primero corresponde al sitio de reproducción de “relaciones de poder entre culturas íntimas” (Lomnitz-Adler, 1995:47), mientras que el segundo corresponde a aquel espacio donde se reproduce la identidad de “un sector localizado de una clase social, pero también de un grupo étnico” (E. Velásquez, 2001:21).

Esta distinción metodológica tiene cierto correlato local. En la Consulta, la definición del territorio pame de Santa María Acapulco, limitado a un perímetro

ejidal que no controlan por completo, excluyó el espacio vivencial cotidiano conformado, entre otras cosas, por el desempeño laboral fuera de la comunidad, por la construcción de nuevos asentamientos pames en zonas queretanas, por los acuerdos y disputas laborales, mercantiles y políticas mediante los que se construye el espacio regional. El hecho es que la interacción en este espacio más amplio incide en la diversificación social de la comunidad, empujando a la forja de diversas identidades, entre ellas las referidas a nuevas prácticas religiosas (por ejemplo, protestantes).⁶ La migración no ha hecho otra cosa con los recursos que genera, con la modificación de los espacios comunitarios y los estilos de vida.⁷

A pesar de ello, y a contrapaso de otras comunidades indias que han logrado incorporar como extensiones de sí mismas las rutas y vecindades de migrantes que sus miembros han construido en las ciudades de México y en varios puntos de Estados Unidos (los mixtecos de Oaxaca son aquí el ejemplo más notable), el territorio pame ha sido erigido de manera simbólica como un espacio fijo, sujeto a las hectáreas dotadas por los gobiernos posrevolucionarios. Esto tiene consecuencias en los procesos de diversificación social y política al interior de la localidad. Al ser uno de los ejes discursivos de los grupos dominantes en la comunidad, propongo, esta calidad de inmutabilidad impuesta al territorio trasciende la justicia de las demandas agrarias para convertirse también en un elemento de dominio político, útil en la regulación o anulación de las diversas identidades locales en emergencia.

La hipótesis anterior, que desde luego deberá ponerse a prueba, puede ser alimentada con un par de observaciones. Primero, que la posibilidad de controlar el territorio, de manera específica esa porción queretana que se escapa ilegalmente al ejido indígena potosino, depende de las viejas lealtades construidas en el espacio regional por el sistema político posrevolucionario. La condición interestatal del territorio comunitario sólo podría ser anulada mediante la presencia y acción decidida de los canales políticos de la entidad, desde los propios del corporativismo agrario priista hasta los oficios del gobierno del estado (también priista). Desde luego, la fidelidad comunitaria al partido tendría que mantenerse invariable.

⁶ Para 1990 el INEGI (1990:130) registró 145 “protestantes o evangélicos” en el municipio de Santa Catarina.

⁷ En localidades otomíes y pames-chichimecas del vecino estado de Guanajuato, quienes retornan luego de extensos periplos laborales suelen modificar el significado de “la comunidad” al convertirla en lugar para el ocio personal, el consumo alcohólico, o el activismo político o religioso (Uzeta, 2002).

Segundo, que los grupos comunitarios dominantes (los comisariados ejidales y los delegados municipales) son quienes con mayor facilidad logran asumir los énfasis del discurso gubernamental, readecuando sus perspectivas en función de mantener su dominio y de acrecentar su capacidad de interlocución y negociación con las instituciones. Uno de sus intereses, desde luego, es la justa recuperación del territorio, sin embargo es claro que esto no incluye necesariamente la reivindicación efectiva de ciertos elementos de los usos y costumbres, en especial los que suponen la subordinación de la autoridad agraria a las autoridades tradicionales. En estos términos, les es preferible mantener el cargo de gobernador como parte de una estructura tradicional carente de sustancia, pero cuya existencia reditúa como poderoso argumento político. Así, no es casualidad que el gobernador tradicional pame haya permanecido en silencio durante la Consulta.

■ Reflexiones finales

La Consulta ha sido un mecanismo de discusión que, más allá de su utilidad inmediata, no profundiza en la complejidad histórica y estructural de las relaciones en el interior de la comunidad, ni en la naturaleza de la interacción regional entre los diferentes sectores y grupos de identidad (pames, mestizos, tenek). En ella se ha dado por sentado que las comunidades mantienen, o deben mantener, una jerarquía invariable de autoridad, uniformidad religiosa y política, un corporativismo autorregulable y una tendencia a la igualación económica entre sus miembros. En otras palabras, da por supuesto que el grupo étnico es sólo una comunidad cultural, pasando por alto la existencia de grupos de interés que funcionan (o que pueden funcionar) como terminales de redes políticas regionales, capaces de manipular el bagaje cultural comunitario con fines políticos. Inhibir esta perspectiva facilita enfoques instrumentales para la defensa y el fortalecimiento de los usos y costumbres sobre la idea de una presunta unidad local. En cualquier caso, las minorías que han abrazado otros credos religiosos, o quienes manejan la herbolaria sin aval público, podrían verse amenazados dentro de su propia comunidad de imponerse legalmente el reconocimiento de un solo molde de prácticas tradicionales.

Es posible que este matiz autoritario, que obliga a los consensos comunitarios a costa de la intolerancia a sus minorías, sea la única vía por la que se puedan



reproducir algunas de las premisas ligadas a los usos y costumbres, entre ellas, los sistemas de intercambio y ayuda mutua, la comunidad territorializada, la producción agrícola conservacionista y de baja escala, la vida ritual autónoma vinculada al prestigio, etcétera. Pero de ser aceptados como parte de la legislación potosina, se estaría buscando recuperar, mediante disposiciones jurídicas extracomunitarias, sociabilidades que han sido relegadas cada día por la transformación histórica de las comunidades, esos engranes de sistemas económicos y políticos mayores. Si las faenas y otras prácticas semejantes llegan a ser jurídicamente obligatorias no sólo dejarían atrás su carácter consuetudinario, sino que, de hecho, se estaría reconociendo su deceso al ser mostradas como mecanismos que habiendo sido reproducidos y puestos permanentemente al día durante siglos por la propia fuerza y efectividad de la tradición, son incapaces de actualización en las condiciones del temprano siglo XXI (véase Velásquez Cepeda, 1999:310).

Al legalizar algo que de suyo es cambiante cabe preguntarse sobre la certeza con la que se puede establecer el carácter de la brujería y la condición de brujo(a) de tal o cual individuo. Es ahí, me parece, donde los grupos de interés en la comunidad apuestan por su capacidad para definir la norma, la historia, el territorio y el estilo de vida local por sobre quienes, sin renegar de su identidad, buscan nuevas opciones y espacios para darle sentido.

En estos términos, la Ley Indígena no debiera ser sólo una cuestión de reconocimiento jurídico a los usos y costumbres. Precisamente porque las estructuras pames de organización social mantienen un funcionamiento variable o irregular, se requiere profundizar en la constancia de las prácticas tradicionales, en la manera en que han decaído o han sido renovadas al interior de grandes procesos de cambio. Resarcir de manera artificial sociabilidades tradicionales como paso previo para dibujar una entidad multicultural con arreglo a lo dispuesto en la ley bien puede ser una apuesta por la renovación de un sistema de clientelismo y dominio político que se niega a desaparecer.

■ Material citado

ÁLVAREZ CABRERA, Hugo (1996), "Problemática agraria en la pamería potosina: panorama actual", en Lydia Torre (coord.), *XI'OI. Coloquio Pame*, San Luis Potosí.

sí, Centro de Investigaciones Históricas de S. L. P./ Instituto de Cultura de San Luis Potosí.

CUADERNO DE ESTADÍSTICAS MUNICIPAL (1998), *Santa Catarina*, San Luis Potosí, Gobierno del Estado de San Luis Potosí/ INEGI/ H. Ayuntamiento Constitucional de Santa Catarina.

CHEMIN BÄSSLER, Heidi (1984), *Los pames septentrionales de S. L. P.*, México, INI.

INEGI (1990), San Luis Potosí. Resultados Definitivos. Tabulados básicos, tomo I. XI Censo General de Población y Vivienda, México.

——— (1993), San Luis Potosí. Síntesis de Resultados. XI Censo General de Población y Vivienda 1990, México.

——— (1997), San Luis Potosí. Datos por ejido y comunidad agraria. XI Censo General de Población y Vivienda 1990. VII Censo Agropecuario 1991, México.

INI (2000), Indicadores Socioeconómicos de los Pueblos Indígenas de México [en línea] (<http://www.ini.gob>), México.

LOMNITZ-ADLER, Claudio (1995), *Las salidas del laberinto. Cultura e ideología en el espacio nacional mexicano*, México, Joaquín Mortiz/Planeta.

NAVA, Fernando (1994), *Pueblos indígenas de México. Pames de San Luis Potosí*, México, INI/SEDESOL.

RUBIO, Miguel Ángel y Saúl Millán (1995), “Los pames de Querétaro”, *Etnografía Contemporánea de los Pueblos Indígenas de México. Región oriental*, México, INI/SEDESOL.

TORRE, Lydia (coord.) (1996), *XI’OI. Coloquio Pame*, San Luis Potosí, Centro de Investigaciones Históricas de S.L.P./ Instituto de Cultura de San Luis Potosí.

UZETA, Jorge (2002), “El camino de los santos. Historia y lógica cultural otomí en la Sierra Gorda guanajuatense”, tesis, El Colegio de Michoacán.

VÁZQUEZ LEÓN, Luis (1992), *Ser indio otra vez*, México, CNCA.

VELÁSQUEZ, Emilia (2001), “El territorio de los Popolucas de Soetapan, Veracruz: transformaciones en la organización y apropiación del espacio”, *Relaciones, Estudios de Historia y Sociedad*, núm. 87, vol. XXII, verano, Zamora, Michoacán, El Colegio de Michoacán.

VELÁSQUEZ CEPEDA, Ma. Cristina (1999), “Fronteras de gobernabilidad municipal en Oaxaca, México: el reconocimiento jurídico de los ‘Usos y Costumbres’ en la renovación de los ayuntamientos indígenas”, en Assies, W., Gemma Van der Haar y André Hoekema (edits.), *El Reto de la Diversidad*, Zamora, Michoacán, El Colegio de Michoacán.



BONANZAS

La autora analiza las disputas entre diversos grupos por reconfigurar el gobierno local de una comunidad purépecha, principalmente a partir de dos sucesos: la puesta en práctica de una nueva política de evangelización y el inicio de la competencia partidaria, ante la emergencia del PRD. Esta competencia tuvo un resultado paradójico: por un lado, fortaleció al Cabildo como cabeza de la institución de gobierno indígena frente al conflicto religioso, a partir de la alianza de los cabildos con el PRD; pero, por otro, debilitó las formas de organización indígena de participación política: el sistema barrial.

La creación del PRD representó el fin del PRI como partido dominante y alentó la participación activa de los tarecuatenses en los procesos electorales, la cual redefinió la relación de subordinación político-económica que había prevalecido del ayuntamiento —gobernado por mestizos— para con la comunidad. Su membresía partidaria no ha impedido que algunos grupos políticos cuestionen a los partidos como espacios que monopolizan la representación política y que realizan propuestas que remiten necesariamente a su búsqueda de participación en la redefinición del Estado mexicano, consistentes en ejercer de facto un nuevo municipio, crear un municipio apegado a la legislación, y una remunicipalización como parte de un proyecto de autonomía indígena. Estas propuestas entrelazan distintas reformas de carácter electoral, municipal y, en particular, la última sugiere justamente una reforma del Estado, en la que se reconozcan a las comunidades como sujetos jurídicos con derecho a formar parte de la Nación como colectividades con sus propias formas de gobierno.

This article analyzes disputes among various groups concerning the reconfiguration of local government in a Purépecha community, which was triggered by two main events: i) a new evangelization program; and, ii) the onset of competition among political parties fostered by the formation of the PRD. Political competition brought paradoxical results: on the one hand, through an alliance with the PRD it strengthened the municipal council (cabildo) as the main institution of an indigenous government that was confronting religious conflict, while at the same time this political participation weakened forms of indigenous organization based on divisions into neighborhoods.

The emergence of the PRD ended the PRI's reign as the dominant party and spurred the active participation of the population in electoral processes. This, in turn, redefined the community's long-standing political-economic subordination to a mestizo-dominated municipal government. However, membership in political parties has not impeded some groups from questioning those parties as instances that monopolize political representation and support proposals that lead, necessarily, to the desire to participate in a redefinition of the Mexican state, consisting in: administering, de facto, a new municipality; creating a new municipality in accordance with current legislation; and remunicipalization as part of a project of indigenous autonomy.

These proposals imply several reforms of an electoral and municipal nature. The latter, especially, implies a reform of the State such that it would recognize communities as juridical subjects with the right to form part of the Nation as collectivities with their own forms of government.

Reconfiguración del gobierno local de la comunidad indígena de Tarecuato, Michoacán, 1988-2002

En el trabajo se estudian las disputas entre diversos grupos por redefinir el gobierno local en una comunidad indígena, a partir principalmente de dos sucesos que tuvieron lugar en 1988: la puesta en práctica de una nueva política de evangelización y la irrupción de la competencia partidaria, ante la conformación del Partido de la Revolución Democrática (PRD), a la luz de los vínculos entre estas luchas y las referidas a los procesos de transformación del Estado nacional.

La comunidad se llama Tarecuato, se ubica en la parte noroeste de la región conocida como Meseta Purhépecha, en el estado de Michoacán, y pertenece al municipio de Tangamandapio, cuya cabecera y algunas de sus localidades cuentan con una población predominantemente mestiza.

Por gobierno local entendemos el espacio de relaciones de poder en que diversos grupos sociales y políticos, locales y no locales, se enfrentan para redefinir o mantener las instituciones de gobierno indígenas y no indígenas —y las jerarquías, entre ellas— que tienen presencia entre la población de un territorio submunicipal. Así, las instituciones como el Cabildo, la Iglesia católica, los barrios, el Ayuntamiento y los partidos políticos, entre otras, aparecen como espacios donde los grupos confrontan sus proyectos de comunidad.

* Profesora Investigadora del Centro de Estudios de Geografía Humana de El Colegio de Michoacán. Correo electrónico: ventura@colmich.edu.mx

En Tarecuato, al igual que en muchas otras comunidades indígenas de México, aún persisten instituciones indígenas que participan de manera importante en la organización de la vida política y religiosa de las comunidades, cuyas prácticas se rigen por lo que ellos denominan “usos y costumbres” o sólo “el costumbre”, como en el caso de la comunidad de estudio. Instituciones que tienen un origen colonial, pero que son resultado de la adaptación y reelaboración en su convivencia, muchas veces conflictiva, con las distintas formas de gobierno que se han ido imponiendo, han dado lugar a una forma particular de gobierno local.

Como bien señala De la Peña (1986:44), a pesar de la instauración del municipio y de las medidas adoptadas por las políticas indigenistas, en muchas comunidades del país los Cabildos indígenas aún desempeñan diversas funciones: organización de ceremonias religiosas, y/o participando de manera importante en los procesos de redefinición de las relaciones de poder local, practicando una variedad de políticas frente a las instituciones de gobierno del Estado nacional.

Pero también este proceso de apropiación se ha dado por parte de las instituciones políticas del Estado mexicano y del Partido Revolucionario Institucional (PRI) hacia las instituciones indígenas. En muchas de las comunidades, el PRI estableció alianzas políticas con las instituciones de gobierno indígenas a fin de mantener y legitimar su presencia en los cargos de elección popular, creando lo que Jan Rus (1998) denominó “comunidades revolucionarias institucionales”, como en el caso de Tarecuato. El PRI respetó las formas de organización y de participación política para designar a los candidatos a los cargos de representación en el ámbito comunal, pero siempre y cuando esos candidatos pertenecieran al PRI.

Algo similar ha ocurrido en la convivencia de la Iglesia católica y las instituciones de gobierno religioso indígenas; a pesar de sus políticas de evangelización, en algunas comunidades los cabildos continúan siendo autoridades en la organización del gobierno religioso, manteniendo y redefiniendo sus prácticas frente a las otras formas de ejercer la religiosidad, a veces en un clima de respeto y coexistencia, y otras veces de confrontación.

En el trabajo se intentará mostrar cómo el establecimiento de la competencia partidaria y la puesta en práctica de una nueva línea de evangelización transformó sustancialmente el gobierno local de una comunidad indígena, transformación que se expresó en la organización política religiosa encabezada por el Cabildo y en las formas y los mecanismos locales de participación política. Al mismo tiempo

resaltar cómo la experiencia partidaria justamente permitió a los miembros de la comunidad, por un lado, incursionar en otros ámbitos de lucha como el ayuntamiento del que habían estado marginados económica y políticamente, pero también, por otro lado, formular propuestas diversas consistentes en el ejercicio de facto de las funciones del ayuntamiento, la formación de un municipio nuevo apegado a lo establecido en la Constitución local y la creación de municipios como parte de un proyecto más amplio de autonomía indígena.

A su vez, se pretende argumentar que el proceso de redefinición de gobierno local forma parte al mismo tiempo de un proceso mucho más amplio relacionado con la reconfiguración del propio Estado mexicano; es decir, este proceso local se inserta en el reclamo y en el debate nacionales sobre el posible reconocimiento constitucional de otras formas de gobierno, de participación y de representación política de los pueblos y de las comunidades indígenas.

■ Conflicto político-religioso

En 1984 llegó a Tarecuato un nuevo párroco, y con él políticas pastorales del todo distintas a las que los miembros de la comunidad estaban acostumbrados. Primero, de 1984 a 1987 impulsó un proyecto pastoral inspirado en el denominado Movimiento de Renovación en el Espíritu Santo, cuya práctica pastoral consistía en la oración masiva en voz alta, cantos entre rezos realizando movimientos corporales, con énfasis en la lectura de la Biblia. Esta nueva manera de predicar el evangelio no tuvo mucha aceptación entre los feligreses.

Después, entre 1988 y 1995, impulsó una nueva línea pastoral denominada Sistema Integral de la Nueva Evangelización (SINE), la cual generó divisiones entre los miembros de Tarecuato, ya que comprendió acciones hasta entonces desconocidas por los feligreses. Mientras que para algunos representó una nueva manera de ejercer la religiosidad, para otros resultó no sólo desconcertante, sino además contraria a su organización religiosa indígena, a sus ceremonias y rituales, lo que causó incluso enfrentamientos en las familias (Rivera, 1998).

El nuevo proyecto tenía como objetivo fundamental formar comunidades cristianas denominadas “pequeñas comunidades”, mediante las cuales los feligreses vivirían el evangelio y se formarían como agentes promotores de la nueva pas-

toral. Una de sus principales acciones consistió en sectorizar la parroquia, formando lo que denominó pequeñas comunidades sobre la estructura barrial existente, es decir, encima de la base territorial que sustenta la organización religiosa indígena. Todo ello sin tomar en cuenta a los cabildos como autoridad de la organización religiosa.

Las diferencias entre la parroquia y el Cabildo se hicieron más evidentes cuando el párroco pretendió modificar la estructura de cargos religiosos indígenas. Nombró, al margen de los cabildos, a 12 *patzaris* (cargueros), uno por cada mes, como responsables del cuidado del templo y el resguardo de las vírgenes de la Candelaria y de la Natividad, cuando “el costumbre” señala que sólo debe haber dos *patzaris* por un periodo de un año y ser nombrados por el cabildo mayor, quien dirige al conjunto del Cabildo.

Trató, además, de llevar las imágenes de los barrios a las capillas, en lugar de respetar el costumbre de que los santos permanezcan en casa del carguero durante el año del cargo. También intentó modificar las prácticas rituales de los cambios de cargueros, señalando que no debería haber bebidas alcohólicas, ni ingerir alimentos dentro de las capillas. Por lo que elementos centrales de las prácticas religiosas indígenas fueron considerados no cristianos. Asimismo, pretendió que los cabildos fueran asumiendo esta nueva forma de ejercer la religiosidad y que dejaran a un lado las prácticas que él consideraba paganas.

Las acciones emprendidas por el párroco causaron posiciones encontradas entre los tarecuatenses. Hubo quienes se incorporaron a las pequeñas comunidades, pero otros criticaron su política evangelizadora, asumiendo una posición de apoyo a los cabildos. En ocasiones los cabildos cuestionaron de manera directa al párroco, como bien narra uno de ellos:

[...] el padre fue quien empezó a querer quitar las costumbres, en querernos quitar las tradiciones. Una vez le dije aunque sea chueco o derecho, pero sí le dije [al padre] ¡podemos estar aquí sin padre! ¿Los padres qué componen o qué arreglan? [El padre] Namás me quedaba mirando [...] namás se puso rojo [...] El padre nos decía [a los cabildos]: ¡ustedes son los meros cabildos que no quieren que San Juan esté en su capilla! ¡Yo mero voy a comprarles un San Juan para que lo tengan, para que ustedes saquen a ese San Juan para que lo lleven a comer tamales! ¡Yo le conteste [al padre] si tú les quieres

comprar, cómpraselos [a los de las pequeñas comunidades]!, ¡al cabo que a nosotros qué nos perjudica! ¡Eso es un bien para ellos y este viejito [se refiere a la imagen de San Juan] que lo lleven los cargueros! ¡Ese cargo de quién sabe de cuántos años ha quedado esa tradición y esa costumbre que tenemos y tú nos quieres quitar! ¡Pero yo creo que no se va a poder, el pueblo tan grande y para tener esas tradiciones y esas costumbres!, ¡las costumbres tienen que seguir así como los estás viendo! ¡Nosotros no los ponemos a fuerzas, nosotros no los andamos rogando [...] ellos [los cargueros] piden, ellos nos cuentan por derecho, “hombre, que le debo una manda a San Juan!” (Guillermo Manzo, cabildo de San Juan, febrero de 1999).

Este relato ilustra con claridad la disputa entre dos visiones distintas de religiosidad; una derivada de una línea pastoral de la Iglesia católica, y otra compartida por gran parte de los miembros de la comunidad y el cabildo. La expresión de “podemos estar aquí sin padre” se refiere a que el cabildo como institución religiosa indígena puede, sin la presencia de algún representante de la Iglesia católica, continuar organizando las prácticas religiosas de acuerdo con “el costumbre”, como lo han hecho “desde quién sabe cuántos años” porque constituye parte de sus tradiciones y de su manera de vivir la religiosidad.

Esta disputa se complicó aún más ese mismo año, en 1988, ante la conformación del Frente Democrático Nacional (FDN) en Tarecuato, como una coalición partidista de oposición al PRI. Uno de los hechos que expresó el punto crítico de la confrontación religiosa fue la posición que asumió cada una de las partes ante las elecciones de jefatura de tenencia. Esta situación rebasó el ámbito político-religioso y se trasladó al campo de la disputa por los cargos de elección popular de las instituciones de gobierno del Estado nacional.

El párroco y una buena parte de sus seguidores apoyaron de manera abierta al candidato del PRI. Por su parte, los cabildos que apoyaban la conformación del nuevo partido respaldaron al candidato opositor, quien al final resultó triunfador.

Durante este tiempo, el quehacer del ministerio de pastoral social, con su taller de formación política, fue esencial para hacer “labor informativa” sobre los dos partidos más importantes, el PRI y el PRD.¹ El trabajo se desarrolló fundamentalmen-

¹ Entrevista con Cayetana Urbano, encargada del ministerio de pastoral social, octubre de 1998.

te entre los integrantes de las llamadas pequeñas comunidades, que entonces agrupaban a más de mil feligreses en todos los poblados de la jurisdicción de la parroquia.

La alianza con el FDN también favoreció a los cabildos; pudieron recuperar la facultad de nombrar al carguero (*patzari*) responsable del templo. Uno de los iniciadores del entonces FDN e integrante, en ese momento, de la Organización Nación Purhépecha (ONP) solicitó al párroco el cargo de cuidar el templo conforme el costumbre.² Ante esta presión, sumada a la de los cabildos, el párroco no tuvo más remedio que acceder. De ahí en adelante los cabildos continuaron nombrando a las personas que ocupan el cargo. Al final, en octubre de 1995, el padre fue trasladado a otra comunidad de la Meseta Purhépecha, y con su retiro el conflicto se distendió.

Sin embargo, el ejercicio de esta política de evangelización logró modificar algunas prácticas religiosas; por ejemplo, algunas capillas siguen resguardando al santo barrial, y los miembros de lo que queda de las pequeñas comunidades no permiten que en el interior de éstas se realicen las ceremonias y rituales según la costumbre.

Por otra parte, la irrupción de la competencia partidaria trajo consigo cambios significativos: el fin del PRI como partido con mayor presencia en la comunidad, pero al mismo tiempo trastocó sustancialmente la organización de la participación política local, en la que los cabildos eran actores centrales.

La mayoría de los informantes señala que el procedimiento para elegir a los candidatos para ocupar cargos en la comunidad consistía en que, una vez concluido el periodo, los representantes vencidos avisaban a los cabildos para que empezaran a buscar a los posibles candidatos. Se realizaban reuniones; primero, en cada uno de los cinco barrios,³ las cuales eran convocadas por los líderes barriales y cabildos, para recabar propuestas y decidir cuál sería su candidato. Después se reunían todos los cabildos y líderes de barrio para definir a uno o dos candidatos, quienes eran presentados a la “junta del pueblo” —así se refieren los miembros de Tarecuato a la asamblea comunal—, instancia que al final decidía quién ocuparía el cargo; el mecanismo de votación consistía en pararse atrás del candidato favorito, o trazar rayas en el pizarrón.⁴

² Entrevista con Rodolfo Govea, miembro de la ONP y del PRD, mayo de 1998.

³ Las Vírgenes (República de Arriba y República de Abajo), San Pedro, San Juan, San Miguel y Santiago.

⁴ Entrevista con Francisco Mateo, líder barrial, marzo de 1999.

Creemos que los vínculos que establecieron los cabildos con el naciente partido les permitieron superar, en gran medida, el reto que a sus reclamos de soberanía del gobierno político religioso indígena representó la iniciativa del nuevo párroco. Sin embargo, esta alianza y, en general, la irrupción de la competencia entre partidos contribuyeron de manera directa al debilitamiento de uno de los principales sustentos de la organización política de la comunidad: la organización de la participación de la población local en la política de la comunidad según el barrio de residencia.

El problema no es el vínculo de los cabildos con el PRD o, en general, que colaboren con algún partido político determinado —lo que antes habían hecho con el PRI—, sino que justamente la competencia entre partidos ha contribuido en extremo a crear divisiones en la comunidad. Sobre todo los partidos políticos que representan espacios de participación política regidos por principios distintos a los de las instituciones indígenas y, en particular, al costumbre.

Mientras que la participación de los cabildos en el PRD ha beneficiado a éste, contrariamente ha debilitado a la organización indígena. Antes, los procesos de selección de candidatos, aunque si bien solían producirse conflictivamente, se realizaban en el marco de las instituciones indígenas y, en particular, del costumbre. Ahora cada partido efectúa sus propias reuniones, los líderes barriales se dividen por partido. Los cabildos asisten, pero a las reuniones de uno de los partidos, por lo que su voz es una más, aunque muy importante, entre las de los líderes barriales, militantes y dirigentes. La asamblea comunal ha sido suplantada por el ejercicio del voto directo, en que no cabe la posibilidad de discusión colectiva, de quizá construir consensos, sino que se restringe al derecho de decisión individual.

■ La presidencia municipal. Una disputa entre la cabecera mestiza y las comunidades indígenas

Como el PRI era el partido mayoritario, todos los jefes de tenencia y los representantes de bienes comunales elegidos en la junta del pueblo pertenecían de facto a ese partido. Asimismo, los candidatos del PRI a cargos de elección popular para el gobierno municipal, estatal y nacional resultaban siempre triunfadores, principalmente por el mecanismo del llenado subrepticio de urnas, dada la poca participación de los habitantes en el proceso de votación, como explica un ex priista y



actual dirigente del PRD: “la gente no se arrimaba, era muy poca la votación. A la gente de la mesa nos tocaba marcar las boletas [...] Llegaba el encargado del municipio y decía que no se podía llevar así las boletas, que había que tacharlas [...] Además no había otro partido más que el PRI” (Delfino Amescua, dirigente del PRD, agosto de 1999).

Por su parte, la conformación del FDN fue consecuencia de procesos que involucraron no sólo una serie de escisiones y coaliciones de organizaciones políticas y partidos en el ámbito nacional, sino también, como lo señalan Calderón (1994) y Ramírez (1997) en sus estudios sobre la formación del PRD en Guerrero y Michoacán, fue resultado de una serie de alianzas y coaliciones en los ámbitos regional y local. Así, en Tarecuato la aparición de un nuevo partido no implicó el nacimiento mecánico de una fuerza de oposición. Por un lado, representó la continuidad de la pugna entre las familias que habían pertenecido al PRI, pero, por otro, también significó la constitución de un movimiento de nuevos actores que hasta ese momento habían estado marginados de las decisiones políticas. Estos nuevos actores, que han constituido la base social de apoyo más importante del PRD, han provenido de los sectores de la población menos favorecidos económicamente, de manera relevante las mujeres.

Se trataba, entonces, de dos procesos de elección distintos; la organización barrial, que sí contaba con una amplia participación en espacios y con base en reglas de elección definidas de acuerdo con el costumbre, y otro, el voto por urnas, que no era del interés general, organizado por el gobierno estatal o el federal bajo formas y normas de elección distintas a las indígenas de la comunidad.

La contienda electoral por la presidencia de la República en 1988 fue la primera expresión clara de la fuerza política de la nueva coalición opositora en Tarecuato y en el municipio. El triunfo del FDN, aunque no reconocido oficialmente, fue aplastante.⁵ Esto representó, en el ámbito comunal, el debilitamiento político del PRI y el inicio de una nueva forma de participación, expresada en la competencia entre partidos políticos.

Fue precisamente a partir de 1988 cuando los miembros de Tarecuato empezaron a interesarse por participar en las contiendas electorales municipales, estata-

⁵ La votación municipal a favor de Cuauhtémoc Cárdenas fue de 1 576 votos, mientras que el PRI obtuvo 917 (*Cambio*, 30 de noviembre de 1992, p. 10).

les y nacionales, a favor del PRD en su mayoría. A finales de 1989, el PRD contendió por primera ocasión por la presidencia municipal, y obtuvo una victoria que no fue aceptada por el PRI ni reconocida por la Comisión Estatal Electoral (CEE). Los militantes y simpatizantes del PRD tomaron el palacio municipal hasta que lograron el reconocimiento de su triunfo por el Congreso y el Gobierno del estado. Así, la participación de los tarecuatenses no se ha restringido al ejercicio del voto, sino también ha incluido su defensa.

La poca participación en las elecciones municipales hasta antes de 1988 no quiere decir que los habitantes de Tarecuato no estuvieran inconformes con la política del ayuntamiento. Sus demandas eran prácticamente desatendidas por las autoridades municipales. La mayoría del presupuesto era destinado al beneficio de la cabecera, y el poco que se canalizaba a las comunidades era acaparado por los grupos políticos locales; tal vez eso explique en parte su desinterés por participar en dicho proceso. La comunidad estaba prácticamente abandonada por el ayuntamiento en la realización de obras, ejemplo de ello es la carencia de servicios básicos, situación que contrastaría con las administraciones perredistas, como ilustra el siguiente cuadro:

CUADRO 1 SERVICIOS BÁSICOS EN TARECUATO, 1980-2000

<i>Poblado</i>	<i>Año</i>	<i>Habitantes</i>	<i>Viviendas</i>	<i>Porcentaje agua potable</i>	<i>Porcentaje drenaje</i>	<i>Porcentaje energía eléctrica</i>
Tarecuato	1980	3782	658	22	8	36
	1990	5754	954	87	22	75
	1995	6509	1100	84	50	92
	2000	7964	1278	90	58	91

Fuentes: INEGI (1980; 1990; 1995; 2000).

También en el ámbito regional el PRI empezaba a ser cuestionado (1987-1988), así como, en particular, la gestión del ayuntamiento del presidente municipal Juan Campos. La oposición, que hasta ese momento había representado una fuerza muy débil, empezó a cobrar presencia y a generar un proceso de organización y promoción para constituir el FDN en el ámbito municipal. De los promotores más

importantes de la oposición podemos señalar a los hermanos Serafín y Rafael Ríos, militantes del entonces Partido Mexicano Socialista (PMS). Ellos impulsaron la constitución del FDN no sólo en la cabecera municipal, sino también en las localidades que conforman el municipio, entre ellas la comunidad de Tarecuato.

Una muestra de la fuerza del movimiento, tanto en la cabecera como en las localidades, fue la agrupación en torno a la demanda de destitución del presidente municipal —objetivo logrado en 1989, seis meses antes del término de su gestión—. Para concluir el periodo fue nombrado otro priista de la cabecera municipal.

Los primeros años (1988-1990) del neocardenismo en Tarecuato constituyeron un periodo de reacomodos y toma de posiciones por los grupos políticos locales. Como ya comentamos, hubo quienes alentados por la esperanza de mejorar sus condiciones de vida se afiliaron al nuevo partido. Pero también hubo quienes por estrategia se pasaron a las filas neocardenistas, con la intención de obtener una buena posición en el naciente partido. Mientras que otros se integraron con la finalidad de ocupar algún cargo de elección popular en la comunidad o en el ayuntamiento, sin dejar de ser priistas, lo cual explica, en parte, por qué algunos jefes de tenencia electos no concluyeron su periodo. De 1988 a 1999, es decir, en poco más de tres periodos de jefatura de tenencia pasaron por el cargo por lo menos seis jefes, de los cuales ninguno pudo concluir el periodo de tres años.

La importancia de ocupar los cargos de las instituciones de gobierno del Estado mexicano radica fundamentalmente en que el control de estos espacios permite a los grupos políticos ejercer la decisión del uso y destino de los recursos otorgados por las dependencias federales o el ayuntamiento; de los créditos destinados a la comunidad; de los bienes comunales; del agua (pozos y río); de la tierra (para repartir o para reconocer derechos de posesión); del bosque (por el permiso de aprovechamiento forestal); de la organización del trabajo colectivo gratuito, además de la posibilidad de influir en otros ámbitos de la vida comunal.

En las elecciones municipales de 1992 contendió como candidato por el PRD Rafael Ríos, hermano del anterior presidente municipal. Proceso que también fue muy competido. A decir de un ex miembro del PRI que en esa ocasión contendió como candidato a regidor por parte de Tarecuato, los resultados de las votaciones favorecieron a su partido, pero las negociaciones entre el Comité Estatal Electoral, el gobierno del estado y la dirigencia del PRD le dieron el reconocimiento a éste último: “los del PRD le dijeron al gobernador que si no le dejaban estos municipios

[Santiago] y la Cohuayana [municipio], no lo iban a dejar gobernar [...] y por eso le dejaron" (José Amescua, ex priista y luego panista, octubre de 1998).

Por su parte, Rafael Ríos reconoce que en efecto el resultado de las votaciones daba el triunfo al PRI, con 31 votos arriba del PRD. Sin embargo, los resultados fueron impugnados argumentando que al PRD se le habían anulado 500 votos, mientras que a los otros partidos sólo 50, por lo que al final le fue reconocido el triunfo, después de casi cinco meses de tener tomado el palacio municipal. Toma en la que, de nueva cuenta, miembros de Tarecuato y La Cantera⁶ participaron activamente. En estas dos primeras elecciones, los votos que proporcionaron Tarecuato y La Cantera fueron decisivos para el triunfo del PRD, por lo menos así lo reconoce el mismo Rafael Ríos: "Tarecuato aportaba casi 50 por ciento de los votos del municipio, por eso ganábamos por Tarecuato y La Cantera" (Rafael Ríos, dirigente perredista en la cabecera, octubre de 1999).

Pese a ello, los dirigentes del PRD en Tarecuato sólo habían logrado negociar con la dirigencia municipal del partido algunos puestos menores dentro del ayuntamiento. Hasta este momento, los candidatos a la presidencia habían surgido de la cabecera municipal, cuyos pobladores, en su mayoría, son mestizos.

Así, para las elecciones de 1995 los perredistas de Tarecuato junto con los de La Cantera propusieron como candidato a la presidencia al maestro Alfredo Victoriano,⁷ un indígena de este último poblado. De nueva cuenta el triunfo no fue reconocido, pero en esta ocasión la negociación con el gobierno y el Congreso del estado para que se le reconociera el triunfo al PRD consistió en que el maestro Alfredo Victoriano no quedara en la presidencia, por lo que fue sustituido por un perredista mestizo de la cabecera, Aurelio García, según cuenta Rafael Ríos: "también hubo toma de la presidencia municipal [...] No hubo un reconocimiento del candidato [...] Fue una demanda de los priistas que no fuera Alfredo Victoriano, que el candidato no fuera el presidente municipal [...] Fue cuando el Congreso

⁶ La Cantera es un anexo de la comunidad agraria de Tarecuato. Sin embargo, como parte de la estructura municipal, constituyen las dos únicas localidades reconocidas como jefaturas de tenencia. Ambas representan la mayoría de la población indígena del municipio.

⁷ Dirigente local del PRD y de la ONP; también ha ocupado cargos en la Coordinadora Nacional de Trabajadores de la Educación (CNTE) y en el ayuntamiento; pertenece a La Cantera, donde ejerce un liderazgo importante, y donde ha desempeñado diversos cargos de representación.



interviene y decidimos que fuera Aurelio García” (Rafael Ríos, dirigente del PRD en la cabecera, octubre de 1999).

En los hechos, esta negociación representó para los miembros de las comunidades indígenas la limitación de su participación en el ayuntamiento a ciertos cargos menores y la reserva para los miembros mestizos de la cabecera municipal de los principales cargos como la sindicatura y presidencia municipal. Hasta entonces era la posición que habían asumido los tres partidos, PAN, PRI y PRD.

