

REVISTA ANTROPOFORMAS

Facultad de Antropología

Antropología del poder

Reflexiones sobre la religión

Conformación de la élite Papigochi del noreste
del estado de Chihuahua durante el siglo XIX

La condesa de la Hacienda de San Cristóbal y su relación
con la fertilidad de la tierra en Acámbaro, Guanajuato

Actitudes y prácticas hacia el otomí y sus hablantes:
el desplazamiento de la lengua otomí en el Estado de México

Número 8 septiembre- noviembre 2002



REVISTA DE LA FACULTAD DE ANTROPOLOGÍA

ANTROPOFORMAS

ANTROPOLOGÍA Y CIENCIAS SOCIALES

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MÉXICO

Dr. en Q. Rafael López Castañares
Rector

L. en T. Maricruz Moreno Zagal
Secretaria de Docencia

M. en A. P. José Martínez Vilchis
Secretario Administrativo

M. en C. Eduardo Gasca Pliego
Secretario de Rectoría

M. en A. José Salvador Origel Lule
Encargado del Despacho de Contraloría

Dr. Carlos Arriaga Jordán
Coordinador General de Investigación
y Estudios Avanzados

M. en E. S. Gustavo A. Segura Lazcano
Coordinador General de Difusión Cultural

M. en E. S. José Luis Gama Vilchis
Director General de Extensión
y Vinculación Universitaria

M. A. S. S. Aurora López de Rivera
Directora General de Planeación
y Desarrollo Institucional

Lic. Gerardo Sánchez y Sánchez
Abogado General

Profr. José Luis Flores Sánchez
Vocero

FACULTAD DE ANTROPOLOGÍA

L. A. S. Juan Trejo Castro
Director

L. A. S. Georgina María Arredondo Ayala
Subdirectora Académica

L. A. E. Yolanda Cruz Balderas
Subdirectora Administrativa

L. en S. Alejandro Flores Solís
Jefe del Departamento de Difusión Cultural

ANTROPOFORMAS

Antrop. Roberto Valdez Ruiz
Director

L. A. S. Velia González Martínez
Coordinadora General

Volumen 1, número 1

Coordinador de este número

Víctor Manuel Arteaga Roque
Irving García Estrada
Colaboradores

ÍNDICE

Editorial	1
Antropología del poder	2
<i>Pablo Castro</i>	
Conformación de la élite Papigochi del noreste del estado de Chihuahua durante el siglo XIX	19
<i>Alfonso Romero Blake</i>	
La condesa de la Hacienda de San Cristóbal y su relación con la fertilidad de la tierra en Acámbaro, Guanajuato	30
<i>Carlos Vázquez Olvera</i>	
Actitudes y prácticas hacia el otomí y sus hablantes: el desplazamiento de la lengua otomí en el Estado de México	36
<i>Roland Terborg</i>	
<i>Virna Velázquez</i>	
<i>Ivonne Pastrana</i>	
Reflexiones sobre la religión	40
<i>María Elena Bastida Contreras</i>	

La revista *ANTROPOFORMAS* es una publicación de la Facultad de Antropología de la Universidad Autónoma del Estado de México. Matamoros esq. Francisco Villa s/n Toluca, México
Tel. y fax 01 (7) 2-19-46-15 antropoformas@hotmail.com

El contenido de los artículos aquí publicados es responsabilidad exclusiva de los autores.

Editorial

Respecto a este número, los temas que se presentan, sientan sus bases dentro de la antropología, aduciendo a sus enfoques correspondientes: en primer término se presenta el trabajo del maestro Pablo Castro denominado "Antropología del poder", donde se remite a una revisión de literatura clásica para darnos un contexto sobre el como se han producido las relaciones de poder en el marco de las ciencias sociales con énfasis en la antropología social, a fin de mostrar los paradigmas más influyentes en la actualidad.

El siguiente artículo corresponde al antropólogo Alfonso Romero Blake, quien nos remite con su artículo "Conformación de la élite papigochi", a un estudio donde se examina brevemente la historia de una región del estado de Chihuahua que a lo largo del siglo XIX jugó un papel importante en la conformación de las relaciones sociales y políticas de la entidad.

En el tercer artículo, Carlos Vázquez Olvera nos muestra la manera en que los elementos que conforman una serie de relatos recabados en la comunidad de San Cristóbal Guanajuato, están vinculados con la fertilidad de la tierra y su refuncionalización en nuevos espacios. En estos elementos de la tradición oral se percibe cómo se va produciendo, reproduciendo y entretejiendo en la cotidianidad formas de dominación y subordinación; dándonos el panorama de cómo la comunidad ha reinterpretado por generaciones los estilos de vida implementados por el sector hegemónico hasta nuestros días.

El cuarto artículo referente a las actitudes y prácticas hacia el otomí y sus hablantes, se remite al aspecto lingüístico, denotando los cambios suscitados en las lenguas indígenas a partir de la conquista española y la influencia de su propia lengua, incluso relegando a los indígenas, por mera aceptación de los mismos grupos.

Por último, María Bastida C. hace una remembranza sobre el pensamiento humano respecto a su cosmos, enfocándose primordialmente a la religión; viendo a ésta como la ciencia y práctica relacionada con los seres, fuerzas y poderes sobrenaturales y como el conjunto de teorías y prácticas entre los hombres y una potencia superior a la que por su carácter divino y sagrado se rinde culto individual o colectivo.

Editorial

Antropología del poder

En el presente ensayo haré una revisión de la literatura clásica que se ha producido acerca de las relaciones de poder en el marco de las ciencias sociales, haciendo énfasis en la antropología social, con objeto de mostrar los paradigmas más influyentes en la actualidad. Dicha revisión tiene tres objetivos concretos: 1) indicar el estado actual de los estudios sobre las relaciones de poder; 2) realizar un análisis crítico de cada uno de los paradigmas o enfoques teóricos del tema en cuestión, señalando tanto sus aciertos como sus limitaciones y 3) establecer la pertinencia y las bondades de los modelos que actualmente se utilizan. En esta revisión no intento recoger todos los trabajos de la teoría social sobre las relaciones de poder, sino sólo aquellos que han contribuido de forma notable y que han marcado el camino para futuras investigaciones en las ciencias antropológicas.

LOS ANCESTROS DEL PODER

Probablemente uno de los pensadores que más contribuyeron a explicar las relaciones de poder en las sociedades fue Carlos Marx. Por todos es bien conocida la notable influencia que recibió del filósofo alemán Hegel, sin embargo, el primero hizo una adopción crítica de las ideas del segundo. En primer lugar, Marx consideró a la dialéctica como un método confiable para explicar la ley que regulaba el desarrollo de las sociedades; en segundo, continuó desarrollando la idea de que las fuerzas impulsoras del cambio social eran las luchas y el factor determinante, el poder; si bien en Marx el método de análisis es la dialéctica, también se encuentra un sesgo materialista que lo distingue de Hegel; hay diferencias notables en cuanto a la lucha, pues, en los dos la lucha es la fuerza que genera el desarrollo, en el primero es un conflicto entre clases sociales, mientras que en el segundo es un conflicto entre las naciones.

En Marx se puede encontrar reflejado un profundo interés en el origen de las organizaciones políticas, en publicaciones como *Formas de economía pre-capitalistas* y en los *Cuadernos etnológicos*.¹ Curiosamente ni Marx con su modelo de los modos de producción, ni Engels con sus preocupaciones por el origen del Estado, pudieron alcanzar resonancia alguna entre los antropólogos y viajeros de la época. Ahora bien, es importante señalar que el interés central de Marx se hallaba en explicar el origen, la evolución y el desarrollo del modo de producción capitalistas. En su texto clásico *La filosofía clásica alemana*² y de Engels el *Anti-Dühring*,³ se plantea que la producción y la reproducción de la vida inmediata es el factor decisivo de la historia; es decir, ellos consideraban que toda sociedad tenía dos procesos que determinaban al resto de la vida social, por un lado, la producción de bienes materiales y por otro, la producción del hombre mismo. Ahora, Marx entendía que para poder explicar los fenómenos políticos era una condición *sine qua non* entender la base material en la que se levantaba la vida social, esto es, él creía que la forma más apropiada para entender a la sociedad humana era por medio de una visión holística, de ahí que al tratar de explicar los conflictos franceses de 1848 a 1871, hiciera uso de herramientas analíticas tales como la de *Modos de producción*. Veamos el siguiente pasaje de *Contribución a la crítica de la economía política*, para visualizar su modelo analítico:

En la producción social de su vida, los hombres contraen determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción, que corresponden a una determinada fase de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de esas relaciones de producción forma la superestructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se levanta la superestructura jurídica y política y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social, política y espiritual en general. No es la conciencia del hombre la que determina su ser, sino por el contrario, es el ser social el que determina su conciencia. Al llegar a una determinada fase de desarrollo, las fuerzas productivas materiales de la sociedad chocan con las relaciones de producción existentes, lo que no es más que la expresión jurídica de esto, con las relaciones de propiedad dentro de las cuales se han desenvuelto hasta allí. De forma de desarrollo de las fuerzas productivas que eran, estas relaciones se convierten en trabas suyas. Y se abre allí una época de revolución social.

Al cambiar la base económica se revoluciona, más o menos rápidamente, toda la superestructura erigida sobre ella. Cuando se estudian esas revoluciones, hay que distinguir siempre entre los cambios materiales ocurridos en las condiciones económicas de producción y que pueden apreciarse con la exactitud propia de las ciencias naturales, y las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas, en una palabra, las formas ideológicas en que los hombres adquieren conciencia de ese conflicto y luchan por resolverlo... Ninguna formación social desaparece antes de que se desarrollen todas las fuerzas productivas que caben dentro de ella, y jamás aparecen nuevas y más altas relaciones de producción antes de que las condiciones materiales para su existencia hayan madurado en el seno de la propia sociedad antigua. Por eso, la humanidad se propone siempre únicamente los objetivos que pueden alcanzar pues, bien miradas las cosas, vemos siempre que estos objetivos sólo brotan cuando ya se da o, por lo menos, se están gestando las condiciones materiales para su realización.⁴

En este apretado y complejo pasaje se presenta nítidamente el modelo marxista clásico con sus herramientas analíticas más importantes. También se presenta una serie de postulados teóricos que en trabajos de los marxistas posteriores, dieron lugar a excesos tales como explicaciones economicistas que pretendían estudiar a la superestructura político-jurídica como un reflejo de la base económica o a que en última instancia el ser social era la deidad que explicaba todo.

Es importante señalar que dentro de los escritos de Marx no hay una formulación teórica explícita sobre el poder; sin embargo, en sus escritos sobre los conflictos en Francia⁵, hay una concepción de poder en términos relacionales, pues él consideraba que una clase dominante existía, si y sólo si se presentaban otras que no detentaran el control de los medios de producción. Sin duda Marx es uno de los pilares de las ciencias sociales contemporáneas, sin embargo, sus formulaciones sobre las relaciones de poder fueron más bien descriptivas que teóricas y tuvieron que pasar muchas décadas hasta que el marxismo retomara y teorizara sobre el tema en cuestión.

Las relaciones de poder han sido uno de los temas clásicos de la antropología política de tal modo que, uno se puede remontar a los orígenes de este tópico en la conocida obra de Lewis Henry Morgan *La sociedad primitiva*.⁶ Como es del dominio público, Morgan representa la fase de pre-profesionalización de la antropología norteamericana, aunque no por ello su obra carece de relevancia. Es importante mencionar que el primer texto de Morgan apareció en 1851 (*The league of the iroquois*) cuando la teoría evolutiva de Charles Darwin y Herbert Spencer empezaban a cambiar la forma de pensar de muchos científicos de la época.⁷ Ahora, no obstante que Morgan compartía el paradigma evolucionista, él valoraba el comunismo de la sociedad nativa norteamericana sobre el individualismo competitivo de los *yankees* de Nueva Inglaterra.

En *La sociedad primitiva* Morgan planteaba que la sociedad humana necesariamente tendría que evolucionar por cinco formas de organización familiar:

1. La *familia consanguínea* que se caracterizaba por el matrimonio en grupos dentro de la misma generación;
2. La *familia punalúa* que consistía en un matrimonio de grupos en la que a los hermanos les estaba prohibido casarse con las hermanas;
3. La *familia sindiásmica* que era una forma de matrimonio por parejas, que representa el puente entre los matrimonios por grupo y la monogamia;
4. La *familia patriarcal* que se caracterizaba por la poligamia y porque el hombre jefe de la familia tenía el poder para tomar las decisiones pertinentes a su grupo y;
5. Por último, la *familia monogámica* que se caracterizaba por la monogamia y por la igualdad progresiva entre el hombre y la mujer.

Ahora, en el transcurso de la obra, Morgan planteaba que la humanidad evolucionaría del salvajismo a la civilización, proceso mismo que establecía el paso de un gobierno basado en las relaciones personales (*societas*) a un gobierno basado en la posesión y el territorio (*civitas*).

El paradigma de la evolución unidireccional, también encontró eco en las explicaciones acerca del poder del jurista británico Sir Henry Sumner Maine. En *El derecho antiguo*⁸ Maine postuló dos tipos de revoluciones en el desarrollo de las sociedades indoeuropeas. En la primera se planteaba el cambio de las sociedades basadas en el status a las sociedades basadas en el contrato; mientras que en la segunda el cambio de las organizaciones basadas en el parentesco a las organizaciones basadas en la contigüidad local como base de una acción política común (Maine, 1980). Tanto el trabajo de Morgan como el de Maine fueron los primeros referentes que enriquecieron a la escuela británica para la construcción de las tipologías africanas, porque al traducir sus ideas sobre las formas de gobierno del plano diacrónico al sincrónico, se redundó en establecer la existencia de sistemas políticos con una estructura de poder centralizada o no y con un nivel de complejidad mayor o menor.

Una de las proposiciones teóricas sobre el poder que ha tenido mayor eco en las ciencias sociales fue desarrollada por el sociólogo alemán Max Weber. Su metodología puede considerarse, junto a las teorías marxista y durkheimniana, como las bases de las ciencias sociales contemporáneas. Es curioso que durante mucho tiempo estas tres perspectivas analíticas se consideraron como excluyentes, sin embargo, en la actualidad se ha demostrado que más que oponerse se complementan.

Para Weber⁹, el trabajo de la ciencia jamás podría alcanzar un estado de objetividad pura, porque en su opinión las descripciones de los hechos empíricos no podían escapar de los prejuicios del analista, pues en su opinión aun en los trabajos de carácter histórico los documentos contienen los juicios de valor de sus creadores. Ahora, la sociología weberiana visualizaba a la realidad social como una unidad caótica y en consecuencia, el trabajo del analista consistía en *thought ordering*: una construcción conceptual de la realidad empírica. Una de las partes más sugerentes de Weber fue su concepción sobre el conocimiento sociológico, pues para él era sinónimo de conocimiento de las relaciones que

se entablan en la realidad empírica. Para Weber, la facultad cognitiva de la humanidad no podía formular significados objetivos de la realidad, sin embargo, él concebía a las conceptualizaciones sociológicas como construcciones de significados subjetivamente adecuados de la realidad e interpretaciones de la acción social de los individuos.