Sin embargo, para la contienda electoral de 1998, la dirigencia municipal de los partidos reconsideró esta posición. El PRI incluyó en su planilla a dos miembros de Tarecuato en las candidaturas de síndico y regidor, ambos en carácter de propietarios, y a dos miembros de La Cantera para las candidaturas de regidor propietario y suplente. Por su parte, el PAN integró en su planilla a tres miembros de Tarecuato en las candidaturas de síndico propietario, regidor propietario y suplente. Mientras que el PRD incluyó sólo a un miembro de Tarecuato como candidato a regidor propietario. Sin embargo, la candidatura a la presidencia municipal de los tres partidos siguió reservada para los mestizos de la cabecera. Pese a la composición de las planillas, los resultados electorales le dieron de nuevo el triunfo al PRD, con 3 305 votos a su favor, seguido por el PRI, con 2 257 votos, mientras que el PAN sólo obtuvo 1 123 votos.⁸

A pesar de las obras públicas y de la inclusión de miembros de Tarecuato en cargos en el ayuntamiento, algunos dirigentes del PRD en la comunidad sostienen que ha prevalecido cierta marginación fundamentalmente política de carácter étnico: “no dejan (que un indígena sea presidente municipal), no nada más ellos (PRD) [...] sino toda esa gente del municipio, lo que sucede es que nosotros semos indígenas” (Alfredo Manzo, dirigente del PRD en la comunidad, marzo de 1999).

Esta situación originó un proceso de reflexión que derivó una diversidad de propuestas. Una de ellas, que los militantes de los tres partidos políticos unificasen esfuerzos para proponer a un indígena como candidato a la presidencia municipal para la contienda de 2001. Otra, que las funciones de ayuntamiento se ejerzan de facto. Una más, que se constituyera un municipio en apego a la legislación nacional y estatal al respecto. Y otra más, de carácter eminentemente étnico, que en un

⁸ Datos obtenidos en el *Atlas Electoral del Estado de Michoacán*, Gobierno del Estado de Michoacán, Congreso de Michoacán y UNMSH, disco compacto.

inicio propuso la conformación de regiones autónomas pluriétnicas (RAP), y más tarde una remunicipalización en las regiones indígenas de Michoacán como parte de un proyecto de autonomía político-territorial.

Ante estos proyectos podemos entender por qué para las elecciones de 2001 los candidatos a la presidencia municipal del PAN y del PRD fueron indígenas. Por el PRD de nueva cuenta el candidato fue el maestro Alfredo Victoriano, quien resultó electo, con 3 402 votos a su favor, seguido muy de cerca por el PRI, con 3 105 votos, y el PAN, con 1 250 votos.⁹ Lo cual representó que por primera vez en toda la historia municipal, después de más de siglo y medio de su creación (1836), el ayuntamiento sea gobernado por un indígena.

Un aspecto destacable en este proceso es el hecho de que dos indígenas fueron postulados como candidatos a la presidencia, lo cual representa la aceptación del derecho de miembros de las comunidades indígenas a gobernar el municipio, admitir y manifestar su capacidad para ello. Igual de importante es el reconocimiento y la no impugnación del triunfo del maestro Alfredo Victoriano por sus opositores. En ese sentido, sostenemos que también ha habido un proceso de apropiación de los partidos por parte de algunos grupos políticos indígenas. Así, los partidos no constituyeron una traba para la participación, sino un medio para llegar a la representación de las instituciones de gobierno, pero sin abandonar, algunos de ellos, la idea de constituir un nuevo municipio, como un paso que permita ir construyendo las bases para la autonomía político-territorial.

De esta manera vemos otra cara de las implicaciones de la incursión de un nuevo partido y de la competencia partidaria en una comunidad indígena, que motivó a sus miembros a participar no sólo en el proceso electoral por el ayuntamiento que había estado controlado por el PRI, sino además que se propusieran disputar la representación política del ayuntamiento en tanto comunidad político identitaria, aunque esto significó en los hechos un enfrentamiento con los integrantes de sus propios partidos, en particular en el interior del PRD.

⁹ Datos obtenidos en la página electrónica del Instituto Electoral de Michoacán, <http://www.iem.org.mx>



■ Diversidad de propuestas

Como ya comentamos, se hicieron distintas propuestas: una, el ejercicio de facto de las funciones de ayuntamiento; otra, la conformación de un nuevo municipio, y una más que demanda la constitución de un municipio como parte de un proyecto más amplio de autonomía indígena. Sin duda, estas propuestas se enmarcan en el debate actual que tiene lugar en nuestro país en relación con la llamada reforma del Estado (Wray, 1993; Assies, 2003) referente al posible fortalecimiento del municipio como forma de gobierno. Pero también incluye y evidencia una discusión sobre si la actual configuración del Estado mexicano, sus instituciones de gobierno, los espacios políticos de participación y representación políticas y la democracia misma entendida como práctica electoral responden a los reclamos y a las prácticas locales de los pueblos indígenas de nuestro país. O bien si se requiere una redefinición del orden político nacional, en que se incluyan y reconozcan en el marco constitucional las instituciones de gobierno indígenas y las prácticas comunales, para dar lugar a la construcción de un Estado multicultural (Santín, 2002:385-386).

El ejercicio de facto de las funciones municipales fue propuesto por Ismael Victoriano, candidato por el PRI-PAN a la jefatura de tenencia en Tarecuato en 1999, quien señaló que estaría dispuesto, en caso de ganar, a enfrentarse, si fuese necesario, a su propio partido. El jefe de tenencia que resultó triunfador, del PRD, no compartió dicha idea, por lo que no se realizó.

La propuesta de crear un nuevo municipio fue concebida en los ochenta por el profesor Isidro Manzo, integrante de la Federación de Estudiantes y Profesionistas Indígenas de Tarecuato. Sin embargo, hasta los noventa empezó a tomar forma y a constituirse en una demanda en torno a la cual, según han manifestado los propios representantes de los tres partidos en la comunidad, podrían unificar sus esfuerzos.¹⁰

Sin embargo, las dos propuestas —el ejercicio de facto y la creación de un nuevo municipio— no implican necesariamente el fortalecimiento y el reconocimiento de las comunidades indígenas como sujetos colectivos de derecho, con representación en distintos niveles de gobierno. No representa el reconocimiento

¹⁰ Entrevista con Jesús Ascencio, representante de bienes comunales y dirigente del PRD, octubre de 1998; Alfredo Manzo, jefe de tenencia y dirigente del PRD, mayo de 1999; Salvador Roque, dirigente del PRI, abril de 2003; Hugo Govea Govea, dirigente de PAN, abril de 2003.

de las formas indígenas de gobierno, es decir, de instituciones como el Cabildo y el sistema barrial, ni de sus normas culturalmente específicas como “el costumbre”.

Más bien tiende a representar la continuidad de la contienda electoral por medio de los partidos políticos, que son los que tienen el reconocimiento constitucional para competir en elecciones municipales.¹¹ La diferencia estribaría en que habría mayores posibilidades de que un indígena ocupara el cargo de presidente municipal, o bien que la mayoría de los cargos del Ayuntamiento estuvieran ocupados por indígenas, así como un margen mayor para decidir sobre los recursos económicos del municipio.

No obstante, aun cuando se constituyan en un municipio con apego a la legalidad, cabe la posibilidad de que abran el debate sobre otro campo de disputa: los partidos políticos nacionales como instituciones que buscan monopolizar la representación política de los ciudadanos. Si el sentir de una buena parte de los miembros de Tarecuato es que la presencia de varios partidos políticos ha ocasionado una fuerte división en la comunidad y que éstos, de algún modo, los siguen marginando de los principales cargos del ayuntamiento y de la distribución de los recursos, lo que puede proponerse es una salida que dé representación; por ejemplo, que en la legislación electoral se incluya la figura de partidos políticos municipales o bien que se admitan candidaturas independientes (Acedo, 2000:40).

También hay que recalcar que la conformación de un municipio nuevo no es garantía de la promoción del desarrollo de las comunidades indígenas, dado que son muy limitadas las facultades con las que hoy cuenta el municipio. En ese sentido tendrían que promoverse reformas tendentes a otorgarles a los municipios facultades para asociarse con otros municipios no para el otorgamiento de servicios, sino para decidir sobre el aprovechamiento de sus propios recursos naturales en beneficio de sus pobladores y definir el desarrollo de sus regiones.

Por ello el debate de la reforma política y municipal deberá considerar también los intereses y las perspectivas de las localidades submunicipales. Justamente este aspecto constituye otro de los campos de disputa en la reconfiguración del orden político nacional, de ahí la renuencia del gobierno mexicano a debatir sobre este punto.

¹¹ Artículo 41 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, artículo 11 de la Constitución Política del Estado de Michoacán.

Algunos grupos perredistas de Tarecuato y de otras localidades indígenas del municipio y de la Meseta Purhépecha —quienes a su vez son miembros de la ONP o de la Nación Purhépecha Zapatista¹² (NPZ)— se han planteado, en consonancia con propuestas de otros grupos indígenas del país, una vía alternativa a la primacía o exclusividad de los partidos políticos respecto a la representatividad y la organización de la participación política de las comunidades indígenas: la remunicipalización de las regiones indígenas como parte de un proyecto de autonomía político-territorial. Uno de los que sostienen esta propuesta es el maestro Alfredo Victoriano, actual presidente municipal.

La construcción de este tipo de propuestas por grupos de perredistas deja ver que en el interior del partido en el ámbito regional no existe una sola posición frente a la demanda de autonomía regional de las comunidades indígenas. Este planteamiento constituye un campo de disputa en su interior, entre perredistas mestizos de la cabecera y entre perredistas indígenas de las comunidades.

También deja ver que quienes apoyan dicha propuesta se encuentran confrontados por lealtades al partido y por membresías a la comunidad, en principio encontradas, pero que coexisten conflictivamente en ellos, entre principios y dinámicas electorales del partido y prácticas, valores e intereses distintos como comunidad político-identitaria. Es decir, están presentes en espacios de participación política en tanto ciudadanos individuales, pero sin dejar de luchar por formas colectivas o corporativas de participación.

Su propuesta podría limitar las posibilidades de participación de los partidos políticos, incluyendo la del partido en el que militan, el PRD. Debido a que proponen que sus propias autoridades sean elegidas de acuerdo con el costumbre. Así promueven su proyecto a partir de otros espacios de organización y participación política de carácter étnico como la ONP y NPZ en el ámbito comunal.

En abril de 2002, miembros de la ONP, incluyendo al maestro Alfredo Victoriano, y otros integrantes de la étnias purhépecha, nahua, mazahua y ñahñahu entregaron al gobernador Lázaro Cárdenas Batel la Propuesta de Ley de Derechos de los Pueblos Originarios del Estado de Michoacán de Ocampo. La ley sostiene, como un primer paso, la conformación de 15 nuevos municipios, tres en la costa y 12 en la meseta, estos últimos incluyen las comunidades de Tarecuato, Patambán,

¹² La NPZ es producto de la escisión de la ONP.

Carapan, Pamatácuaro, San Jerónimo, Santa Fe de la Laguna, Pichataro, Cuanajo, Capacuaro, Tiríndaro, Arantepacua y Santiago Azajo.¹³

También demandan que a partir de los nuevos municipios se realice una redistribución electoral agrupando a las comunidades indígenas en cuatro distritos, dado que en la actual configuración federal y local la población indígena constituye una franca minoría (cuadros 2 y 3).

CUADRO 2 DISTritos ELECTORALES LOCALES A LOS QUE PERTENECE LA MESETA PURHÉPECHA

Núm. de Distrito	Población total	Población mestiza	Población indígena	Porcentaje
05	189 847	143 230	46 617	24.5
07	181 464	130 677	50 787	27.9
09	166 298	140 660	25 638	15.4
14	132 849	77 039	55 810	42.0*
15	189 240	132 177	57 063	30.1
20	174 285	158 731	15 554	8.9*

Fuente: Instituto Electoral de Michoacán. Código Electoral del Estado de Michoacán; INEGI (2000); Coordinación Interinstitucional para la Atención a los Pueblos y Comunidades Indígenas del Estado de Michoacán

* Datos aproximados, no fue posible obtener información precisa.

CUADRO 3 DISTritos ELECTORALES FEDERALES A LOS QUE PERTENECE LA MESETA PURHÉPECHA

Núm. de Distrito	Población total	Población mestiza	Población indígena	Porcentaje
4	300 778	286 038	14 740	4.9
5	331 184	284 567	46 617	14.0
7	296 155	203 025	93 130	31.4
9	486 052	392 997	93 055	19.1
11	306 276	302 349	3 927	1.2

Fuente: Instituto Federal Electoral. Proyecto de Reforma Constitucionales al Código Federal de Instituciones y Procedimientos Electorales, julio de 1996; INEGI (2000); Coordinación Interinstitucional para la Atención a los Pueblos y Comunidades Indígenas del Estado de Michoacán.

¹³ Entrevista con el maestro Alfredo Victoriano, presidente municipal, marzo de 2002.

Por lo que una redistribución aseguraría la representación indígena en el Congreso estatal y en el federal. Además, demandan que se otorgue 15 por ciento de la representación por la vía plurinominal, con candidatos propuestos por el Consejo de Pueblos Originarios de Michoacán (CPOM). Órgano que estaría constituido por un representante de cada comunidad, electo en asamblea.

Su propuesta de autonomía consiste en que “el Estado reconocerá y respetará los límites actuales de los territorios de los pueblos originarios y sus comunidades para que en ellos se practique y se ejecute la autonomía. Así como el derecho de las comunidades a asociarse con una o varias comunidades, del mismo municipio o de otro, para la solución de los problemas y para la elaboración de programas sustentables”.¹⁴

Al parecer, Tarecuato es la comunidad más avanzada en los trámites legales para conformarse en un nuevo municipio; por lo menos es muy probable que cuente con la aprobación del Ayuntamiento, que es uno de los requisitos señalados por la legislación estatal, dado que el maestro Alfredo Victoriano es el actual presidente municipal. Esta vía tiene mayores posibilidades de ser aprobada que la conformación de las RAP, por lo menos en el actual contexto jurídico.

El proyecto de remunicipalización y autonomía representa una considerable reestructuración del Estado mexicano y ha encontrado una extremada oposición del gobierno federal que ha manifestado su rechazo a cualquier idea que pudiera conducir a la creación de un “cuarto nivel” de gobierno entre el municipio y los estados federativos (Assies, 1999:38).

Sin embargo, aun cuando se llegase a aprobar una reconfiguración municipal, en que se pueda elegir a las autoridades de acuerdo con los usos y costumbres, estaríamos frente a otro espinoso y añejo problema, tan ancestral como las comunidades mismas: las disputas por la interpretación y la puesta en práctica de esos usos y costumbres, por su conservación o transformación —en nombre de la tradición o de algún otro valor—. El análisis que hace Velásquez sobre el estado de Oaxaca, donde desde 1998 entró en vigor una ley que otorga reconocimiento jurídico a los usos y costumbres para la renovación de los ayuntamientos, es ilustrativo en ese sentido:¹⁵

¹⁴ Datos obtenidos del semanario *GUÍA*, 3 de marzo de 2002, p. 16.

¹⁵ La legislación de Oaxaca la aprobó en 1995 (González, 2000:42).

[...] a pesar del consenso en torno al régimen electoral por Usos y Costumbres, se han generado conflictos de procedimientos, al punto de que cada grupo divergente manipula la costumbre de acuerdo con sus intereses particulares, creando una crisis de código político [...] la reforma jurídica que dio reconocimiento a los Usos y Costumbres como un régimen electoral específico abrió camino a un nuevo reto también de carácter jurídico pero sobre todo político: la controversia electoral por usos y costumbres [...] (Velásquez, 1999:309).

De este modo, el reto es mucho más amplio y ambicioso que sólo demandar autonomía y respeto a usos y costumbres; incluye la construcción de formas y mecanismos de decisión que excluyan la posibilidad de que, de nueva cuenta, sean las familias, grupos o individuos más poderosos quienes se apropien de las formas de participación y representación políticas. Problemática que, cabe aclarar, no es exclusiva de las comunidades indígenas, sino que ha estado presente en diversas sociedades a lo largo de la historia de la humanidad.

Por ello creemos, como señala Zárate (1999), que la autonomía no tiene que ver sólo con una búsqueda de reconocimiento jurídico, sino fundamentalmente con prácticas e instituciones en el interior de las comunidades que forman las personas —sean indígenas o no lo sean—. Por lo que la discusión no es sólo legal, sino también depende del contenido que le den las organizaciones indígenas, pero principalmente las propias comunidades. Después de todo, constituyen aspectos que los propios actores tendrán que ir resolviendo como parte de procesos de apropiación, de reelaboración de nuevas formas de participación y de búsqueda del consenso, como lo han venido haciendo a lo largo de su historia.

En Tarecuato las propuestas presentadas constituyen el inicio de un proceso de organización que puede tener una repercusión regional. Su consolidación y la posibilidad de que la iniciativa en realidad tenga una base social dependerán en buena medida de que en efecto sea una demanda sentida y consensuada en primer lugar entre los propios miembros de la comunidad. Parece necesario que sea el resultado de un debate en su interior, en el que sean incluidos o se hagan presentes los integrantes del Cabildo, a fin de que se defina de manera colectiva su participación en la nueva forma de gobierno, ya sea un nuevo municipio apegado a la actual constitución estatal, o bien un municipio autónomo indígena. Igual de im-

portante será discutir cómo construir relaciones de igualdad que garanticen la participación y la toma de decisiones con libertad de cada uno de los miembros de la comunidad, así como en la conducción de la vida política municipal.

Por su parte, la posibilidad de concretar alguna de las propuestas de autonomía depende, en cierto sentido, de que se logre de nueva cuenta abrir el debate en el Congreso de la Unión, para la eventual aprobación de una ley más cercana a la iniciativa de ley elaborada por la Comisión de Concordia y Pacificación (COCOPA).¹⁶ Esta última, aceptada por el EZLN y que el Congreso se negó a aprobarla en abril de 2001.

Mientras la ley aprobada no sea modificada, serán los Congresos locales (incluido el de Michoacán) los que deberán acotar los marcos de “autonomía” que se practicará en cada estado. En ese sentido, el reto es construir un marco legal que incluya un conjunto de reformas (electoral, municipal, judicial, entre otras) que responda a las demandas e intereses de los pueblos indígenas en el Estado, no sólo en el papel, sino además establezca mecanismos concretos que garanticen el ejercicio de tales derechos.

¹⁶ Elaborada el 29 de noviembre de 1996 (Acedo, 2000: 35).

■ Bibliografía

- ACEDO, Blanca M. (2000), *Representación política y sistemas electorales municipales*, Agenda de la Reforma Municipal en México, Cuadernos de Debate, México, Centro de Servicios Municipales Heriberto Jara (CESEM).
- ASSIES, Willem (1999), "Pueblos indígenas y reforma del Estado en América Latina", en Willem Assies, Gemma Van der Haar y André Hoekema (eds.), *El Reto de la Diversidad*, Zamora, Michoacán, El Colegio de Michoacán, pp. 21-55.
- (2003), *Gobiernos locales y reforma del Estado en América Latina*, Zamora, Michoacán, El Colegio de Michoacán.
- Atlas Electoral del Estado de Michoacán*, Gobierno del Estado de Michoacán, Congreso de Michoacán y UNMSH, Disco compacto.
- CALDERÓN, Marco Antonio (1994), *Violencia política y elecciones municipales*, Zamora, Michoacán, El Colegio de Michoacán-Instituto Mora.
- Constitución Política del Estado de Michoacán* (2003), México, Anaya Editores.
- DE LA PEÑA, Guillermo (1986), "Poder local, poder regional: Perspectivas socio-antropológicas", en Jorge Pádua N. y Alain Vanneph, *Poder local, poder regional: perspectivas socio-antropológicas*, México, El Colegio de México/CEMCA, pp. 27-56.
- GONZÁLEZ SARAVIA CALDERÓN, Dolores (2000), *Pueblos indígenas y municipio*, Cuadernos de Debate, México, Centro de Servicios Municipales Heriberto Jara (CESEM).
- INEGI (1980), x Censo General de Población y Vivienda. Estado de Michoacán. Resultados definitivos.
- (1990), xi Censo General de Población y Vivienda. Estado de Michoacán. Resultados definitivos.
- (1995), Conteo de Población y Vivienda. Estado de Michoacán. Resultados definitivos.
- (2000), xi Censo General de Población y Vivienda. Estado de Michoacán. Resultados definitivos.
- Instituto Electoral de Michoacán*, <http://www.iem.org.mx>.
- RAMÍREZ, Luis (1997), *Dibujo de sol con nubes: una aproximación a los límites y potencialidades del PRD en un municipio michoacano*, Zamora, Michoacán, El Colegio de Michoacán.
- RIVERA FARFÁN, Carolina (1998), *Vida Nueva para Tarecuato*, Zamora, Michoacán, El Colegio de Michoacán.



- RUS, Jan (1998), "La comunidad revolucionaria institucional: La subversión del gobierno indígena en los Altos de Chiapas, 1936-1968", en Juan Pedro Viquiera y Mario Humberto Ruz (eds.), *Chiapas. Los rumbos de otra historia*, México, UNAM, CIESAS, CEMCA, Universidad de Guadalajara, pp.251-277.
- SANTÍN DEL RÍO, Leticia (2002), "Federalismo y gobiernos locales: integración política y ciudadanía multicultural en Oaxaca y Chiapas", en Marco Calderón Mólgora, Willem Assies y Ton. Salman (eds.), *Ciudadanía, cultura política y reforma del Estado en América Latina*, Zamora, Michoacán, El Colegio de Michoacán, Instituto Federal Electoral, Michoacán, pp. 385-406.
- VELÁSQUEZ CEPEDA, María Cristina (1999), "Fronteras de gobernabilidad municipal en Oaxaca, México: El reconocimiento jurídico de los 'usos y costumbres' en la renovación de los ayuntamientos indígenas", en Willem Assies, Gemma Van der Haar y André Hoekema (eds.), *El Reto de la Diversidad*, Zamora, Michoacán, El Colegio de Michoacán, pp. 289-313.
- WRAY, Alberto (1993), *Derecho, pueblos indígenas y reforma del Estado*, Quito, Ecuador, Abya.
- ZÁRATE, Eduardo (1999), "La reconstrucción de la Nación Purépecha y el proceso de autonomía en Michoacán, México", en Willem Assies, Gemma Van der Haar y André Hoekema (eds.), *El Reto de la Diversidad*, Zamora, Michoacán, El Colegio de Michoacán, pp. 245-267.

Periódicos

- Semanario *GUÍA*, 3 de marzo de 2002, p. 16.
- Cambio*, 30 de noviembre de 1992, p. 10.



B O N A N Z A S

En este texto se analizan publicaciones académicas y periodísticas relativas a los indígenas que radican en el estado de Nuevo León, especialmente en la Zona Metropolitana de Monterrey. En un primer momento se pretende identificar la población indígena en Nuevo León desde una perspectiva estadística para determinar su número, de dónde viene, dónde radica y cuáles oficios desempeña. A continuación se presenta la manera en que los migrantes se asentaron en la ciudad, destacando la importancia de las redes en el proceso migratorio; asimismo se discute el hecho de que algunos grupos viven congregados y en las periferias urbanas. Por último se abordan los procesos de reproducción étnica y, partiendo de la discriminación como marco de las relaciones interétnicas, se presentan diferentes aspectos de dichos procesos: la ocultación de los marcadores culturales, los cambios organizacionales y valorativos y la interacción con agentes institucionales.*

This paper analyzes academic and journalistic publications related to indigenous peoples resident in the State of Nuevo Leon, especially in the metropolitan area of Monterrey. First, it is intended to identify the indigenous population in the State in order to know how many they are, where do they come from, where do they live, and what their jobs are, from a statistical point of view. Next, it describes how migrants settled down in the city, underlying the importance of the migration networks; it also brings up the fact that some groups live congregated and in the urban peripherals. Finally, the paper discusses the ethnic reproduction processes, as well as some related issues such as hiding of cultural markings, changes in the organization and in the scheme of values, and the interaction with institutional agents, all as a result of interethnic relationships in a context of discrimination.

* La autora propone el uso de *identificar* en lugar de *caracterizar*.

Indígenas urbanos en la Zona Metropolitana de Monterrey

T ■ Comunidades aisladas y ciudades multiculturales

radicionalmente, los indígenas mexicanos han sido estudiados en sus comunidades de origen, es decir, en espacios donde privan las relaciones intraétnicas e intracomunitarias. Aguirre (1991) se refirió a las regiones que enmarcaban las comunidades indígenas como “regiones de refugio” donde los indígenas se encontraban sujetos a “procesos dominicales”, es decir, fuerzas que hacen posible la dominación de los indígenas por elites mestizas o ladinas, quienes buscaban mantener el *statu quo*, y participaban del aislamiento de los indígenas en sus comunidades. Según Martínez y De la Peña (2002), los conceptos de *comunidad*, de *comunidad folk* y de *pequeña comunidad* (este último es “aplicable a las poblaciones campesinas en general, cuyos componentes analíticos principales eran el tamaño reducido y la homogeneidad de su población, el aislamiento, la sacralidad y la fuerte cohesión interna”) han permeado la definición de lo “indígena”. Considero que esta tendencia explica por qué, salvo excepciones, es reciente el interés en el estudio de los indígenas fuera de sus comunidades de origen y, en especial, en los centros urbanos. En este texto se muestra que sólo una parte de los indígenas urbanos viven de manera congregada en las ciudades, por ello son visibles a actores como instituciones y académicos, a diferencia de los que viven dispersos o aislados en casa de sus patrones.

* Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS). Correo electrónico: severinedurin@aol.com

Arizpe (1978, 1979) e Hirobayashi (1993) enfatizan la importancia de las redes solidarias en los procesos de reproducción étnica en contextos urbanos. Para Arizpe (1978, 1979), la aculturación y reproducción sociocultural de los migrantes urbanos es parcial y depende de las conexiones que guardan con la comunidad de origen: “totalmente marginados, sin posibilidad de movilidad social y económica, necesitan del apoyo de su grupo étnico en la ciudad y así, en vez de perderla, reafirman su identidad étnica” (1979:151). Además, en el lugar de destino, la formación de redes de paisanos también contribuye a la reproducción cultural (Hirobayashi, 1993). Otras autoras subrayan que la etnicidad no es fija, sino que se redefine, o bien se resignifica, de manera contextual. Es manipulable y sujeta a modificaciones en función de los intereses económicos y políticos (Bertely, 1997). Además, la etnicidad es resultado de la socialización entre comunidades asimétricas (Martínez, 2001), y en los diferentes ámbitos sociales donde interactúan los migrantes, éstos resignifican su identidad étnica (Martínez, 2001). Para Martínez, los “dominios de interacción” son espacios sociales donde los sujetos se presentan de maneras específicas como miembros de una familia o de una etnia, como paisanos o como indígenas, y establecen estrategias diferenciadas para producir los significados culturales (Martínez, 2001:50).

Estos estudios han sido realizados en las ciudades de México y Guadalajara; tanto el Distrito Federal como el estado de Jalisco cuentan con población originaria. A pesar de que ya no tiene población nativa, en la tercera urbe mexicana, la Zona Metropolitana de Monterrey (ZMM), se ha registrado una importante alza del número de hablantes de lenguas indígenas en los últimos censos de población. En este texto se pretende, primero, caracterizar estadísticamente las poblaciones indígenas en Nuevo León; segundo, presentar la manera en que se fueron asentando en la ciudad, destacando la importancia de las redes en el proceso migratorio, y el hecho de que algunos grupos viven congregados y en las periferias urbanas; tercero, en torno a los procesos de reproducción étnica, se parte de la discriminación como marco en el que se desarrollan las relaciones interétnicas, y se presentan casos de ocultación de los marcadores culturales, de cambios organizacionales y valorativos, así como de interacción con agentes institucionales.

■ Caracterización estadística de las poblaciones indígenas en Nuevo León

Según los datos del Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI), en el estado de Nuevo León se registraron 5 783 hablantes de alguna lengua indígena en 1990, y 18 873,¹ en 2000; es decir, su número se multiplicó por 3.26 en diez años (Durin, 2003a), y por siete entre 1970 y 1990 (Lemus, 2003). Además, el periodo de mayor inmigración indígena hacia el estado de Nuevo León fue de 1995-2000, cuando se duplicó el número de hablantes de lenguas indígenas.

En su mayoría, son originarios de los estados de San Luis Potosí, Veracruz e Hidalgo, tanto por ser sus principales lugares de nacimiento como de residencia en 1995. Considerando su origen, no es extraño que los idiomas más hablados sean el náhuatl, con una impresionante mayoría de 8 308; el huasteco, con 2 457 hablantes, seguido por el otomí (1 169). También es notable la representación de varios idiomas oaxaqueños: por orden de importancia numérica, el zapoteco, mixteco y mixe (Durin, 2003a).

En cuanto a su ubicación en la geografía del estado, una característica de la inmigración indígena a la región noreste² es su concentración tanto en los centros urbanos más importantes como en los municipios fronterizos que constituyen un punto estratégico para el eventual cruce de la frontera internacional con Estados Unidos. En el caso de Nuevo León, la ZMM concentra 93 por ciento de la población indígena, y resalta Monterrey con casi 40 por ciento (Lemus, 2003).

La estructura por edad y sexo informa que las mujeres entre 15 y 19 años constituyen el grupo de edad mayoritario (28.5 por ciento), y supera por mucho el resto de los grupos; lo sigue los grupos de edades de 20-24 y 25-29, con 22.8 y 13.8 por ciento, respectivamente. Es decir, entre las mujeres, el grupo de 15-29 años tan sólo suma 58.29 por ciento de la población total. Esto refleja el hecho de que la principal ocupación entre los hablantes de lengua indígena es el servicio doméstico (40 por ciento),³ el cual ocupa preferentemente mujeres jóvenes (Lemus, 2003).

Ahora bien, es interesante complementar y contrastar los resultados arrojados por los censos de población con los estudios socioantropológicos realizados

¹ Esta cifra incluye a los niños menores de cinco años que son hijos de un hablante de lengua indígena; esto significa que estos niños no son necesariamente "hablantes de lengua indígena".

² Nuevo León, Coahuila, Tamaulipas.

³ Le sigue la albañilería con cinco por ciento.

en la ZMM, por dos razones: primera, los censos siempre subestiman el número de hablantes de lengua indígena en las ciudades, tanto por la negación de la identidad étnica, como estrategia para evitar ser víctima de la discriminación, como por el carácter temporal de la migración (Durin, 2003a); segunda, como observaremos a continuación, parece que los indígenas que han despertado más interés de las instituciones y académicos no forman parte de los dos grupos lingüísticos mayoritarios. Por ello, los estudios sobre estos grupos requieren un acercamiento tanto cuantitativo como cualitativo, siendo éstos complementarios.

■ Visibles e invisibles: vivir aislados, dispersos o congregados

Definitivamente, los principales protagonistas de los escritos sobre indígenas regiomontanos son los mixtecos (Anguiano, 1997; Farfán y Castillo, 2001; Farfán *et al.*, 2003; Rodríguez, 2002; Castillo, 2003; Dzib, 2003; Farfán, 2003; García Rojas, 2003; Rodríguez y Sieglin, 2004), seguidos por los otomíes (Farfán *et al.*, 2001; 2002; en prensa; Fernández, 2003; García Rojas, 2003; Farfán, 2004). También se cuenta con una tesis de licenciatura dedicada a un grupo de nahuas originarios de Veracruz que estaba asentado a orillas del río la Silla, en el municipio de Guadalupe, y corrió la misma suerte que los mixtecos años antes, al ser reubicado recientemente en el municipio de Ciudad Benito Juárez (Farías, 2003). Asimismo se ha documentado la llegada de huicholes que realizan anualmente una ceremonia en el parque ecológico la Huasteca, en el Municipio de Santa Catarina (Cuéllar, 1996). A diferencia de los “indígenas regiomontanos”, la presencia de los huicholes es temporal y condicionada por las actividades agrícolas que desempeñan en sus comunidades de origen (Durin, 2003b).

Un hecho notable es que los hablantes de mixteco y de otomí censados suman 1 611 individuos mayores de cinco años, es decir, 10.43 por ciento de la población total de hablantes de lenguas indígenas mayores de cinco años en Nuevo León (15 446).⁴ En estas condiciones, es preciso preguntarse ¿cómo explicar tal prefe-

⁴ Para ser más específicos, son 284 los mixtecos de San Andrés Montaña instalados en Juárez (Rodríguez, 2002:59); los otomíes de Santiago están asentados en el municipio de Monterrey, los cuales suman 822 individuos hablantes de otomí (Farfán *et al.*, en prensa:7), y fueron registrados 305 nahuas originarios de Chahuatlán (Farías, 2003:89).

rencia por estos dos grupos lingüísticos?, o bien, ¿qué justifica tal desconocimiento de la dinámica de la migración por parte del grueso de los hablantes de lengua indígena, es decir, de náhuatl y huasteco? A continuación haré énfasis en el hecho de que los indígenas regiomontanos que han sido objeto de atención de académicos e instituciones se agruparon en asentamientos congregados, constituidos por personas originarias de un mismo pueblo, lo cual los volvió visibles. Esta clase de residencia hace patente su marginalidad, pues viven en las periferias de la ciudad y/o en asentamientos irregulares.

Originarios de un mismo pueblo

Como apuntan los investigadores del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) Nuevo León (Farfán *et al.*, 2003; Castillo, 2003; Farfán, 2003), existen tres tipos de asentamientos indígenas en las ciudades: disgregado, congregado y, en el caso del servicio doméstico, en la casa de los empleadores. Se considera asentamiento disgregado el que presenta una residencia, compartida o no con parientes o familiares, pero no de carácter comunitario, a diferencia del asentamiento congregado, que presenta una residencia compartida y comunitaria, es decir, en la que se comparte vecindad con miembros provenientes de la misma comunidad de origen.

Este es el caso de los mixtecos que radican en la colonia Héctor Caballero, en Ciudad Benito Juárez; son originarios de San Andrés Montaña, Oaxaca, también de los otomíes radicados en las colonias Genaro Vázquez y Lomas Unidad Modelo Ampliación Norte, provenientes de Santiago Mexquititlán, Querétaro. Asimismo, los nahuas que ahora viven en Ciudad Benito Juárez provienen de un mismo pueblo, Chahuatlán, Veracruz (Farías, 2003). A esta característica de provenir de un mismo pueblo, los investigadores del INAH la han llamado “pertenencia etnocomunitaria” para enfatizar que los indígenas se sienten miembros de un pueblo, de una localidad, más que de un grupo étnico o una comunidad lingüística.

La atención hacia los indígenas regiomontanos ha estado enfocada en quienes viven en asentamientos congregados, en un lugar claramente delimitado e iden-

Suman un total de 1 411, es decir, 7.47 por ciento de la población total de hablantes de lengua indígena en Nuevo León, niños menores de cinco años incluidos (18 873).



tificado. Esa calidad comunitaria los ha vuelto visibles. No se cuenta con estudios de los otros grupos que viven de manera disgregada, tampoco acerca de las empleadas domésticas, quienes constituyen la población indígena mayoritaria.⁵ Éstos constituyen un grupo heterogéneo de individuos de origen indígena que pasan inadvertidos en la urbe. Mejor dicho, pasan casi inadvertidos, ya que en su día de descanso, los domingos, suelen reunirse en la Alameda Mariano Escobedo, en Monterrey.⁶

■ De la importancia de las redes: de puerto en puerto, siempre a las orillas

Al llegar por primera vez a la ciudad, los migrantes mixtecos se beneficiaron de los conocimientos adquiridos por parientes o paisanos en una visita anterior; éstos les proporcionaron información acerca de dónde y con quién llegar (Farfán y Castillo, 2001:176). Como lo indica el caso de los nahuas de Chahuatlán, esas redes también suelen ser de gran utilidad para quienes buscan emplearse de manera temporal mientras no es tiempo de atender su milpa (Farías, 2003:107). En cuanto a las empleadas domésticas, éstas encuentran trabajo gracias a las recomendaciones de sus conocidas ante sus patrones, y algunas viajan directamente desde sus comunidades hasta la casa de la señora para ser contratadas de inmediato con los gastos de camión prepagados.

Antes de vivir de forma congregada, a orillas del río la Silla o en las colonias Genaro Vázquez y Lomas Modelo, estos tres grupos de paisanos habían vivido por temporadas en lugares de paso: la central camionera, las calles del centro y en cuartos de renta (Farfán y Castillo, 2001:176; Farías, 2003:90, Farfán *et al.*, en prensa). En los años ochenta, estos grupos se asentaron por primera vez de manera congregada; mixtecos y nahuas, a orillas del río la Silla, pero en asentamientos distantes; los otomíes obtuvieron terrenos en la colonia Genaro Vázquez, Monterrey, junto con posesionarios mestizos organizados en torno al Frente Popular Tierra y Libertad (Farfán *et al.*, 2001a; García Rojas, 2003). En estos tres casos, resalta el

⁵ Éstas han sido la atención de un periódico nacional: "Emigran principalmente a Monterrey, NL. El empleo doméstico, única alternativa de trabajo para mujeres jóvenes de San Luis Potosí, Veracruz, Hidalgo, Oaxaca y Puebla", Elsa Reveles Ramírez, *La Jornada*, 3 de enero de 2003.