Desde la sociología weberiana se conceptualizó al poder como la probabilidad, cualquiera que fuera el fundamento de ésta, que, dentro de la relación social, tiene un individuo o un grupo de imponer la propia voluntad, aun con toda la resistencia. Ahora, Weber consideraba que cuando el poder se legitimaba en una sociedad, cambiaba la calidad de éste para transformarse en autoridad. Según Weber, la autoridad era el derecho públicamente reconocido para ejercer el poder y para respaldarlo con el uso de la fuerza; este derecho podía o no coexistir con la capacidad real del detentador de la autoridad para influir en el comportamiento de las personas. La autoridad así definida sólo se encontraba en las sociedades con estado e implicaba la existencia de una burocracia centralizada constituida, entre otras cosas, por puestos políticos permanentes. A entender de Weber, el poder se hallaba distribuido de forma diferenciada en la sociedad, pero en su modelo una serie de circunstancias azarosas e indeterminísticas, daban lugar a que dentro de una rela-

ción social un hombre o un grupo impusiera su voluntad. Siguiendo esta lógica, para Weber el poder podía ser legitimado a través de diversos orígenes. En ocasiones por vía de procedimientos formales como constituciones y elecciones; o se desarrollaba por los cauces informales o indirectos como en las relaciones de parentesco. Weber clasificó como las principales fuentes de autoridad o poder legitimado a las siguientes relaciones sociales:

1. La *autoridad tradicional* es un tipo de relación de poder que se encuentra legitimado por las costumbres y las prácticas aceptadas. En una monarquía, el poder del jefe del gobierno estaba legitimado por su parentesco desde el propio nacimiento; él es el rey porque su padre fue el rey. En la sociedad china antigua, el poder fue legitimado por la creencia del confucianismo de que los mandarines eran los encargados de gobernar;
2. La *autoridad carismática* es un tipo de relación de poder legitimado por los atributos personales del individuo. Ejemplos de líderes con autoridad carismática los encontramos en George Washington, Martin Luther King y el subcomandante insurgente Marcos;
3. Finalmente, la *autoridad burocrática* legal es la relación de poder que descansa en el ejercicio de la ley, constituyendo un sistema racionalmente establecido. Este tipo de autoridad está ejemplificado por el sistema político estadounidense, donde la legitimación de la autoridad política se encuentra basada sobre el consenso que se logra a través de mecanismos racionales como la elección de los individuos y de la Constitución.¹⁰

A diferencia de Weber, Durkheim desarrolló un modelo donde consideraba que la ciencia podía alcanzar el estado de objetividad, de hecho, él planteaba que el analista debía enfrentar a su objeto de estudio libre de prejuicios. Para Durkheim, la conducta y el pensamiento de los individuos se hallaba condicionada por un poder coercitivo impuesto por la sociedad. Él consideraba que la conciencia colectiva de la sociedad moldeaba la actuación de los individuos e incluso los condicionaba para que siguieran ciertas conductas con o sin su voluntad.¹¹ Según Durkheim, los individuos pasaban por un proceso de socialización o de incorporación a la sociedad, pero si los mecanismos de introyección de las normas y valores sociales fracasaban, la propia sociedad desarrollaba mecanismos de sanción para volver a los individuos a los cauces establecidos por la misma. Ahora, para Durkheim los hechos sociales se reconocían precisamente por el poder coercitivo que ejercían sobre los individuos y por la resistencia que los mismos oponían a la empresa individual que tendía a violarlos. En su conocida obra *La división del trabajo*¹², Durkheim contrastó dos tipos de organización social con base en su complejidad estructural que definió como solidaridad mecánica y orgánica. La primera se presentaba en aquel tipo de sociedades caracterizadas por lograr su integración gracias a la asociación de unidades iguales, donde la segmentación de una parte no afectaba a las demás. Mientras que donde la división del trabajo fuera compleja la integración sería orgánica, porque la sociedad no se podría dividir en partes iguales. Como veremos más adelante desde la tradición estructural británica, posiblemente, se realizó una tipología sobre algunas estructuras de poder africanas con base en el modelo durkheimniano de las solidaridades mecánica y orgánica.

Es muy significativo que en *Las formas elementales de la vida religiosa*¹³, Durkheim argumentara que en los rituales se recreaba una representación del orden de la sociedad y que en realidad el dios que se veneraba era, de hecho, la sociedad misma. Esto es, Durkheim observaba que en los rituales periódicos, los individuos se reunían en contextos emotivos donde se les inculcaba su interdependencia y la importancia de mantener el orden social. En la escuela británica también esta idea fue recuperada, para explicar cómo los rituales de rebelión lejos de atentar contra el *status quo* era un mecanismo que le permitiría a la sociedad restablecer el equilibrio perdido.

En la década de los veinte, el evolucionismo decimonónico fue perdiendo fuerza por su carácter conjetural, por la falta de comprobación y por el exceso de compara-



ciones descontextualizadas. En este marco en Inglaterra, W. H. R. Rivers propuso el uso del método genealógico¹⁴ para dar cuenta de la estructura de clanes, mitades, linajes, leyes de descendencia, adopción, gobierno, crimen, suicidio, jefes de gobierno, propiedad, status social, derechos y obligaciones, etc. En este momento de crisis evolucionista, en Estados Unidos Franz Boas publicó un ataque contra el método comparativo en el que destacaba que,

- a) es imposible explicar todos los tipos de cultura afirmando que son similares debido a la similitud de la mente humana;
- b) el descubrimiento de rasgos similares en sociedades diferentes no es tan importante como la escuela comparativa considera;
- c) los rasgos similares se pueden haber desarrollado por muchas razones diferentes en las culturas diferentes;
- d) la visión de que las diferencias culturales son insignificantes no tiene bases. Son las diferencias etnográficas las que tienen la mayor importancia.

Para Boas las costumbres deberían estudiarse con detalle y como parte del total cultural, así como la distribución de una costumbre dentro de culturas vecinas. Según Boas este enfoque permitiría al antropólogo estudiar los factores ambientales que influyen en la cultura, aclarar los factores psicológicos que forman la cultura y aclarar la historia del desarrollo local de una costumbre. En este contexto, se puede entender la escasa teorización de la antropología norteamericana de principios de siglo; sin embargo, Boas contribuyó a los estudios de relaciones de poder con sus magistrales descripciones del potlach en la costa del pacífico canadiense. En 1884, dos años antes del primer trabajo de campo de verano de Boas, el potlach había sido declarado ilegal por el gobierno canadiense, sin embargo, Boas describió cómo en 1889 un jefe Kwakiutl había sido sentenciado a prisión por sus prácticas en el potlach. Boas fue exhaustivo en sus descripciones sobre esta institución y en las rivalidades que se entablaban con base en la misma. En sus escritos describió los patrones de residencia, los patrones de asentamiento, la jerarquización social, así como la ascensión de status social.¹⁵

A principios del siglo XX, en Inglaterra Bronislaw Malinowski contribuyó de forma notable a que la antropología social se desarrollara bajo el paradigma funcional. Para Malinowski, la cultura era un todo orgánico; no era posible un estudio del sistema de parentesco de una cultura, si no se interrelacionaba con la organización económica, con la organización política, con la organización jurídica y con la religión. Si bien es cierto que Malinowski nunca incursionó en los estudios políticos, podemos encontrar en sus descripciones la delimitación de una jefatura a través de su análisis del kula en *Los argonautas del pacífico occidental* o en su análisis del urigubu en *Los jardines de coral*.