⁶ José Juan Olvera, "Migración indígena a la alza", *La Onda*, marzo de 2002, núm. 4, año 1, Monterrey, pp. 8-9.

hecho de que ninguno de estos asentamientos eran regulares, más bien eran marginales, como lo indica la denominación de su ubicación: “a las orillas del río”. Farías (2003) enfatiza el hecho de que este asentamiento se parece al lugar de origen, lo cual quizá favoreció su aclimatación a la ciudad. Sería conveniente agregar que, como en el caso de los otomíes de Santiago, la necesidad de acceder a los servicios básicos como el agua fue un excelente motivo para pactar con agrupaciones políticas como el Frente Popular Tierra y Libertad y el Partido del Trabajo (Farfán *et al.*, 2001a), o bien establecerse cerca de un río donde es posible lavar la ropa e incluso bañarse. A los mixtecos que ahí vivían, con el argumento de que las crecientes del río son peligrosas, se les propuso ser reubicados en 1993. Finalmente, ante la premura de la construcción de un parque de diversiones en donde se habían asentado, fueron transportados en camiones de basura hasta terrenos ubicados en el vecino y periférico municipio de Ciudad Benito Juárez (Farfán, 2003:31). También el argumento de la peligrosidad del río convenció a los nahuas de cambiar su residencia a Ciudad Benito Juárez, con la asesoría del municipio de Guadalupe y Fomento Metropolitano de Monterrey (FOMERREY). Ahora sus terrenos son regulares; mientras que los de los mixtecos aún no lo son, pues habían pagado enganches a una señora que resultó no ser la dueña legal (Farfán, 2003:31). Tampoco son regulares los terrenos de los otomíes; se posesionaron de ellos y, sin embargo, están tramitando su regularización ante FOMERREY (Farfán *et al.*, en prensa:18).

Resulta de gran interés analizar el itinerario seguido por estos tres grupos de paisanos. De la central camionera, lugar de paso que funge como tierra de nadie, han ido rentando cuartos por temporadas, hasta establecerse en lugares irregulares y en extremo marginales. Finalmente, hoy mixtecos y nahuas viven en un municipio periférico, mucho muy alejado del lugar donde pisaron por primera vez en la ZMM, lejos del centro y de su Macroplaza, donde se ubican el Congreso del Estado, la Catedral y el Palacio Municipal. La ruta que siguieron en la geografía urbana evidencia hasta qué punto su supuesta “integración” mediante reubicación sólo los ha mantenido a las orillas de la ciudad.

Al vivir de manera congregada confirmaron su adscripción a su grupo; a su vez se han vuelto visibles y sujetos de atención de diferentes instituciones: han sido adscritos por éstas a un grupo étnicamente diferenciado, por lo cual se han presenciado procesos de reproducción étnica.

■ Procesos de reproducción étnica

El tema que atraviesa los escritos acerca de los indígenas en la ZMM es el de la identidad, pues se habla de “aculturación”, “descaracterización étnica” o bien “autonegación”. Además, los autores insisten en el hecho de que los indígenas son objeto de actitudes discriminatorias, pues éstas dan la pauta en las relaciones interétnicas. Partiendo de ahí, presentaré diferentes aspectos de los procesos de reproducción étnica: la ocultación de los marcadores culturales, las nuevas configuraciones en materia organizacional y valorativa, así como el papel de algunas instituciones en la construcción de la etnicidad.

La discriminación en ámbitos públicos

La discriminación de la que son objeto los indígenas en la urbe regiomontana es parte de una “conciencia histórica orgullosamente criolla y blanca” que recuerda la desaparición de los indios en el siglo XIX y se niega a reconocer el legado indígena (García Rojas, 2003:76-77; Dzib, 2003:11). Esta ideología se difunde en los diferentes sectores que conforman la sociedad regiomontana mediante diversos canales, entre ellos, la prensa. Esta fomenta el racismo, pues “los medios de comunicación refuerzan una visión estereotipada, racista y discriminatoria hacia los grupos indígenas donde éstos son ajenos a esta ciudad, viven en condiciones de vida miserables y son irresponsables e ignorantes” (Farfán *et al.*, en prensa:33).

En su vida cotidiana, los indígenas son objeto de actitudes discriminatorias en espacios como la escuela y las calles de la ciudad. En la escuela, el poco dominio del idioma castellano es motivo de burla hacia los niños indígenas recién inscritos, si se les ha permitido inscribirse. En efecto, “los directivos, por temor a la reacción y oposición de padres de familia o de la mesa directiva, prefieren negarles la inscripción y hacerse cómplices de esa mayoría discriminadora” (Farías, 2003:9). En entrevistas realizadas a niños mixtecos, aparece que el proceso de inserción escolar a su llegada a Monterrey fue el suceso más difícil de su vida, pues además de entrar en un mundo nuevo, totalmente ajeno y desconocido, no hablaban el idioma (Dzib, 2003:13). Además, su vestimenta y su origen oaxaqueños funcionan como marcadores de su identidad étnica y los etiquetan de tal modo que en la

escuela se les llama “indillos” o “pedinches” (Dzib, 2003:14-17). En la calle, donde suelen vender servilletas bordadas, semillas, chicles y artesanías de palma, “el acoso policiaco y de autoridades municipales que muchos indígenas vendedores ambulantes, mendigos y músicos ‘callejeros’ sufren es finamente sazonado con dosis de discriminación racial, de insultos y maltratos físicos, sin mencionar el decomiso de sus mercancías o implementos de trabajo y hasta su encarcelamiento” (Farfán *et al.*, en prensa:22).

A consecuencia de ello, “a pesar de que los mixtecos han aprendido a lidiar con los problemas en la calle y con la organización de su espacio residencial, los insultos, burlas, ofensas y humillaciones a que se encuentran expuestos por el simple hecho de ser identificados como indígenas, han dejado una huella en su identidad étnica y su valoración de su propia cultura” (Rodríguez, 2002:108). En estas condiciones no es extraño que nieguen la pertenencia étnica para evitar la discriminación; sin embargo, la negación es sólo una de las múltiples reacciones posibles, ya que, como señaló Barth (1976), la interacción y el contacto prolongado con miembros de otros grupos étnicos, portadores de valores culturales diferentes, no implica necesariamente la pérdida de la pertenencia étnica; al contrario, “las distinciones étnicas categoriales no dependen de una ausencia de movilidad, contacto o información; antes bien, implican procesos sociales de exclusión e incorporación por los cuales son conservadas categorías discretas *a pesar* de los cambios de participación y afiliación en el curso de las historias individuales” (Barth, 1976:10).

La ocultación de los marcadores culturales

Una manera de reaccionar ante la discriminación es ocultar los signos de pertenencia a un grupo étnico. La lengua vernácula es uno de ellos, y algunos padres ya no desean enseñarla a sus hijos por revelar su origen indígena (Castillo, 2003:77-78); otros consideran que hablarla, en vez del español, les impide progresar (Farías, 2003:104).

Otra manifestación que señala la negación de la identidad étnica es el deseo de ciertos niños mixtecos de ser “güeros”, “español”, “ser como la gente de aquí”, de ya no ser identificados como originarios de Oaxaca. Según una niña mixteca, no es por “negros” que los discriminan, pues tienen compañeros tan morenos como

ellos; “no creo que sea tanto por el color de la piel, es más por ser indígena; eso sí tiene que ver, porque nos ven muy poca cosa, porque somos diferentes” (Dzib, 2003:16-17).

La vestimenta es otro de los factores que permiten identificar a los indígenas. Tal vez sea ésta una de las razones por las cuales, entre las bandas juveniles otomíes, los adolescentes han adoptado el modelo cultural de los “colombianos”, su música y su vestimenta. Pese a que esta identidad esté proscrita y asociada a un problema de seguridad pública por los sectores dominantes (Farfán *et al.*, en prensa:28), a los jóvenes otomíes esta vestimenta les permite identificarse con “chavos” de otras bandas (Farfán *et al.*, en prensa:29).

Pero ocultar no necesariamente significa negar; también debe ser entendido como una estrategia que se desarrolla en la interacción con otros. Prueba de ello es que, si bien no se habla el idioma vernáculo en espacios públicos como la escuela, la calle o en las dependencias de gobierno, esto no significa que se esté perdiendo su uso, pues éste puede ser restringido a ciertos espacios, la casa y la comunidad (Fernández, 2003:83). Asimismo, se menciona el caso de una joven mixteca que, como sus compañeras de escuela, anhelaba vestir ropa de mezclilla, pero sus padres le aconsejaban dejar estas amistades en vez de querer vestirse como un hombre; esta joven decidió arreglárselas yendo a trabajar sin el permiso de sus padres como paquetera en una tienda de autoservicio para comprarse la ropa y los zapatos deseados (Dzib, 2003:14). Este magnífico ejemplo muestra cómo una joven decidió actuar para superar la presión social.

■ Nuevas configuraciones en materia organizacional y valorativa

Habiendo mencionado anteriormente la importancia de las redes, parte de los procesos organizativos que se desarrollan en el lugar de destino son la creación y participación de órganos colectivos para la toma de decisiones. Los otomíes de Santiago se posesionaron de terrenos junto con colonos mestizos apoyados por el Frente Popular Tierra y Libertad. Esta alianza implicó su participación semanal en reuniones llamadas “juntas de mejoras” y en eventos organizados por el Partido del Trabajo (Farfán *et al.*, 2001a:78-79). También crearon, dentro de la Confederación Revolucionaria de Obreros y Campesinos (CROC), un sindicato de semilleros,

lo cual les permite vender en espacios públicos (Farfán *et al.*, en prensa:16). Los mixtecos de San Andrés, políticamente más prudentes (García Rojas, 2003:83), han recreado en Ciudad Benito Juárez el mecanismo de la asamblea, en que participan los varones casados, y lo han adaptado a las condiciones vigentes: se es representante por sólo tres meses, y no hay consejo de ancianos (Farfán *et al.*, 2003:29).

La participación no sólo se restringe al lugar de destino, pues mixtecos, otomíes y nahuas mantienen lazos fuertes con sus respectivos pueblos de origen. El sistema de cargos, y el carácter obligatorio de la participación de éste, favorece el regreso regular de los migrantes mixtecos a la comunidad, so pena de perder derechos como el de residencia, o de usufructuar terrenos (Farfán y Castillo, 2001:79-81; Rodríguez, 2002:89-94; García Rojas, 2003:83). Entre los nahuas y los otomíes también es importante asistir a las principales fiestas del ciclo católico anual; esta asistencia, a pesar de la distancia, evidencia que existe una comunidad más allá de las fronteras del pueblo de origen, una comunidad transregional, “la cual se caracteriza por organizar la vida familiar, laboral y vecinal de los migrantes tanto en los lugares de origen como en los de destino, lo que supone no sólo un alto grado de movilidad geográfica sino también una reorganización comunitaria y política” (Farfán, 2003:29-30).

Para Rodríguez (2002), pareciera que el sistema de valores de los mixtecos de San Andrés se ha visto afectado por sus ires y venires a la ciudad y que éstos han fomentado cierta descaracterización étnica, es decir, “el muy paulatino distanciamiento de las formas de vida y pensamiento vigentes en la comunidad de origen” (Rodríguez, 2002:48). El encuentro con el capitalismo urbano hubiera provocado una ola creciente de quejas en contra del sistema de cargos, en especial por el hecho de que los servicios que se presten no estén remunerados (Rodríguez, 2002:101). Ahora bien, para García Rojas la discriminación también favorece el surgimiento de prácticas de resistencia cultural en el lugar de destino, como la disciplina comunitaria (García Rojas, 2003:84). Es así como los pueblos indios plantean una ciudadanía caracterizada por el arraigo a culturas ancestrales, que no se quiebra ni se pierde con la movilidad geográfica (García Rojas, 2003:78-79).

En la organización religiosa también se han desarrollado procesos organizativos. En 2000 fue construida una capilla dedicada al santo patrono en la colonia mixteca (Farfán, 2003:34), también un templo pentecostal en el asentamiento de los otomíes de Santiago (Farfán *et al.*, 2001a:81). La conversión al evangelismo

de familias otomíes correspondió tanto a un movimiento del pueblo hacia la ciudad, en el caso de la Iglesia del Buen Pastor, que ya existía en Santiago, como de la ciudad hacia el pueblo, en el caso de la Iglesia del Templo sobre la Roca, fundada en Monterrey (Farfán *et al.*, en prensa:34), ocasionando la prolongación de lazos entre ambos espacios. A pesar de que las religiones protestantes induzcan cambios identitarios promoviendo sus creencias y el abandono del catolicismo, haciendo “peligrar” el sistema de cargos en el pueblo (Rodríguez, 2002:98), éstas también constituyen nuevas solidaridades (Farfán *et al.*, 2001a:84). Y el catolicismo popular tampoco está ausente de transformaciones, pues en la capilla al santo patrono los mixtecos colocaron imágenes veneradas en los santuarios regionales del noreste, como la Virgen del Chorruto, o San Francisco de Real de Catorce. Como muestra de su integración a la vida regional, es notable que las bandas de músicos mixtecos acuden para tocar en fiestas locales; el 3 de mayo, día de la Santa Cruz, en la capilla de la colonia; el día de la Virgen, o bien “son contratados en algunos lugares para participar en fiestas particulares, cívicas, partidistas y religiosas en algunos municipios de los estados de Nuevo León y Tamaulipas” (Farfán *et al.*, 2003:365).

Además, ciertos cultos han resurgido, han sido transformados y adaptados en el contexto de la vida urbana, como es el caso de los danzantes otomíes. Un grupo de parientes otomíes originarios de Santiago y radicados en Monterrey fundaron una mesa de danza; se trata de una danza peregrina cuyo principal objetivo es peregrinar hacia los santuarios de los lugares de origen y los santuarios regionales más populares para algunos sectores de la sociedad norestense como es el Espinazo, Nuevo León (Farfán, 2003:34). También está el caso de las ceremonias realizadas por algunos huicholes en el parque ecológico conocido como La Huasteca. Cuéllar (1996) menciona que por este lugar pasaron los antepasados de los actuales huicholes, pero si bien no se sabe cuán reciente fue la llegada de los huicholes a estas tierras, es preciso averiguar si tiene o no raíces históricas (Durin, 2003a; Liffman, 2003). Estos fenómenos que buscan (re)enlazar a los indígenas urbanos con sus ancestros mediante la realización de cultos pueden ser calificados como manifestaciones de “revitalización étnica”.

Ahora bien, estos fenómenos son parte de procesos de reproducción étnica en los que interactúan múltiples actores. Si bien la interacción suele producirse en condiciones de profunda desigualdad, es preciso observar el papel que han desempeñado ciertas instituciones en la construcción de la etnicidad. Indudablemente

su acción modela estas mismas condiciones y ha favorecido en parte estos fenómenos de revitalización étnica.

■ El papel de las instituciones en la construcción de la etnicidad

Llama la atención que la primera publicación (Anguiano, 1997) haya surgido a raíz de la reubicación de los mixtecos y a solicitud del Desarrollo Integral de la Familia (DIF) municipal de Ciudad Benito Juárez con el propósito de atender a esta población de acuerdo con su diferencia cultural y necesidades. Para ello se solicitó el apoyo del Consejo para la Cultura de Nuevo León (CONARTE). Los mixtecos ya se habían vuelto visibles y, por lo tanto, sujetos de atención de instituciones.

A partir de ahí, el CONARTE siguió atendiendo a esta población mediante las actividades de dos promotoras culturales, Dzib y Rodríguez. Esta última ayudó a tramitar ante CONARTE la obtención de un apoyo para una banda de música y a entrar en contacto con el Instituto Nacional para la Educación de Adultos (INEA), el cual formó en la comunidad un “círculo de estudio” durante menos de un año (Rodríguez, 2002:50). Sin duda, el apoyo del CONARTE a los mixtecos mediante sus promotoras ha favorecido la revaloración de sus saberes y su difusión. El CONARTE también ha promovido la realización de eventos en el Día de la Lengua Materna⁷ y en el Día Internacional de los Pueblos Indígenas. Financió, mediante el programa PACMYC, la vestimenta de los danzantes otomíes Mayahuel.⁸

La otra institución que ha trabajado para la revaloración de las culturas indígenas, en especial sus lenguas, es el Departamento de Educación Indígena (DEI) de la SENL; ésta es una repercusión de la migración en el lugar de destino (Castillo, 2003:17). El DEI fue creado en 1998, sobre la base de un proyecto de educación bilingüe bicultural; su labor considera la asesoría y capacitación de directores y maestros, proporciona materiales didácticos en lengua indígena y realiza acciones a favor de la revaloración de la lengua materna (talleres y concursos de narrativa indígena). El proyecto piloto de atención inició en las colonias otomíes (Farfán *et al.*, en prensa:19-20). Sin embargo, en otras colonias, pese a la voluntad institucional,

⁷ Héctor Alvarado, “Piden respeto a las lenguas indígenas”, *El Norte*, 22 de febrero de 2002.

⁸ Jorge Castillo, comunicación personal.

ésta suele toparse con resistencias individuales, pues a veces se niega a tener alumnos indígenas, ya que al incorporarse al programa se tendría trabajo adicional (Farías, 2003:10).

En las colonias otomíes también existe una Casa Club del DIF a la que acuden. Asimismo los alumnos nahuas han recibido becas de esta institución, como parte de su estrategia para combatir el trabajo infantil⁹ (Farías, 2003:124). Sin embargo, como señalan los investigadores del INAH, “en el caso de los otomíes, el trabajo infantil se ha llegado a considerar como ‘explotación’, y se anula el carácter cultural y de profunda solidaridad familiar que implica la participación de todos los miembros de la familia en la procuración del ingreso doméstico” (Farfán *et al.*, en prensa:19).

Finalmente, en el Municipio de Monterrey, mediante la Coordinación de Economía del Sector Social, de la Dirección de Promoción Económica, artesanos huicholes se integraron a una cooperativa de artesanos, creada por el coordinador en 2002, y se organizó un evento para dar a conocer el arte huichol, el 31 de agosto del mismo año,¹⁰ en el que participó esta autora. A pesar del cambio de partido en la gestión municipal, el nuevo cabildo mantuvo la labor de esta coordinación.

■ Reflexiones finales: (re)construir los objetos

La población de hablantes indígenas censada en 2000 ha aumentado de manera significativa comparada con la década anterior; ésta se compone mayoritariamente de hablantes de náhuatl y huasteco. Pese al creciente interés por los indígenas en la ZMM, poco se sabe de las empleadas domésticas, quienes conforman el grueso de esta población. Parte del problema se vincula con su forma de residencia, pues viven dispersas o aisladas en casa de sus patrones, lo cual dificulta el acercamiento. En cambio, los asentamientos congregados constituidos actúan como factores de visibilidad ante instituciones y académicos. Estos indígenas regiomontanos, instalados en colonias periféricas, siguen un patrón de residencia similar al de la “comunidad aislada”.

⁹ Menores en Situación de Calles, meced.

¹⁰ Yenisey Valles, “Un negocio de chaquira y estambre. Organizados en una cooperativa, un grupo de huicholes logró cuatro puntos de venta para sus artesanías”, *Milenio Diario de Monterrey*, 4 de agosto de 2003; “Muestran arte ancestral huichol”, *El Porvenir*, 1º de agosto de 2003.

Considerando que este patrón es minoritario, debemos reflexionar sobre la tendencia a construir objetos con base en la creencia de que los indígenas sólo pueden vivir de manera comunitaria, donde el término de comunidad implica la existencia de un territorio delimitado, acotado, cerrado. En cambio, los casos reportados evidencian la importancia de las redes: estas solidaridades que se monopolizan en los procesos migratorios y que expresan la existencia de una comunidad transregional (Farfán, 2003; Castillo, 2003), o bien una comunidad moral (Martínez y De la Peña, 2002), que trasciende las fronteras territoriales. Es por medio de estas redes como adolescentes solteras llegan de sus pueblos para laborar y radicar en casas de la clase media alta de la ZMM. Asimismo, las mismas amistades entre empleadores constituyen redes, pues éstos se informan acerca de sus empleados haciendo que un buen jardinero, o un albañil, trabaje para patrones relacionados entre sí. Las redes constituyen un medio privilegiado para acercarnos a poblaciones que no viven de manera congregada, en vez de seguir buscando indígenas que ostentan una vida comunitaria.

■ Bibliografía

- AGUIRRE, Gonzalo (1991), *Regiones de refugio. El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en Mestizoamérica*, México, Universidad Veracruzana, Instituto Nacional Indigenista, Gobierno del Estado de Veracruz, Fondo de Cultura Económica.
- ANGUIANO, José Ángel (1997), *Los mixtecos en Nuevo León. Una generación de conquistadores urbanos*, México, Consejo Para la Cultura en Nuevo León, Desarrollo Integral de la Familia, Ciudad Benito Juárez.
- ARIZPE, Lourdes (1978), *Migración, etnicismo y cambio económico. Un estudio sobre migrantes campesinos a la ciudad de México*, México, El Colegio de México.
- (1979), *Indígenas en la ciudad de México: el caso de las "Marías"*, México, Secretaría de Educación Pública.
- BARTH, Fredrik (1976), *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*, México, Fondo de Cultura Económica.
- BERTELY, María (1997), "Escolarización y etnicidad entre los indígenas yalaltecos migrantes", en María Bertely y Adriana Robles (coords.), *Indígenas en la escuela*, México, COMIE.
- CASTILLO, Jorge (2003), "La migración indígena en Nuevo León: los mixtecos", tesis para obtener el grado de Licenciado en Sociología, Universidad Autónoma de Nuevo León, San Nicolás de los Garza.
- CUÉLLAR, Margarito (1996), "El ritual de la tribu huichola en la Huasteca de Santa Catarina", en *Presidencia Municipal de Santa Catarina, Santa Catarina: Un acercamiento a su historia*, Santa Catarina, pp. 111-114.
- Durin, Séverine (2003a), "Nuevo León, nuevo destino de la migración indígena", *Actas*, núm. 4, julio-diciembre, Revista de Historia de la Universidad Autónoma de Nuevo León, San Nicolás de los Garza, pp. 66-69.
- (2003b), "Antiguas rutas de comercio a larga distancia y destinos actuales de los peregrinos wixaritari (huicholes)", Ponencia presentada en el Primer Coloquio Internacional del Noreste Mexicano y Texas: Rutas, Caminos y Redes de Intercambio, Universidad Autónoma de Coahuila, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Instituto Coahuilense de Cultura, National Park Service, 6 y 7 de octubre de 2003, Saltillo.

- DZIB, Nicté Há (2003), "Los Mixtecos en Nuevo León", *Culturas Populares*, núm. 1, abril-junio, Monterrey, Consejo para la Cultura en Nuevo León, pp. 11-23.
- FARFÁN, Olimpia *et al.* (2001a), "Identidad y conversión religiosa de los inmigrantes otomíes", *Cathedra*, año 1, núm. 3, Revista de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Nuevo León, San Nicolás de los Garza, pp. 77-86.
- (2001b), "Los indios en Nuevo León. Textos para su historia", en *Boletín Oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, núm. 63, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 35-40.
- (2002), "Tradición y muerte entre los otomíes", Ponencia presentada en la mesa redonda Encuentros entre Vivos y Muertos, 31 de octubre, Monterrey, Consejo para la Cultura en Nuevo León.
- (2003), "La territorialidad indígena en la ciudad: mixtecos y otomíes en Nuevo León", en Alicia Barabas (coord.), *Diálogos con la tierra. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, tomo III, Etnografía de las regiones indígenas de México en el Nuevo Milenio, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 333-398.
- (en prensa), "Los otomíes: identidad y relaciones interétnicas en la ciudad de Monterrey", en Miguel Bartolomé (coord.), *Visiones de la diversidad, relaciones interétnicas e identidades indígenas*, vols. I, II, III, IV, Etnografía de las regiones indígenas de México en el Nuevo Milenio, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- FARFÁN, Olimpia, y Castillo, Jorge (2001), "Migrantes mixtecos. La red social y el sistema de cargos", *Revista de Humanidades*, núm. 11, otoño, Monterrey, Tecnológico de Monterrey, pp. 169-186.
- FARFÁN, Olimpia (2003), "Culturas indígenas en las ciudades: la territorialidad migrante", en *Actas*, vol. II (3), Revista de Historia de la Universidad Autónoma de Nuevo León, San Nicolás de los Garza, pp. 28-37.
- (2004), "Los inmigrantes otomíes de Santiago Mexquititlán, Querétaro", *Cuadernos de Investigación*, febrero, Revista de la División de Estudios de Posgrado de la Facultad de Filosofía y Letras de La Universidad Autónoma de Nuevo León, San Nicolás de los Garza, pp. 82-91.
- FARÍAS, Carmen (2003), "Estudio etnográfico de un grupo nahua asentado en las márgenes del río la Silla, Guadalupe, N. L., 2003", tesis para obtener el grado



- de Licenciado en Antropología, Monterrey, Centro Educativo Universitario Panamericano.
- FERNÁNDEZ, Ismael (2003), "El otomí en Monterrey: un caso de bilingüismo", *Actas*, vol. II (3), Revista de Historia de la Universidad Autónoma de Nuevo León, San Nicolás de los Garza, pp. 82-86.
- GARCÍA ROJAS, Gustavo (2003), "Migración y desmemoria. La ciudadanía étnica en Monterrey", *Trayectorias*, año V, núm. 12, mayo-agosto, San Nicolás de los Garza, pp. 76-88.
- HIROBAYASHI, Lane (1993), *Cultural capital. Mountain Zapotec Migrant Associations in Mexico City*, The University of Arizona Press.
- LEMUS, Carlos (2003), "La migración indígena contemporánea al noreste de México", Ponencia presentada en el Primer Coloquio Internacional del Noreste Mexicano y Texas: Rutas, Caminos y Redes de Intercambio, Universidad Autónoma de Coahuila, INAH, Instituto Coahuilense de Cultura, National Park Service, 6 y 7 de octubre, Saltillo.
- LIFFMAN, Paul (2003), "The wixarika (huichol) construction of landscape and ethnic relations in ceremonial narrative: red ringo, blue mestizo, spaniards and indigenous ancestros", Ponencia presentada en el Simposio Shamanism and Political Power in Mexico's Gran Nayar Region, Americanist Anthropological Association Annual Meeting, del 19 al 23 de noviembre, Chicago.
- MARTÍNEZ, Regina (2001), "Una cara indígena de Guadalajara: La resignificación de la cultura Otomí en la ciudad", tesis para obtener el grado de Doctor en Ciencias Antropológicas, México, UAM-Iztapalapa.
- MARTÍNEZ, Regina, y Peña, Guillermo de la (2002), *Migrantes y comunidades morales: resignificación, etnicidad, redes sociales en Guadalajara*, Ponencia presentada en el Seminario Permanente Ciudad, Pueblos Indígenas y Etnicidad, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Gobierno de la Ciudad de México, 14 de mayo.
- RODRÍGUEZ, Wendolín (2002), "La reconstrucción de la identidad en indígenas migrantes. Un estudio de caso: los mixtecos en Juárez, Nuevo León", tesis para obtener el grado de Licenciado en Historia, San Nicolás de los Garza, Universidad Autónoma de Nuevo León.

— y Sieglin, Veronika (2004), “Migración y resignificación del espacio. El caso de los migrantes mixtecos en el Área Metropolitana de Monterrey”, Ponencia presentada en el Coloquio Poder y Cambio Político en las Mixtecas: de lo Local a lo Transnacional, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), Universidad Autónoma Metropolitana, 22 y 23 de enero.

De la ilegalización a la inserción política.
El Partido Comunista de Costa Rica y la elección
municipal de 1932



From illegality to political acceptance:
The communist party in Costa Rica
and the county election of 1932

B R E C H A S

Este artículo analiza la transición del Partido Comunista de Costa Rica de la ilegalidad a la legalidad electoral durante los años 1931-1932. El planteamiento principal es que tal transición fue posible por dos eventos distintos, pero relacionados, de índole institucional: el intento de golpe de Estado en que desembocó la campaña electoral de esos años y el ascenso a la presidencia de la república de Ricardo Jiménez, el único candidato que se manifestó a favor de la inserción de los comunistas en el juego político. De esta forma, pese a que fue el primer partido comunista de Centroamérica formalmente ilegalizado, las circunstancias descritas facilitaron que los comunistas costarricenses se integraran al sistema político y que, a diferencia de lo que ocurría en otros países del istmo (especialmente en Guatemala y El Salvador), se valieran de las instituciones y leyes vigentes en Costa Rica para consolidar los logros que alcanzaron en la primera elección en la que participaron: la municipal de 1932.

This paper analyzes the transition of the Costa Rican Communist Party from illegal to legal electoral status between 1931 and 1932. This transition was possible thanks to two different and related events of institutional character: the intend of coup the state known as “El Bellavistazo”, and that Ricardo Jiménez became the elected president, the only one presidential candidate which supported the participation of communists in the political competition. By this way, despite that the Costa Rican Communist Party was formally the first one that was put out from the law in Central America, such circumstances facilitated that the Costa Rican communists became integrated to the political system, and, by contrast to the rest of the Central American countries (particularly Guatemala and El Salvador), they got access to the institutions and laws in order to consolidate their accomplishments in the first election in which they participated: the municipal election of 1932.

De la ilegalización
a la inserción política.
El Partido Comunista de Costa
Rica y la elección municipal
de 1932

La expansión inicial del comunismo en Centroamérica ocurrió después de 1920, influenciada por activistas extranjeros —principalmente mexicanos— y por la propaganda enviada por el Comintern (Cerdas, R., 1986:183-185, 264-266, 273-284; Acuña, 1993: 296-297; Ching, 1998b:210-217). El proceso precedente, verificado tras las revoluciones mexicana (1910) y rusa (1917) y la coyuntura internacional de rebelión popular posterior al fin de la Primera Guerra Mundial (1914-1918), se benefició a la vez de una creciente organización de los trabajadores, favorecida por la caída de la dictadura de Estrada Cabrera en Guatemala, un breve periodo de gobiernos civiles en Honduras y una efímera apertura democrática en El Salvador (Taracena, 1993:228-238; Alvarenga, 1996:219-322). El primer partido comunista fundado en el istmo fue el guatemalteco (1923), al que le siguieron el hondureño (1927), el salvadoreño (1930), el costarricense (1931) y el nicaragüense (1937).

La crisis económica de 1930 fue el contexto en que los militares iniciaron largas dictaduras en toda Centroamérica, con excepción de Costa Rica: Jorge Ubico, en Guatemala (1931-1944); Maximiliano Hernández Martínez, en El Salvador (1931-1944); Tiburcio Carías, en Honduras (1933-1949), y Anastasio Somoza García, en Nicaragua (1936-1956). El colapso de la apertura democrática vivida en la década de 1920 condujo a una represión fulminante y brutal de los comunistas guatemaltecos y salvadoreños, y más moderada y paulatina de los hondureños y

* Universidad de Costa Rica, Escuela de Historia. Correo electrónico: ivanm@fcs.ucr.ac.cr

nicaragüenses (Taracena, 1989:49-63; Alvarenga, 1996:323-347; Euraque, 1996:37-38; Gutiérrez, 1988: 87-88; Walter, 1993:56-57, 103-104). Los costarricenses fueron, sin embargo, los únicos que lograron superar con éxito un intento de ilegalización que, curiosamente, se adelantó al que experimentaron sus contrapartes del norte del istmo, y lograron competir sistemáticamente en las elecciones del periodo 1932-1948 (Molina, 1999:491-521).

Las investigaciones sobre el comunismo en la Costa Rica de antes de 1950 pueden dividirse en cuatro grupos: las que versan sobre intelectuales y líderes como Manuel Mora, Carlos Luis Fallas, Rómulo Betancourt, Carlos Luis Sáenz y Carmen Lyra (Merino, 1996; Aguilar, M., 1983; Gómez, 1994; Zúñiga, 1991; Rodríguez, I., 1997; Molina, 2000:9-66); las que examinan el papel desempeñado por la izquierda en las luchas sociales de las décadas de 1930 y 1940 (Cruz, 1980b:211-253; Sibaja, 1983; Acuña, 1984; Aguilar, M., 1983:15-40; Miller, 1993:515-541; Hernández, 1996:1-21; Chomsky, 1996:235-258, Rosabal, 1998:160-173; Rojas, 2004:249-261); las que analizan la alianza de los comunistas con el Republicano Nacional y la Iglesia católica y los conflictos políticos que culminaron en la guerra civil de 1948, luego de la cual el Partido Comunista fue ilegalizado (Aguilar Bulgarelli, 1969; Bell, 1976; Schifter, 1979; Rojas Bolaños, 1980; Soto, 1985; Contreras y Cerdas, 1980; Acuña, 1992; Lehoucq, 1992; Miller, 1996; Aguilar, C. *et al.*, 2001); y las que tratan específicamente sobre el origen de tal organización, sus primeras actividades, su discurso público y la participación femenina (Cruz, 1980a:25-63; Botey y Cisneros, 1984; Acuña, 1996:1-19; Herrera, 2002:131-146; Cerdas, 1986:316-321).¹

El estudio del Partido, en la mayoría de los trabajos existentes, fue emprendido en función de contextualizar a figuras como las ya indicadas o de comprender mejor eventos (por ejemplo, la huelga bananera de 1934) o procesos específicos (como la polarización política ocurrida en la década de 1940). El énfasis en tales temas supuso que el examen de la dinámica electoral de la izquierda fuera prácticamente descartado, decisión que se explica por dos razones: una ideológica, producto de la concepción de que la competencia en las urnas era simplemente una estrategia temporal en el esfuerzo por alcanzar la llamada dictadura del proletariado; y otra práctica, consistente en la dificultad de localizar, ordenar y sistematizar los resultados de los comicios.

¹ El mejor análisis del origen del Partido es el de Cerdas.

El análisis de los resultados obtenidos por el Partido en las urnas evidencia, sin embargo, que lo electoral, lejos de ser una dimensión secundaria o marginal, se constituyó en el eje fundamental de tal organización, en torno del cual se articulaban las otras actividades, en especial las sindicales y las editoriales (Molina, 1999). El exitoso desempeño de los comunistas en los comicios y en la esfera pública fue decisivo, a su vez, en la consolidación de discursos políticos que, aunque tenían fuentes ideológicas diversas, compartían una preocupación básica por los problemas sociales —agudizados por la crisis económica— y consideraban que la vía para enfrentarlos debía ser institucional: reformas diseñadas y ejecutadas desde y por el Estado.

El propósito de este artículo es, dado el importante papel desempeñado por el Partido en la vida social y política de Costa Rica durante las décadas de 1930 y 1940, analizar cómo los comunistas lograron superar una condición inicial de ilegalidad e insertarse con éxito en la arena electoral. El planteamiento principal es que tal transición fundamental fue posible por la influencia combinada de dos eventos distintos, pero relacionados, de índole institucional: la crisis del sistema político en que culminó la campaña electoral de 1931-1932, y el ascenso a la presidencia de la república, por tercera vez, de Ricardo Jiménez, quien desde que era candidato se manifestó a favor de la inclusión de la izquierda.

■ La ilegalización de 1931 y el ultraizquierdismo

El Partido Comunista de Costa Rica fue fundado en junio de 1931, pero no pudo competir en los comicios presidenciales de febrero de 1932 debido a que la Secretaría de Gobernación se negó a inscribirlo por considerarlo impersonal, falto de adeptos y “con tendencias adversas a los dos ejes principales de nuestra vida jurídica y política: la propiedad privada y la soberanía del Estado” (Cruz, 1980a:28). Esta decisión fue apelada por la izquierda ante el Congreso el 11 de julio, pero la comisión legislativa encargada de examinar el caso confirmó lo acordado por el Poder Ejecutivo el 23 de septiembre, dictamen que fue aprobado por la cámara de diputados el 7 de octubre por 18 votos a favor y 14 en contra (Cruz, 1980a:30-31).

El resultado adverso, sin embargo, debe ser considerado con cuidado, ya que el margen por el cual los comunistas perdieron fue muy pequeño y, durante la



discusión legislativa, hubo diputados, como el influyente periodista Otilio Ulate Blanco, que defendieron el derecho de la izquierda a competir en la arena electoral (Cruz, 1980a:31). Los discursos de esta índole y la elevada proporción de legisladores que apoyaron la apelación (43.8 por ciento de los 32 que votaron) patentizan, en el seno del Congreso, una tendencia a la apertura, muy significativa, que en parte se explica por el cálculo de ciertos políticos y partidos interesados en atraerse el apoyo de votantes identificados con el comunismo.

El grado en el cual la competencia electoral originó una dinámica favorable a la inserción del Partido en el sistema político es un tema que precisa ser investigado más a fondo; pero alguna evidencia, ya disponible, apoya tal presunción. El *Eco Católico*, periódico de la Iglesia, se quejó el primero de mayo de 1932 de que, cuando los comunistas “solicitaron no hace mucho al Congreso Constitucional de Costa Rica el derecho de elegir hubo políticos sin conciencia que por captarse las simpatías de tales sufragantes defendieron sus aberraciones que un día de tantos habrán de conmover la paz de la República y pervertir para siempre la moralidad de los costarricenses” (Aguilar, C. *et al.*, 2001:97).²

La división entre los partidarios de la exclusión y de la inclusión no pasó inadvertida para los comunistas, cuya respuesta, tras confirmar el Congreso la decisión de la Secretaría de Gobernación de no inscribir el Partido, fue declarar (en el editorial de su periódico, *Trabajo*, correspondiente al 10 de octubre de 1931) que tal medida “nos condena a la ilegalidad, al ostracismo, a la vida zozobranante de los perseguidos y de los hostilizados” (*Trabajo*, 10 de octubre de 1931, p. 2). La estrategia de la izquierda, en adelante, consistiría en incrementar el número de sus afiliados obreros y campesinos y en sindicalizarlos y concienciarlos, con el fin de luchar por mejores condiciones laborales y de vida, en tanto se preparaba el “asalto revolucionario del poder político [y el] aniquilamiento de la burguesía como clase dominante” (*Trabajo*, 10 de octubre de 1931, p. 2).

Los exabruptos verbales que caracterizan el editorial del 10 de octubre y otros textos similares, en vez de ser conceptuados como simple evidencia del ultraizquierdismo y el sectarismo del Partido (Rojas Bolaños, 1980:69-70; Aguilar, M., 1983:99;

² La evidencia disponible no indica directamente que existiera algún entendimiento entre Ricardo Jiménez y los comunistas, pero no se puede descartar la posibilidad de que hubiera habido algún acuerdo de esa índole, lo que contribuiría a explicar el apoyo sistemático que el presidente le dio a la izquierda.

Contreras y Cerdas, 1988:185), deben considerarse como un recurso discursivo utilizado para apoyar la posición de los partidarios de la inclusión. El diputado y periodista Otilio Ulate lo expresó muy claramente al aseverar que “si a los comunistas se les cierra la puerta de la legalidad es para autorizarlos a abrirse la ventana de la violencia”. El periódico *Trabajo* (10 de octubre de 1931, p. 3), al reproducir tal frase, agregó: “hacemos nuestras íntegras, sin quitarles ni una coma, las palabras anteriores. No es una amenaza, es un alerta”.

El llamado ultraizquierdismo, a la luz de lo expuesto, fue más una táctica de presión que, al patentizar las peligrosas consecuencias que podía suponer la ilegalización del Partido, procuraba lograr su integración. La práctica de los comunistas avala esta perspectiva,³ ya que, pese a sus excesos verbales, evitaron en lo que quedaba de 1931 organizar actividades que pudieran conducir a enfrentamientos con las autoridades y otros adversarios. El periódico *Trabajo*, en su última edición del año indicado, se limitó a indicar que los comunistas no votarían en los comicios de 1932, aunque sí lucharían por transformar “la podredumbre de nuestra política” (*Trabajo*, 28 de noviembre de 1931, p. 2; Contreras y Cerda, 1988:18), declaración que, de nueva cuenta, destaca su interés por insertarse en el sistema institucional vigente.

■ El Bellavistazo y el ascenso de Ricardo Jiménez a la presidencia

El impedimento de competir en la elección presidencial resultó, a la larga, ventajoso para los comunistas. La lucha por la presidencia se complicó porque en la campaña electoral ninguno de los partidos contendientes alcanzó la mayoría absoluta de los votos, por lo que procedía una segunda vuelta entre las dos organizaciones que habían capturado más sufragios: el Republicano Nacional, que postulaba a Ricardo Jiménez, y el Unión Republicana, liderado por Manuel Castro Quesada (Mo-

³ El Buró del Caribe, en un documento de 1932, le indicó a la izquierda costarricense que debía “desarrollar la lucha más enérgica mediante acciones de masas para obligar al gobierno a aceptar su inscripción y participar en el próximo debate electoral” (Merino, 1996:32-33). El “ultraizquierdismo puede ser considerado, por tanto, un sustituto, a nivel discursivo, de tales movilizaciones, difíciles de efectuar debido a la escasa fuerza que tenía el comunismo en esa etapa inicial, y contraproducentes a raíz de la ola de violencia que sacudió a Centroamérica al empezar el año citado” (Ching, 1998:32).

lina, 2001:410-441). El grupo que apoyaba a este último, ante la incertidumbre y el costo financiero de volver enfrentar al dos veces ex presidente,⁴ prefirió tratar de tomar el poder por la vía armada en la madrugada del 15 de febrero de 1932.

El saldo de ese fallido golpe de Estado, conocido como El Bellavistazo (denominado así porque los insurrectos se apoderaron del cuartel Bellavista), fue de 15 muertos y 36 heridos (Obregón, 1981:303; Oconitrillo, 1989). La crisis terminó cuando el gobierno de Cleto González Víquez concedió una amnistía general a los rebeldes, Castro Quesada renunció a su derecho a competir en la segunda vuelta y el Congreso llamó a Ricardo Jiménez, en condición de designado, a ejercer el Poder Ejecutivo (Obregón Quesada, 2000:294-301; Lehoucq, 1992:62 y 69).⁵ El desenlace de tal conflicto fue favorable para los comunistas porque la presidencia la ocupó el único de los candidatos que, durante la campaña de 1931-1932, respaldó públicamente la inclusión electoral del Partido.⁶

El conflicto costarricense ocurrió apenas unas semanas después de que, en Guatemala, Ubico iniciara una persecución sistemática de los comunistas, que culminó con el encarcelamiento de los líderes de tal orientación y el fusilamiento de Juan Pablo Wainwright (Taracena, 1989:60-62), y de que, en el occidente de El Salvador, empezara un amplio levantamiento popular, compuesto principalmente por indígenas. La represión fue pronta y contundente: en cuestión de días, entre 15 mil y 30 mil personas fueron asesinadas, entre ellas Agustín Farabundo Martí, Mario Zapata y Alfonso Luna, figuras prominentes del comunismo salvadoreño (Alvarenga, 1996:323-347; Arias, 1996:252-286).

El curso de los eventos en Guatemala y El Salvador provocó que, en las primeras semanas de 1932, el Partido Comunista de Costa Rica se convirtiera en la principal organización de su tipo en Centroamérica y, además, en la única que permaneció completamente ajena a los enfrentamientos que sacudieron al istmo al comenzar ese año. La exclusión electoral, al disociar a la izquierda de la crisis de El

⁴ Ricardo Jiménez había ocupado la presidencia en dos periodos: 1910-1914 y 1924-1928.

⁵ Los diputados, con el fin de evitar experiencias similares en el futuro, en 1936 acordaron que, en adelante, ganaría la presidencia el partido que capturase más votos, siempre que superase 40 por ciento del total de sufragios emitidos; de lo contrario, sí sería necesario realizar una nueva votación entre los dos aspirantes con mayor apoyo, como ocurrió en 2002 (véase Molina, 2002:24-25).

⁶ United States National Archives (en adelante, USNA) (1931). Decimal Files, sin título, LC. 818.00/1298 (September 24), pp. 1-2. Rodríguez, 1978:128.

Bellavistazo, tuvo un efecto inesperado: restó credibilidad a quienes se oponían al comunismo costarricense por considerarlo intrínsecamente violento. El periódico *Trabajo*, en uno de sus editoriales, lo destacó lapidariamente: “la teoría de la violencia que esos señores revolucionarios han criticado en nosotros, ha sido puesta en práctica por ellos con un fin puramente personalista” (*Trabajo*, 12 de marzo de 1932, p. 2).

El Bellavistazo primero y el posterior ascenso de Jiménez a la presidencia reforzaron la posición del Partido; pero en vista de lo ocurrido en Guatemala y El Salvador, la izquierda costarricense se mantuvo cautelosa. El 21 de abril de 1932, el periódico *Trabajo* declaró que los comunistas no se manifestarían el próximo primero de mayo porque

[...] la fecha [...] coincidirá este año con la de elección de Presidente de la República. Todo hace prever que en ese día se echarán a las calles los fanáticos de todas las sectas politiqueras, haciendo manifestación de simpatía a sus diferentes candidatos; y también de que esos logreros se mezclarían en nuestras filas, vivando a su respectivo candidato e intentando hacer creer a las gentes que el Partido Comunista expresa sus simpatías hacia éste o aquel de los jefes posibles del próximo gobierno (*Trabajo*, 21 de abril de 1932, p. 1).

La explicación precedente, que evoca la queja que unos días después formularía el *Eco Católico* (cf. Aguilar, C. *et al.*, 2001), fue, sin embargo, sólo una excusa, ya que en el fondo lo que los comunistas verdaderamente temían era que la lucha por el Poder Ejecutivo condujera a enfrentamientos que perjudicaran al Partido. La edición de *Trabajo* del 26 de mayo trazó con detalle la tensión política que prevalecía cuatro semanas antes:

por las calles corrían rumores indicadores de que el Primero de mayo surgirían motines. Y hasta no sabemos si con fines calculados, aunque lo presu-
mimos, se atribuía al Partido Comunista la paternidad de esos movimientos [...] Agregado a todo lo anterior teníamos el problema de varias bombas estalladas torpemente en varios lugares de la provincia [de San José] y puestas según lo proclamaba una corriente fuerte de opinión pública perversa-

mente encauzada por clérigos y burgueses canallas, por disposiciones de nuestro Partido (*Trabajo*, 26 de mayo de 1932, p. 1).⁷

La cautela con que, en la práctica, procedieron los comunistas en 1932 se evidencia en que la principal confrontación que tuvieron ese año fue casual: el 28 de mayo, el Partido convocó una reunión para examinar dos proyectos, uno sobre salario mínimo y otro acerca de una ayuda a los desempleados. La actividad atrajo a alrededor de mil personas, por lo que el local fue insuficiente para contenerlas; en tales circunstancias, los oradores se trasladaron a la calle, lo que motivó la intervención de la policía. El enfrentamiento posterior, según el informe del ministro estadounidense destacado en San José, Charles C. Eberhardt, dejó un saldo de varias decenas de detenidos, los cuales fueron puestos en libertad poco después, al tiempo que Manuel Mora, Jaime Cerdas y Luis Carballo fueron multados con 300 colones cada uno.⁸

El esfuerzo de los comunistas por evitar confrontaciones y limitar su quehacer revolucionario a una dimensión puramente discursiva fue apropiadamente premiado por el Poder Ejecutivo. El 17 de octubre de 1932, *La Prensa Libre* publicó un artículo que se hacía eco de la posición gubernamental, en el cual se indicaba que

el señor Presidente, ya manifestó en ocasión no lejana, que si el país quería ser comunista, él no podía oponerse. Y en tal criterio, tampoco hay fórmula que oponer a que el comunismo, como entidad política que pretende participar en las próximas elecciones municipales, haga su propaganda de acuerdo a los derechos que la ley concede a los demás [...] Mientras el comunismo no cometa un desmán, no habrá un entorpecimiento a su avance (*La Prensa Libre*, 17 de octubre de 1932, p. 4).

⁷ El embajador estadounidense, Charles C. Eberhardt, señaló que se trató de asociar el estallido de tres bombas con los comunistas, “aunque sin suficiente prueba para convencerme” (USNA [1932], Decimal Files, “Explosion of a bom in the Merced Church”, 818.00B/36 (April 28), p. 7).

⁸ USNA (1932), Decimal Files, “Communist activities in Costa Rica”, 818.00B/41 (June 24), pp. 1-2. La policía, según Alex A. Cohen, aprovechó la ocasión para “confiscar todos los expedientes y literatura que fueron encontrados [...] pero] luego de que toda esa documentación fue cuidadosamente revisada, nada se encontró que indicara que la organización tenga alguna afiliación o conexión con alguna organización comunista externa”. USNA (1932), Decimal Files, “Costa Rica (population & social)”, 818.00B/39 (June 3), pp. 1-2. Los comunistas denunciaron que unos pocos días después fue encarcelado el secretario general de la filial alajuelense del Partido (*Trabajo*, 22 de junio de 1932, p. 2). Vladimir de la Cruz consigna —erróneamente— que el enfrentamiento del 28 de mayo ocurrió el 6 de junio de 1932 (Cruz, 1980a: 47).

La apertura del gobierno fue puesta a prueba otra vez casi un mes más tarde cuando, tras una actividad efectuada en uno de los teatros de San José, la policía detuvo a Manuel Mora. El ministro Eberhardt, en un informe fechado el 25 de noviembre, destacó que “el Presidente [...] inmediatamente actuó para impedir su arresto o la investigación de sus documentos”.⁹ La estrategia de Ricardo Jiménez de favorecer la integración a cambio de moderación —correspondida por los comunistas al circunscribir su ultraizquierdismo al discurso— fue posible gracias a las nuevas condiciones políticas producto de El Bellavistazo.

La evidencia fundamental de que, tras el fallido golpe de Estado y el ascenso de Jiménez a la presidencia, el Partido se encontraba en una mejor posición para legalizar su situación consiste en que mediante un simple cambio de nombre logró inscribirse para participar en los comicios municipales de diciembre de 1932 (*Trabajo*, 27 de septiembre de 1932, p. 2.).¹⁰ La modificación fue explicada en el editorial de *Trabajo* del 27 de septiembre de 1932, en el cual, tras criticar a la democracia burguesa y destacar la cobardía de las dirigencias políticas, se indicó:

[...] el Partido Comunista [...] actuará] en las próximas elecciones municipales con el nombre de BLOQUE OBRERO Y CAMPESINO. Nombre transitorio, para una finalidad dada y por un tiempo determinado, ya que sin ser desleales a nuestro credo revolucionario no podríamos renunciar al glorioso nombre del partido creado por Lenin, partido de la vanguardia obrera internacional del cual somos nosotros fracción consecuente y definida. Cabría agregar que el cambio momentáneo de nombre no significa la variación ni en un milímetro siquiera de nuestra línea política que franca y decididamente es de lucha contra el orden capitalista y por la construcción de una sociedad sin clases, la sociedad comunista (*Trabajo*, 27 de septiembre de 1932, p. 2).¹¹

⁹ USNA (1932), Decimal Files, “Communist activities in Costa Rica”. 818.00B/45 (November 25), p. 3.

¹⁰ La ley electoral de 1927 establecía que los comicios municipales no coincidirían con los presidenciales ni diputadiles, disposición que se modificó a partir de 1934, cuando la escogencia de los regidores empezó a realizarse conjuntamente con las votaciones generales (de presidente y diputados) y de medio periodo (para renovar la mitad del Congreso únicamente) (cf. Oficial, 1928:181-183). Véase Molina, 2005, cuadro 5.5, para una síntesis del calendario electoral costarricense.

¹¹ La opción de cambiar de nombre para poder inscribirse electoralmente fue sugerida por Carlos María Jiménez Ortiz, diputado y miembro de la comisión legislativa que en 1931 rechazó la apelación que presentó el Partido

■ La elección municipal de diciembre de 1932

El cuasi colapso de la democracia que supuso El Bellavistazo, al restarle credibilidad a quienes se oponían a la participación electoral de los comunistas por su supuesta tendencia a la violencia, le facilitó a la izquierda inscribir al Partido como Bloque de Obreros y Campesinos (BOC) sin abjurar de su identidad ideológica.¹² Esta “ficción operativa” fue favorecida, además, porque la izquierda, pese a sus excesos discursivos, en el fondo no se proponía “revolucionar” el quehacer social del Estado. El editorial de *Trabajo* del 15 de octubre de 1932, al sintetizar cuál sería el programa de trabajo de los comunistas, es elocuente:

[...] iremos [...] a la Municipalidad: a denunciar chanchullos, a desenmascarar fraudes, a dejar en cueros a muchas “honorabilidades”, a defender al trabajador municipal, a oponernos a los derroches de dinero en la construcción de calles relucientes para los barrios Amón y González Laman, a exigir que se higienice la Pitahaya y Keith y María Aguilar, y en fin, todas las barriadas donde los trabajadores viven entre fangales, en sucias pocilgas, expuestos a todas las enfermedades imaginables (*Trabajo*, 15 de octubre de 1932, p. 2).¹³

El texto precedente patentiza que, pese a su tono exaltado, la izquierda se orientaría por una vía similar a la política social que, desde finales del siglo XIX, impulsaba el Estado liberal: la higienización de los sectores populares (Palmer, 2003; Palmer,

Comunista contra la decisión de la Secretaría de Gobernación (véase *Trabajo*, 15 de octubre de 1933, p. 1; 24 de febrero de 1934, p. 3). El Buró del Caribe criticó a los comunistas costarricenses por haberse cambiado de nombre en vez de movilizar a las masas para presionar al gobierno y obligarlo a aceptar su inscripción (Ching, 1998a:55 y 83-84). El trasfondo teórico y práctica de este conflicto se explora en Cerdas, R., 1998:240-242.

¹² La nueva designación era similar a la adoptada por otros partidos comunistas latinoamericanos (Gómez, 1994:54; Villars, 1991:335). Las referencias a campesinos y obreros también figuran en los nombres de algunas organizaciones políticas costarricenses de finales de la década de 1920 e inicios de la de 1930 (Molina, 2005, Anexo S; *La Gaceta*, 15 de noviembre de 1930, pp. 1853-1854; 16 de noviembre de 1930, pp. 1860-1861; 19 de noviembre de 1930, p. 1874; 23 de noviembre de 1930, pp. 1903-1905, y 25 de noviembre de 1930, pp. 1910-1914).

¹³ Rodolfo Cerdas, al explorar las bases culturales e institucionales que posibilitaron tal “ficción operativa”, no considera el importante papel desempeñado por El Bellavistazo en la legalización electoral de la izquierda, y tiende a explicar este proceso en función esencialmente de la apertura del sistema político costarricense (Cerdas, R., 1998:233 y 240-241; Cerdas, R., 1986:327-328).

1999:99-117; Palmer, 1996:224-253; Molina y Palmer, 2003). La campaña efectuada por los comunistas se caracterizó, además, por el orden que prevaleció en sus manifestaciones, lo cual fue debidamente destacado por la prensa y los funcionarios de la legación estadounidense.¹⁴ El incidente más grave, aparte de la detención de Mora, fue un escándalo ocurrido en noviembre de 1932, en el teatro Victoria de Alajuela, a raíz del cual varios militantes fueron multados con sesenta colones —equivalente a cerca de la mitad del salario mensual de un obrero, suma enorme para un trabajador en una época de crisis económica—, incluido el futuro líder y novelista Carlos Luis Fallas (*La Prensa Libre*, 16 de noviembre de 1932, p. 8).¹⁵

El Buró del Caribe, en una carta correspondiente a 1932 y probablemente anterior a los comicios municipales,¹⁶ le indicó a los líderes de izquierda que la campaña electoral “debe servir para construir el Partido” (Ching, 1998a:35). El principal problema enfrentado por los comunistas para poner en práctica esta directriz era el carácter incipiente de su organización y la falta de fondos, razones por las cuales decidieron competir en apenas dos de los 60 cantones en que se dividía el territorio nacional: San José, asiento de la capital del país, y Alajuela.¹⁷ El entusiasmo con que participaron, que a la vez les permitía reafirmar su identidad ideológica, quedó reflejado en la descripción del embajador Eberhardt, quien, en un informe del 8 de diciembre, señaló: “de particular interés fue el despliegue de la bandera roja del comunismo, con la hoz y el martillo, ante las mesas de votación de San José”.¹⁸

El desempeño de los comunistas en los comicios municipales se sintetiza en el cuadro 1. El Partido, según tales datos, logró un mejor resultado general en San José que en Alajuela; sin embargo, un examen desagregado evidencia que en este último caso la izquierda capturó una proporción de votos superior a la de su con-

¹⁴ USNA (1932), Decimal Files. “Communist activities in Costa Rica”, 818.00B/45 (November 25), pp. 1-2; *La Prensa Libre*, 26 de noviembre de 1932, p. 6.

¹⁵ Manuel Mora pagó, con fondos del Partido, la multa para excarcelar a Fallas, quien en ese momento ya se encontraba acusado por injurias y difamación por lo que había expresado de los secretarios del Congreso el 11 de julio de ese año (Aguilar, M., 1983:51-52. Sobre los salarios, véase Cerdas, J. M., 1995:111-140).

¹⁶ El documento carece de fecha exacta.

¹⁷ El Partido fue inscrito en Alajuela por el artesano y viudo Ricardo Rodríguez Rojas, presidente de la filial alajuelense, quien presentó una solicitud apoyada por más del mínimo de firmas que exigía la ley (347) (*La Gaceta*, 19 de noviembre de 1932, p. 1808).

¹⁸ USNA (1932), Decimal Files, “Municipal elections in San Jose”, 818.00B/46 (December 8), p. 2.

traparte josefina, tanto en el centro (26.6 *versus* 20.4 por ciento) como en los distritos aledaños (10 *versus* 5.5 por ciento). El contraste expuesto se explica por el diferenciado peso electoral de las ciudades: el casco urbano alajuelense concentró 36.1 por ciento del total de sufragios emitidos en el cantón, mientras que el capitalino acaparó 85.8 por ciento.

CUADRO 1 VOTOS CAPTURADOS POR LOS COMUNISTAS EN LAS ELECCIONES MUNICIPALES DE ALAJUELA Y SAN JOSÉ EFECTUADAS EL 4 DE DICIEMBRE DE 1932

<i>Distritos de Alajuela*</i>	<i>Total de votos</i>	<i>Votos a favor de los comunistas</i>	<i>%</i>	<i>Distritos de San José</i>	<i>Total de votos</i>	<i>Votos a favor de los comunistas</i>	<i>%</i>
Centro	862	229	26.6	Centro	5 400	1 104	20.4
San José	115	5	4.3	Zapote	195	11	5.6
Concepción	205	61	29.8	San Fco. de Dos Ríos	100	19	19.0
San Antonio	112	1	0.9	Uruca	166	2	1.2
Santiago Oeste	179	2	1.1	Mata Redonda	110	3	2.7
San Isidro	180	12	6.7	Pavas	169	5	3.0
Sabanilla	84	2	2.4	Hatillo	58	2	3.4
San Rafael	218	3	1.4	San Sebastián	94	7	7.5
Santiago Este	128	17	13.3				
Desamparados	51	5	9.8				
Turrúcares	76	40	52.6				
Tambor	111	3	2.7				
La Garita	65	2	3.1				
Sarapiquí	3	0	0				
Total	2.389	382	16.0		6 292	1 153	18.3

* Los comunistas, una vez corregida la votación alajuelense, capturaron 16.5 por ciento de los sufragios (408 de 2.470). Fuente: *La Gaceta*, 21 de diciembre de 1932, pp. 2001-2004; 6 de enero de 1933, pp. 25-27.

El fuerte desequilibrio expuesto se reflejó también en la distribución geográfica de los votos que capturó el Partido: en San José, 95.8 por ciento procedía de la ciudad y el resto de los distritos, en tanto que las proporciones alajuelenses fueron de 60 y 40 por ciento, respectivamente. El superior desempeño rural de los comunistas en

Alajuela se patentiza en el caso de Concepción, un distrito ubicado en el límite entre la ciudad y el campo, en el cual la izquierda capturó casi 30 por ciento de los sufragios; más interesante aún fue la experiencia de Turrúcares, donde el Bloque aventajó a sus competidores, incluso al Republicano Nacional, y ganó las plazas en juego de procurador síndico (propietario y suplente) (*La Gaceta*, 6 de enero de 1933, pp. 26-27).¹⁹

El elevado porcentaje de sufragios logrado por el Partido en Concepción podría explicarse porque de esa circunscripción era oriundo el joven líder Carlos Luis Fallas, y quizá sus vínculos familiares y vecinales operaron a favor de la izquierda.²⁰ La razón del éxito alcanzado en Turrúcares no es clara, pero tal vez algún conflicto local condujo a la mayoría de quienes acudieron a las urnas a preferir a los candidatos del BOC, pese a que no compartían su ideología. El caso de este distrito parece, por lo tanto, corresponder a una experiencia de voto residual, un proceso que a futuro pesaría significativamente en la dinámica electoral comunista.²¹

El periódico *Trabajo*, en un artículo publicado el 7 de enero de 1933, explica indirectamente por qué la izquierda capturó una proporción mayor del voto rural en Alajuela que en San José: “la noticia de que en el campo pensaban hacer muchos fraudes electorales los partidos burgueses, obligó a la mayoría de los elementos dirigentes del partido a abandonar la ciudad el día de las elecciones para actuar como fiscales en los distritos rurales. En el centro de la ciudad, donde reside nuestro núcleo más nutrido, tuvimos muy pocos organizadores el 4 de diciembre” (*Trabajo*, 7 de enero de 1933, p. 3).

■ Los comunistas y las demandas de nulidad de elecciones

La finalización del escrutinio de las papeletas fue el inicio —como era una tradición en la política de la época— de una pugna entre los partidos con el fin de restarle sufragios a sus rivales, mediante demandas de nulidad de elecciones.²² La

¹⁹ El periódico *Trabajo* curiosamente no se refirió a tal triunfo, el cual tampoco es mencionado por otros investigadores (véase Cruz, 1980a:39-40; Aguilar, M., 1983:51). Los procuradores síndicos tenían derecho a voz, pero no a voto en las sesiones municipales y eran electos un propietario y un suplente por cada distrito (Aguilar, M., 1983:51).

²⁰ Los comunistas ganaron la mesa principal de Concepción, pero no las auxiliares.

²¹ Sobre la importancia del voto residual para el desempeño del BOC, véase Molina, 1999:503-506.

²² Este tipo de documentación y los métodos para procesarla se analizan en Lehoucq y Molina, 2002:12-28.



izquierda no se exceptuó de este proceso, ya que presentó tres recursos de tal índole, dos en San José y otro en Alajuela. El estímulo para los reclamos en el caso josefino provino de que, como eran ocho los regidores propietarios a elegir, el cociente se fijó en 786 votos,²³ cupo que los comunistas alcanzaban, les sobraban 367 votos, y quedaban a 42 votos de distancia de adjudicarse otra plaza (*La Gaceta*, 21 de diciembre de 1932, p. 2004).²⁴

El primer intento de los comunistas por variar la adjudicación de sufragios entre los partidos se basó en que el agente de policía de Hatillo expulsó del recinto electoral al fiscal del BOC y coaccionó a los ciudadanos para que votaran por el Obrero Josefino. La junta cantonal, sin embargo, rechazó este recurso por falta de prueba (*La Gaceta*, 21 de diciembre de 1932:2003). La segunda demanda, que sí fue aceptada, planteaba que en el distrito de Zapote hubo suplantación de votantes y sustracción de papeletas en un número suficiente para alterar el resultado de los comicios. La anulación de los votos zapoteños le permitió a la izquierda elegir otro regidor propietario (*La Gaceta*, 21 de diciembre de 1932, p. 2004).²⁵

La experiencia alajuelense no fue tan exitosa: las plazas en juego eran seis, por lo que el cociente se fijó en 411 votos, con lo que la izquierda quedó a tres votos de adjudicarse un regidor. El joven Carlos Luis Fallas, en tales circunstancias, presentó una demanda para anular las mesas auxiliares 1 y 2 de Concepción (ubicadas en Carrizal), en las cuales el BOC alcanzó una votación mínima. La base de tal recurso fue explicada en un texto publicado por *La Prensa Libre* el 10 de diciembre de 1932:

[...] los directores del Comunismo en Alajuela llevan a cabo gestiones para poder contar con un representante en el Municipio de esa ciudad y han pedido la nulidad de las dos mesas del Carrizal por cuanto se enviaron solamente los troncos o talonarios de las cédulas, lo cual es incorrecto. Los votos de las dos mesas del Carrizal montan a la suma de 88 y de anularlos se bajará desde luego el cociente para elegir regidor en el Cantón Central, quedando

²³ Las elecciones costarricenses se definían por mayoría relativa cuando había una o dos plazas en juego; en cambio, cuando eran tres o más, se dividía el total de votos emitidos entre el número de puestos, los cuales se adjudicaban a los partidos que alcanzaban dicho cociente.

²⁴ La Coalición Josefina, partido que quedó en tercer lugar, superó al BOC por 41 votos.

²⁵ El BOC, gracias a esa anulación, desplazó a la Coalición Josefina del tercer lugar.

este cociente en 396 en vez de 411, pues la votación entonces, no sería de 2 468 como se ha informado, sino de 2 380. Al comunismo en el primer cociente le faltaban para elegir, tres votos y ahora con el nuevo cociente, le sobrarían once, quedando electo por dicho Partido un regidor en dicha ciudad (*La Prensa Libre*, 10 de diciembre de 1936, p. 6).²⁶

La experiencia descrita fue doblemente frustrante para el Partido: primero, por haberle faltado tan pocos votos para alcanzar un cociente y, segundo, por fracasar la gestión para anular las mesas de Carrizal. La dirigencia comunista de San José culpó a los líderes alajuelenses de lo ocurrido, al reprocharles —según el artículo publicado en *Trabajo* el 7 de enero de 1933— descuidar el centro. La validez de esta acusación, sin embargo, puede ser impugnada con base en el cuadro 2, que evidencia el peso diferenciado de los cascos urbanos: en San José, el grueso de los inscritos para sufragar se concentraban en el centro (85.2 por ciento), y en Alajuela, en el campo circundante (72.5 por ciento).

CUADRO 2 PORCENTAJE DE ASISTENCIA A LAS URNAS SEGÚN CENTRO Y DISTRITOS EN LAS ELECCIONES MUNICIPALES DE SAN JOSÉ Y ALAJUELA EFECTUADAS EL 4 DE DICIEMBRE DE 1932

<i>San José</i>	<i>Inscritos</i>	<i>Votos</i>	<i>Asistencia</i>	<i>Alajuela</i>	<i>Inscritos</i>	<i>Votos</i>	<i>Asistencia</i>
Centro	13 769	5 400	39.2	Centro	1 919	862	44.9
Resto del cantón	2 395	895	37.2	Resto del cantón	5 062	1 527	30.2
Total	16 164	6 292	38.9		6 981	2 389	34.2

Fuente: *La Gaceta*, 21 de diciembre de 1932, pp. 2001-2004; 6 de enero de 1933, pp. 25-27, y 5 de febrero de 1932, pp. 154-159.

El expediente de la solicitud de la anulación de votos o elecciones, que los comunistas utilizaron a su favor, también fue empleado en su contra, aunque de una manera más sutil, en el caso de San José. *La Prensa Libre* del 5 de diciembre de 1932 informó que

²⁶ Los resultados ofrecidos por *La Prensa Libre* difieren ligeramente de los del cuadro 1. La falta denunciada por los comunistas, a su vez, califica dentro de las irregularidades de forma, las cuales no necesariamente suponían la comisión de fraude (véase Lehoucq y Molina, 2002:17-18).



se trata de que, basándose en el artículo 17 de la ley respectiva [las ordenanzas municipales], se tratará de anular la credencial de don Alfredo Braña [mecánico asturiano] El caso es que dicho artículo establece que podrán ser electos regidores tan sólo aquellos extranjeros que estén casados con costarricenses, y según esos informes, el señor Braña, español, es casado con una dama cubana [...] persona ducha en cuestiones legales nos dice que de confirmarse la situación del señor Braña según los términos que dejamos expuestos, efectivamente no llegará a la Municipalidad. Y ocurrirá lo siguiente: si se anula su nominación en el Consejo electoral, antes de determinar quiénes han sido electos, ocupará su lugar quien le sigue en la papeleta comunista, señor Guillermo Fernández. Pero, si se da por electo y viene luego la nulidad, el Partido de Obreros y Campesinos quedará sin representante, pasando el suplente [perteneciente a la Liga Pro-Defensa Comunal] a ocupar la regiduría vacante (*La Prensa Libre*, 5 de diciembre de 1932, p. 5).

La estrategia para dejar fuera a los comunistas, sin embargo, no fue puesta en práctica, ya que el 6 de diciembre, el abogado Carlos Lara, intendente municipal de San José, declaró que no existía base legal para anular la credencial de Braña, y se pronunció a favor de que en el ayuntamiento estuvieran representadas “las diversas tendencias sociales que se han manifestado en la jornada eleccionaria que acaba de pasar” (*La Prensa Libre*, 6 de diciembre de 1932, p. 4).²⁷ Los comunistas, entre tanto, se pronunciaron fuertemente contra el intento de excluirlos del concejo: Manuel Mora, en unas declaraciones dadas el mismo 6 de diciembre indicó que “si tratan de anular la credencial de nuestro regidor electo, no nos queda otro camino que lanzarnos a la calle y por la fuerza conquistar lo que con la ley no hemos podido” (*La Prensa Libre*, 6 de diciembre de 1932, p. 5).

El conflicto electoral más intenso en que se involucró la izquierda fue, sin embargo, la demanda cuyo fin era anular los votos de Zapote, ya que de ser acogida, Víctor Guardia, perteneciente a una de las principales familias del país y aspirante a regidor por la Coalición Josefina, sería desplazado por el candidato comunista, el

²⁷ El embajador Eberhardt indicó, en el informe correspondiente a la elección municipal, “que se ha mostrado ahora que su esposa [la de Braña] es costarricense” (USNA [1932], Decimal Files, “Municipal elections in San José”, 818.00B/46 [December 8], p. 2).

pintor de brocha gorda Guillermo Fernández.²⁸ El proceso correspondiente se prolongó por casi dos semanas; finalmente, el 16 de diciembre, la junta cantonal de San José acordó la anulación. La decisión fue precedida por una declaración que varios miembros de ese organismo dieron a un periodista de *La Prensa Libre* cuatro días antes, en el sentido de que su “opinión en este asunto estará reforzada con la de un alto funcionario” (*La Prensa Libre*, 12 de diciembre de 1932, p. 8).

El periódico señalado no identificó quién era la autoridad aludida, pero el 16 de diciembre publicó unas declaraciones de Ricardo Jiménez en las que se consignó:

lo que el señor Presidente desea, sobre todas las cosas [...], es la más absoluta pureza electoral [...] desde luego considera que siendo el número de comunistas un tanto reducido, no habría equilibrio si alcanzaran dos curules, pero no es culpa del comunismo ni de las autoridades, sino de la indiferencia con que los grupos políticos opuestos suelen ver estas cuestiones municipales, ateniéndose en la mayoría de los casos a que el Presidente haga violencia o interprete las leyes solamente en el sentido en que puedan favorecer a esos grupos. Ya el señor Presidente de la República dijo, antes de entrar al poder y aún desde antes de ser candidato, que a sus ojos el comunismo era un partido como cualquier otro, con el derecho de conquistarse todos los poderes del país por los caminos de la ley, y si es que lo sigue el sentimiento nacional (*La Prensa Libre*, 16 de diciembre de 1932, p. 5).

El respaldo de Jiménez parece haber sido decisivo para que la junta se decidiera a acoger la demanda que le permitió a los comunistas ganar un regidor más. El presidente, quien ejercía jurisdicción disciplinaria sobre todo el proceso electoral (Oficial, 1928:191-192), criticó además a los otros partidos por su desinterés, el cual, al no alentar la asistencia a las urnas, favorecía el desempeño electoral de organizaciones como el BOC, ya que se les facilitaba alcanzar cocientes. El fenómeno no era

²⁸ La directriz de designar únicamente a trabajadores como aspirantes a puestos de elección figura en una carta del Buró del Caribe de 1932; no obstante, una tendencia en este sentido también fue impulsada por la competencia partidista, ya que la izquierda, ante la acusación de que la suya era únicamente “una simple organización de cazavotos”, vio en tales nombramientos una vía para diferenciarse de sus competidores, puesto que “sólo obreros comunistas irán al municipio, en San José y Alajuela. Ninguno de entre los compañeros estudiantes e intelectuales figurará en esas papeletas” (Ching, 1998a:32; *Trabajo*, 15 de octubre de 1932, p. 2).



nuevo: tras la aprobación del voto directo en 1913, los comicios de medio periodo y municipales se caracterizaron por un alto abstencionismo, en contraste con los presidenciales, en los cuales la participación era mucho más elevada (cf. Molina, 2005, cap. 6).

El cuadro 2 evidencia que las votaciones de diciembre de 1932 no fueron la excepción: el desempeño de la izquierda fue propiciado por una muy baja asistencia a las urnas (inferior a 40 por ciento en los dos cantones en que el BOC compitió), la cual fue especialmente reducida en los distritos, sobre todo en los de Alajuela,²⁹ que eran más rurales y tenían más peso demográfico que los de San José. Lo irónico de esta dinámica se patentiza en que fue precisamente la fuerte ausencia de los votantes del campo —en su mayoría católicos y anticomunistas— la que le permitió al Partido quedar a pocos sufragios de adjudicarse una plaza en el concejo alajuelense.

■ Conclusión

La falta de recursos financieros y la urgencia de concentrar los existentes en la campaña explican que el último número de *Trabajo* de 1932 circulara el domingo 23 de octubre (una edición especial de seis páginas). El periódico volvió a salir el 7 de enero de 1933, y los comunistas, al efectuar un balance de su desempeño en las urnas, incurrieron otra vez en una “ficción operativa”, al advertir que su Partido “no es una organización electoral”; sin embargo, de inmediato declararon:

[...] tampoco hemos cometido la tontería de mirar desdeñosamente el resultado de las elecciones. Esos mil seiscientos votos auténticos, sin un “forro” y sin una conciencia cohechada con guaro o con dinero, nos han servido para hacer balance de nuestras fuerzas en dos provincias del país [...] Cada uno de esos hombres que libremente se acercó a la urna para votar por su partido de clase, es ya un soldado juramentado en la causa de la revolución social.

²⁹ Los porcentajes de asistencia son apenas aproximados, ya que se basan en el padrón publicado en febrero de 1932, el único disponible acerca de ese año. Para un análisis de las posibilidades y límites de tales datos, véase Molina, 2005, capítulo 3.

Así ve el Partido el resultado de las elecciones municipales de diciembre [...] El Partido Comunista sabe de dónde viene y para dónde va. Para sortear escollos, para burlar celadas, tiene una doctrina científica, alumbrándole la marcha. Para vencer dificultades y superar inconvenientes, tiene una fe sin vacilaciones, una fe de sectarios, en el triunfo inevitable del proletariado y de la justicia social sobre la tierra (*Trabajo*, 7 de enero de 1933, p. 1).

La esperanza, sin duda, se justificaba. La posición del Partido había variado significativamente en un plazo muy corto: tras superar la ilegalidad electoral, logró inscribirse como BOC y participar con éxito en los comicios municipales, en un triple sentido. La izquierda, ante todo, ganó dos plazas de regidor en el concejo josefino —el principal del país— y una de procurador síndico en Alajuela; además se benefició de la baja asistencia a las urnas y, finalmente, demostró que podía utilizar eficazmente un recurso clave como las demandas de nulidad. El presidente de la república, por si lo anterior fuera poco, se convirtió en el principal defensor del derecho de los comunistas a competir electoralmente.