Un destacado discípulo de Franz Boas, Robert Lowie, fue posiblemente el único antropólogo norteamericano de la época que se interesó por el estudio de la política. Para Lowie la difusión o el intercambio cultural era la razón más importante para el desarrollo cultural, pues él veía cómo en el intercambio de las ideas entre las culturas simples y complejas, ambas participaban como donantes y receptoras. En este marco, Lowie escribió un artículo sobre la organización política de los indios americanos en el que analizaba los procesos de separación e integración, el poder de varios tipos de jefes y no jefes, y el papel de la religión en el ámbito político. En el mismo, podemos encontrar una fuerte influencia de la teoría de la fisión-fusión de la antropología política británica y de los conceptos weberianos de poder y autoridad.¹⁶

HACEDORES DE PODER

Los diversos historiadores de las ciencias antropológicas sugieren que el nacimiento de la antropología política se remonta al año 1940, dentro de la corriente estructural-funcionalista, con las publicaciones *African Political Systems* de Meyer Fortes y Evans-Pritchard y *Los nuer* de Evans-Pritchard. En el primero, Radcliffe-Brown presentó un

sugerente prefacio en el que planteaba algunas líneas de trabajo para posteriores investigaciones. Para él la antropología política era una subdisciplina de la antropología social, encargada de los estudios de las instituciones políticas de las sociedades sencillas. En su óptica la antropología social era una ciencia natural que estudiaba a las sociedades humanas, e investigaba sistemáticamente la naturaleza de las instituciones sociales; el método de la ciencia natural se basaba siempre en la comparación de fenómenos observados y el objeto de esta comparación era la búsqueda, por medio del examen cuidadoso de las diversidades y de las uniformidades subyacentes. En este tenor, Radcliffe-Brown postulaba que, aplicado al estudio de las sociedades humanas, el método comparativo, si se usaba como un instrumento para la inferencia inductiva, nos permitiría descubrir las características universales y esenciales de todas las sociedades humanas: las pasadas, las presentes y las futuras. Para introducirnos en el tema de las relaciones de poder, el autor explicaba que en toda sociedad humana existía una estructura territorial sobre la que se desarrollaban las instituciones sociales, políticas, económicas, el parentesco y las instituciones religiosas.¹⁷ Bajo esta óptica, postulaba que los estudios de la organización política deberían ocuparse del mantenimiento o establecimiento del orden social a través del derecho consuetudinario, las sanciones rituales y el uso de la fuerza dentro de un marco territorial. Según su visión, la estructura de cualquier sociedad incluiría alguna diferenciación de roles sociales entre las personas y entre las clases de personas, es decir, los individuos jugaban diversos papeles en la vida social total (económica, política, religiosa, etc.). Por último, Radcliffe-Brown no consideraba a la estructura social como algo estático, sino como una condición de equilibrio que sólo persistía debido a su continua restauración, es decir, como la homeostasis químico-fisiológica de un organismo vivo. En esta perspectiva se entiende claramente la siguiente afirmación.

un sistema permanece relativamente sin cambiar durante un buen tiempo, des-

pués de cada perturbación la reacción lo restaura aproximadamente a su situación anterior. Pero en otros casos, una perturbación puede ser tal que en ella y en la reacción que se sigue cause una modificación al sistema, lográndose así un equilibrio que difiera del anterior.¹⁸

En este mismo volumen, Meyer Fortes y Evans-Pritchard presentaron una extraordinaria introducción donde establecieron los lineamientos generales del paradigma estructural británico. En ésta, los autores cuestionaron los alcances explicativos de los modelos de la filosofía política y ciencia política, frente a la política comparada de los antropólogos sociales. Pero, ¿cuál era el motivo de esta reacción? La razón principal era que las conclusiones de dichas teorías no acostumbraban estar formuladas con base en el comportamiento observado, es decir, para ellos la filosofía política se ocupaba de *cómo deberían* vivir los hombres y qué tipo de gobierno *deberían tener*, y no de *cuáles eran* sus costumbres e instituciones políticas. La mayor contribución de esta introducción, fue la tipología desarrollada por los autores. En esta clasificación Fortes y Evans-Pritchard¹⁹ hablaban de dos tipos de estructuras políticas que correspondían al grupo A y al grupo B. El grupo A estaba caracterizado por sociedades en las que existía autoridad centralizada, maquinaria administrativa e instituciones jurídicas; en otras palabras, gobierno. En dichas sociedades las divisiones de riqueza, privilegio y status correspondían a la distribución de poder y autoridad. En este grupo los autores ubicaban a los zulúes, ngwato, bamba, banyankole y kede. El grupo B estaba caracterizado por sociedades que carecían de autoridad centralizada, maquinaria administrativa e instituciones jurídicas constituidas, en pocas palabras, carecían de gobierno; además en dichas sociedades no existían marcadas divisiones de rango, status y riqueza. En este grupo B los autores ubicaban a los nuer, tallensi y logoli. Para Fortes y Evans-Pritchard en las sociedades del grupo A la organización administrativa regulaba las relaciones políticas, mientras que en las sociedades del grupo B los grupos domésticos y el sistema de linajes segmentarios constituían la base o los cimientos de la vida política.

Sin duda, uno de los trabajos más interesantes de este volumen es el artículo de Meyer Fortes sobre los tallensi: un grupo étnico que, en la década de los treinta, se encontraba asentado en la parte norte de la Costa de Oro y contaba con una población de 35 000 individuos. En materia política, Fortes planteaba que,

Hace 25 años ninguna persona poseía la autoridad total sobre los tallensi; nadie podía cobrar impuestos, tributos o servicios. Nunca se reunieron todos para fines de protección contra un enemigo común. En breve, no existía ningún gobierno tribal o ciudadanía tribal, ningún estado centralizado cumpliendo funciones legislativas, administrativas, jurídicas y militares en el interés de la sociedad total.

La estructura social determina el status, los derechos y las obligaciones de los individuos y define las unidades (tanto territoriales como asociaciones) que trascienden el grupo doméstico y los cambios de membresía debido al nacimiento y la muerte de los miembros.²⁰

Como ya veíamos en la introducción de *African Political Systems* las relaciones de parentesco constituían los cimientos de la estructura política de sociedades como la tallensi. Por este motivo, se puede comprender por qué Meyer Fortes explicaba con detenimiento el sistema de parentesco de esta sociedad, porque en el contexto de los conflictos dentro de los grupos de descendencia patrilineales (basados en matrimonios patrilineales, residencia patrilocal y herencia patrilineal) se presentaban procesos de fisión y fusión con base en las relaciones de consanguinidad y afinidad entre los clanes y linajes.

Los nuer de Evans-Pritchard es otro de los trabajos representativos del estructural-funcionalismo británico. En él presentó exhaustivamente a la sociedad nuer como un pueblo nilótico de más de 200 000 personas que vivían en los terrenos abiertos de la sabana próxima al Nilo Blanco y sus afluentes del Sudán anglo-egipcio.²¹ Los nuer fueron un pueblo ganadero, cuyos flujos y reflujos de su vida trashumante seguía las alteraciones de las estaciones seca y húmeda. Este grupo estaba dividido en cierto número de tribus (los grupos políticos más extensos de su sociedad) que se segmentaban en secciones y subsecciones que correspondían estructuralmente a los linajes de los clanes predominantes del territorio tribal. En términos de las relaciones de poder Evans-Pritchard describía la forma de segmentación de grupos políticos y de filiación, poniendo los principios subyacentes. La segmentación de clanes y linaje era importante como principio en la estructura política nuer. El funcionamiento político del sistema de linajes entre los nuer puede ilustrarse con la siguiente idea:

*Yo me peleo con mi hermano,
pero si mi primo le pega a mi hermano,
yo y mi hermano le pegamos a mi primo,
pero si mi amigo le pega a mi primo,
yo, mi hermano y mi primo le pegamos a mi amigo, etcétera.*

Con esta lógica se puede ver claramente un proceso de fisión en los conflictos y un proceso de fusión en mi unión con mi hermano y mi primo. Esta sociedad fundamentaba su vida política en la segmentación de linajes, es decir, los nuer carecían de autoridad centralizada, de una organización administrativa, de instituciones jurídicas constituidas, y con marcadas divisiones de rango, status y riqueza.