El peso de los factores institucionales en el exitoso tránsito de los comunistas de la exclusión a la inclusión política fue fundamental: en otras palabras, una política democrática, al tiempo que les facilitó superar la ilegalización inicial e insertarse en el juego electoral, los encauzó, a la larga, por la vía de la reforma. El Partido, que durante 1933 y 1934 experimentaría los dos años más agitados de su existencia antes de 1948 (cf. Sibaja, 1983; Hernández, 1996; Cruz, 1980a:50-52; Miller, 1993:34-49), se concentraría a partir de 1935 en promover el cambio social por vías esencialmente legales. *Trabajo*, vocero del ultraizquierdismo a inicios de la década de 1930, se definía ya a finales de ese decenio como “un periódico al servicio de la democracia” (*Trabajo*, 18 de marzo de 1939, p. 1).



■ Bibliografía

- ACUÑA, Víctor Hugo (1984), *La huelga bananera de 1934*, San José, CENAP-CEPAS.
- (1992), *Conflicto y reforma en Costa Rica: 1940-1949*, San José, EUNED.
- (1993), "Clases subalternas y movimientos sociales en Centroamérica (1870-1930)", en Víctor Hugo Acuña (ed.), *Historia general de Centroamérica. Las repúblicas agroexportadoras*, t. IV, Madrid, FLACSO-Quinto Centenario, pp. 255-323.
- (1996), "Nación y política en el comunismo costarricense (1930-1948)", ponencia en el Tercer Congreso Centroamericano de Historia, San José-Costa Rica, 15-18 de julio, pp. 1-19.
- AGUILAR BULGARELLI, Óscar (1969), *Costa Rica y sus hechos políticos de 1948*, San José, Editorial Costa Rica.
- AGUILAR, Cecilia *et al.* (2001), "El discurso de la Iglesia católica sobre el Partido Comunista y su participación electoral, Costa Rica 1931-1948", Memoria de Licenciatura en Historia, Universidad de Costa Rica.
- AGUILAR, Marielos (1983), *Carlos Luis Fallas: su época y sus luchas*, San José, Editorial Porvenir.
- (1989), *Clase trabajadora y organización sindical en Costa Rica, 1943-1971*, San José, Editorial Porvenir.
- ALVARENGA, Patricia (1996), *Cultura y ética de la violencia. El Salvador 1880-1932*, San José, Editorial Universitaria Centroamericana.
- ARIAS GÓMEZ, Jorge (1996), *Farabundo Martí*, San José, Editorial Universitaria Centroamericana.
- BELL, John Patrick (1976), *Guerra civil en Costa Rica. Los sucesos políticos de 1948*, San José, Editorial Universitaria Centroamericana.
- BOTEY, Ana María, y Cisneros, Rodolfo (1984), *La crisis de 1929 y la fundación del Partido Comunista de Costa Rica*, San José, Editorial Costa Rica.
- CERDAS, Jaime (1993), *La otra vanguardia*, San José, EUNED.
- CERDAS, José Manuel (1995), "Penurias y recuperación: niveles de vida de los trabajadores capitalinos costarricenses entre 1929 y 1960", *Anuario de Estudios Centroamericanos*, San José, 21:1-2, pp. 111-140.
- CERDAS, Rodolfo (1986), *La hoz y el machete. La Internacional Comunista, América Latina y la revolución en Centroamérica*, San José, EUNED.

- (1998), “Contribución al estudio del Partido Comunista de Costa Rica y la Internación Comunista”, *Revista de Historia*, San José, núm. 37, enero-junio, pp. 225-244.
- CHING, Erik (1998a), “El Partido Comunista de Costa Rica, 1931-1935: los documentos del Archivo Ruso del Comintern”, *Revista de Historia*, San José, núm. 37, enero-junio, pp. 7-226.
- (1998b), “In Search of the Party: The Communist Party, the Comintern, and the Peasant Rebellion of 1932 in El Salvador”, *The Americas*. 55:2 (October), pp. 204-239.
- CHOMSKY, Aviva (1996), *West Indian Workers and the United Fruit Company in Costa Rica, 1870-1940*, Baton Rouge, Louisiana State University Press.
- CONTRERAS, Gerardo, y Cerdas, José Manuel (1988), *Los años 40's: historia de una política de alianzas*, San José, Editorial Porvenir.
- CRUZ, Vladimir de la (1980a), “El primer congreso del Partido Comunista de Costa Rica”, *Estudios Sociales Centroamericanos*, San José, núm. 27, septiembre-diciembre, pp. 25-63.
- (1980b), *Las luchas sociales en Costa Rica 1870-1930*, San José, Editorial de la Universidad de Costa Rica y Editorial Costa Rica.
- EURAQUE, Darío A. (1996), *Reinterpreting the Banana Republic: Region and State in Honduras, 1870-1872*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press.
- GÓMEZ, Alejandro (1994), *Rómulo Betancourt y el Partido Comunista de Costa Rica (1931-1935)*, San José, Editorial Costa Rica.
- GUTIÉRREZ, Gustavo (1988), “Historia del movimiento obrero en Nicaragua”, *Cuadernos Centroamericanos de Historia*, Managua, núm. 2, mayo-agosto, pp. 87-88.
- HERNÁNDEZ, Carlos (1996), “‘La gota que derramó el vaso’: una reexploración de la gran huelga de zapateros de 1934”, ponencia en el Tercer Congreso Centroamericano de Historia, San José-Costa Rica (15-18 de julio), pp. 1-21.
- HERRERA, Rosalila (2002), “Maestras y militancia comunista en la Costa Rica de los años treinta”, en Eugenia Rodríguez Sáenz (ed.), *Un siglo de luchas femeninas en América Latina*, San José, Editorial de la Universidad de Costa Rica, pp. 131-146.
- LEHOUCQ, Fabrice (1992), “The Origins of Democracy in Costa Rica in Comparative Perspective”, Ph. D., Duke University.

- y Molina, Iván (2002), *Stuffing the Ballot Box. Fraud, Electoral Reform and Democracy in Costa Rica*, Nueva York, Cambridge University Press.
- MERINO DEL RÍO, José (1996), *Manuel Mora y la democracia costarricense*, Heredia, EFUNA.
- MILLER, Eugene D. (1993), "Labour and the War-Time Alliance in Costa Rica 1943-1948", *Journal of Latin American Studies*, 25:3 (October), pp. 515-541.
- (1996), *A Holy Alliance? The Church and the Left in Costa Rica, 1932-1948*, Armonk, M. E. Sharpe.
- MOLINA JIMÉNEZ, Iván (1999), "El desempeño electoral del Partido Comunista costarricense (1931-1948)", *Revista Parlamentaria*, San José, 7:1, abril, pp. 491-521.
- (2000), "Un pasado comunista por recuperar: Carmen Lyra y Carlos Luis Fallas en la década de 1930", en Carmen Lyra y Carlos Luis Fallas, *Ensayos políticos*, San José, Editorial de la Universidad de Costa Rica, pp. 9-66.
- (2001), "Estadísticas electorales de Costa Rica (1897-1948)", Una contribución documental", *Revista Parlamentaria*, San José, 9:2, agosto, pp. 345-435.
- (2002), "Des élections sans passion ni vainqueur", *Volcans*, núm. 47 (Printemps), pp. 24-25.
- y Palmer, Steven (2003), *Educando a Costa Rica. Alfabetización popular, formación docente y género (1880-1950)*, San José, EUNED (2da. edición).
- *Demoperfectocracia. La democracia pre-reformada en Costa Rica (1885-1948)*, Heredia, Editorial Universidad Nacional, 2005.
- OBREGÓN QUESADA, Clotilde (2000), *El proceso electoral y el Poder Ejecutivo en Costa Rica: 1808-1998*, San José, Editorial de la Universidad de Costa Rica.
- OBREGÓN LORIA, Rafael (1981), *Hechos militares y políticos*, Alajuela, Museo Histórico Cultural Juan Santamaría (2da. edición).
- OCONITRILLO, Eduardo (1989), *El Bellavistazo*, San José, Editorial Costa Rica.
- OFICIAL (1928), "Ley de elecciones", *Colección de leyes y decretos*, 2do. semestre. Año de 1927, San José, Imprenta Nacional, pp. 181-183.
- PALMER, Steven (1996), "Confinement, Policing, and the Emergence of Social Policy in Costa Rica, 1880-1935", en Ricardo Salvatore y Carlos Aguirre (eds.), *The Birth of the Penitentiary in Latin America. Essays on Criminology, Prison Reform, and Social Control, 1830-1940*, Austin, University of Texas Press, pp. 224-253.
- (1999), "Adiós laissez-faire: la política social en Costa Rica (1880-1940)", *Revista de Historia de América*, México, núm. 124, enero-junio, pp. 99-117.

- (2003), *From Popular Medicine to Medical Populism: Doctors, Healers, and Public Power in Costa Rica, 1800-1940*, Durham, Duke University Press.
- RODRÍGUEZ, Eugenio (1978), *Los días de don Ricardo*, San José, Editorial Costa Rica.
- RODRÍGUEZ, Ivannia (1997), "Carlos Luis Sáenz en la Penitenciaría Central de San José", t. 1, Informe de Licenciatura en Historia, Universidad de Costa Rica.
- ROJAS BOLAÑOS, Manuel (1980), *Lucha social y guerra civil en Costa Rica 1940-1948*, San José, Editorial Porvenir.
- ROJAS, Francisco Javier (2004), "Historia económica y social de los carpinteros y ebanistas en el Valle Central de Costa Rica de la Colonia a 1943", Tesis de Maestría en Historia, Universidad de Costa Rica.
- ROSABAL, Guillermo (1998), "El mundo del trabajo y la dinámica social en la producción de pan en Costa Rica 1900-1950", Tesis de Maestría en Historia, Universidad de Costa Rica.
- SCHIFTER, Jacobo (1979), *La fase oculta de la guerra civil en Costa Rica*, San José, Editorial Universitaria Centroamericana.
- SIBAJA, Emel (1983), "Ideología y protesta popular: la huelga bananera de 1934 en Costa Rica", Tesis de Licenciatura en Historia, Universidad Nacional.
- SOTO VALVERDE, Gustavo (1985), *La Iglesia costarricense y la cuestión social: antecedentes, análisis y proyecciones de la reforma social costarricense de 1940-43*, San José, EUNED.
- TARACENA, Arturo (1989), "El primer Partido Comunista de Guatemala (1922-1932). Diez años de una historia olvidada", *Anuario de Estudios Centroamericanos*, San José, 15:1, pp. 49-63.
- (1993), "Liberalismo y poder político en Centroamérica (1870-1929)", en Víctor Hugo Acuña (ed.), *Historia general de Centroamérica. Las repúblicas agroexportadoras*, t. IV, Madrid, FLACSO-Quinto Centenario, pp. 228-238.
- VILLARS, Rina (1991), *Porque quiero seguir viviendo... habla Graciela García*, Tegucigalpa, Editorial Guaymuras.
- WALTER, Knut (1993), *The Regime of Anastasio Somoza 1936-1956*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press.
- ZÚÑIGA, Francisco (1991), *Carlos Luis Sáenz: el escritor, el educador y el revolucionario*, San José, Ediciones Zúñiga y Cabal.



ENSAYES

JOSÉ ALBERTO MORENO *

Martirio y ocultamiento: la identidad chiita a través del pensamiento de Alí Shariati

En fechas recientes, a raíz de los levantamientos en contra de las fuerzas de ocupación en Iraq, se ha retomado el tema de la rebelión como elemento distintivo de la confesión chiita. Anteriormente, la revolución iraní había nutrido la visión occidental de plantear a los chiitas como una comunidad religiosa aguerrida y especialmente violenta. En esta línea, destacados investigadores abordaron la revolución iraní desde diversas ópticas: como una reacción en contra de la modernidad (Ayubi, 1994; Charfi, 2001), una rebelión clerical y reaccionaria sustentada en demandas populares en contra de un gobierno corrupto y secular (Rodríguez Zahar, 1991), o un movimiento social complejo secuestrado, de cierto modo, por el clero establecido (Khosrokhavar y Roy, 2000).

A pesar de lo planteado anteriormente, tanto la revolución iraní como los levantamientos a manos del ejército del Mahdi en Falujah son la consolidación de

* Centro de Investigación y Docencia Económicas, División de Estudios Internacionales. Correo electrónico: josealberto.moreno@cide.edu

un largo proceso de construcción estatal y social, fundamentado en el ideal de crear una comunidad utópica, a imagen de las enseñanzas coránicas, y de la interpretación de las mismas por el clero, institucionalizadas por un gobierno bajo las doctrinas de un consejo de clérigos (*velayat e-faqih*) inspirados y con la capacidad de interpretar los misterios de la fe.

Lo que proponemos en el presente ensayo es establecer una correlación entre los dos mitos fundamentales del chiismo duodecacioano (el martirio de Kerbala y el ocultamiento del Mahdí) y el pensamiento de uno de los ideólogos políticos más destacados del islamismo iraní prerrevolucionario, Alí Shariati, como un acercamiento a la identidad chiita en aquél en Irán y entre los insurgentes iraquíes. Para tal propósito, iniciaremos con una revisión general del Islam chiita duodecacioano, para continuar con la explicación de los mitos de la masacre de Kerbala y del Imam Mahdi y su relación con el pensamiento de Shariati como uno de los vértices de la identidad política chiita.¹

■ Contexto cultural del Islam chiita duodecacioano

A la muerte de Mahoma, el 8 de junio de 632 (el Corán, 1999:LII), se generó una serie de disputas entre los descendientes del profeta por la interpretación y el carisma de la Revelación. La gran disputa que representó la fragmentación de los primeros musulmanes se encuentra en la interpretación de la Sura 56 (el Corán, 1999, 56, 77-80:717): “¡Es en verdad un Corán noble/ contenido en una Escritura escondida/ que sólo los purificados pueden tocar/ una revelación que procede del Señor del universo!”. Para un grupo de creyentes, la Revelación consiste en la interpretación de las normas, y el carisma se constituye en la *haqiqat* (interpretación del texto coránico) y en la utilización tanto del Corán como de la Sunna, la tradición del profeta, como base para la comprensión del sagrado mensaje. Este grupo fue llamado *sunni*, gracias a la importancia que cobran en su interpretación los dichos del profeta. El segundo grupo lo constituían quienes consideraban que el *carisma* islámico se encuentra entre los descendientes del profeta y que sólo perte-

¹ La transliteración de las palabras en árabe y farsi se hicieron de acuerdo con la transliteración más frecuente proveniente de la literatura en español sobre el tema.



nece a ellos. Este grupo pugnó por que Alí, esposo de Fátima, hija de Mahoma, se convirtiera en el líder natural de los musulmanes, por lo que su nombre estuvo ligado a la palabra *shiat* (partido); de ahí los chiitas, los partidarios de Alí.

Estos partidarios de Alí sostenían que el califato, después de la muerte del Profeta, pertenecía a Alí Ibn Abi Taleb. Esta creencia se basa en la relación y parentesco que mantenía Alí con Mahoma, al ser su primo y yerno, por lo que éste había sido escogido por encima de los protomusulmanes para continuar con el mensaje de la Revelación y la interpretación del libro sagrado.

Alí y sus descendientes recibieron el título de Imam,² el guía. La función del guía es la de un ejemplo viviente para permitir que el musulmán alcance el conocimiento de sí mismo, de lo que el creyente desea y de lo que la humanidad desea ser. Por esta función, el chiismo ha sido definido como *walayyat*, amistad u amor espiritual. Ciertamente, el chiismo pertenece a la corriente esotérica del Islam, ya que promueve el conocimiento interior del creyente para buscar el sentido verdadero del mensaje divino, cuyo objetivo es transformarse a sí mismo, y a través de esta transformación cambiar al mundo. Opuestamente, el sunnismo encuentra la explicación de la Revelación a través de los dichos y palabras del profeta como sustento jurídico (Sunna), por lo que se revela como una interpretación exotérica (Corbin, 2000:60-66).

Para el Islam, en sus dos concepciones, se anuncia una misión desde el comienzo de los profetas que consiste en la liberación de los hombres de la ignorancia antes del día del Juicio, durante el cual Dios juzgará a la humanidad según su comportamiento. Muhammad es considerado el último de los profetas, y a partir de él están próximos los tiempos para el día del Juicio. Ante esta situación: “La meta del hombre en el pensamiento del Corán es la realización plena de su ser en el mundo, por su esfuerzo perpetuo y su iniciación permanente” (Behrang, 1980: 277); por esta razón, el Imam se convierte para el chiita en el guía que lo conduce hacia el conocimiento de sí mismo.

Aunque el sunnismo y el chiismo comparten la misma visión pietista, idénticos fundamentos y los cinco pilares del Islam, el chiismo puede ser resumido en cinco conceptos principales que lo hacen único en su filosofía (Behrang, 1980:277-

² La palabra *Imam* quiere decir el que se mantiene por delante, el guía. Por lo regular se confunde en sus traducciones al español y a otras lenguas europeas con la palabra *Imán*, que significa fe.

278): 1) La unicidad de Dios, como existencia única que origina la creación (Tawhid). 2) La revelación de la verdad a la conciencia humana como profecía (Nabowwat). 3) La iniciación del hombre en la conducción de la revelación profética en su sentido, a fin de que no cese de cumplirse y orientar a la humanidad en ese sentido (Imanato).³ 4) La justicia de Dios, que se manifiesta al mundo por medio del imanato para crear una sociedad igualitaria y libre (Adl). 5) El cumplimiento último del día del Juicio (Moad).

La Tawhid y la Nabowat, para el chiita, significan tanto la visión profética del Islam como el mensaje divino revelado a través del Corán, que significa la unidad y trascendencia de Dios desde la creación hasta el día del Juicio Final. Esta filosofía profética: “propone un pensamiento que no se deja encerrar ni por el pasado histórico, ni por la letra fija de su enseñanza bajo las formas de dogmas, ni por el horizonte que delimitan los recursos y las leyes de la lógica racional” (Corbin, 2000:38). Por esta razón, el pensamiento chiita está orientado a la espera, no de una nueva Revelación, sino de la manifestación plena y absoluta de todos los sentidos espirituales y esotéricos de la misma. Este principio es el sostén tanto para el Imanato como para el cumplimiento del Moad; aunque el vehículo entre estos dos puntos sea la construcción de una sociedad igualitaria y libre bajo el impulso del Islam, principio denominado Adl.

Para los musulmanes, el ciclo de la profecía está cerrado; Muhammad ha sido el *Sello de los profetas*, el último de aquellos que habían aportado una nueva Sharia a la humanidad, por esto se revela el alcance universal del mensaje islámico. Pero, para el chiismo el término final de la profecía (Nabowat) supone el comienzo de un nuevo ciclo, la *walayyat* o Imanato. Como lo explica Corbin (2000:40): “La idea de *walayyat* sugiere pues, esencialmente, la dirección iniciática del Imam, la iniciación de los misterios de la doctrina; engloba tanto la idea de conocimiento (*ma'rifat*) como la idea de amor (*mahabbat*); un conocimiento que es por sí mismo conocimiento salvífico”. La línea del Imanato pertenecen tanto a Alí como a sus descendientes directos a lo largo de once generaciones.

Existen dos ramas principales del chiismo, y su división está relacionada con lo que los chiitas consideran la descendencia legítima del primer Imam: la primera,

³ Por razones de eufonía, decidimos utilizar la palabra *Imanato*, en lugar de la transliteración correcta al español, *Imamato*.

el chiismo duodecaciono (imanismo), religión de Estado en Irán, reconoce a doce imanes. La segunda, el chiismo septimano (ismailismo) reconoce únicamente a siete imanes. La separación entre las dos vertientes se debe a un conflicto por la descendencia y la legitimidad que ostenta el Imam. Los ismailitas, ante la prematura muerte del Imam Ismail, séptimo en la línea sucesoria directa desde Alí y reconocido por su padre como tal, entronaron a su hijo Muhammad Ibn Ismail, por lo que recibieron su patronímico. Por su parte, los imanistas reconocieron como sucesor al hermano de éste, Musa Kazem, a quien adoptaron como séptimo Imam.

Esta breve explicación de la lógica, descendencia y los fundamentos religiosos del chiismo descansa sobre dos mitos principales: el martirio del Imam Hussein y el ocultamiento del duodécimo Imam. Dichos mitos representan una visión del mundo para los chiitas duodecacionos, por lo que a través de ellos se sustenta un sistema de creencias que construyen identidades culturales que los definen como chiitas. Dentro de esos procesos de identidad están los que contemplan un carácter político específico, en los que se conjuga la virtud del martirio como sacrificio para la obra divina, para contribuir a la parusía del último de los imanes.

El martirio de Hussein

La lucha del Imam Hussein representa la reivindicación de los valores chiitas, con el objetivo de convertirlos en una forma de vida para los creyentes y otorgarles un proceso metahistórico que reafirme la profecía del Juicio Final.

Hussein fue el tercer Imam, segundo hijo de Alí y Fátima, que fue entronizado Imam después del asesinato de su hermano Hassán, segundo Imam, en el año 680 de la era cristiana.⁴ Su época está marcada por la violencia y la guerra, ya que la familia Omeya se había apoderado del califato y amenazaba la legitimidad de los descendientes del Profeta. Su padre, Alí, murió asesinado por el golpe de una espada mientras estaba rezando durante el Ramadán en el año 40 de la Hégira. Diez años después su hermano sería envenenado.

⁴ Las fechas sobre las vidas de los imanes están tomadas de la tabla que aparece en el libro *Al-Kāfi*, entre las páginas 18 y 19, editado por la embajada iraní en la Ciudad de México. En la misma tabla se comenta que las fechas no pueden ser exactas y que algunas veces se ha puesto la fecha que la tradición popular considera verídica.

El drama de la muerte de Hussein ha estado influenciado por el complejo sistema de alianzas heredadas de la época de Mahoma. Hussein había establecido una alianza con los musulmanes de Kufa, población en la península arábiga, para defenderse de los ataques de los Omeyas. El tercer Imam se había establecido en la población de Kerbala, en la actual Iraq, con el fin de esperar a los kufenses, un clan aliado, y preparar una batalla en contra de sus enemigos. Hussein fue sorprendido por éstos y las fuerzas enemigas masacraron a su familia y lo decapitaron. Este hecho ocurrió durante la batalla de Ashura, la cual otorgaría nombre a la celebración de su martirio.

El martirio de Hussein significa para el imaginario chiita el inicio de la hiero-historia, entendida como las representaciones ideales de ciclos de la profecía y de la *walayyat*. La muerte del tercer Imam se convierte, de un hecho histórico como tal, en un relato metahistórico, en la representación teofánica del inicio de la era de los imanes como una imagen de la salvación y la trascendencia humana a través del sacrificio. El martirio cobra, entonces, un sentido más amplio y esotérico, y el asesinato de Hussein es la prueba del cumplimiento de la promesa del Imanato, tener un guía y hacer de su muerte un aspecto salvador para la comunidad de creyentes y previniendo el Adl, la época de justicia y felicidad que llegará con el duodécimo Imam. De la misma manera que en el cristianismo, Hussein se sacrificó para proteger a la comunidad de creyentes y servirles de guía en su vida espiritual, en el que su martirio significa, también, el inicio de una nueva era, la *walayyat*.

Paralelamente a estos hechos, se ha escrito una hierohistoria, una historia sacra. El ciclo total de este relato, el tiempo de los profetas y el de los imanes, nos conduce a los orígenes. Este origen es metahistórico y se sitúa en la existencia de la palabra coránica antes de que fuera dictada por el ángel a Muhammad. La *walayyat* del último de los profetas es escribir esa palabra y darle un significado exotérico; mientras que al ciclo de los imanes corresponde otorgar el sentido esotérico de la palabra divina. El martirio de Hussein es el inicio de esta era en la cual los imanes otorgan el sentido oculto de la palabra, con vistas a la espera del ocultamiento del duodécimo Imam, inicio de la parusía.

La interpretación del martirio de Hussein, desde un punto de vista ético, es la justificación del sacrificio como medida para preservar la pureza del mensaje e impedir que sea trastocado por los impíos. Para el pensamiento chiita, uno de los principales actos impíos es negar el Imanato y usurpar la función de esclareci-



miento del mensaje oculto de la Revelación. Sacrificarse en nombre del Imanato no es sólo un acto de honor hacia el guía, significa reproducir el medio para que la profecía sea cumplida, a pesar de haber sido perseguido por los impíos o los infieles. Como lo expresó Hamid Enayat (*cf.* Nasr *et al.*, 1989:52): “Hussein es el único Imam cuya tragedia puede servir como un elemento favorable en la mitología de cualquier perseguido”.⁵

La interpretación ideológica que se realizó en los entornos chiitas a lo largo del siglo XX de la tragedia de Kerbala fue la de una justificación para tomar las armas con el objetivo de destruir las estructuras que hipotéticamente oprimían a los musulmanes, fueran éstas las fuerzas imperiales del Sha, fueran los ejércitos coloniales que se asentaban en la zona. La figura del mártir se integró a partir de la represión o aniquilación de los sublevados; ante la imaginación popular tanto los muertos como los torturados devienen en mártires, reviviendo el sacrificio de Hussein en aras de renovar una sociedad corrompida influenciada por la modernidad.

El mito de Hussein produce una alineación social en torno a la idea de rebelión y de la muerte por la fe. El combatiente muere para defender un suelo que considera sagrado y para sustentar al Imanato como la única vía para establecer una sociedad perfecta. Los mártires, por lo tanto, constituyen un elemento de trascendencia para la población en rebeldía; de cadáveres se transforman en instrumentos de la Revelación, agradables a los ojos divinos y redentores para la comunidad de creyentes (Umma).

La finalidad del martirio constituye una vía para una doble liberación: política y espiritual. Liberación política porque será una de las bases para alcanzar la independencia o el fin de una dictadura; y espiritual porque preparará el camino de concluir la ocultación de Imam Mahdi.

El ocultamiento del duodécimo Imam

El hijo del undécimo Imam, Hassán Al-Askari, es el centro del culto escatológico más importante del chiismo duodecaciono. La leyenda piadosa narra una histo-

⁵ “Hussein es, por lo tanto, el único Imam cuya tragedia puede servir como un ingrediente favorecedor para la mitología de cualquier perseguido” (Enayat, en Nasr *et al.*, 1989:52).

ria fantástica sobre su nacimiento, símbolo del cumplimiento de la *walayat* de los imanes.⁶

El duodécimo Imam, de nombre Muhammad, como el profeta, antes de nacer fue revelado a su madre. En un sueño, la princesa bizantina Naryís, que había caído prisionera en manos de los musulmanes, vio cómo el profeta Muhammad pedía la mano de una de las descendientes, la princesa Naryís, para ser desposada por el Imam Hassán Al-Askari. Una noche subsiguiente, Naryís fue visitada en sueños por las vírgenes María y Fátima, quienes le anunciaron que tendría un hijo de su esposo, el Imam, y que éste sería el cumplimiento de la profecía. Que la madre del Imam sea una cristiana y que su nacimiento sea anunciado por María no son caprichos de la narración popular; su importancia radica en que por medio de estos hechos se trata de establecer un contacto entre la profecía cristiana del Juicio Final y el cumplimiento del *walayat*, sintetizando en el doceavo Imam el cumplimiento de la Revelación no sólo para los musulmanes sino también para los cristianos, y a través de esto fijar el antecedente de la conversión de los cristianos al Islam.

El día de su nacimiento, el 15 del mes Xaban del año 255 de la Hégira, estuvo lleno de hechos fantásticos. Nació de una madre que no presentaba signos de embarazo, y al nacer recitó los siguientes versos del Corán: “y ciertamente quisimos favorecer a los que son considerados débiles en la tierra, para hacerlos Imanes y herederos”.⁷ Su padre sólo lo sobrevivió cinco años, y a su muerte se convirtió formalmente en Imam. Para cumplir la profecía, el Imam Muhammad decidió ocultarse en dos ocasiones: la primera, llamada ocultación menor (*ghaybat soghra*), tuvo una duración de sesenta años, desde el año 260 hasta el 329 de la era islámica; la segunda, denominada ocultación mayor (*ghaybat kobra*), empezó en el año 329 y perdura hasta nuestros días.

Dada su condición de ocultamiento el duodécimo Imam recibió el título de Mahdi (Oculto). Durante la ocultación menor, el Imam Mahdi mantuvo cuatro representantes ante la comunidad de creyentes (*na'ib*), por medio de los cuales los chiitas podían comunicarse con él. A uno de ellos, Alí Sammarri, el Imam le indicó

⁶ La versión presentada pertenece al libro *El Imam Mahdi (as). El último refugio de los seres humanos*, escrito por H. Fereidouni (pp.14-18). Como cualquier relato popular, existen varias versiones de los hechos.

⁷ Según la versión de Fereidouni (p. 16). La versión del Corán que hemos utilizado dice: “Quisimos agradecer a los que habían sido humillados en el país y hacer de ellos jefes, hacer de ellos herederos” (Sura 28 [*al-Qasas*/ El Relato], Aleya 5, p. 506).



en una última carta no elegir un sucesor entre ellos, pues había llegado el tiempo de la ocultación mayor, y con ésta todo se encuentra absorto en Dios, comenzando la historia oculta del duodécimo Imam.

Esta historia no pertenece a los hechos materiales, sino que, al igual que el martirio de Hussein, es un hito dentro de la hierohistoria. El Imam Mahdi, hasta el momento de la parusía o revelación al mundo por parte de éste, no es visible más que en sueños o visiones de los fieles, que no suspenden la ocultación ni se insertan en la historia objetiva. Esta característica se debe a que el imanato representa lo esotérico de las revelaciones proféticas (el Juicio Final), por lo que es preciso que el Imam esté presente en el pasado y en el futuro. La realidad del Imam está en un mundo concreto y suprasensible, ya que él es un ser sobrenatural, que se encuentra en una Tierra de Luz, un mundo perfecto.⁸ Depende de los seres humanos que el Imam deba dejar de ocultarse, porque su aparición es el signo mismo de la renovación y ésta es el sentido profundo de la ocultación: “Son los hombres los que se han velado a sí mismos al Imam, haciéndose incapaces de verle, por haber perdido tener paralizados los órganos de ‘percepción teofánica’ que hacen posible el ‘conocimiento por el corazón’” (Corbin, 2000:76). Los hombres perdieron la capacidad de reconocer al Mahdi, porque éste se encuentra en un tiempo presente, por lo que la parusía ocurrirá cuando la humanidad se reforme espiritualmente.

La interpretación ideológica del mito del Mahdi se traduce a dos discursos. El primero presenta al Mahdi como víctima de los opresores, en este caso los Omeyas, y él es una figura salvadora de la humanidad. Al igual que Hussein, el duodécimo Imam cumple con una misión de redención; sencillamente, el Mahdi, permanecerá en su enclaustramiento hasta que los Hombres estén dispuestos a renovar sus corazones y aceptar el mensaje de la Revelación. Mientras que Hussein representa el sacrificio en aras de los creyentes, el Mahdi completa la misión de los imanes, otorgándoles la esperanza de la transformación espiritual, concluyendo con la Jihád interna que cada musulmán debe llevar a cabo como experiencia de fe.

Aunque la opresión en el mito del Mahdi se expresa en su punto más espiritual y místico, también puede ser leído como un sustento para la rebelión política. De acuerdo con el mito antes expuesto, “Sus primeras palabras”, la Aleya quinta de

⁸ Es de interés destacar que entre los antiguos maniqueos existía también un lugar suprasensible (*Terra lucida*, según la traducción latina), en donde había profetas en latencia para manifestárseles a los hombres.

la Sura 22, son el símbolo de compromiso de la liberación de los oprimidos. Se puede entender la idea de la opresión en dos sentidos. El primer sentido, filosófico y teológico, se traduce como una opresión espiritual, que se presenta como la incapacidad del creyente para reconocer al Mahdi y, *ergo*, el mensaje renovador y esotérico de la Revelación. El segundo sentido, ideológico, es la liberación de los enemigos, sean éstos los omeyas, sean los imperialistas, para preparar la aparición del Imam desde la reforma de las costumbres. Estos sentidos se entremezclan y dan sentido al Mahdismo como ideología política, que permite al creyente mantener la piedad en momentos de lucha, como símbolos internos y externos de la transformación.⁹

A partir del segundo discurso, la idea del Mahdi simboliza y caracteriza la renovación moral. Se debe renovar a la sociedad por medio de un sistema político islámico para regresar a la época salafita; y cuando se haya alcanzado este objetivo, el Mahdi saldrá de su ocultamiento para iniciar la parusía y, con este hecho, la espera para el Juicio Final. En este nivel discursivo podemos destacar que el chiismo duodecacionario es una religión favorable a las propuestas islamistas de renovación moral, ya que ésta tiene un objetivo doble, espiritual y práctico, un cambio interno en un contexto de transformación moral y externa; situación de la que carece el sunnismo.¹⁰ No debe extrañarnos que el sustento teológico para constituir el Consejo de jurisconsultos (*Velayat e-faqih*) —propuesto por los usulitas desde el siglo XVIII y retomado por Jomeini en tiempos de la revolución iraní— provenga de la necesidad de renovar moralmente a la comunidad de creyentes, bajo las interpretaciones coránicas inspiradas por el Mahdi desde su ocultamiento. De hecho, la necesidad para construir un gobierno islamizado entre los chiitas duodecacionarios parte de la necesidad de reconstruir una sociedad bajo ideales morales e instituciones inspiradas por la revolución, con la finalidad de contribuir a la renovación espiritual de los creyentes para terminar el periodo de ocultamiento del duodécimo Imam.

⁹ “Está claro que el que afirme que está esperando al Imam Mahdi debe ser enemigo de todos los malos hábitos y comportamientos y de la inmoralidad. Un hombre que esté esperando días futuros brillantes debe tratar de crear un ambiente tal que esté basado en la justicia, el monoteísmo, la bondad y la generosidad. Ese hombre debe luchar contra toda crueldad y crimen. Sería ilógico creer en esta espera sin hacer nada en la dirección de la construcción de una sociedad mejor. En conclusión, debemos añadir que las gentes que están esperando el surgimiento de un reformador deben reformarse a sí mismos” (Fereidouni, H. [s. f.] *El Imám Mahdi (as). El último refugio de los seres humanos*, México, Embajada de la República Islámica de Irán, p. 32).

¹⁰ El fundamentalismo cristiano y el judaísmo jasídico, de igual manera, mantienen sus versiones de renovación moral a través de los campos políticos, mostrándonos que no es un fenómeno exclusivo del Islam.



Ambos mitos, la masacre de Kerbala y del Ocultamiento del Imam del Tiempo, forman parte sustancial del *ethos* chiita; lo provee del sentido de sacrificio, martirio y resurrección distintivos de esa creencia. De igual manera, sustentan un complejo ideológico cuyo eje es el enfrentamiento a los opresores y la necesidad de rebelarse, casi de manera sistémica, ante lo injusto y lo impío.

Contexto histórico de la islamización persa

Las primeras conversiones al Islam en el territorio que hoy conocemos como Irán ocurrieron a principios del siglo VIII de la era cristiana y coincidieron con el proceso de debilitamiento de Bizancio y del imperio Sasánida. Las primeras conversiones por parte de los zoroastrianos se manifestaron entre las poblaciones urbanas del mandato sasánida, integradas por artesanos y mercaderes. Estas poblaciones habían visto disminuir su influencia, por lo que decidieron unirse a la nueva fuerza bélica que representaban los árabes, quienes podían restituir su importancia entre las elites locales. Una segunda ola de conversiones ocurrió entre la aristocracia sasánida vencida, por lo que los musulmanes acrecentaron sus creyentes entre los guerreros, propietarios de tierra y, sobre todo, los filósofos y religiosos maniqueos. Esta nueva conversión transformó al Islam, ya que de ser una religión de pueblos seminómadas, encontró un refuerzo intelectual y comercial entre los sedentarios habitantes de Persia, por lo que adquirió un nivel de sofisticación más alto del que había alcanzado hasta ese momento. En el mismo proceso de conversión, surgieron también las primeras comunidades chiitas en Persia, entre las que destacaba la de Jurasán, lugar que sirvió de refugio a las tropas vencidas del Imam Hussein.

Paralelo al hecho de las conversiones, en el seno de las comunidades protomusulmanas se desarrolló el conflicto entre los sunnitas y los chiitas. Como escribimos unas líneas arriba, el tercer Imam, Hussein, se estableció en una fortaleza en la ciudad de Kerbala para defenderse de los omeyas, empresa que fracasó y pagó con su asesinato. Desde el punto de vista histórico este hecho significa el triunfo de una fracción religiosa sobre otra; sin embargo, desde la mitología chiita es la representación de la lucha del Bien sobre el Mal. Como señala Rodríguez Zahar (1991:18): “Mientras que el Islam sunnita se convirtió en la doctrina del poder y la conquista en manos de los califas, el chiismo pasó a ser la doctrina de la oposición, de los desheredados”.

■ La rebelión como mandato divino: el pensamiento de Alí Shariati

El Velayat e-faqih y la disputa por la autoridad

Los procesos que desembocaron en la revolución y en la implantación del régimen islámico como sistema político en Irán tienen su origen en la relación entre el clero chiita y las dinastías que ejercieron el poder durante los siglos XIX y XX. El origen del conflicto entre los poderes religiosos y civiles en Irán se halla en el siglo XVIII, siglo caracterizado por la guerra civil —provocada por la caída de la dinastía Safávida— y por las primeras incursiones de potencias europeas (Rusia y la Gran Bretaña) en suelo persa.