Siguiendo esta tradición teórica, John Beattie sostenía que en las sociedades que más habían trabajado los antropólogos sociales, las relaciones políticas eran predominantemente de persona a persona. Para él, estas relaciones se basaban en el linaje o en la pertenencia a un grupo de edad, o bien, a un sistema político jerarquizado y centralizado. Para él los antropólogos sociales no estaban ni pretendían estar capacitados para analizar las complejas relaciones políticas entre los estados modernos con sus intrincados sistemas de comunicación, técnicas complejas y vastos archivos. Según Beattie lo más que se podía plantear un antropólogo era contribuir de manera significativa en la comprensión de los procesos de cambio político y burocratización que habían experimentado muchas sociedades de organización simple en el mundo.²²

En la década de los cincuenta algunos de los postulados del paradigma estructural-funcionalista fueron puestos en duda, como la reiterada idea del equilibrio social que impedía explicar el cambio sociocultural. En este contexto se publicó el libro de Edmund Leach *Los sistemas políticos de la Alta Birmania* como reacción a los estudios de poder de la antropología política estructural-funcionalista británica. En esta obra, Leach consideraba, junto con Lévi-Strauss, que la estructura de la sociedad debía ser entendida como un modelo.

1. En el cual sus elementos están interrelacionados de tal manera que la transformación de uno de ellos implica la modificación de los demás, esto le da un carácter de sistema;
2. Formado de otros modelos pertenecientes al sistema, que implican un conjunto de transformaciones; así, el modelo más complejo depende de los modelos más simples, que de alterarse, cambian en mayor o menor medida la totalidad;
3. Más complejo, que permitirá predecir de qué manera reaccionará el sistema total, en caso de que uno de sus elementos se modifique; en esta perspectiva, el estructuralismo prevé o debería prever, las posibles transformaciones estructurales y explicarlas de tal modo que cuando el modelo se aplique a la realidad social pueda darnos cuenta de los hechos observados;
4. Responderá a la doble condición de utilizar sólo los hechos considerados por él y, con ello, dar cuenta de todos.²³

El modelo de Leach, también hace uso de la teoría del intercambio generalizado ciclo largo, de Claude Lévi-Strauss que prescribía el matrimonio con la prima cruzada matrilineal entre los linajes patrilineales. Según Lévi-Strauss en los sistemas asimétricos caracterizados por el intercambio indirecto de mujeres, el principio elemental consistía en que los donadores de esposas no podían ser a la par receptores, es decir, un grupo no podía dar mujeres a otro del que las tomaba.²⁴

En este trabajo, Leach describía cómo los kachin vivían en Birmania en estrecha relación con los shan, en una región con intensas precipitaciones y donde la vegetación estaba constituida por una selva monzónica subtropical, alternada con zonas más secas donde prevalecían por el contrario las llanuras y las coníferas. Los shan ocupaban los valles a lo largo de los ríos y cultivaban arroz en los campos inundados; los kachin en cambio vivían en las colinas y recurrían al sistema de terrazas, utilizando un sistema rotatorio de cultivos, basados en la técnica de roza y quema. Leach señalaba que los shan utilizaban búfalos para trabajar la tierra y para el transporte, y por ello fácilmente producían excedentes y practicaban un intenso comercio que favorecía el desarrollo de los mercados; mientras que para los kachin que vivían en las colinas sólo era posible cultivar en determinadas condiciones.

Centrándose en las relaciones de poder, Leach demostró que la sociedad kachin oscilaba entre dos estructuras políticas: una igualitaria sin jefes, donde la mayor unidad política era la aldea (gumlao) y otra jerarquizada caracterizada por dominios gobernados por jefes hereditarios y sus parientes que formaban una aristocracia (gumsa). La familia era la unidad más pequeña de cooperación y consumo, mientras que los grupos de descendencia unilineales eran la principal unidad de apropiación e intercambio. Generalmente uno de estos linajes incluía cuatro o cinco familias unidas por el altar dedicado a un *nar* común. Varios linajes formaban un *kahtawng* y los miembros de ésta trabajaban una extensión de tierra común, subdividida en parcelas menores para cada linaje.

Según Leach los grupos de descendencia kachin eran patrilineales y estaban sujetos a los intercambios matrimoniales asimétricos. En la sociedad kachin se prescribía el matrimonio con la prima cruzada matrilineal y el sistema de intercambio se basaba en las siguientes relaciones entre linajes:

1. Kahpu-kanau ni, son linajes que se tratan como del mismo clan que el propio Ego y están lo bastante emparentados para constituir un grupo exógamo con el propio linaje de Ego;

2. Mayu ni, son linajes de los que los varones del linaje de Ego han tomado esposas recientemente;

3. Dama ni, son linajes con los que recientemente se han casado las hembras del linaje de Ego;

4. Lawu-lahta ni, son linajes que se reconocen como parientes y por esta razón son amigos y no adversarios, pero con los que es distante o indefinida. Un miembro del linaje de Ego puede casarse con un pariente lawu-lahta, pero a partir de ese acontecimiento cesaría de ser lawu-lahta. Se convertiría en mayu o dama, según sea el caso.²⁵

En este sentido, Leach consideraba que cada uno de los linajes locales daba y recibía mujer y por lo tanto era *dama ni* y *mayu ni* al mismo tiempo, pero la regla de exogamia además de que prohibía a los hombres casarse con mujeres de su mismo grupo de descendencia, le prohibía también a las mujeres de los linajes de su dama.

Leach argumentaba que en el sistema generalizado ciclo largo de los kachin se establecía una relación de poder asimétrica en la relación mayu/dama. Estas relaciones instituían diferencias de status entre linajes: los mayu eran superiores a los dama. Leach observaba que el intercambio generalizado constituía una estructura global donde todos los linajes estaban asociados simultáneamente como donadores y receptores de mujeres; este sistema, además de que establecía las relaciones de alianza, modelaba las relaciones político-económicas dominantes de la sociedad kachin, la jerarquía de rangos; señalaba claramente cómo dentro de la sociedad kachin las mujeres circulaban en un sentido e imponían que los bienes circularan en sentido contrario, dada la norma social que sancionaba la superioridad de quien cedía las mujeres respecto de quien las recibía, y lo obligaba a dar una compensación.

Si bien el modelo del intercambio generalizado ciclo largo operaba en los sistemas gumsa y gumlao ¿cómo explicaba Leach las oscilaciones entre estos dos tipos de sistemas políticos? Él decía que un linaje en un contexto gumsa seguía un proceso de segmentación entre sublinajes superiores e inferiores. Normalmente el

sublinaje superior sería propietario del dominio; mientras que los linajes débiles obtendrían un status inferior. Este proceso de segmentación era el resultado de la relación mayu/dama entre los linajes y la incapacidad de pagar el precio de la novia por las carencias de sustentabilidad en linajes determinados. Sin embargo, un linaje podía romper su relación asimétrica por medio de una revuelta gumlao en la que se cuestionaban las ideas de que los linajes de los jefes eran superiores a los linajes de los plebeyos y del repudio a pagar deudas tributarias a los propietarios del suelo. Este estudio de Leach sobre los kachin fue una sólida reacción frente a los análisis que no consideraban a la sociedad en un equilibrio por más dinámico que fuera; sin embargo, cabría preguntar si una sociedad puede tener procesos reversibles al margen de la evolución.

Los trabajos de Max Gluckman también se presentaron como una reacción ante la imposibilidad de estudiar el cambio dentro del paradigma estructural-funcionalista.²⁶ Lo interesante de Gluckman es que participó en *African Political Systems* con un artículo sobre la sociedad zulú, donde establecía que la interacción humana era a la vez conjunción y oposición de los intereses que surgen de la competencia por los recursos. Es decir, para Gluckman los intereses generaban asociaciones, porque pertenecer a una de éstas significaba oponerse a quienes no pertenecían a ella. En el siguiente pasaje en *African Political Systems* podemos ver su profunda preocupación por el conflicto,

Hoy el sistema (zulú) no es estable, pues no sólo se ha visto la vida zulú constantemente afectada y cambiada por muchos factores, sino que también las distintas autoridades representan valores diferentes e incluso contradictorios. La moderna organización política de los zulú consiste en la oposición entre los dos grupos de color representados por determinadas autoridades. La oposición entre los dos grupos no está bien equilibrada, pues en última instancia estaba dominada por la fuerza superior del gobierno.²⁷

Para Gluckman el equilibrio social no era una cuestión simple, resultante de la interacción entre los grupos o las normas; por el contrario era un proceso dialéctico en el que los grupos sociales tendían a segmentarse y luego a unirse mediante las alianzas. Estas ideas lo llevaron a formular el modelo de la rebelión, donde se buscaba reemplazar a una persona o a un grupo de personas de un sistema político para su mejor funcionamiento y su mayor estabilidad. Para él las rebeliones tenían como finalidad el fortalecimiento del sistema de autoridad, con su preocupación del conflicto dentro del proceso social cuestionó el modelo de equilibrio del estructural-funcionalismo. Sin embargo, ni él ni Leach rompieron con el modelo estructural-funcionalismo británico, aunque dieron pauta a novedosos enfoques sobre el poder.

El trabajo de Parsons ha sido retomado por un grupo de antropólogos como una de las principales herramientas analíticas para explicar el cambio sociocultural. Talcott Parsons preocupado por la comprensión interpretativa de la acción social, desarrolló una interesante propuesta analítica en la que se percibe una fuerte influencia de la obra de Max Weber. Del modelo parsoniano se han desprendido un sinnúmero de investigaciones de carácter sociológico, sin embargo, este paradigma ha recibido diversas críticas por su supuesto eclecticismo. Para él la política debía ser considerada como un subsistema de la sociedad, donde el analista tendría que investigar tanto su estructura como sus procesos.²⁸ Entendía que la política debía ser conceptualizada como las acciones encaminadas de los individuos para conseguir metas colectivas. En su modelo, establecía que las colectividades eran agentes con funciones societales y que al interior de cada una, las personas desempeñaban roles relacionados con el subsistema en cuestión. Esas colectividades tras metas públicas dentro del modelo parsoniano, podían encontrarse desde formales hasta informales. Según Parsons como la política era un proceso de consecución de metas colectivas, consideraba que era necesario explicar los mecanismos que algunas colectividades asumían como la coerción. Siguiendo esta lógica, concebía a la coerción como el proceso mediante el cual una unidad tenía que seguir determinada conducta o abstenerse de realizarla según la situación; consideraba que siendo todo sistema político una colectividad, sus unidades eran siempre miembros que podían ser personas individuales con roles o subcolectividades. Para él, las unidades políticas podían ser delimitadas por cuatro atributos centrales:



1. Compromisos generalizados con los valores específicos de la colectividad o lealtad;
2. Compromisos específicos que constan de derechos y obligaciones para tomar ciertos tipos de decisiones que integran los compromisos de la comunidad con sus propios roles y estatus internos;
3. Una responsabilidad integrativa para ejecutar decisiones específicas y proteger ciertos intereses de la colectividad, responsabilidad que constituye un proceso normativo para roles y funciones particulares y;
4. La capacidad de implementar, mediante procedimientos apropiados, decisiones que constituyen obligaciones en roles particulares. Esta capacidad comprende tanto la competencia personal como el control de recursos adecuados para fines específicos.

Partiendo de esta noción de colectividad, Parsons nos lleva al concepto de autoridad, entendiéndola como el derecho legítimo a adoptar cierta categoría de decisiones y a obligar para con ella a la colectividad. Ahora, había dos clases de autoridad: la primera se refería a la posición del cargo en una jerarquía de prioridades de toma de decisiones y; la segunda, a las zonas funcionales dentro de las cuales opera la autoridad. Por otro lado, Parsons entendía al poder como un medio simbólico generalizado que circula de forma parecida al dinero, cuya posesión y uso permiten desempeñar más eficazmente el cometido del cargo con autoridad en una colectividad. Visto así, consideraba que el poder era un medio para controlar la acción, además de ser un instrumento primordial para el desempeño eficaz de un rol social. Esta idea sobre la política, el poder, la autoridad y las colectividades, fue adoptada años después por la llamada escuela procesual, para explicar los procesos de interacción política, las metas públicas, la estructura y lógica de las facciones, los apoyos políticos como fuentes de poder y finalmente la dinámica entre el poder y la autoridad.



Otro interesante modelo que vino a enriquecer el análisis procesual del poder social fue el ensayo de Michael Smith intitulado "Organización política", que apareció en la *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*.²⁹ En dicho trabajo, Smith planteaba que el proceso de gobernar se integraba de dos partes, a saber, una política y otra administrativa. La primera se ponía en juego en las actividades que trataban de influir en las decisiones; la segunda, cuando las decisiones eran ejecutadas. Lo interesante de este trabajo fue que Smith asumió una visión progresiva de la política que lo coloca como crítico de la escuela estructuralista británica. En otro de sus trabajos intitulado "Un enfoque estructural de política comparada"³⁰, definió al gobierno como la regulación de los asuntos públicos. Según él, el carácter público era

el elemento crítico del gobierno, porque sin un público no podía haber asuntos para ser regulados, para Smith donde había procesos gubernamentales inherentes a los públicos había grupos corporativos. Consideraba que éstos se caracterizaban por la identidad, perpetuidad, cerrazón grupal, autonomía, organización y procedimientos establecidos; postulaba que el elemento central del proceso de gobernar era la regulación y entendía que ésta tenía como elementos clave al poder y a la autoridad, además consideraba como Weber que el primero se hallaba en el conflicto al margen de las normas y las reglas, mientras la segunda presuponia cierto consenso normativo. En la obra de Smith se puede percibir una fuerte influencia de la teoría weberiana sobre el poder, la autoridad, los grupos corporados y la acción social.

Exchange and Power in Social Life de Peter Blau es una obra que ha tenido aceptación en el medio antropológico, pues en su momento se presentó como un modelo dinámico.³¹ Para Blau, el ejercicio del poder era un proceso de intercambios desbalanceados entre los actores sociales; entendía que en los procesos políticos había una importancia central de los recursos significativos que se ponían en juego en la interacción de los actores sociales; consideraba que los actores que controlaran los recursos sancionados positivamente estaban en una posición de dominio respecto a los demás, según él para que un actor social pudiera ejercer el poder en una sociedad era necesario que,

- quien domine acapare los recursos necesarios para los demás;
- el resto de los actores sociales se encuentre al margen de obtener esos recursos en otras fuentes;
- en los intercambios entre los actores sociales y quien controla los recursos, los primeros no tengan la capacidad de responder con equivalencia;
- los actores sociales estén imposibilitados a los recursos, incluso con mecanismos violentos;
- los recursos sean un elemento central para los actores sociales.