Respecto al mundo de las ideas, el siglo XVIII tuvo una fecunda producción intelectual en materia de jurisprudencia y teología. Del resurgimiento de la jurisprudencia nació la escuela usulita (del farsi *usul*, norma) cuya principal característica es la intención de crear instituciones que propicien y constituyan el gobierno islámico. El núcleo de la propuesta usulita es la creación de un órgano supraestatal, el Velayat e-faqih, que controle a la sociedad y dictamine la empatía entre el Corán y la ley positiva. Dicha propuesta permanecería a través del tiempo, y se materializaría en la república islámica fundada por el ayatolá Jomeini en 1979.

Esta singularidad del pensamiento islamista¹¹ en el chiismo puede explicarse por las características sociales y políticas del siglo XVIII en Persia que condujeron a la necesidad de proveer legitimidad al gobernante en turno, rodeado de un ambiente de incertidumbre, y a la consolidación del *mujtahid* (alto clero) como el principal órgano generador de ideas. El Velayat e-faqih (Consejo de jurisconsultos) permite, al menos en teoría, conciliar los intereses espirituales y materiales de la renovación espiritual del creyente. Lo anterior se debe a su carácter constitutivo, ya que al ser un órgano jurídico permite dictar las normas y reglamentos que en la sociedad guíen el modo de comportamiento correcto para esperar el fin del ocultamiento del Imam Mahdi. Por otra parte, permite censurar a los gobernantes que los miembros consideren corruptos o apóstatas, con lo cual manifiestan un poder ilimitado y de carácter absoluto.

¹¹ El islamismo es la doctrina política que busca conciliar la fe con la razón de Estado a partir de la entronización de la Ley islámica (Sharia) como derecho positivo y la construcción de un Estados islámico, en aras de construir una sociedad utópica de acuerdo con una imagen idealizada de la época de Mahoma.



Sin embargo, la propia idea del Consejo entraña su propia hipertrofia, ya que impide la comparación entre realidad social y jurisprudencia, sujetándose a una idea rígida de lo que debe ser el comportamiento social, negando cualquier comportamiento que se contradiga a sus designios. De igual manera, su carácter teocrático no ha estado libre de críticas, ya que varios teólogos han argumentado que un grupo de hombres no puede dirigir a la comunidad de creyentes con base en sus interpretaciones, ya que sólo Dios y el Mahdi saben el devenir de la humanidad y las naciones.

Las propuestas de Ali Shariati

El pensamiento político moderno en el chiismo suele estar asociado con la idea de haber emergido de las confrontaciones entre la hierocracia y el Estado iraní desde la década de los veinte del siglo pasado. El proceso de modernización en Irán produjo de la misma manera un pensamiento social que se nutrió y tomó conceptos del chiismo, principalmente la muerte del Imam Hussein y el ocultamiento del Mahdi. Símbolo de esta forma de pensamiento, destaca el sociólogo Alí Shariati (1933-1977).

Shariati nació en Mazinan, un suburbio de la ciudad de Mashad. El contexto familiar descansaba en el clero de su ciudad natal. Hizo sus estudios básicos y medios en su ciudad de origen. A los dieciocho años ingresó a la Escuela Normal y comenzó su carrera en el magisterio, profesión que le permitiría entrar en contacto con los estratos sociales más pobres. Se graduó en 1960, y ese mismo año se dirigió a la Sorbona para continuar sus estudios, los cuales culminaron con un doctorado en sociología en 1964 con mención de honor. Durante su estadía en Francia frecuentó los círculos independentistas argelinos y se asoció intelectualmente con Jean Paul Sartre y Franz Fanon, de quien tradujo al farsi el libro *Los condenados de la tierra*.

En 1964 regresó a Irán y fue encarcelado bajo el cargo de disidencia, pena que duró un año. En 1965 inició su carrera como profesor en la universidad de Mashad. Su técnica sociológica, con la cual intentaba explicar los fenómenos sociales en las sociedades islámicas por medio de los principios coránicos y chiitas, le ganó mucha popularidad entre los estudiantes y los intelectuales de su época. Por

esta razón el régimen de Muhammad Reza vio un peligro en su magisterio y, bajo presiones, lograron expulsarlo de su cátedra.

Ante la falta de oportunidades laborales en su ciudad de origen, emigró hacia Teherán e ingresó al instituto religioso Hussein e-Ershad, donde dictó sus cursos de verano, a los cuales acudieron más de seis mil estudiantes. Su obra capital, *Sociología islámica*, fue publicada en 1969 y ha sido vendida en cifras de miles, lo cual alertó a las autoridades monárquicas de la importancia de su lectura en contra del modelo modernizante del Sha entre los estudiantes universitarios y la clase media urbana. Fue arrestado en 1973 por sedición en compañía de varios de sus seguidores; esa vez permanecería en la cárcel dieciocho meses y sería liberado en marzo de 1975.

Ante la creciente presión de la policía secreta del régimen, decidió autoexiliarse en Londres durante 1977. La SAVAK, policía secreta del Sha, lo asesinó el 19 de junio de 1977 en su apartamento londinense, hecho considerado por sus coetáneos como uno de los antecedentes para la revolución de 1978.

La influencia de Shariati en su época fue determinante para fomentar el ideal revolucionario entre la juventud universitaria, con su síntesis coránico-marxista de la realidad iraní. Por esta razón, algunos académicos lo han considerado el padre ideológico de la Revolución islámica (véase Kepel, 2000:53; Khosrokhavar y Roy, 2000:70).

Para Shariati, la importancia de la filosofía de la historia consiste en la interacción de ideas entre su entorno chiíta y musulmán con el de la intelectualidad dominante occidental, principalmente los existencialistas y marxistas franceses. Shariati parte de la idea de que la filosofía de la historia dentro del Islam se basa en un determinismo científico; esto significa que la ciencia, en especial las ciencias sociales,¹² pueden aplicarse al análisis del desarrollo de las sociedades islámicas. La mayor influencia en este pensador es el materialismo histórico de Marx. En razón de esto, para Shariati, la historia está envuelta en una serie de contradicciones y luchas entre fuerzas opuestas; de hecho, es una especie de cono, en el que la parte más ancha pertenece a las masas, mientras que la parte superior corresponde a los intelectuales:

¹² Para la ciencia islámica tradicional no existe el concepto de ciencias sociales como tal; para los musulmanes este conjunto de ciencias son explicadas por medio de la filosofía, de la historia y de la geografía. Por lo que el planteamiento de Shariati es innovador en ese sentido.



La base de este cono (la sociedad), que tiene la superficie más ancha, está ocupada por la mayoría de las personas de la sociedad, las masas. Este cono tiene una parte alta y baja [...], su parte inferior es más grande que la superior. Intelectuales, estudiosos y pensadores de cada época se encuentran en la parte superior del cono. Este grupo es llamado *intelligentsia*. Significa que el trabajo de este grupo consiste en pensar. En cada sociedad, la gente común se encuentra localizada en la base del cono, mientras que los intelectuales están en la parte superior del cono (Shariati, 1985).

Sin embargo, Shariati argumenta que los cambios históricos no sólo ocurren por medio de las contradicciones, sino que éstas se envuelven en el modo de producción, y que el medio de producción privilegia a una cierta clase relacionada con el oficio *ad hoc* para esa época. El trabajo privilegiado en la modernidad es el intelectual. La intelectualidad, como Shariati la entiende, es una clase privilegiada que genera y posee el conocimiento; es una clase comprendida por sujetos, ya que poseen un nombre y un prestigio determinado. La construcción de los sujetos es lo que otorga una diferencia a la modernidad de las épocas anteriores, ya que da un papel en la historia a los intelectuales por su nombre y su conocimiento, no por su casta. Sin embargo, este ascenso del sujeto condujo al hombre a olvidar su espiritualidad y su religión. La Europa de la modernidad se sustenta sobre el secularismo, que divide la atmósfera intelectual de la religiosa, transformándose en el motivo de decadencia de Occidente.

La negación de la religión como forma de conocimiento, relegándola a mito, por parte de la *intelligentsia* constituye el núcleo central de la crisis del modelo occidental; por ende, el modelo de conocimiento y el modelo de producción general están en declive.

Paralelo a este proceso, existen dos tipos de cambio en las sociedades: cambios fundamentales y cambios a pequeña escala. Los pequeños cambios se encuentran en el ámbito de lo cotidiano, y constituyen a la larga un cúmulo de transformaciones mentales que provocan y hacen aceptables los grandes cambios. Los cambios fundamentales se enfrentan a la decadencia de las civilizaciones y de los modos de producción. El fin de la modernidad europea está representada por el cuestionamiento del paradigma científico a través de la comprobación de la existencia de Dios.

En el proceso de esta transformación existe un punto de quiebre en la clase intelectual, y éste es el ascenso de intelectuales y científicos que mantienen paradigmas distintos a los existentes; por ejemplo, el quiebre de la modernidad está representado por científicos que creen en Dios (Alexis Carrel, Max Plank y Einstein). La transformación hacia una nueva concepción del mundo será una escuela religiosa: “una nueva era está empezando en el mundo. La escuela de pensamiento de las personas educadas del futuro, opuestas a los educados de hoy, será una escuela religiosa de pensamiento, una religión no por debajo de la ciencia, pero tampoco más elevada que esta” (Shariati, 1985). El ejemplo perfecto para este ascenso del pensamiento religioso es el Islam. Shariati sostiene que la civilización islámica no es una civilización decadente, sino protegida del declive gracias a la religión y tres dinámicas que provienen de la misma: la *ijtihad* (el juicio independiente), el mandamiento de obrar en el bien y combatir el mal (*al-amr bi'l-ma ruf walnahy an al munkar*) y la emigración del espíritu (*muhajirat*).

La *ijtihad* permite la renovación y reconstrucción de la religión. El problema radica en que, con la gran ocultación, el juicio se ha vuelto un compendio de juicios deductivos hecho por los especialistas. De cualquier manera, la *ijtihad* sirve para aclarar la ideología de cada musulmán. El segundo principio permite al Islam revitalizarse: “la misión y obligación objetiva de todos los individuos, entre las masas, los oprimidos, los intelectuales y los comerciantes del bazaar, todos son responsables de implementar el *al-amr bi'l-ma ruf walnahy an al munkar*. Este principio rescatará a las sociedades de su auge y caída. Ninguno puede permanecer indistinto o neutral sobre este tema” (Akhavi, 1989:371). El tercer principio, la emigración, se refiere a la migración hacia el interior del creyente con la finalidad de reformar su comportamiento exterior. A partir de la migración interna, el creyente se enfrenta a su fe y reafirma su convicción en la creencia en un solo Dios, y así se cumple el significado de la Jihad interna, como un combate espiritual por parte del creyente.

Para Shariati existe el fin de la Historia. A diferencia de Marx, no cree que el triunfo de las masas sobre la clase dirigente sea la solución; ese proceso es únicamente la señal del final de la parusía. El fin de la Historia se corresponde con el término del ocultamiento del Imam Mahdi, era en la cual reinará la justicia.

La renovación interior que Shariati comparte con otros islamistas toma un giro especial en su pensamiento, y se convierte en la base para la lucha revolucio-



naria. Este teórico parte del mito del Imam Hussein e interpreta su martirio como el sacrificio comprometido de una causa. Shariati rechaza el término de mártir¹³ para Hussein, ya que la idea de mártir es pasiva frente a la muerte; para él, el tercer Imam es un *Shahid*, “alguien que niega su existencia por el ideal sagrado en que todos creemos”.¹⁴ El modelo ideal para el creyente chiita es Hussein, ya que defendió sus ideales de justicia en contra de la opresión, se rebeló en contra de los hipócritas y cumplió con el mandamiento de obrar en el bien. De igual manera, la figura de Hussein conjuga los elementos del combate externo de la Jihad (la rebelión en contra del opresor) con el combate íntimo y espiritual para alcanzar la perfección, que le permite disfrutar de las virtudes del fin de los tiempos.

El sociólogo persa se rebela contra la visión pasiva que el clero tradicional mantenía de Hussein, como muestra de rechazo de las cosas mundanas y una entrega absoluta al mundo del espíritu. En cambio, Shariati ofrece una visión activa del *shahadat* en búsqueda de lo justo. El papel del musulmán es buscar el bien y combatir el mal; el mal contemporáneo se expresa en la opresión y en un sistema internacional injusto, por eso combatirlo es un deber, un acto piadoso, una expresión externa de la Jihad.

La opresión de los hombres se manifiesta por su dependencia hacia una esclavitud no definida por sus amos, sino que está envuelta en la lucha entre los dos sistemas de la Guerra Fría, en la cual la humanidad no encuentra su sentido:

Vivo en una sociedad donde encaro a un sistema que controla la mitad del universo, quizá su plenitud. La humanidad ha sido conducida hacia una nueva cadena de esclavitud [...], no estamos en una esclavitud física [...], nuestros pensamientos, corazones y esfuerzos están esclavizados. El sistema nos ha convertido en recipientes vacíos para acomodar cualquier cosa que deseen.¹⁵

¹³ El propio Shariati hace la distinción. Un mártir proviene de la raíz latina *mort* (muerte); mientras que la palabra farsi *shahid* implica la idea de sacralidad alcanzada por algo justo (véase Shariati, Ali [s. f.], *Jihad and Shahadat* [en línea] <http://www.shariati.com/jihadand.html> [consultado el 10 de octubre del 2003]).

¹⁴ Shariati, Ali (s. f.), *Jihad and Shahadat* [en línea], <http://www.shariati.com/jihadand.html> (consultado el 10 de octubre de 2003).

¹⁵ Shariati, Ali (s.f.), *Reflections of a concerned Muslim on the Plight of Oppressed People* [en línea], <http://www.shariati.com/reflect/reflect2.html> (consultado el 10 de octubre de 2003).

Para liberar de la esclavitud a la humanidad —tanto interna, de corte espiritual, como externa, de carácter político y económico— es necesario dejar de lado el aspecto material de la civilización y concentrarse en la renovación espiritual a la par de iniciar una lucha que en el nombre de Dios restaure la justicia impulsando al hombre religioso a tomar el poder. Con este hecho inicia la espera para el fin de la ocultación mayor.

Shariati, al realizar la traducción de Fanon, emplea dos términos coránicos para referirse a la dicotomía oprimido-opresor: *mostakbirine* (arrogantes) y *mostadafine* (débiles o desheredados). La utilización de estos términos coránicos imprime a la lucha revolucionaria un carácter sacro, en que combatir al arrogante es un deber al mismo tiempo que se debe proteger al débil. En el plano internacional, Irán y el mundo islámico, al igual que el Tercer Mundo, son los eslabones débiles del escenario internacional, mientras que las superpotencias y Occidente son los dueños arrogantes del mundo. De esta hipótesis se desprenden dos posturas en torno a la política exterior: la primera es la protección del débil, mientras que la segunda eleva la lucha contra los opresores al grado de obligación. Es importante recalcar que esta lucha es constante, como en Trotsky, y siempre cuenta con el embate de los opresores en contra de los oprimidos.

Paralelo a la lucha armada debe haber un renacimiento de la cultura propia. Este renacimiento se hace patente por medio del renacimiento cultural y la elevación del religioso a la figura dominante. El renacimiento cultural es una de las formas más efectivas de combatir la opresión, la cual consiste en conocer su ambiente y no ser seducido por el consumo irracional de comprar artefactos sin sentido en un ambiente exógeno, del que no ha sido desarrollado originalmente:

El modo de consumo debe cambiar. Pero el consumo no puede cambiar sencillamente desde que está relacionado con la religión, historia, posición social, cultura y ética de cada uno. Todas estas deben ser destruidas en orden de cambiar al pueblerino en un títere que pueda ser manipulado de la manera que deseen. Esto es por lo que debemos derribar las cosas.¹⁶

¹⁶ Shariati, Ali (1982), *Man and Islam* [en línea], <http://www.shariati.com/culture.html> (consultado el 10 de octubre de 2003).



La independencia cultural se hace posible al terminar con las estructuras económicas y de dependencia hacia las manufacturas, que sirven de base para el imperialismo. La propuesta de Shariati en torno a la liberación está manejada en varios niveles que permiten tanto al individuo como al pueblo liberarse de las estructuras políticas, económicas y mentales impuestas por el sistema bipolar en sus modos externos, y ofrecen al hombre de fe la liberación espiritual para enfrentar el final del ocultamiento del Imam del tiempo.

El sistema internacional que se refleja en el pensamiento de Shariati es maniqueo; en éste la lucha contra la opresión es la única constante, hasta que el equilibrio se manifieste por el triunfo de la justicia, que significa el castigo de los arrogantes-opresores y el triunfo de los débiles-oprimidos. Es importante recalcar que Shariati no se limita a señalar como naciones oprimidas sólo las del mundo islámico, sino que incluye a todas las naciones consideradas del Tercer Mundo y a los oprimidos dentro de Estados Unidos y la Unión Soviética y sus zonas de influencia. La importancia de Shariati y su análisis del entorno internacional consiste en que pudo integrar en una misma visión su filosofía de la historia con el proceso revolucionario que plantea, a la luz de un mensaje pietista y religioso, cuyo centro no se basa en la mera independencia política, sino en hacer posible el cumplimiento de la profecía del Imam Mahdí, como un elemento más del desarrollo del sistema internacional.

La visión del mundo de Shariati es multidimensional. Sustentado en la visión mítica del martirio de Hussein y del ocultamiento del duodécimo Imam, el autor sostiene que el mundo es un lugar de lucha (Dar al-Harb) entre oprimidos y opresores, en el que el sentido de la rebelión alcanza niveles sacros, en donde el creyente debe combatir contra los enemigos externos (la opresión de las potencias occidentales y de los regímenes impíos), mientras libra una lucha interna para alcanzar la perfección del espíritu. En este doble carácter, el creyente entrega su vida a un objetivo divino, el fin de la ocultación del Mahdí, que le otorga sentido a la Revelación coránica y al sello de los Profetas. El *shahib* (mártir) entrega su vida tanto para liberar a los oprimidos como para redimir a una sociedad que se percibe corrupta, en aras de provocar un cambio social que adelante el día del Juicio Final. Bajo éste paradigma, Shariati consagra la lucha de los oprimidos al final del ocultamiento del Mahdí, como una vía para construir una sociedad sin clases ni opresores, siempre bajo la guía atenta de la religión para dirigir los destinos de la sociedad.

■ Conclusiones

Producto de la modernidad, el pensamiento de Shariati refleja una angustia por perder lo establecido. Engendrado en un contexto de incertidumbre, el islamismo chiita busca islamizar a la modernidad bajo un velo conservador, impactado por el progreso y la mecanización del mundo. Inmerso en éste contexto, Shariati reconstruye la identidad del musulmán chiita a partir de la doble imagen del *shahib* (mártir) tanto en su carácter de rebelde en contra de la opresión como de encarnación mínima de la redención que plantea el final del ocultamiento del Mahdi.

Respecto al papel de la retórica de Shariati en la revolución iraní, podemos señalar que aunque su influencia fue limitada —pues sólo sedujo a un puñado de alumnos universitarios—, sus alcances sirvieron para dotar de un elemento importante para la comunicación política tanto del periodo revolucionario como durante la guerra contra Iraq. De acuerdo con los estudios de Hanaway, Bayat y Keddie (cf. Rosen, 1985), a partir del renacimiento del culto del Imam Mahdi y de la figura de Hussein como rebelde a finales de los setenta se engendró un movimiento cultural que ensalzaría ambos mitos como la piedra angular del chiismo y del movimiento revolucionario, que en el ámbito popular encarnaría el final del ocultamiento del Imam del Tiempo representado por la figura de Jomeini (cf. Rosen, 1985:27). Por otra parte, la guerra contra Iraq originó un fuerte vínculo entre la defensa de la nación iraní y el culto del martirio. Tanto en el discurso oficial como en el culto popular serían venerados los muertos iraníes en la ofensiva como mártires; dicha imagen contribuyó a la imagen del consenso de la opinión pública a ver el conflicto como un acto religioso en contra de un régimen impío y opresor, como adjetivaba Jomeini a Sadam Hussein.

Dicho fenómeno no se limitó al ambiente iraní de la posrevolución. En la actualidad, el denominado Ejército del Mahdi, comandado por el clérigo iraquí Muqtada al-Sadr, ha entronizado la figura del Imam oculto como guía de los rebeldes en contra de las fuerzas de ocupación, retomando la figura del Imam Hussein como el ejemplo más perfecto del musulmán, capaz de sacrificar su vida para cumplir los mandatos divinos.

Uno de los testigos de la revolución iraní, Michel Foucault, sintetizó dicho proceso como “la revolución a manos desnudas” (Foucault, 2001:701-704). La percepción del filósofo francés partió del hecho de que, por lo regular, la población

iraní no contestó a las agresiones del gobierno, y se repitieron masacres continuamente. Si para Foucault esto era un hecho inaudito en la historia revolucionaria de la modernidad, para los iraníes no era nada más que la respuesta martirizante y salvadora de la masacre de Kerbala y del cumplimiento de la profecía del retorno del Imam Mahdi. El símbolo del sacrificio y del martirio de los creyentes para servir de parusía ante el final del ocultamiento del duodécimo Imam con miras a construir el mejor de los mundos posibles.

■ Fuentes consultadas

- AYUBI, Nazih (2000), *El Islam político. Teorías, tradición y rupturas*, Barcelona, Bellaterra.
- BEHRANG (1980), *Irán: Un eslabón débil del equilibrio mundial*, México, Siglo XXI.
- BRIÈRE, Claire, y Blanchet, Pierre (1980), *Irán: la revolución en nombre de Dios*, México, Terra Nova.
- CHARFI, Mohamed (2001), *Islam y libertad: El malentendido histórico*, Granada, Almed.
- CORBIN, Henry (2000), *Historia de la filosofía islámica*, Madrid, Trotta.
- El Corán* (1999), Barcelona, Herder.
- FEREIDOUNI, H. (s.f.), *El Imam Mahdi (as). El último refugio de los seres humanos*, s.d.
- FOUCAULT, Michel (2001), *Dits et écrits II, 1976-1988*, París, Gallimard.
- KEPEL, Gilles (2000), *Jihad. Expansion et déclin de l'islamisme*, París, Gallimard.
- (1992), *La revanche de Dieu. Crhétiens, juifs et musulmans pour la reconquête du monde*, París, Seuil.
- KHOSROKHAVAR, Farhard, y Roy, Olivier (2000), *Irán: de la Revolución a la Reforma*, Barcelona, Bellaterra.
- NASR, Hossein Seyyed et al. (2000), *Expectation of the Millenium. Shi'ism in History*, Nueva York, State University of New York Press.
- RODRÍGUEZ ZAHAR, León (1991), *La revolución islámica-clerical de Irán, 1978-1989*, México, El Colegio de México.
- ROSEN, Barry M. (ed.) (1985), *Iran since the Revolution*, Nueva York, Columbia University Press.
- SHARIATI, Alí (1985), *A Glance of Tomorrow's History* [versión en línea], <http://www.shariati.com/tomorrow/tomorrow1.html> (consultado el 10 de octubre de 2003).

- (s.f.), *Jihad and Shahdat* [en línea], <http://www.shariati.com/jihadand.html> (consultado el 10 de octubre de 2003).
- (1982), *Man and Islam* [versión en línea], <http://www.shariati.com/culture.html> (consultado el 10 de octubre de 2003).
- (s.f.), *Reflections of a Concerned Muslim on the Plight of Opressed People* [en línea], <http://www.shariati.com/reflect/reflect2.html> (consultado el 10 de octubre de 2003).





S E R G I O C A Ñ E D O G A M B O A

La historia mexicana vista por sí misma

BOCAMINA

■

■

■

■

■

■

■

■

■

■

■

Zermeño Padilla, Guillermo, *La cultura moderna de la historia. Una aproximación teórica e historiográfica*, México, El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 2002, 246 pp.

La cultura moderna de la historia es un apasionado intento por encontrarle a la historia su lugar indicado en la modernidad. En esta búsqueda Guillermo Zermeño se ve en la necesidad de dividir el libro en dos partes. En la primera se enfoca fundamentalmente en la búsqueda del lugar de la historia en la modernidad, mientras que en la segunda pone énfasis en el lugar y la condición actual del saber histórico y la modernidad en la teoría de la historia desarrollada en México.

En su búsqueda del lugar de la historia en la modernidad, Zermeño se ve en la necesidad de desarrollar un argumento de dilucidación teórico-histórica estructurado alrededor de un tema central: “la descripción del origen moderno de la historiografía, considerando algunos de sus alcances y de sus limitaciones gnoseológicas”. Así, es de primordial importancia para el autor saber ¿qué condiciones permitieron la aparición de esta clase particular de conocimiento sobre el pasado? y ¿qué posibilidades pueden delinearse para el futuro?

Para Zermeño, los conceptos cultura, historia y modernidad son en la modernidad creaciones con-



ceptuales que sirven para describirse a sí mismas. Es decir, son producciones sociales resultado de una nueva semántica elaborada por el mundo moderno para describirse a sí mismo. Esto es, al momento en que se realiza la observación histórica estos conceptos se tornan sujetos del mismo análisis histórico. ¿Cómo explicar la manera en que estos conceptos se analizan a sí mismos? Zermeño nos indica que para ello es necesario concebir el mundo conformado no por percepciones, sino por comunicaciones —como lo afirma Niklas Luhmann—. A manera de hipótesis, entonces, la cultura moderna de la historia es la forma como “las sociedades modernas han elaborado una imagen o representación de sí mismas, ordenada temporalmente y estructurada a través de comunicaciones, y no a través de percepciones como era común pensar en el siglo XIX” (Zermeño, 2002:18). En otras palabras, para que haya comunicación no basta la percepción de algo; se requiere sobrepasar el espacio de la conciencia personal y hacerla observable para el otro. Y la manera como los historiadores han hecho observable sus percepciones es a través de la comunicación escrita, y ha sido por este medio como la modernidad elabora las nociones de cultura, historia y modernidad.

Después de explicar la manera como se han “comunicado” las nociones de modernidad, historia y cultura, Zermeño explica otros conceptos como revolución, mito y tradición, los cuales problematiza por medio del análisis de los significados que han tenido en diferentes etapas de la historia occidental. Su objetivo es explicar cómo la modernidad ha hecho uso del pasado y cómo la historiografía cumple con la capacidad de proveer a la sociedad una representación global temporalizada de sí misma (Zermeño, 2002:71-75).

Una vez demostrado el papel de la historiografía en el mundo moderno, Zermeño se aboca al análisis de la relaciones entre el pasado y presente, las cuales determinan la concepción actual de la historia como actividad científica y como un saber autónomo productor de nuevos conocimientos sobre el pasado. Para ello se centra en una de las figuras más significativas de la historiografía moderna, el historiador alemán Leopold von Ranke, quien intenta establecer una relación del presente con el pasado de una manera directa y sin intermediarios, como el mismo Ranke escribe: “en cierto modo desearía extinguir mi yo y dejar que las cosas hablen solas” (Zermeño, 2002:81).

Para Zermeño, el programa científico de Ranke inaugura la arquitectura de la historia moderna como un proyecto inacabado: surge así la historia por sí mis-



ma. La historia se vuelve moderna porque ya no se trata de copiar modelos, o recibir lecciones morales del pasado para mejorar el presente, o de imitar el pasado; por el contrario, la historia se vuelve creación y expresión. Es decir, cada que se escribe historia se construyen relatos nuevos determinados por la modernidad desde la que se escribe.

El autor concluye la primera parte de su libro con un detallado estudio del proyecto historiográfico conformado alrededor de la publicación periódica *Subaltern Studies*, y hace al mismo tiempo comparaciones con la escuela de los *Annales* con la finalidad de destacar la importancia de ambas en las transformaciones provocadas por ellas en la historiografía. Para Zermeño los estudios de la subalternidad tienen la característica de asumirse y considerarse a sí mismos como una posición política (el rescate de los sujetos subalternos). Esta particularidad introduce en la práctica de la investigación la reflexión sobre la forma como se constituye la producción del saber sobre el pasado. Y es precisamente a partir de esta reflexión sobre la producción de ese saber cuando saltan al escenario histórico como sujetos políticos activos y con capacidad de decisión todos aquellos habitantes de la subalternidad. Resalta en este apartado el concienzudo análisis desarrollado por Zermeño de la obra de Ranajit Guha, en particular del texto “Prosa de la insurgencia”, del cual desmenuza la propuesta guhiana de la tipificación de los discursos producidos durante y después de las rebeliones. Con esto concluye la primera parte del libro.

La segunda parte está dedicada a la historia y al estado actual de modernidad y del saber histórico en México. Zermeño inicia esta sección buscando la influencia de Ranke y su proyecto en México. Encuentra que Ranke extrañamente llega a través de historiadores y pensadores franceses durante el siglo XIX. Asimismo, en esta segunda parte estudia el proceso de profesionalización de la historia en México durante el periodo de 1910 a 1940. Resulta interesante que la traducción de Ranke al español data de la década de 1940, con lo que sólo viene a reforzar el proceso de institucionalización y forma que adopta la profesionalización de la historia en la misma década. Es decir, llega a un terreno ya preparado, pues al ser leído en español por los historiadores mexicanos y los exiliados españoles confirman lo que ya sabían en cuanto a los ideales del historiador profesional que se venía perfilando desde la segunda mitad del siglo XIX.

Zermeño continúa con su búsqueda de Ranke en la historiografía mexicana, y es precisamente en el sexto capítulo donde expone sus descubrimientos al inda-

gar en la *Historia de México*, del jesuita e historiador michoacano José Bravo Ugarte, y en la *Historia moderna*, de Daniel Cosío Villegas. Es notable el análisis que realiza Zermeño no sólo de las dos obras, sino de la manera en que son recibidas al momento de ser publicadas. Por ejemplo, sobre la recepción de la obra de Ugarte, Zermeño revisa la correspondencia que el sacerdote jesuita sostiene con Manuel Gómez Morín, director de la editorial JUS, editorial en la que se imprime la obra de Ugarte. Asimismo profundiza en las opiniones que dos jesuitas, Daniel Olmedo y Gerard Dacorme, expresan de la obra de Ugarte. Olmedo escribiendo desde Montezuma, Nuevo México, percibe la obra de Ugarte como “una exposición objetiva, serena de hechos y síntesis admirable [...] Pero no dejarán de aullar los lobos [...] ya me contará” (Zermeño, 2002:190). Dacorme, por su parte, escribe desde Ysleta, Texas; manifiesta que la obra de Ugarte sería muy bien recibida por la crítica “y que llegará a estar entre todas las manos, abriendo camino a una era de recto criterio católico y de estudio imparcial de su patria historia” (Zermeño, 2002:191).

Zermeño concluye que Bravo Ugarte y Cosío Villegas comparten la misma epistemología histórica de corte rankeano y aspiran a dar cuenta total del pasado. Ambos comparten además un impulso revisionista semejante, pues en sus historias ambos cuestionan “el interés de la Revolución Mexicana por apropiarse de la genealogía de la modernidad”. A los dos los une el modelo de análisis, pero los separa el lugar desde donde hablan: “el foro público de los medios de comunicación, el mundo de la política y el poder en Cosío Villegas, y el mundo de la pedagogía y de la religión, en Bravo Ugarte” (Zermeño, 2002:204).

Finalmente, el libro concluye con un estudio sobre los conceptos de “crisis” y “crítica” de la historiografía moderna de México. De acuerdo con Zermeño, el concepto de crisis es utilizado inicialmente por Edmundo O’Gorman en su libro *Crisis y porvenir de la ciencia histórica*. En él denuncia el carácter instrumental de la ciencia histórica en México y su incapacidad para generar una “auténtica” comprensión de la historicidad de toda obra humana. Más tarde otros historiadores retomarían el mismo concepto para enfatizar la problemática de la escritura de la historia en México. Por otro lado, el concepto de crítica corresponde precisamente a una crisis en la construcción de un discurso histórico crítico; es decir, se trata de una revisión de la forma como se constituye “teóricamente” la disciplina y de cómo ha llegado a comprenderse a sí misma (Zermeño, 2002:218).



En suma, el libro de Guillermo Zermeño es una clara y oportuna aportación a lo que hasta ahora se ha escrito sobre la teoría de la historia en México y América Latina. Se une indudablemente a estudios y ensayos como los de Octavio Paz, Enrique Florescano, Luis González, entre muchos otros. Se podría incluso afirmar que este libro se considerará un intento serio de analizar algunos de los problemas —como la objetividad de la historia y la profesionalización del gremio— estudiados por Peter Novick en su interesante libro *That Noble Dream. The "Objectivity Question" and the American Historical Profession* a principios de la década de 1990, pero en el caso de la historiografía moderna y la profesionalización de la historia en Estados Unidos.



La geografía en México y su institucionalización académica como disciplina



BOCAMINA

El nacimiento de una disciplina nos ofrece la oportunidad no sólo de conocer el nacimiento de la geografía en México, sino también de acercarnos al difícil proceso de su consolidación como disciplina a lo largo del siglo XIX. Aunque el autor menciona que “el objetivo [del libro] es muy limitado”, pues se circunscribe a la institucionalización académica y profesionalización de esta disciplina, la historia que narra es amplia en temas y problemas, y dirige inteligentemente la atención del lector a un escenario tan atractivo como lo es el político, con sus actores y la interrelación que vivieron éstos con la ciencia que estaba en gestación.

José Omar Moncada Maya decidió dividir el libro en dos partes, división que obedece, más que a una simple temporalidad, a los que él considera antecedentes de la geografía y más tarde su profesionalización y su concepción como una disciplina científica. A través de los siglos en estudio, del XVI al XIX, el autor señala con tino los momentos en que la geografía comenzó, primero, a ser auxiliar de otras ciencias como la física, matemática, astronomía (incluso llegó a confundirse

José Omar Moncada Maya, *El nacimiento de una disciplina: la geografía en México (siglos XVI al XIX)*, México, UNAM, Instituto de Geografía, 2003, 132 pp.



su rol), y luego cómo emprendió su rumbo propio. Con ello no quiero decir que se separó de manera definitiva de las ciencias con las que se acompañó por siglos, sino que simplemente la modernización y la exigencia de las sociedades coadyuvaron a que la geografía definiera su carácter propio. En tiempos actuales, pensar en un deslinde total de la geografía con otras disciplinas como la historia, por ejemplo, conduciría a producciones de conocimiento carentes de sentido geográfico, elemento fundamental para el estudio histórico, pues los acontecimientos, además de darse en el tiempo, se manifiestan en espacios o regiones que requieren de clara definición y ubicación en la geografía del planeta. De ahí que se pueda afirmar que entre la historia y la geografía existen más elementos de vínculo que de separación.

En la primera parte del libro, dedicada primordialmente al periodo virreinal, el autor establece dos vertientes que pueden ser de utilidad para el estudio de la geografía en México. La primera es la identificación que se hace de la geografía con los viajes y expediciones marítimos y terrestres a partir de 1521, año de la Conquista, y la segunda vertiente, ligada a lo que ahora consideramos la historiografía novohispana comprendida en las Crónicas, Descripciones, Relaciones, Diarios, Relatos de viajes y todo tipo de escritura hecha fundamentalmente con el objetivo de informar a la Corona española sobre las características físicas (riquezas, recursos naturales, poblaciones) del nuevo territorio conquistado.

A juicio del autor, el más importante corpus documental en la primera etapa de la dominación española se encuentra contenido en las *Relaciones geográficas del siglo XVI*. Se trata de un cuestionario de 50 “capítulos” o puntos, por medio del cual se deseaba conocer lo mejor posible la situación de los territorios del Nuevo Mundo. Destaca, entre los puntos, la solicitud de elaboración de pinturas que representarían planos de ciudades o villas, así como planos de regiones que permitían identificar al pueblo y su entorno inmediato. Las pinturas son, entonces, una de las pocas representaciones que se tienen del paisaje americano.

De acuerdo con Moncada, la geografía fue concebida en Europa y por consecuencia en las Américas durante los siglos XVII y XVIII como una ciencia físico-matemática, y es por ello que los mejores trabajos de esa época fueron escritos por matemáticos; tal es el caso en México del ilustre Cosmógrafo Real Carlos de Sigüenza y Góngora.

Por otro lado, en esa misma época, la cartografía logró un desarrollo importante ligada a esta corriente físico-matemática. Ello es importante porque a través

de ésta se permite “situar de manera exacta lugares y accidentes geográficos” (Moncada, 2003:25). Esta actividad cartográfica, por lo tanto, potenció para la Corona española un mayor dominio del territorio novohispano.

Para el siglo XVIII la geografía fue considerada “un saber enciclopédico y descriptivo” (Moncada, 2003:26) y por lo tanto carente de cientificismo; sin embargo, la física y las matemáticas, traducidas ambas en cartografía, dan indicadores de que la geografía comenzó un proceso en busca de la adquisición de carácter propio.

A la par de esta tendencia científicista, el tema territorial comenzó a abrirse más allá de las fronteras de los cartógrafos, y fue una elite intelectual la que comenzó a participar en el proyecto de las descripciones topográficas de México. Moncada se refiere en especial al trabajo de José Antonio de Alzate, quien a través de 20 años de observación y toma de registros ofreció a la sociedad una descripción topográfica de México. Desde mi punto de vista, más allá de la riqueza documental y del debate que generó su texto, el trabajo de Alzate puede leerse desde una perspectiva histórica, y reconocer a través de su discurso a un intelectual activo que impulsó las ideas de nacionalismo, no sólo al exaltar las virtudes de la ciudad de México, sino al destacar su superioridad ambiental frente a París y otras capitales importantes del mundo.