De cumplirse estas condiciones en una sociedad determinada, se establecía el contexto para una dominación donde un conjunto de actores sociales estaría dispuesto a jugar la posición más difícil dentro de una relación vertical. De esto no se desprende que Blau concibiera a los procesos políticos como un fenómeno predefinido y estático, pues lejos de ello, en el proceso de toma de decisiones los actores sociales ya fueran dominantes, ya dominados, desarrollaban diferentes estrategias con base en el manejo de los recursos para alcanzar sus metas. Ahora los actores que jugaban el papel de dominados en un proceso de toma de decisiones, podían buscar diferentes canales para neutralizar el dominio como en los fenómenos de negociación. El modelo de Peter Blau inmediatamente fue retomado en la antropología porque ponía énfasis en las dinámicas de estatus y poder en relaciones interpersonales, en las opiniones, en las decisiones y en las elecciones. Por último, su trabajo se consideró como un modelo pertinente porque con éste se podía dar cuenta del comportamiento político desde las presiones irracionales hasta las reacciones.

CAMBIO Y ESTRUCTURA

Dentro de la tradición marxista uno de los teóricos más influyentes sobre las relaciones de poder ha sido Nicos Poulantzas.³² Su obra ha pasado prácticamente inadvertida en el medio antropológico, no obstante el tratamiento cuidadoso que hace de las sociedades occidentales. En su libro, *El poder político y las clases sociales*, plantea que las relaciones de poder se generan y se estructuran dentro del ámbito de las prácticas de clase y se explicitan en el conflicto. En sus trabajos, sostenía una visión relacional de poder que, al igual que en Marx, se desarrollaba en la interacción entre las clases dominantes y dominadas. Si bien, conceptualizaba al poder como la capacidad que tiene una clase para realizar sus intereses específicos, en realidad no hay una propuesta sugerente, ni tampoco encontramos ideas novedosas que contribuyan, de forma notable, en el análisis de los procesos políticos.

Una perspectiva novedosa, compleja, nebulosa, interesante y aún en construcción es el modelo de poder de Michael Foucault.³³ Al parecer su modelo se desarrolló desde la perspectiva marxista, pero lejos de volver a hilar sobre la relación de las clases, se interesa por analizar el proceso por el cual el poder se mete en la piel de los individuos, invadiendo sus gestos, sus actitudes, sus discursos, sus experiencias y su vida cotidiana. Por otro lado, considera que las relaciones de poder crean un saber, esto es, todo saber se produce por efecto y bajo el dominio de las relaciones asimétricas. Lo más interesante es que considera que el ámbito donde operan las relaciones de poder se encuentra relativamente independiente de las relaciones sociales de producción, porque para él aquellas cuentan con espesor, inercia, viscosidad, desarrollo o iniciativas propias. Considera que el poder se encuentra condicionado por la cotidianidad y por ello en las relaciones de poder operan estrategias. Creo que el tratamiento que Foucault da del poder es más descriptivo que teórico, sin embargo sería interesante teorizar sobre las brechas del micropoder para explicar la conducta de los escapistas o para explicar cómo se visualiza el poder desde los sectores dominados.

Quizás de los neomarxistas el modelo que ha recibido mejor aceptación en las ciencias antropológicas es el realizado por Pierre Bourdieu. Él considera al poder en términos relacionales como el resto del marxismo, sin embargo, entiende que el poder opera en campos, esto es, en espacios donde se entabla una relación permanente entre agentes o instituciones que siguen diversas estrategias para alcanzar sus fines. Para Bourdieu el poder encuentra como su fundamento un cúmulo de conocimientos que en este modelo marxista-procesual se define como capital. En este modelo se considera que los actores sociales, los grupos o las instituciones, entran en un campo para seguir determinadas reglas, pero también para tratar de imponer sus condiciones. En fin, este modelo tiene ideas afines con la llamada antropología procesual aunque se presume que se puede construir una explicación integral de lo microsocial y lo macrosocial, por medio de los hábitos o disposiciones adquiridas por el aprendizaje, es decir, estructuras estructuradas predispuestas a operar como estructuras estructurantes.³⁴

LA CONSTRUCCIÓN DE LOS CAMBIOS

El punto de partida del análisis procesual británico fue la consideración de la política como un proceso y no una estructura como en la antropología estructural-funcionalista. En la introducción de *Political Anthropology*³⁵, Swartz, Turner y Tuden plantearon los fundamentos del análisis procesual dentro de los que destacaban,

- a) Un acontecimiento político es un asunto público;
- b) La política siempre se refiere a finalidades;
- c) No es necesario que cada persona que juegue un papel en el proceso político tenga una visión panorámica de la finalidad;
- d) Los premios por los que lucha, no deben ser de carácter privado, y necesitan el reconocimiento de algún grupo;
- e) Las normas que se dictan deben referirse a intereses públicos;
- f) La política siempre tiene que ver con el poder.

Después de estos postulados generales, los autores plantearon diversas herramientas analíticas que se utilizaron para explicar con profundidad los procesos políticos que se presentaban en las sociedades humanas. Para ellos la fuerza era una conducta política que se utilizaba para implementar decisiones de forma violenta y la coerción era un tipo de comportamiento político que implica la amenaza o el uso de la fuerza. De estos conceptos explicaban que en las sociedades a menudo se presentaban eventos que contribuían a la formulación o implementación de fines políticos. En estos términos la coerción, el uso de la fuerza y la legitimación podían ser concebidos como apoyos. Con base en lo anterior, señalan que la legitimidad podía ser considerada como un apoyo que, a diferencia de la coerción, no se derivaba del uso de la

fuerza sino de los valores sociales. Más aún, la legitimidad para los autores, podía verse como un tipo de evaluación que refuta una conducta futura sobre algo esperado o deseado. En su opinión había tres conceptos adicionales que podrían ser distinguidos útilmente con referencia a los tipos de apoyo: el estatus político, los oficiales o funcionarios y las decisiones. El primero se refiere a la posición social cuya función principal es la de tomar o formular decisiones políticas, que puede o no ser parte de un sistema político; el segundo se refiere a que el ocupante puede tener un estatus político y ser parte o no de la estructura gubernamental y; por último, el tercero se refiere al pronunciamiento que tiene que ver con las metas, con las asignaciones y acuerdos que, en última instancia, se originan a partir de una en el sistema político. De lo arriba expuesto, los autores influenciados por el modelo parsoniano, consideraban que el poder era la capacidad generalizada para asegurar el desempeño de obligaciones ineludibles, donde en los casos recalcitrantes, había una amenaza de coerción. Esto es, para ellos el poder era una interacción, donde el detentador del poder lograba obediencia con una decisión relativa a las metas grupales a cambio de la comprensión de que la entidad obediente estaba autorizada a invocar ciertas obligaciones en el futuro. De esta noción de poder, los autores de *Political Anthropology* entendían que en el ejercicio de éste se podían presentar dos variantes: el consensual basado en un referente simbólico y caracterizado por ser un medio generalizado que operaba independientemente de circunstancias, sanciones, situaciones o individuos particulares, esto es, un poder basado en el consentimiento y; el poder coercitivo cuando en un sistema político se presentaba un vacío de legitimidad y se ponían en acción instrumentos extremadamente crudos para evitar que el orden social se perdiera.

El poder operaba como una relación dinámica dentro de un espacio delimitado, que definieron como campo y arena política. El primero se consideró como un área fluida de tensión dinámica en la que se generaba el proceso de toma de decisiones políticas y la lucha competitiva; mientras que la segunda se consideraba como una pequeña área dentro de un campo, donde los individuos o las facciones competían entre sí. Los autores también consideraban que dentro de esos espacios de interacción se producía una serie de procesos para concentrar poder que definieron como apoyo. Desde la teoría procesual se consideró que el apoyo o la ayuda para mantener el poder podía ser de dos tipos: por un lado, directo, si y sólo si este apoyo estaba directamente relacionado con alguno del proceso político en cualquier nivel y no por una entidad o por un proceso adicional; por otro lado, el apoyo podía ser indirecto, si y sólo si la ayuda para mantener el poder se hallaba mediada por una entidad interventora, por un proceso o por cierta cantidad de ambos.