Para el último tercio del siglo XVIII la Nueva España contaba ya con una cartografía considerable. Las actividades geográficas se tradujeron en resultados concretos y contables debido a que ya no eran exclusivas de una corporación; de hecho, hubo una diversidad en sus participantes, entre los que destacaron en especial clérigos —jesuitas, para ser más exactos— y militares (ingenieros). Ejemplo del trabajo de los jesuitas es el del padre Eusebio Francisco Kino, quien a principios del siglo XVIII “(re)demostró la peninsularidad de la Antigua California” (Moncada, 2003:38). En cuanto a la cartografía realizada por los ingenieros militares, el autor estima que fue “sin duda, la más completa y más científica [...] y es el antecedente de lo que fue ya la moderna cartografía científica decimonónica” (Moncada, 2003:41).

En el ocaso del siglo XVIII se fundaron en la Nueva España la Real Academia de Bellas Artes de San Carlos y el Real Seminario de Minería, sitios donde se impartieron cursos que ayudaron a la formación de la mayor parte de los geógrafos decimonónicos, quienes desarrollaron junto con los militares la Cartografía Cien-



tífica Mexicana. Con la creación de esta y otras instituciones “se abandonaba la tradición escolástica universitaria, permitiendo importantes avances en el campo de las ciencias experimentales” (Moncada, 2003:56).

Moncada no deja pasar la oportunidad de reflexionar sobre la obra de Alejandro de Humboldt, “Carta general del reino de la Nueva España”, de la que opina que fue la mejor realizada hasta ese momento, en especial cuando Humboldt se refiere a la parte central del territorio de la Nueva España, zona por la que viajó el barón. Sin embargo, para Moncada la participación del ingeniero mexicano Miguel Constanzó fue de gran utilidad para la obra del viajero. Asimismo, Moncada, si bien señala la importancia de la obra de Humboldt, indica “el gran error de presentar una sola cordillera que corre de norte a sur por toda la parte central del territorio” (Moncada, 2003:51).

La segunda parte del libro resulta más seductora, quizá por la pasión y atracción que en mí ejerce el siglo XIX. Desde el estudio de la historia política decimonónica, la geografía es fundamental si se quiere llegar a un mejor entendimiento de la formación de la nación mexicana.

A través de 44 páginas se puede comprender cuál fue el papel del Estado mexicano en la necesidad y establecimiento de distintas comisiones de límites integradas por ingenieros geógrafos para la delimitación de la frontera entre México y Estados Unidos. Se presentan tres momentos de este proceso de definición de la frontera. El primero inició en 1827 “para formalizar la frontera internacional entre el México independiente y los Estados Unidos de América”. El segundo tuvo lugar hacia 1847, luego de la derrota sufrida en la guerra con nuestro vecino del norte. El tercero corresponde a 1854, cuando se hizo una modificación a los límites debido a lo establecido en el Tratado de la Mesilla.¹ Por otro lado, el Estado mexicano mostró un nuevo interés en la formación de una conciencia geográfica; así, bajo la dirección del vicepresidente Valetín Gómez Farías, se comenzaron a elaborar los *Planes de Instrucción Pública* desde 1833, en los cuales se consideraba obligatorio cursar geografía. De igual manera, el Estado generó varios intentos, a través del Ministerio de Fomento y en distintos periodos gubernamentales, por establecer como obligatoria la clase de geografía. Incluso, en el mismo año de 1833, el Estado se interesó también en la creación del Instituto Nacional de Geografía y Estadísti-

¹ O Tratado Gadsden en Estados Unidos de Norteamérica.

ca. Quizá el objetivo entonces fue formar un grupo de científicos que pudieran estar al nivel de las necesidades, tanto internas como externas, del conocimiento de la geografía del país.

Como bien señala el autor, ese año de 1833 es importante tanto para la comunidad de geógrafos, por la “institucionalización académica de la disciplina” (Moncada, 2003:61), como para los intereses de la conformación de una conciencia geográfica fundamental para la nación en construcción. Sin embargo, los cambios que se vivieron en la esfera política afectaron directamente dicha institucionalización. Entre las constantes entradas y salidas de los diversos grupos de poder político comandados por las diferentes facciones, la estabilidad política no fue una virtud del México decimonónico. No obstante la falta de apoyo económico para la Comisión, hecho denunciado por el autor —quien indica que se tenía un raquítico presupuesto en comparación con su similar en Estados Unidos—, la geografía y sus practicantes lograron consolidarla como una prioridad en la vida nacional. Sin embargo, los resultados no siempre fueron agradables para México, como se puede ver en los nuevos límites de México con Estados Unidos a partir de 1847.

Como es bien sabido, la historia del siglo XIX en México nos muestra, además de fracturas políticas, una fractura territorial de la que jamás se recuperó. Con la lectura del libro de Moncada se puede inferir el sufrimiento de los ingenieros geógrafos de aquella primera mitad del siglo ante la pérdida de más de la mitad del territorio mexicano. A través de este estudio, en el cual las representaciones son muy sugerentes, se puede imaginar que además de la miseria moral provocada por la guerra contra nuestros vecinos, la ingrata tarea² de establecer los límites que marcarían las fronteras para ambos países debió haber sido, además de conflictiva, sumamente dolorosa, pues se perdieron más de dos millones de kilómetros cuadrados.

Moncada argumenta, al igual que Paula Rebert (2000:13), que el mapa sobre el cual trabajaron los ingenieros de ambos países para determinar la frontera “contenía errores”, sin embargo, el autor sostiene que “se sirvieron de otro [mapa] para localizar San Diego (actualmente San Diego, California, EUA) de fines del siglo XVIII” (Moncada, 2003:91) y que por, lo tanto, “consideramos que dichos comisionados desconocían totalmente cuál era la realidad de las condiciones naturales por

² Cuya duración fue de siete años y en los cuales se sucedieron 10 presidentes de la república y más de 30 secretarios de Relaciones Exteriores (Moncada, 2003:95).



donde debían realizarse las observaciones” (Moncada, 2003:91). Difiero con el autor en este asunto. De acuerdo con el historiador Brian R. Hamnett (1998:60), la cuestión de San Diego, más allá de su pertenencia a la Alta California (como mantenía el gobierno estadounidense) o a la Baja California (la posición mexicana), es que “México cedió San Diego a Estados Unidos” para que abandonara, por el momento, su reclamo de derecho de tránsito por el istmo. Esto pone de manifiesto que había un conocimiento, aunque fuera básico, del espacio que estaba en disputa.

Entre los resultados positivos obtenidos por esta nueva comunidad científica, se puede destacar la creación, en el siglo XIX, del Observatorio Astronómico Nacional y de la Comisión Geográfico-Exploradora. Pronto fructificaron los esfuerzos, pues antes de finalizar el siglo XIX se presentó una clara inserción de este grupo de científicos, a través de participaciones académicas y científicas, en foros internacionales tanto en México como en el continente Europeo. Por fortuna, sus trabajos no se quedaron en un gabinete, al contrario, vieron la luz en forma de artículos y libros; su indudable difusión permitió al grupo de científicos un posicionamiento en ámbitos académicos tanto nacionales como internacionales.

Finalmente, Moncada Maya a través de *El nacimiento de una disciplina* plantea preguntas a las cuales ofrece respuestas; sin embargo, la riqueza del texto está anclada en las preguntas que éste provoca en los lectores. Debido a su capacidad de provocación y de crítica considero que el libro de Moncada es una obra que no debe faltar en las lecturas de todo estudiante, actual y actualizado, de geografía e historia.

■ Bibliografía

- HAMNETT, Brian R. (1998), “La geopolítica del sureste y la guerra con Estados Unidos, 1846-1848”, *Historias*, Revista de la Dirección de Estudios Históricos del Instituto Nacional de Antropología e Historia, núm. 41, octubre-diciembre.
- MONCADA MAYA, José Omar (2003), *El nacimiento de una disciplina: la geografía en México (siglos XVI al XIX)*, México, UNAM, Instituto de Geografía.
- REBERT, Paula (2000), “Los ingenieros mexicanos en la frontera: cartografía de los límites entre México y Estados Unidos, 1849-1857”, en Héctor Mendoza Vargas (coord.), *México a través de los mapas*, México, UNAM, Instituto de Geografía, Plaza y Valdés.

Estados Unidos e Iraq. Prólogo para un golpe preventivo



BOCAMINA

El mundo de posguerra fría ha dado lugar a diversas concepciones que han ido desde el “choque de civilizaciones” de Huntington hasta el llamado “fin de la historia” de Fukuyama. Lo cierto es que tanto el rápido despliegue de las fuerzas globalizadoras como el desarrollo científico-tecnológico han dibujado un escenario internacional caracterizado por una nueva división internacional del trabajo, por el surgimiento de espacios regionales y la aparición de nuevos actores internacionales, que interactúan en un mundo en el que subsiste una mayor concentración de poder por parte de determinados países. Es el caso de Estados Unidos, donde actualmente se concentra buena parte del poderío militar y económico que le permite imponer sus pautas de conducta en el ámbito internacional.

Frente a esto, una de las ideas más debatidas en la teoría internacional tiene que ver con la existencia de la sociedad internacional, retomando ideas del libro de Ken Booth y Steve Smith,¹ caracterizada como

¹ El artículo de Robert H. Jackson, “The Political Theory of International Society”, en el libro editado por Ken Booth y Steve Smith, *International Relations Theory Today*, retoma ideas de Martin Wight y Hedley Bull para clarificar la idea sobre la sociedad internacional.

Luis Mesa y Rodobaldo Isasi, *Estados Unidos e Iraq. Prólogo para un golpe preventivo*, COLSAN, CIESAS, Porrúa, México, 2004, 208 pp.



una realidad empírica espacio-temporal donde se desenvuelven grupos sociales determinados, que van desde los jefes de Estado hasta los movimientos al interior de estas conformaciones territoriales, que tratan de plasmar consensos universales.

Al respecto, se distingue entre intereses comunes y la opción moral dentro de la política exterior de los Estados,² cuando vemos cómo actualmente se ha subestimado la normatividad internacional y se han sobrepuesto intereses de jefes de Estado y sus ansias de poder militar y estratégico sobre la responsabilidad internacional de respetar y abogar por los derechos humanos. Nos preguntamos, entonces, de qué forma los gobiernos pueden o deben adherirse a intereses éticos internacionales y qué ha significado el comportamiento de la sociedad internacional frente a los últimos acontecimientos internacionales.

Los ejemplos que ilustran el proceder de la sociedad internacional en los casos de Iraq (como el de otros casos anteriores como el de Bosnia o Somalia) son bien representativos, porque encontramos en ellos un denominador común que tiene que ver con: 1) el unilateralismo de potencias hegemónicas que sobreponen sus intereses sobre cualquier tipo de concepción ética o moral en el accionar de los Estados; 2) una falta de consenso en el ámbito de un organismo internacional como Naciones Unidas, y 3) la sobrevaluación de que el control militar es el único reducto perdurable en la posguerra fría para resolver las diferencias.

Lo cierto es que, más allá de los grandes temas internacionales en torno a la pobreza, el crimen organizado, los tratados regionales, el comportamiento de la sociedad civil y de los organismos multilaterales, luego de los atentados terroristas en Washington y Nueva York en 2001, nos enfrentamos a una reconceptuación de la seguridad estratégica estadounidense en aras de realizar acciones preventivas frente a potenciales países enemigos, como la ejemplificada por la actual administración republicana de George Bush en el caso de Iraq.

El libro *Estados Unidos e Iraq. Prólogo para un golpe preventivo*, de Luis Mesa y Rodobaldo Isasi, a lo largo de sus cinco capítulos aborda muchas de estas problemáticas. Teniendo como eje el desencadenamiento de la guerra de Estados Unidos contra Iraq en 2003, los autores se centran en tres temas principales: por una parte, el debate sobre las sanciones económicas impuestas a Iraq durante la pos-

² Al respecto, el profesor Héctor Cuadra plantea el interés como "actitudes de un individuo o grupo dirigidas a una clase de objetos o situaciones", mientras que el valor es "para cada cual lo que responde a su interés" ("Ética y política internacional", *Revista de Relaciones Internacionales*, FCPYS/UNAM, sep.-dic., 2001, p. 14).

guerra fría; la importancia del caso iraquí en la agenda política republicana del presidente Bush, y la puesta en marcha de un esquema militar estadounidense en la supuesta lucha antiterrorista.

Sobre el debate de las sanciones económicas impuestas contra Iraq, encontramos que desde principios de la década de los noventa, cuando este país violó el derecho internacional y se adjudicó el derecho de invadir Kuwait, la diplomacia multilateral, a través de la Organización de las Naciones Unidas y de su Consejo de Seguridad, promovió la aplicación de medidas coercitivas (o sanciones), como medidas punitivas.

Los autores señalan la similitud que existe entre la aplicación de estas “sanciones efectivas” y las medidas adoptadas en determinado país en caso de un despliegue militar, ya que ambas atentan tanto contra el gobierno de un país como contra su propia población civil y dejan secuelas a largo plazo difíciles de obviar. Además, a través del análisis del debate bibliográfico, se preguntan hasta qué punto la aplicación de estas sanciones puede convertirse en un instrumento legal o ético dentro del sistema internacional y si fue justificado o no lo fue mantenerlas una vez que Iraq se retiró de la ocupación que llevó a cabo en territorio kuwaití.

El unilateralismo estadounidense dentro del Consejo de Seguridad lo ven los autores reflejado en la imposición de estas sanciones a Iraq y en las posteriores medidas adoptadas por Washington respecto a los bombardeos indiscriminados tanto en las zonas de exclusión como en la mayor parte del territorio de Iraq.

Aunque mencionan las características de la política exterior estadounidense hacia Iraq, haciendo referencia a aspectos del régimen presidencialista de Bill Clinton y su postura hacia el Medio Oriente, ponen mayor atención en la administración republicana actual de George Bush.

Al respecto, los autores opinan que el marcado interés hacia los energéticos del Asia central y en particular hacia Iraq llevó a la administración republicana, desde una óptica de seguridad estadounidense muy tradicional y realista, a plantear la idea de los países que conforman el Eje del Mal en el escenario internacional, donde entraba el régimen de Bagdad.

Mediante un puntual seguimiento, los autores explican, además de los intereses estratégicos estadounidenses, el despliegue militar en la región del Golfo, mediante el establecimiento de las fuerzas del Comando Central y de fuerzas militares

de países aliados bajo su mando, dando a conocer posibilidades de alianzas e intereses en esta región mediorienta. Más adelante explican las implicaciones de la ampliación de nuevas bases militares estadounidenses en Asia, África y Medio Oriente. Llevan a cabo un análisis específico de los dispositivos bélicos en Arabia Saudita, Qatar, Bahrein, Emiratos Árabes Unidos, Omán, África subsahariana y las repúblicas del Asia central.

Es importante en particular el análisis de las diversas tendencias y sectores dentro de las propias fuerzas de inteligencia estadounidenses, su nivel de actividad y competencia en Iraq, así como su vinculación con las fuerzas de oposición al régimen de Saddam Hussein.

Los autores plantean también la estrecha vinculación entre el discurso de seguridad nacional con el de seguridad energética, así como la existencia de la conexión estadounidense-israelí respecto al interés por estos recursos estratégicos. La nueva política exterior estadounidense y la enorme importancia otorgada al fortalecimiento de sus fuerzas armadas servirían, entonces, para proteger la seguridad energética del régimen de Washington y reducir los niveles de dependencia de Estados Unidos hacia el petróleo procedente del exterior.

La anunciada revolución en los asuntos militares lleva a los autores a afirmar que la “nueva arquitectura de defensa estadounidense” tiene objetivos que van más allá de una simple readecuación tecnológica.

La estrecha vinculación entre la política exterior estadounidense y su activa búsqueda por garantizar la seguridad interna luego de los atentados del 11 de septiembre de 2001 llevaron a Estados Unidos a tratar, por un lado, de redimensionar sus relaciones con Rusia y con China, al tiempo que justificaron previas intervenciones militares y el uso de la fuerza como en el caso de Afganistán, acusado de ser un país sede del grupo Al-Qaeda.

En la última parte del libro, los autores critican “el golpe preventivo” que está justificando las acciones militares estadounidenses contra los *rogue states* o “el terrorismo” como medida para garantizar la paz y la seguridad internacionales. Se destaca, en el empleo de este concepto, no un acto en legítima defensa, sino más bien un ataque premeditado y justificado frente a las sospechas de que la disuasión o la contención no funcionarán en adelante. Esta visión estadounidense quedó constatada en los ataques a Bagdad de marzo de 2003 como punto clave en la agenda antiterrorista.

No obstante, y de acuerdo con los autores, la guerra psicológica y económica había comenzado en Iraq mucho antes que los bombardeos y la ocupación bélica.

Pese a las acusaciones contra el entonces gobierno iraquí de Saddam Hussein de la posesión de armas de destrucción masiva y sus supuestos vínculos con la red Al-Qaeda no fundamentados, esta obra recobra vigencia al tratar de prever el escenario bélico y posbélico en Iraq, en que el redimensionamiento de la etnia shía, en detrimento del poder político otorgado con anterioridad a los sunnitas, no ha sido suficiente para garantizar ni la estabilidad ni el consenso político al interior de Iraq.

En el Epílogo de la obra, los autores se refieren a las tácticas de enfrentamiento militar en la zona y a los principales retos que se enfrentarán en la etapa de la “reconstrucción” al querer contener las acciones de la resistencia iraquí frente al número creciente de bajas. La gran amenaza iraquí que provocó el golpe preventivo nunca pudo probarse, el conflicto interno sigue vigente y se subestimó el nivel de resistencia a pesar del apresamiento de Saddam Hussein.

La fuerza unilateral empleada por Estados Unidos y sus aliados en los eventos en Iraq ha quedado, sin duda alguna, por encima de los intereses de la Asamblea General y de muchos de sus Estados miembro al interior de la ONU.

La política estadounidense y su marco ideológico en materia de política exterior dan lugar a una justificación ideológica de los intereses nacionales, pero sin reconocer un código moral en el plano mundial ni una ética superior a la moral de la nación.³ Frente a estas afirmaciones en boga en nuestros días nos preguntamos si existe la posibilidad de que los valores o preferencias de una sociedad (*ethos*) puedan ser universales, y cómo armonizar los intereses nacionales con los del conjunto de la sociedad internacional.

Sin duda alguna, el avance o los criterios de concordancia respecto al tema de la ética dentro de la sociedad internacional podrán darse en el plano del derecho internacional, de acuerdo con el enfoque metodológico de John Dewey,⁴ cuando se creen las condiciones para desarrollar un verdadero derecho internacional que dirija los deseos mayoritarios de la sociedad internacional, esto es, cuando se postule el consenso general y no unilateral de las soluciones conjuntas.

³ Para el autor, fue finalmente el realismo de Morgenthau el que permeó en los formuladores de la política exterior estadounidense como Kennan, Kissinger, Acheson y Foster Dulles (*Ibidem*, pp. 23-26).

⁴ A partir de estos trabajos y del planteamiento del “naturalismo ético” de la Escuela de Viena, el empirismo ético influiría en la naciente ciencia política (*Ibidem*, p. 22).



Próximos trabajos podrán ahondar en estos temas y sobre todo en la secuencia de los hechos históricos e intereses que envuelven y han marcado una de las páginas más dramáticas del nuevo milenio en los recientes hechos ejemplificados en la invasión de Estados Unidos a Iraq.

La nueva competitividad internacional no puede hacer a un lado el hecho de que los problemas globales son también de todos y no se resolverán en el actual panorama internacional sin desplegar relaciones de cooperación y restablecer un proceso de toma de decisiones de nuevo tipo. Esto implicaría desplegar además una nueva ética al interior de los Estados, en el marco de las relaciones internacionales de nuestro tiempo.

ESPIRAL

Enero / Abril de 2005 / Volumen XI

Teoría y Debate

**Nidia Hidalgo, J. Reyes Altamirano
y Emma Zapata**
Microfinanzas y reducción
de la vulnerabilidad: propuestas de
microseguro para Veracruz, México

Sociedad

Rossana Almada
Cultura, identidad política
y multiculturalidad en
Todos Santos, BCS
**Margarita Camarena Luhrs, César
Gilbert Juárez, Andrés Valdez
Zepeda y Mario Salgado Viveros**
Corredores y circuitos que
estructuran la región de
Los Altos de Jalisco
Orlando Villalobos Finol
La intersubjetividad como opción
para el acuerdo en Venezuela. El
problema
de la objetividad en la
comunicación



Estado

Carlos Báez Silva
Cambio político y Poder Judicial
en México
José Luis Tejeda
El laboratorio de la democracia en
América Latina

Reseñas

Vera Bartolomé Díaz Construyendo
ciudadanía, de Tomás Rodríguez
Villasante. **Carlos Barba Solano.**
Configuración política de
un mundo nuevo, de
Alberto Rocha.
Alberto Aziz Nassif. Integración,
democracia y desarrollo en América
Latina, coordinado por Ignacio
Medina.

\$100.00

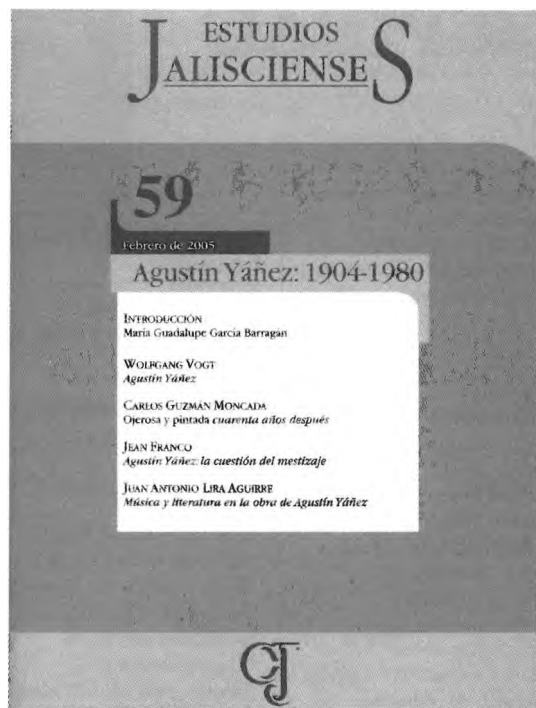
Suscripción anual: \$325.00
(incluye costo de envío)



UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA
Centro Universitario
de Ciencias Sociales y Humanidades

Informes: tel. (33)3819-335
espiral@fuentes.csh.udg.mx

Página web: www.cucsh.udg.mx/publica/publica.html



Precio por número. \$ 60.00

atrasados: \$ 80.00

Suscripción anual: \$ 200.00 (incluye envío)

Informes: publica@coljal.edu.mx

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

PUBLICACIÓN CUATRIMESTRAL, VOL. XVI, NO. 31, SEPTIEMBRE-DICIEMBRE DE 2004

Gobernación ambiental en México en el marco del TLCAN (1990-2003).

El desafío de los residuos industriales peligrosos.

Ricardo Santés Álvarez

Crecimiento económico y competitividad en las regiones.

Las ciudades medias de Jalisco: el caso de Zapotlán El Grande.

Alejandro Macías Macías

El cluster automotriz en el Estado de México. Retos y oportunidades.

Arturo Lara Rivero

Gerardo Trujano

Alejandro García Garnica

Estrategias de mercado en la industria vitivinícola del noroeste de México.

Ramón Antonio Armenta Cejudo

El café internet: un espacio real para la virtualidad.

Jóvenes y ciberespacio en el noroeste de México.

Ana Lucía Castro Luque

Blanca E. Zepeda Bracamonte

Suscripciones: wsarracino@colson.edu.mx Informes: region@colson.edu.mx

Obregón No. 54, Col. Centro, C.P. 83000, Hermosillo, Sonora, México.

Teléfono 01 (662) 212 65 51 Fax: 212 50 21

<http://www.colson.edu.mx>

Dimensiones de la desigualdad

enero 2004, número 22

ISSN: 0188-7742



...transformando el diálogo por la razón
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

22



Departamento de Política y Cultura
División de Ciencias Sociales y Humanidades
México, D.F.

J O S É A N T O N I O R I V E R A

F O T O G R A F Í A

Corazón del Atlaplanco

PORTAFOLIO GRÁFICO





JOSÉ ANTONIO RIVERA
En ancas



JOSÉ ANTONIO RIVERA

Ventana al Altiplano



JOSÉ ANTONIO RIVERA

Entrada a la cueva



JOSÉ ANTONIO RIVERA

Ventana al cielo



JOSÉ ANTONIO RIVERA

Gorditas de horno



JOSÉ ANTONIO RIVERA
Tierna mirada



JOSÉ ANTONIO RIVERA

Nostalgia infantil



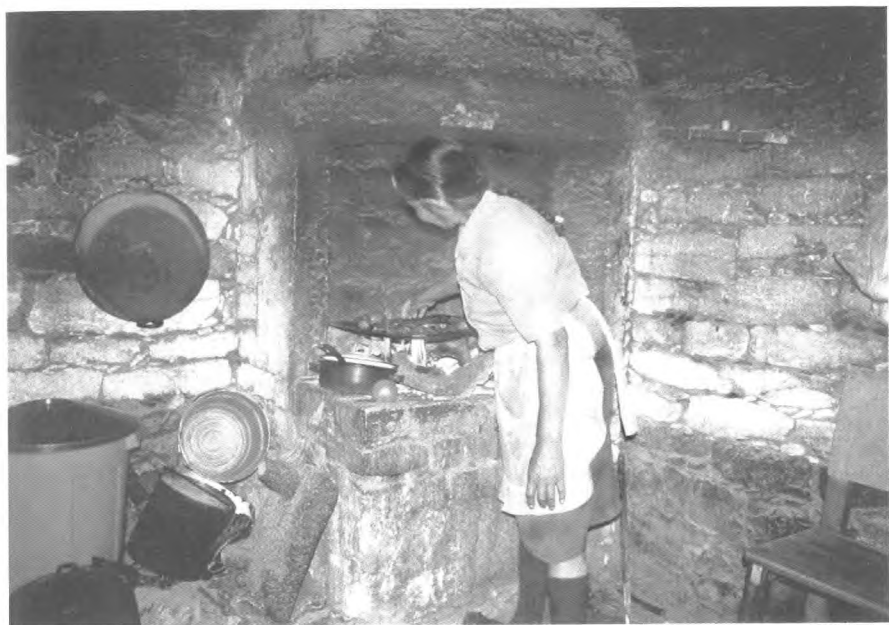
JOSÉ ANTONIO RIVERA

Mirada entre púas



JOSÉ ANTONIO RIVERA

Un rico cafecito



JOSÉ ANTONIO RIVERA

El fogón de doña Modesta



JOSÉ ANTONIO RIVERA

La familia de Santos



JOSÉ ANTONIO RIVERA

Tres generaciones



JOSÉ ANTONIO RIVERA

"Agua" del charco



JOSÉ ANTONIO RIVERA

Acarreando agua



JOSÉ ANTONIO RIVERA

"Y yo sigo aquí"

a m a l g a m a

narrativa • narrativa • narrativa • narrativa • narrativa

H É C T O R Z A M O R A

O T R O A V I Ó N D E D I O S

(FRAGMENTOS)

“Lotra vez ya andando priendido, vi que las piedras tenían boquita, me hablaban. Desde niño las piedras fueron mi juguete. Cuando tenía munchas, me sentía rico.”

El jefe del desierto

De niño mi padre me golpeaba como un animal. Desde entonces empecé a sentir esto que se siente aquí en el desierto. Le tenía mucho miedo a mi padre que me salía mejor al desierto a esconderme, después me andaba persiguiendo a gritos en la noche. Lo tengo muy presente, los gritos que me aventaba: “hijo, ¿on tas?” Yo no podía responderle, tenía miedo, yo no sabía si quería seguirme golpeando. Pero él me buscaba porque sabía bien que no había comido. Tenía hambre, tenía frío, tenía sed, pero prefería eso y no los golpes. Dicen mis padres que yo de niño nací enfermo de mis pies; no podía caminar. Toavía a los tres o cuatro años andabasi con mis rodillas y las manos, me lastimaba mucho mis rodillas en la tierra, en las piedras; que le decían a mi madre que mejor dejara que me muriera, que porque yo no iba a servir pa na, pero mi madre, ¿ustedes creen que una madre va a dejar morir a suijo nomás porque le dicen?, ¿vedá que no?, ella me cuidó, mi



padre sí era muy duro conmigo, me quedaban los golpes marcados en el cuerpo.

De niño tuve un accidente en un pozo de treinta y cinco metros me cayó; ahí vide la muerte, muchachos, y, como les digo, yo deseaba mejor morir ya, y cuando me cayó en ese pozo, andaba mi padre conmigo, yo no lo culpo que él haiga tenido la culpa, pero tuvo mucho que ver en eso, porque por sus mismos modos dél, yo sentía mucho miedo dél, andaba yo muy nervioso y como nomás yo y él tabanos ahí, estuve a punto de morir, cayó en ese pozo de treinta y cinco metros. Allí animales que han caído salen muertos completamente. Yo me salvé de no golpearme, pero me taba hogando, cuando sentía que mi respiración ya setaba acabando onde tome muncho agua, dije pus hastaquí. Empecé a mover mis brazos fuerte, logré agarrarme de una piedra muy grande y esa fue mi salvación, fíjense; allí estuve agarrado desa piedra como media hora hasta que fueron a sacarme, yo ya escuchaba que decían “yastá muerto”, yo nomás los escuchaba; taba vivo y hora me doy cuenta por qué sigo viviendo, muchachos, pa estar con ustedes, tenía que conocer muncha gente. Tos me sacaron de allí dese pozo, cuando salí yo afuera, me dio muncha tristeza y sentimiento y empecé a llorar; tos hora por cualquier cosa lloro, muchachos, y mi padre senojó porque lloraba. Dicen que hasta el hombre más hombre llora, a luego a veces dicen no pues el que llora joto o es pendejo. Miren, muchachos, yo soy muy llorón, me gusta llorar, pero me siento tan hombre que a veces les digo yo me puedo matar con el hombre más hombre que se sienta, así me siento yo, fíjense, pero sí sé llorar y me gusta muncho llorar, porque descanso mis tristezas, mis sentimientos. Así empezó mi vida, muchachos. Dicen que no podía caminar, después tuve ese accidente.

En esa sierra de la cueva llegué a cuidar mil cabras, trabajé mucho pa los ricos millonarios, gente que tenía muncho dinero, y vía en ellos algo que no me gustaba; esa gente solamente su intención, su orgullo es tener muncho dinero, pero nunca tienen un corazón así como la demás gente. Cuando yo ya no trabajaba con ellos ni siquiera me saludaban, y cuidando mil cabras me torcí este pie, se me zafó este pie en la sierra, que duré un tiempo como un viejito, otra vez como niño, así a gatas, y todavía arreando las cabras, fíjense, con muncho esfuerzo. Mi padre ni siquiera se fijaba en mí, mi padre. Yo trabajaba payudar a mi padre, pa sostener la demás familia, paquellos comieran, pero yo vía que mi padre poco se fijaba en mí, horita toavía lo tengo, fíjense; allí está mi padre y mi madre, ellos perdieron la vista, y hora mi padre, cada rato dicen que me está llamando, quiere que esté con

él, y sí, a veces voy a visitalo, lo quiero mucho, fíjense, pobrecito de mi padre, pus tal vez él no sabía lo que hacía en ese tiempo. Y yo, pus soy así, miren. Cuando cuidaba esas mil cabras, llegué a cuidar mil o quinientas, y logré tener doscientas cabras de mi propiedad, por mi trabajo, entonces cuando mis hijos crecieron, se las repartí a todos, algunos alcanzaron más que otros, son muchos mis hijos, horita ellos viven deso, sus cabras o trabajando la tierra, pero yo no tengo nada, más quesada bici que traigo, en esa me muevo a trabajar, tallando la lechugilla o juntando cabuche, pero yo trabajo paque mis hijos, los que quedan en mi casa, son tres hijas, tres muchachas como ustedes, yo no quiero que ellas tengan hambre y que sufran lo que sufrí yo. Y hora, miren, ya siento una responsabilidad más grande, todos ustedes siento como si fueran mis hijos, créanmelo, son muchos y aquí los tengo. Ustedes questán jóvenes, me he dado cuenta yo de muchas cosas, algunos me platican que ni siquiera conocen a sus padres, que los han olvidado, eso me da tristeza; yo, a pesar de todo, muchachos, mis hijos nunca los dejo, nunca. A ustedes los siento como mis hijos.

Mi vida así ha sido, muchachos, muy dura y muy triste; muchos sufrimientos. De repente empecé a tomar, y dicen que con esto se olvidan tristezas y todo eso, a veces no, yo iba las cantinas, allí me amanecía.

Tallador

Mi padre fue el que me enseñó ese trabajo que yo hago que se llama el tallador, y de cuidar cabras. Un trabajo acá muy duro. Esta es mi herramienta, el tallador, el bolillo, el banco y la cortadora, nomás voy a buscar un lugar onde sentarme. A la lechuguilla se le quita lo más grande del cojollo, nomás se le quita lo más grande, es el desperdicio, miren, esto es lo que maltrata mis manos, se lleva en la fibra a veces la sangre.

Cuando salió el plástico, perdió el valor todo esto, desde entonces mucha gente se fue a la ciudad, porque esto perdió el valor, pero pa mí es mejor lo de la naturaleza porque es natural y porque el plástico contamina, y esto servía pa hacer cuerdas, morrales, mantas, y hacían de esto también costales y creo que dicen que hasta ropa, lo transportaban a otros países, este trabajo aprendí desde los ocho años, el tallador.

La cuna del jefe

Nomás le ponía unas palmeritas aquí así, o a veces me tiraba acá. No pus cuando bajaba esto con muncha agua, tenía que salirme de aquí; aquí duermen toavía coyotes, gatos, tlacuaches, tejones, allá se notan las pisadas; de esto hará, qué, como unos 45 años, cuando toavía era niño, jovenzuelo, pero fíjense, nunca me imaginaba yo que un día iban a venir ustedes por aquí, y hora me da gusto que en estos lugares onde yo sufrí tanto, ustedes se sienten a gusto, me he dao cuenta en algunos de ustedes, se sienten tranquilos, felices.

A la luz de una vela

A la luz de una vela de cera,
me he sentao a escribir estas letras
que aunque estén un poquito mal hechas,
lo que dicen son cosas muy ciertas.
En un tren pasajero se ha ido
una joven que tanto adoraba;
no me llamen un hombre cualquiera
al decirles que por ella lloraba.

Pueque a mí me haiga sucedido eso que dice la canción con una muchacha de Estación, que cuando ella vido que tenía otra, que es mi esposa, de tristeza se jue pa la ciudá.

Cuando se topa la banda

En la primera eran italianos acampando aquí, entons toavía me acerqué y tenía yo miedo de llegar, fíjense, dije no pus quién sabe qué gente será, entons me vieron y sale un güero alto así y me dice tú venir con nosotros. Bueno pus ahí les voy, ya llegué y me atendieron muy bien, me dieron de comer frutas secas y todo eso y me gustó. De ahí empecé a hablarle a la banda por estos lugares, pero ese jue el principio, fíjense, con esos extranjeros, no nos entendíamos bien en palabras, pero se sentía que había algo bueno, fíjense. Ellos comían, y yo ni siquiera



toavía, en ese tiempo toavía no probaba el peyote. Cuando lo probé me di cuenta de todo esto. Me invitaban, pero yo no quise toavía, pero ya cuando lo probé, entons sí ya me di cuenta por qué vienen a todo esto.

Nomás que resulta que a veces, pus los que no me conocían se asustaban conmigo. De repente me les aparecía así y ya cuando acordaban estaba aquí, y de noche, no pus imagínese, muchachos. Unos hasta se echaban a correr. El fantasma del desierto ya me andaban diciendo, no pus yo siempre les hablaba, muchachos, en buenas, buenas palabras: no se asuste. Y ya les empezaba a platicar quién era y todo eso. Nos empezamos a conocer bien y, como les digo, hora ya no los busco, hora me buscan a mí, como ustedes lo ven, pa enseñarles lo que yo conozco. ¿Quieren Martín?¹ Aquí está Martín, muchachos, pus aquí se va a quedar ya, miren pues ya se le zafé la etiqueta, aquí los que vengan van a decir: pus aquí ya sé quién estuvo. Me decían Luis Botellas porque ya sabían, ondequiera que veían botellas de éstas, allí estuve.

Primer priendidón

“Esto le va a servir luego”, a bueno, pus presta, hombre. Entons me dio unos gajitos así, me comí tres gajos primero, nomás que a mí me gusta pasármelos casi enteros; a pus presta otro, me comí como dos peyotes en gajos, después, “ya está él tesito ya bueno, horita se lo traigo”, viene, no pus ya hasta dejé de chamber y todo eso, me senté a un lao de la fogata, onde taba el tesito calentito, luego luego nomás sentí tantito, y ah pus, nos acabamos el té, pero pus sólo él sabía cuántos peyotes les taba poniendo, nosotros nos lo tomamos, no pus éramos tres o cuatro, éramos una chava, un italiano. Doroteo era el que estaba cocinando, es banda; dice “y nos falta el moertal”. Sí, lo vi cuando toavía lo estaba exprimiendo, hasta se aveía juguito así bien verde, espumoso, y hasta le quedaba aquí la espumota en el bigote. Jue en ese lugar, ¿si se acuerdan onde les digo? Pus créanmelo que paestas horas apenas tábamos saliendo de ahí. Él se descontroló, después ya no quería caminar; entons veníamos por el camino, de repente se asustaba, se salía del camino y quería correr, y cuando ya llegamos aquí cerquitas de mi casa, que se ve una lucezota ahí así, y dice, ahí viene la tira, no, le digo, ¿cuál tira? es una

¹ Don Martín es el nombre de un aguardiente que venden en Estación y traen de la Huasteca.



bruja, dice, también está cabrón, pus sí era una bruja. Antes se veían muy seguido aquí, yo nomás he visto las bolas de fuego flotando bajitas y hacen ruido así, a veces, chiflan allá arriba; esa como que nos llamaba, nos estaba haciendo señas; pero yo taba ya bien preocupado por aquel, ya no lo podíamos hacer caminar y se dejaba cair y luego se paraba y se echaba a correr, esta vez, nos dimos el priendidón y no habíamos comido na de alimento, puro *power*, esa vez como que me malviajé cuando este se puso malo, pero yo me iba sintiendo chido, yo lo que sentía era muncha juerza y ganas de caminar, vía muy clarito.

Ya me explotó hora sí, muchachos

Yo quisiera enseñarles más, miren todo eso que alcanzan a ver, por esos lugares he andao yo, chidos lugares nomás que aquí los diferencia la tierra, en las piedras les digo que hay colores, a veces ven pura tierra roja.

Ya entrando a la sierra esa, lo que hay son meteoritos y fósiles. Aquí onde amos a bajar horita, he encontrao yo fósiles, nomás échenle mucho ojo, pero pus andamos ya hasta las otras.

Mi escuela

Me dao cuenta que hacían muy mal los cazadores al matar los animales nomás por gusto, ya no lo hacían por necesidá, como que era como un deporte que ellos traiban. Sí, entons me di cuenta que yo cometí un error, hacía un mal en llevarles por los caminos ontaban los animales, pero toavía no comía yo el peyote. Y hora que comí yo el peyote, que lo he comido, es cuando me he dao cuenta que sí es un delito matar a los animales porque ellos no tienen culpa de na. Bueno pus aquí a veces los matamos por necesidá pa comer, como el conejo, el venado, la codorniz, la víbora de cascabel, pa comer. Pero creo que aún así es malo, porque pobres animales, ellos no pueden defenderse. Entons, fijense, de hora que he comido yo peyote me he dao cuenta que soy la persona que debo de protegerlos a ellos y de cuidar esto, de recibirlos bien a ustedes, que vienen aquí buscando la paz, la tranquilidad, pero también, cuando lo hagan, con respeto, en buena forma estar aquí, porque pa mí eso del peyote no es droga, es una medicina que nos prohíben, y esa medicina creo yo que la merecen quien la necesita, y él que la necesita creo



yo que es libre de usarla. Yo he sentido esto, muchachos, cuando empecé a comer el peyote, yo sentí que me abrió el alma y el corazón, y ese es el motivo de que cada que los veo a ustedes que vienen a esto siento que me da gusto verlos aquí conmigo; me gusta que lo coman. Creo yo que no todos sentimos lo mismo, pero yo sentí eso, con esa planta, me abrió el alma y el corazón por eso siento amistad, quiero tener amistad con todo el mundo, eso es lo que siento con esta planta, muchachos, y creo que no hay verdad tan grande como lo que es esto, la naturaleza, lo que hay aquí, los animales, las plantas, esos no mienten, y aquí está la verdad muchachos, ojalá y que esto nos enseñe algo, muchachos, yo creo que muchos de ustedes a eso vienen a aprender a aquí. Yo soy un hombre ignorante que no tuvo ningún estudio de na, pero desde que empecé a comer peyote me he dao cuenta de muchas cosas y estoy aprendiendo mucho, tanto de las plantas como de ustedes mismos, ustedes que sí han estudiao en escuelas muy grandes y que saben mucho y me han contaó tantas cosas, algunas no las entiendo, por qué, pus yo no tuve estudio de esos que ustedes han tenido, y pa mí es mi mejor escuela, estoy aprendiendo de aquí de esta tierra y con ustedes, muchachos. Por eso me gusta mucho que acampen aquí, se den en cuenta lo que se siente, lo que se ve, todo eso lo he vivido, porque antes de que encontrara esa luz que dicen mis palabras, pa mí todo esto era oscuridad, pus yo no sabía, tuve mucha hambre, sed y todo. Y hora siento que ya mi vida es otra, ya no es aquella de antes, no imaginaba conocer tanta banda, siento que es un sueño, pa mí que estoy soñando, pus pa mí es algo muy grande esto, muchachos, es algo muy grande que me encontré aquí en el desierto, a ustedes. Yo quisiera que la mayoría de la gente los tratara bien a ustedes aquí, ustedes no le hacen mal a nadie, me he dao cuenta en muchos de ustedes que cuidan más esto que ni nosotros mismos que somos de aquí. Hay personas de aquí, me he fijao, destruyen todo, plantas, y no sé por qué les tienen coraje a ustedes. Están equivocaoos esos que no quieren que ustedes vengan, tal vez es un orgullo, quién sabe, y es un coraje que tienen también conmigo, porque dicen “no pus es que él yo creo los invita, él los está trayendo”, y no, muchachos. Cuando pasaba en mi bici, créanmelo, me daba mucho gusto ver los campamentos, nomás que los que no me conocían de repente se asustaban conmigo, pus pensaban que iba con malos pensamientos, algunos ya priendidos, pus si se echaban a correr. Pus así empecé a conocer gente, a la banda, es algo muy chido esto, muchachos, que he sentido yo y lo he visto en ustedes. Porque aquí hay gente que me



juzga y me dice “ya estás loco”, y ustedes miren apenas me conocen, me tienen respeto y les gusta estar conmigo, por eso les doy las gracias, muchachos, me gustaría un día, fíjense, pero sería muy imposible eso, me gustaría verlos reunidos todos los que han venido aquí y que me conocen, a veces me pongo a pensar cuánta gente ha estao aquí, a veces les platico así, y hasta pienso que ustedes no me creen, mucha gente ha estao aquí, a veces ni yo lo creo tampoco, y luego lo que me dicen, sucede el caso de aquí casi todos me dicen lo mismo, por eso tengo sus escritos, algunos, muchos, han llorado aquí conmigo, y yo soy así, me dan mucho sentimiento de repente, es algo muy curioso, eso que hay aquí en esta tierra, fíjense que varias personas estando aquí comienzan a llorar, las contagio yo creo, o cuando nos despedimos, por eso no me gusta despedirme de ustedes, fíjense. Hace poco, esos negritos que vinieron, como venía una mujer blanca con ellos que sí hablaba español y el inglés, ella era la que nos traducía, tábanos en el árbol cósmico, les taba platicando de esto de cómo ha sido mi vida, de repente a la muchacha, traía una niñita ya grande como unos cinco años. Se paró, me abrazó y comenzó a llorar, la niñita le gritaba “qué tienes mamá, qué tienes”. Sabe qué sentiría.

Otro camino

Y yo también, muchachos, les digo que a mí me gustó mucho eso de las armas, pero me di cuenta que eso no era bueno. Menos pa uno que tiene familia, son cosas peligrosas y eso pa nada bueno sirven, nomás pa destruir. Mejor vendí la que tenía. Hora me gusta esto, pero no es pa hacer el mal, esto es un gusto: cuchillos, navajas. Porque yo desde niño le robaba la pistola a mi jefe, y ya cuando acordaba ya la traía ya acá, miren, practicando, a lo que encontraba le tiraba balazos, y era buen tirador, ya tenía práctica. Es bueno, pero me di cuenta de que eso no sirve. Si, pus por eso les digo que me gustó, quise ser militar, o un judicial armao. Hora la banda dice “no, jefe, valió más que no hubiera llegao a eso, horita anduviera sobre nosotros”.

Pinche jefe

No, miren, muchachos, les voy a contar otra cosa. Llega a acercarse así cerca de mí y la abrazo, no sé qué me pasa, miren, yo por mis tristezas y sufrimientos es



como un don que ya tengo que me gusta acariciar las mujeres y de plano me gusta mucho, esta muchacha como que me tenía coraje o sabe qué, desconfianza, taba así y la abrazo y se acerca a mí y dice ¡pinche jefe! ¿Qué te pasa?, le digo, pus sólo ella sabía, nomás así me dijo “ah, pinche jefe”. Sí, muchachos, ya no sé ni qué me pasa a mí. Yo se respetar, no me gusta molestar a nadie, ni tratarlos mal. Pero sí he sentido yo eso, muchachos, miren, aquí conmigo han estao mujeres muy hermosas, muy lindas y están por allá, allá, y de repente se van acercando, ya cuando acuerdo las tengo en mis brazos, fíjense, pero no a la mala, muchachos, eso sí, no sé qué sucede.

¿Quién más?

El día que yo muera quiero quedarme aquí, que no me lleven al panteón, que me traigan aquí, pero dicen que estoy loco, tal vez tamos locos. Cuando muera me van a andar buscando y no me van a ver, me van a andar pisando, y la neta es que a veces yo me he dao cuenta que personas pasan casi sobre de mí. Miren hora en semana santa vinieron unos chavos, ya no recuerdo de onde, era tanta gente que vino y yo estaba ahí en mi casa así, si onde estuvimos ayer, y vide a dos personas que taban allí en mi casa, ahí caminando, ellos pensaban que ahí taba luego luego el peyote, y no. Con munchas personas me ha sucedido, personas de aquí mismo, fíjense, que van caminando ahí y pasan sobre de mí y ni siquiera. Y esos cuates ahí busque y busque, me di cuenta, iba pus aquí lo andaban buscando, los dejé, los dejé, de repente les hablo: eh, eh. Se asustaron, hasta levantaron las manos parriba cuando me vieron, ¿qué pasa, amigos? no podían hablar, fíjate, se espantaron tanto, ¿qué buscan?, nada, nada, ¿de onde son?, no podían decir na. Creo que mejor ya voy a vestirme de otra forma,² ¿no? Les dije pus no se preocupen, soy don Luis; ya fue onde se les bajó el color. Es don Luis. Pa servirles, ¿qué se les ofrece? Pus toavía no podían hablar, pero yo los noté y me di cuenta de todo, ¿onde tienen sus casas,³ muchachos?, pus por allá, ¿onde?, por allá, a ver pus tráiganselas, ¿qué quieren, qué desean? De a tiro cerraos, se asustaron completamente, pus esos tenían mucho miedo también a los animales, fíjate, querían que

² Lo confunden con militar porque se viste camuflado.

³ Casas de campaña.

estuviera yo ahí toda la noche con ellos; no, les digo, miren, yo ando muy cansao, muchachos, y tengo horita muncha banda y a muncha gente, ya sé a lo que vienen y todo, miren, ustedes como quiera aquí aguanten, no se salgan muy lejos, aquí esperen, yo voy a descansar, a dormir. Tenía un chingo de banda, y es lo que digo, mira, en semana santa u otros tiempos cuando hay muncha banda todos quieren que esté con ellos, quieren estar con uno, dicen que con uno se sienten chido, y los que no conocen pus piensan que tengo que cuidalos yo toa la noche y to el día; no pus esos allí aguantaron, me obedecieron. Dicen que escucharon unos coyotes y todo, pero ahí se miaron y todo, pero ahí aguantaron. No pus al otro día lleo, ¿cómo están muchachos?, bien, no durmieron nada, se dieron un priendidón chingón. Ellos mismos los cortaron, los traje, órale avientense chido. Fijense esto jue lo que sí me emocionó; cuando vinieron otro día me abrazaron, “jefe del desierto, estamos con usted, ¿vedá?”, pus con quién más, no hay otro, y se los aseguro, muchachos, que no habrá otro, solamente que sea ese hijo que deseo. Si se hace, ese hijo va servir para los hijos de ustedes, sí, así me lo han dicho, jefe del desierto.

La espera

Qué bueno que se vienen a dar cuenta más o menos de algo. Aquí hay hambre, como les digo, ese camión desde ayer lo estamos esperando, en mi casa ya no hay comida y así sucede en varias casas, son fallas, pus uno por no poder ir hasta el pueblo por despensa, pus aguanta carro, bueno eso es horita, antes no había na, aguántate, pelao, una pura tortilla o dos pa todo el día y trabajando duro. Yo me acuerdo que cuando andaba yo trabajando con mi padre, que empecé a ir con él, él sabía onde las tenía ahí ocultas, y yo un chingo de hambre, pus el sabía que si me las encontraba, me las iba a chingar todas, me tenía que esperar hasta que me decía “no, pus órale”, pus órale.

Don Juan

Y ese sabio que dicen, ¿cómo se llama? Este que dicen de los cuentos de allá de Chihuahua, pues es don Juan, ¿vedá?



Peyoteros

Una chava que oyó que les decían peyoteros a la banda me dijo “también ya me van a decir peyotera”, pus sí, eres peyotera también. Yo tengo muchos familiares allá en Monterrey, dicen que yo también, no pus ya de tiempo. No pus que ya yo también me hice peyotero, además soy el jefe de los peyoteros, así nomás.

Es como les digo, aquí la gente que no sabe, todo esto lo ve mal, si aquí desde un principio, no les digo que cuando empecé yo a conocer gente, a conocer banda, yo escuchaba que decían “los que vienen son puros locos, cuando comen peyote se ponen más locos”. En ese tiempo me acuerdo yo que hubo un ruido, pus hablaban mucho, pero de unos... de unos, este ¿cómo se llaman?, satánicos ¿de sabe de onde? que según eso esos mataban la gente, se comían ¿quién sabe qué de la gente? Y cuando empezaba a caer aquí banda, no pus decían “no pus a lo mejor esos son”. No crean, aquí hay mucha gente que no los quiere a ustedes, mucho ya me he dao cuenta, “y esos qué hacen aquí, córranlos, peyoteros, nombre, aquí saqueando el terreno”. Pus ya se están dando cuenta que no, no pueden detenerlos, si desde allá de las Ánimas y todo esto hay, va toavía pa llá, por onde quiera llega banda.

Los locos son ellos

El año pasao ¿sería?, pus estuvieron hablando de la presidencia de Real de Catorce; nos mandaron varias citas a mí y a mi hermano y la misma policía venía a dejar los recaos, a mi casa, ahí llegaron, la policía: “¿on ta el jefe, el dueño de la casa?”, “pus sabe, pus salió”, “pus aquí está este recao y que si no se presenta, vamos a venir por él”, “ah güeno”. Entons hablé yo con mi hermano y le dije yo por mi parte que vengan a llevarme; si algo debo malo, pus que vengan a llevarme; no voy yo. El presidente municipal nos taba llamando. No pus él sí jue a hablar con el presidente, y dice “pus qué pasa”, “pus ustedes que no nos avisan desa gente que está llegando, que dizque llega mucha gente allí”. Dice mi hermano “pus sabe qué, pus nosotros que pus andamos en nuestro trabajo y no tenemos tiempo pa andarles avisando acá a ustedes, pus si ustedes creen que esa gente hace mal, pus ustedes son los güenos”.

Y pus me hablan derecho a mí también, pus no les digo que un día llegó también la policía y taba yo allí con todas mis navajas ajuera de mi casa. Cuando

venían buscando a Doroteo. A mí me dijeron “¿oiga, que aquí llega muncha banda, muncha gente desa?”, si, si llegan aquí, “y, ¿qué vienen a hacer aquí?”, le digo no pus mira, aquí viene gente que pus no conoce y pus a veces no traen agua, no traen comida y vienen aquí a pedirnos agua, “no pus que no les anden permitiendo”, pero pus yo qué quieren qué haga, pus yo aquí a mi casa llega una persona con hambre y con sed y si yo tengo, yo no se los voy a negar, “no pus que esa gente no es buena”, bueno, le digo, pus miren ustedes como la ley, como la autoridad, si creen que es gente que hace mal, deténgalos ahí luego luego en Estación y regrésenlos, ¿pa qué los dejan entrar acá?, si creen que es gente que viene a hacer mal, ustedes son lo que deben pararlos allá, ni modo de correrlos. Esa vez venía el síndico municipal, fíjense. Ya casi el presidente también y toda la policía, no pus le digo, pus es gente que no hace mal, aquí andan y aquí vienen y cuando puedo ayudarlos pus yo les ayudo. No, dice “pus entons ahí nos vimos, nosotros veníamos buscando a Doroteo”; que se había ido esposao, dicen que se escapó de la cárcel esposao; creían que yo lo tenía. Doroteo andaba allá por Saltillo, fíjense. Ya te digo, hay gente aquí que no le gusta que venga gente. Pus yo creo que los locos son ellos, que ni siquiera saben de lo que tienen aquí. Pus si se pusieran a comer peyote con nosotros pus otra cosa juera. Eso es lo que le hace falta también a la policía, que coma.

Bush y Hussein

Si pus así sucede, muchachos, por causa de este presidente y causa de esas políticas han matado muncha gente, por la política, y hora que pienso, uno les da la juerza, como al Bush y ese... ¿cómo se llamaba el otro?, el... bueno, ¿ya lo mataron siempre o qué?, al de allá de Iraq, a Hussein. Mira, como ése y Bush, si son muy hombres, pus se habrían de matar los dos solitos, hasta me gustaría verlos.

Huevos de plomo

Un judicial, fíjense, que según ellos son chingones. Hubo un caso que sucedió, muchachos; como yo tengo varias hermanas, pus hombres nomás somos dos, pero en la familia son casi puras mujeres; una hermana mía se jue con un hombre de billetes, ganaderos que les digo, el dinero los hace sentirse juertes. Ese era de Zacatecas. Pus

la tuvo un tiempo y creo que la trataba muy mal y ella se le vino, ya no le aguantó, pero ya traía dos hijos de ese fulano, según que porque tenía con que y todo. Y él jue a Matehuala y trajo la judicial pa llevársela de aquí a huevo, ya era por la mala, pus si hubiera sido muy valiente, hubiera venido él, pero pus jue y trajo la judicial, y los judiciales, pus sí, también pensaron que taba canijo aquí. El que taba aquí en la casa era mi hermano. Dice que llegó esa camioneta y se bajaron todos armados, pero él pensaba que eran cazadores de los que les digo que venían, no pus era la judicial. El tiempo, que se bajó, traían la pistola aquí, y quién sabe, quiso sacarla a quién sabe qué, y que le aprieta, y pus él mismo se dio un balazo aquí, aquí en los huevos, fijense. Ahí ta lo que sucedió, no pus ya no se acordaba ni a lo que venían. Les digo que algunos judiciales no saben ni manejar las armas.

La jefa de la policía

Y hay lugares prohibidos, ahí no pueden entrar ya. Vino ese gringo que les digo y me dijo: “llevarnos a tal parte no sabemos el camino, órale, Luis, vamos”, ámonos. Llegamos a la presa de los Reyes y nos pasamos toavía más delante. Venían otros, eran como unos cuatro o cinco, se empezaron a desnudar y darse masajes y todo eso, chingao que llega la ley, los meros chingones aquí que vigilan el este del venado,⁴ es una mujer, fijense, pacabarla, esa de Matehuala, esa se cree la mera chingona y en semana santa aquí andaban también, era la que andaba guiando todo el pedo, si pero miren, como que me tiene coraje desa vez que ahí nos encontraron, dice: Tú eres el guía, ¿vedá? No, yo no soy guía. Entonces, ¿qué eres? Yo no soy nada. Y, ¿qué andas haciendo? Pus aquí caminando. ¿Por qué viniste aquí? Pus es que no sabían el camino y pus vine aquí enseñarles. Ah, pues entonces no dices que no eres el guía.

Una mujer así media gorda, y saben, me recordó mucho a mi esposa, pensé pus ah, qué suerte tengo pa que las mujeres me regañen. Luego luego que saca el ese, por el que hablan, ¿cómo se llama?, se lo ponía aquí y luego empezó a escrebir. ¿Tú eres el guía? No, no soy guía. Entons, ¿qué eres? Pues yo soy quien soy.

Y nos quedamos viendo asi de frente; ya valió madre, sentí que me gustó también, mejor se retiró de mí muchachos. A veces se arriman las mujeres cercas de

⁴ Esa es una zona de reserva de venados, a veces vigilan desde unas casetas sobre algunos cerros.

mí, “a ver vengase pacá”, ya no me dijo na... y hora que les platico así, nombre pus les da muncha risa.

La tira sobre nosotros

Es lo que te digo, pus nos andaban siguiendo, esa vez andaban sobre nosotros, y tírense a la tierra que ahí vienen, y sobres, al suelo, les digo. Los lleve hasta el árbol onde estuvieron, sí, nos siguieron un rato de noche, pero no, hasta risa me daba, si pus aquí me gusta que me sigan de noche esos tiras. Había algunos que sí, pus de aquí de Estación, de aquí de los ranchos. Pero hora en semana santa ya había desa de la federal, judiciales y todo eso, pero pus esos no conocen tampoco aquí. Bueno ya de noche, no, pero se pierden de noche. No pus horita está calmao, pero como les digo, no hay que andar muy confiaos. Pus no les digo que hace unos dos tres días aquí anduvieron.

Allí es onde

Y me dicen: ¿a ver si la banda irá a verte? Les digo: bueno, estoy puesto a todo, si la debo tengo que pagarla. Pero yo, sinceramente, muchachos, yo creo, ellos se imaginan mal de mí. Muncha gente aquí piensa que yo estoy haciendo un negocio con ustedes, pero también hay muncha inteligencia en la policía y todo eso. Yo creo que hora en semana santa que anduvieron aquí esos grandes ya se dieron cuenta más o menos. No me vieron, pero pus se dan cuenta quién soy yo y qué hago, y yo, lo que pienso, si yo estuviera haciendo algo malo, ya no estuviera aquí, yo estuviera desde cuando allá.

Y luego a veces, muchachos, que por coraje y todo eso, aunque uno no lleva nada malo, se dieron cuenta de que la policía y todo eso a veces les importa poco, y onde de veras está mal ahí no pasan, pus qué les digo de hora que mataron a esa persona han andado por todo esto y por todas partes, y no se sabe ni quién lo mató; ahí es onde.



Un sueño

A mí me da gusto que se den cuenta cómo hemos vivido, gracias por estarme acompañando, como un sueño. Apenas estoy durmiendo en mi casa y me sueño en esa sierra en estos cerros. Hubo un sueño que sizo realidá; yo soñaba que me caía de un cerro, el más alto y, créanme ese sueño me salió cierto cuando me cai al pozo. Hora sigo soñando todo ese lugar, toda esa sierra y ese río que les digo que hay en la sierra, lo he soñado lleno de agua siempre. ¿Quién sabe eso qué será, muchachos? Esa agua que he visto yo en ese río, que he soñado, más bien, son las lágrimas que he tirao yo. Créanmelo que cuando estoy solo trabajando allá, a veces me pongo a recordar, a pensar, lo que ustedes me dicen, pienso que toda mi vida será ser así, trabajar en mi trabajo. Estoy ahí en mi casa y me siento arriba de esas montañas y veo un estrella muy grande mero arriba del pico de una montaña, pero nomás la veo y desaparece, quién sabe qué será eso.

Y ¿el camión?

Ustedes que tienen buen sentido, al cabo el camión se escucha hasta acá el ruido, fíjense, pero me dijeron que de doce a una. Yo creo horita puede que sean las doce, ¿no? Ah sí, ya pasan de las doce, creo.

Religión

Sentirlo así de corazón de corazón, no nomás porque nos dicen respeta, no, sino que sentirlo, y no, pus a mí no, no me pudieron hacer a otra religión más questa que creo yo, yo tampoco soy muy católico, solamente creyente, porque así me impulsieron mis padres, me enseñaron, pero yo creo que lo más chido es hacer lo que de veras deseas, sentir lo que sentimos. Pus más que nada sentirnos libres, que no otros nos estén diciendo “haz esto”. Esa libertad. También ya me di cuenta que en algunas religiones allí los taban vigilando, los ayudaban y todo, pero allí los andaba vigilando y los tienen aquí nomás, mira “si no haces esto te va a ir mal”, no, eso no.

Yo me sentía descontrolao por lo que me dijo el cuate, y vino a buscarme, un día llegó a mi casa, hasta me dio dinero paque no fuera a chambear, que fuera a buscarlo porque a él le interesa mucho eso, que yo soy el indicao pa descubrir ese tesoro. Sí, pero pus yo no deseo eso.

Ahí se aparece un charro, ese fantasma dicen que está vestido de charro, ahí en la cueva esa, no sé si les platicué bien a ustedes deso, sí, de lo que pasó, de lo que ha pasao aquí. Miren, muchachos, en ese tiempo pus ya hace años, qué será... pus unos cuarenta y tantos años deso, me di cuenta de que se había descubierto esa cueva, yo en ese tiempo andaba cuidando cabras y le platicué a mi hermano, pus tabanos chiquillos en esa época, taba muy loco, y estuve a punto de morir también en esa época, qué loco, ¿vedá?, entons cuando me di cuenta deso le platicué yo a mi hermano, y dice “no pus amos”, amos.

Oí voces, ya ven a veces no quieren hacer ruido, no quieren que se descubra na pero el viento se lleva las voces. Yo me di cuenta deso, dicen que en tal parte hay un tesoro, amos, y jui con las cabras, llegamos allá, si pus entons lo que me habían dicho, pus taba yo joven y muy alerta, también pendejo, no crean; llegamos y luego luego pus si taba la tierra de al tiro reciente movida, sí, se veía a lo lejos la tierra y aún así batallamos mucho porque hora sí ni siquiera se ve en estos tiempos, pus yo no iba priendido ni nada, y ese día si iba hasta las otras. Entons fijense, luego luego subiendo el cerro le dije mira ahí está, amos sobres, llegamos y nos metimos hasta el último cuarto; son siete; pero luego luego ahí a un lao de la puerta estaba un canastote ahí, un colote con todo el esqueleto, todo el huesamento. No pus primero nos metimos a conocer bien, taba bien chido todo. Ya de regreso me quedé yo viendo al cráneo y le veo la dentadura chida y dije, este cabrón taba bien, bien joven toavía, fijense, y le dije a mi hermano: mira éste tenía buena dentadura, le voy a quitar uno pa ponérmelo yo cuando se me caiga uno, y la saqué pa juera la calaca y le estuve yo jalando el diente y se lo saqué. ¿Si me lo creen o no, muchachos? Se lo saqué y me lo llevé en la bolsa. Y yo pus no, a mí casi no me gusta hablar mucho, fijense. Llegamos allá a mi casa y yo como si nada, pero entons mi hermano le dijo a mi mamá onde juimos y “éste trae un diente”. No, que sale mi jefa, no que “qué andas haciendo”, que “tira ese mugrero que va a venir el fantasma a hablarte, a levantarte”. Pus sí me asusté. Ahí va, lo tiré. Pus



así soy yo, fíjense. Pero pa empezar la historia, dicen que era un hombre como yo, que hacía ese mismo trabajo de la lechuguilla, tallador. Andaba tallando más o menos, yo creo a esta hora, se le apareció un fantasma y le dice: sácame de aquí, llévame al panteón y aquí hay un tesoro pa ti. Este pendejo se asustó, que ya no trabajó ni nada, ni buscó nada, sino que fue y platicó, aunque pus, y la otra persona pus era de esos que les gusta el... que tienen ambición. “No pus amos inmediatamente, órale”; cargó talachas y palas y todo; “llévame”, y el otro ya con miedo que ya no quería ni llegar, dijo: no pus mira allí, “no pus llévame”. Sí dieron al lugar y empezó a escarbar y todo. Aquel sí era ambicioso, que él no le importaba y pus también no tenían miedo, yo creo, quién sabe pus el otro ya cuando vido que empezó a escarbar y todo eso, dijo: pus ahí nos vimos yo aquí te dejo, yo ya me voy. El mero mero, el indicao, tuvo un miedo y dejó al otro solo y no pus aquel luego luego descubrió la entrada y la cueva y, ¿se acuerdan cómo está ahí? Antes era un hoyito de deveras chiquito, entraba yo de a tiro forzado, sí, taba muy apenas, ya hora le abrieron mucho campo, pus lotro se jue y dejó aquel allí. Luego, antes de entrar a la cueva, taba él, taba así tirao de a tiro así todo el esqueleto y entero todavía. Él sacó los restos y los aventó pa un lao: “hazte a un lao, ahí voy”, y él siguió. No pus antes taba muy bonito todo, limpiecito, muchachos, ni piedras ni na tenía, y antes buscaba luego luego ahí una caja, en una caja de oro, pus cuál, nunca encontró na. Pus es que lo que hizo jue que se llevó los restos, los huesos del esqueleto, ya lo hizo hasta después y eso, según eso, esa persona pedía que lo llevaran inmediatamente al panteón, y a cierta persona no a cualquiera. Sí, éste lo que hizo jue que se los llevó a su casa y los metió por ahí y que a las horas de la noche los sacaba y golpeaba: “órale, dime dónde está el tesoro, dime”. Golpeándolo, y ya había sacao la calaca. Yo creo la recogió de allá juera y la recogió; yo la dejé ajuera de la cueva, su cráneo y ya sin diente. Pero yo, ahí yo iba teniendo culpa, fíjense, pero yo por ignorancia, muchachos, yo no sabía ni qué pedo, nomás por travesura. Bueno, miren, pus ese señor siguió insistiendo golpeando ese esqueleto, esos huesos y que hubo una vez que se le apareció el fantasma: ¿qué quieres de mí? Hasta ahí ya no pudo contestar ni nada, pero pus fue su muerte, murió. Y eso cuando murió mi cuñado, porque pus ya les digo, yo tengo parientes por todo este lao, y esas personas eran familiares de mi cuñado que murió, ¿no se acuerdan en qué mes les dije que había muerto? Esa vez que ustedes vinieron casi taba reciente, ¿se acuerdan? Bueno, yo fui a su sepelio y a su sepulcro. Ya cuando



lo sepultaron, y como él tenía también muchos familiares vinieron también del Defe, Monterrey, de Saltillo; y yo siempre como ando con esto, muchachos, pedo hasta la madre y priendido y todo y muchos ya lo saben; llegué cuando ya iban a mover el cuerpo del difunto. Venía mucha gente en camionetas, y veía a esa persona que me hacen las señas de ven, ven. Bueno pues voy: ¿Qué pasa, amigo? ¿No me recuerdas? No, le digo, no. Y tú, ¿conoces todo lo de fulano de tal en aquel tiempo? No, le dijo, creo sí, sí y sí te recuerdo, pero no te conozco ya. Y pus antes que nada me da mucho gusto saludarlo y quiero hablar con usted. Le digo, ¿de qué se trata? Dice, de algo muy importante. Entonces luego me dice, eso fue después de que habíamos sepultado el cuñado, dice: ¿Usted recuerda la cueva del muerto? Sí. ¿Usted conocía allí todo? Sí, desde joven. ¿Y sabe la historia, cómo estuvo y todo? Sí. ¿Usted sabe que esa cueva, digo ese tesoro, muncha gente lo ha buscado y no lo ha encontrado, vedá? Sí, también lo sé. Pus si cree en mí, confía en mí, yo sé ontá ese tesoro, dice. ¿Y cómo sabe eso? Pus a mí ya una persona me lo dijo ya. Ya usted, yo conozco lo que usted hace y lo que usted ha sido, a usted lo busca muncha gente de munchas partes, usted es una persona así muy separada, muy especial. Ahí sentí algo, fíjense, como que todo lo que yo he visto y he sentido, me lo dijo. Y cómo sabe este eso. Pa mí que son brujería ¿no?, o ¿qué será? Pero persona ya muy estudiada, ya sabe cómo soy yo y todo fíjense, y la gente que me viene a buscar y todo y hasta más. Entons dice: entons ya se sabe toda la historia desa cueva, ya se dio cuenta de que ese tesoro no se ha descubiertó vedá. Entons le dije: sí ya lo sé que no lo han encontrao. Me dice usted es el indicao pa descubrirlo. Usted. Sí, ese tesoro estaba destinado pa una persona pobre y ya me dijeron que usted es el indicao, y mire, si usted lo hace, nomás vamos por partes iguales la persona que me dijo a mí, yo y usted. Y yo pedo hasta la madre, ¿y qué vamos hacer, entons?, dice: no, nomás necesitamos que usted vaya. Él me dijo vaya conmigo, porque no está dentro de la cueva sino ajuera. Toda la gente busca dentro y él dice que está ajuera. Por eso esa vez que juimos, yo me sentía descontrolao porque yo pensaba en todo eso, ¿se acuerdan cómo andaba yo? Jue a buscarme y hasta me dejó dinero, que pa que no juera a trabar, que lo buscara a él, pero yo no busco eso, muchachos.



Solo

Pero también me pongo a recordar a todos ustedes, cuando estoy solo una semana o unos cinco días, pienso que ya me olvidaron, ¿qué pasaría con la banda, acaso ya me olvidaron? Por eso me recuerdo mucho esas palabras que me dicen.

Remedio

A veces me siento mal del cuerpo con lo cansao, por el trabajo, pero pus me echo unos tragos de mezcal y un peyotito.

Si les contaran...

Pero yo, fíjense, yo a veces no entiendo esto, pero lo que sí me doy cuenta es que hay algo muy grande en esta tierra. Que horita no se ve, no lo podemos descubrir, no lo veo, pero yo lo he sentido, muchachos, por eso que les digo de tesoros, aquí hay algo, algo muy fuerte. Pero hay algo más, y más y más cosas, muchas cosas más, nomás que no las vemos, están en esta tierra, pero no tenemos el permiso de ver eso, se han fijao que a veces hasta el peyotito se esconde. Tan los fósiles muy bonitos, puntas de flecha y no las vemos, yo a veces me los encuentro porque siento que me llaman, y es como les digo, algo hay entre mí, la tierra y las piedras, porque es como les digo, desde niño yo era un inocente, no sabía yo ni siquiera qué eran, pero veía yo a las piedritas y me gustaban, pero nomás pa jugar, mira, yo juntaba montones de puntas de flecha, jugaba con ellas y me iba y ahí las dejaba, pero yo sabía que más adelante iba a encontrar más.

Yo creo que las plantas no mienten, la pura verdá, y a mí me gustaría que les dijeran que me han vido aquí desde niño. Aquí dormía yo con ellas.

Un animal del desierto

Cuando veo una piedra que me gusta, me da mucho gusto, siento algo en mi corazón como una piedra, igual con los animales, me gusta mucho verlos cerca de mí, miren muchachos hay algo que me gusta mucho, me levanto a las tres o cuatro de la mañana, me gusta ver las estrellas, escuchar el aullido de los coyotes,



el canto de los tecolotes y dormir en tierra pura, en las piedras, créanmelo que yo siento que los animales son los mejores amigos aquí en el desierto, ellos no hablan, pero a veces como que me vigilan, me acompañan, el venado, el coyote, el tecolote, el gato, la víbora de cascabel, el conejo, la liebre, el tejón. Siempre los he visto cerca de mí y me da mucho gusto, son mis compañeros, porque yo también a veces me siento así como un animal del desierto.

Sus palabras

Nací en cuna muy humilde y he vivido en la pobreza.
Los llevo en el corazón, y el recuerdo es mi riqueza.
Yo iba por un camino oscuro y de pronto encontré una luz,
Una luz que mizo ver y sentir,
Lo que jamás en mi vida había visto, ni había sentido.
Esta luz son ustedes, los que han venido al desierto,
Que han estado conmigo y que me conocen.
Ustedes me han hecho ver y sentir:
El amor, el cariño, la amistad, la alegría y muchas cosas más.
Ustedes son mi consuelo, son mi alegría,
Y los llevo dentro, muy dentro, siempre de noche y de día.
Y mirando al cielo a una estrella, me dijo: espera un momento,
Tú vivirás pa siempre en el lugar del desierto.
Por eso cuando yo muera, muchos de ustedes me van a recordar en este lugar.
Me gusta estar en las montañas, onde me azota el viento.
Soy un pobre tallador, pero jefe del desierto.

Estas palabras me nacieron un día que iba caminando en la noche viendo las estrellas y bien priendido, muchachos.

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, jaz 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.

Vetas, Revista de El Colegio de San Luis, núm. 15,
septiembre-diciembre, 2003, se terminó de imprimir
en abril de 2005, 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.



P R E S E N T A C I O N

AGUSTÍN ÁVILA MÉNDEZ ■

P O N I N Z A S

ANATH ARIEL DE VIDAS ■

La identidad étnica no corresponde necesariamente a la reivindicación indígena. Expresiones identitarias de los teenek y nahuas en la Huasteca veracruzana

JORGE UZETA ■

La Consulta Indígena en Santa María Acapulco, San Luis Potosí. Una hipótesis sobre el territorio pame

MARÍA DEL CARMEN VENTURA PATIÑO ■

Reconfiguración del gobierno local de la comunidad indígena de Tarecuato, Michoacán, 1988-2002

SÉVERINE DURIN ■

Indígenas urbanos en la Zona Metropolitana de Monterrey

P R E C H A S

IVÁN MOLINA JIMÉNEZ ■

De la ilegalización a la inserción política. El Partido Comunista de Costa Rica y la elección municipal de 1932

E N S A Y O S

JOSÉ ALBERTO MORENO ■

Martirio y ocultamiento: la identidad chiita a través del pensamiento de Ali Shariati

B A C A M I N A

SERGIO CANEDO GAMBOA ■

La historia mexicana vista por sí misma

FLOR DE MARÍA SALAZAR MENDOZA ■

La geografía en México y su institucionalización académica como disciplina

CECILIA COSTERO ■

Estados Unidos e Iraq. Prólogo para un golpe preventivo

P O R T A F O L I O G R Á F I C O ■ JOSÉ ANTONIO RIVERA ■ FOTOGRAFÍA



HECTOR ZAMORA ■

■ narrativa ■ narrativa ■ narrativa ■ narrativa ■ narrativa ■ narrativa ■ narrativa