Dentro del mismo análisis procesual encontramos el trabajo de Ralph Nicholas sobre las facciones políticas. Este concepto lo desarrolló partiendo del modelo de los quasi-groups de Adrian Mayer, básicamente en "Segmentary Factional Political Systems" dentro de *Political Anthropology* y en "Factions: a Comparative Analysis" en *Political Systems and the Distribution of Power*.³⁶ Para Nicholas las facciones políticas tendían a ser informales, espontáneas, grupos-tras-un-líder organizados para un fin concreto pero que se disolvían una vez que consiguieran o frustraran el fin perseguido. Eran ante todo quasi-grupos de conflicto organizados contra uno o más quasi-grupos; por definición nunca podía haber una sola facción en un espacio de poder; el líder de una facción busca apoyo de todas y cada una de las líneas normales del partido, la clase o la casta. Por último, planteaba que las facciones nacen y se nutren del conflicto y por tanto, como tales, ni siquiera podían alcanzar un punto de equilibrio relativo.

El modelo procesual le dio un fuerte giro en el objeto de estudio de la antropología política, pues pasó de estudiar instituciones y estructuras a acciones dentro de arenas y terrenos poco definidos. Una posible debilidad de este modelo es la noción de político, pues se presenta como un proceso público más que privado; pero este "más que" era tan indefinido como el "en última instancia" del marxismo: uno nunca sabe a qué se refieren. Por último, para el procesualismo los cambios macroestructurales son resultado de las interacciones microestructurales, sin embargo, tampoco queda claro cómo opera este proceso.

Un trabajo clásico generado dentro de esta escuela es la publicación de Bruce Kapferer *Strategy and Transaction in an African Factory*.³⁷ Esta investigación realizada por Kapferer versa sobre las relaciones sociales que entablaron los trabajadores de una fábrica textil en el distrito de Kabwe, en la Zambia africana. En este estudio presentó el contexto general de cambio social y las relaciones políticas de Kabwe en el tiempo, parte de dos temas de especial interés: el primero se refiere al esclarecimiento de lo que significa el pro-

ceso de urbanización y el cambio sociopolítico en cuanto a las relaciones de los trabajadores africanos y la organización india tanto en la ciudad como en el resto del país; mientras que el segundo se refiere a las consecuencias del cambio de agrupación situacional y a las estrategias que toman los empleados por mejores salarios e implementos de trabajo. Este análisis lo realizó bajo la influencia de la teoría del intercambio de poder de Peter Blau y de la teoría procesual de la escuela de Manchester. Como sería obvio de esperarse, en esta investigación el poder está visualizado como una negociación que se establece en el marco de las arenas y los campos de políticos, las estrategias individuales en torno a los recursos, los apoyos políticos, las influencias y la manipulación. Pues bien, Kapferer realizó su trabajo de campo en una fábrica textil en el centro de Zambia, a 86 millas al norte de la capital Lasaka y a 120 millas de Ndale. Entre sus principales conclusiones se encuentran las siguientes:

- El comportamiento individual de la elección y toma de decisiones se estructura o se moldea en un campo social donde operan los procesos de influencia recíproca e interacción;
- La actividad social de la fábrica emergió de circunstancias y condiciones del empleo, y en la propia participación de los trabajadores con base en su inserción a los procesos políticos de Kabwe en particular y Zambia en general;
- Los trabajadores veteranos tendían a participar políticamente para obtener mejores salarios e implementos de trabajo, mientras que los novatos siempre se quedaban al margen;
- Los trabajadores se diferenciaron en términos de la ampliación de su inversión tanto en su lugar de trabajo como en su ciudad, a consecuencia de una serie de elecciones que los individuos tomaron con base en el transcurso de vida y sus carreras de ocupación;
- El uso de los conceptos de inversión, comité, arena y campo per-

mitieron en la investigación, explicar qué tipos de estrategias adoptan los trabajadores en sus negociaciones;

- El análisis de la elección y toma de decisiones de los individuos permiten al científico conocer la complejidad de la realidad empírica y entra en terrenos que el análisis institucional ha omitido por su interés de homogeneizar a la realidad social.

Con este tipo de estudios se refutó una serie de postulados del marxismo que se tomaban como verdades absolutas como el supuesto de que a mayor tasa de explotación mayor conflicto de las clases y mayor unidad de las mismas, pues entre otras cosas Kapferer encontró que en condiciones poco favorables los trabajadores hacían caso omiso a su unidad de clase.

ANTROPOLOGÍA DE LOS POLÍTICOS

Los procesos políticos de los estados europeos recientemente han sido analizados desde una perspectiva cultural por Marc Abélès. Este antropólogo escribió un importante artículo en la prestigiada revista *L'Homme*, donde hizo un recuento sobre los avances de la antropología política.³⁸ Según el autor, en la antropología política se habían presentado cuatro formas globales de analizar los fenómenos políticos, a saber:

1. Los estudios de los modos de adquisición, perpetuación y devolución del poder y, sus articulaciones con los principales resortes de la sociedad;
2. Los análisis de la acentuación sobre los modos de territorialización de la política, del ejercicio localista del poder y de la producción de la identidad;
3. Las investigaciones de lo cotidiano en la acción política dentro de los procesos de toma de decisiones y de la interacción permanente entre los gobernadores y los gobernados y;
4. Los estudios de la cultura política que consideraban a lo simbólico como su creación y a los rituales como espacios que afirman o rechazan al ejercicio del poder.

Para Abélès el quehacer de la antropología política tendría que ser replanteado dentro de un contexto global por dos razones. Por un lado, observaba que había una tendencia en la disciplina, donde los analistas investigaban los fenómenos del poder de sus propias sociedades. Por otro, consideraba una crisis en las legitimaciones y en los paisajes tradicionales de la política, el autor planteaba que era una necesidad en la antropología política el análisis de los modos de adquisición y devolución del poder, de la vida cotidiana de la acción política y de los procesos simbólicos y rituales que se le asociaban. Abélès consideraba haber desarrollado diversos modelos en la antropología política pero al margen de las investigaciones etnográficas, por ello, señalaba la pertinencia de reintroducir la descripción cultural en el oficio del antropólogo.

En un trabajo anterior, Abélès realizó un sugerente análisis sobre dos rituales políticos donde el objeto de estudio fue el presidente francés Françoise Mitterrand,³⁹ en él planteaba que la política de los estados-nacionales podía ser analizada con las mismas herramientas conceptuales que los antropólogos utilizaban para explicar a las sociedades tradicionales. Abélès consideraba que los antropólogos de occidente deberían repensar la teoría desde sus culturas para explicar si los *social dramas* eran un patrón de las sociedades tradicionales o uno más global que se presentaba en contextos urbanos de sociedades complejas altamente desarrolladas. El primero de los rituales estudiados por Abélès, se relacionaba con una costumbre bien establecida sobre la inauguración y conmemoración política a la que regularmente asistían todos los representantes electos en el transcurso de sus deberes. Este ritual se había desarrollado desde el 14 de febrero de 1986 en Nièvre, un distrito en el cual Françoise Mitterrand había sido electo por más de treinta años y que le sirvió de trampolín para que años después alcanzara el puesto oficial más importante de Francia. El elemento principal

del ritual fue la inauguración de la estación ferroviaria de Nevers: evento que colocó a Minerrand como el principal protagonista de la vida pública en Francia, en un contexto de debate nacional donde la oposición obtuvo el triunfo en las elecciones legislativas. Ahora lo que llamaba la atención era el impacto y la relevancia que tenían las imágenes y los símbolos en el pueblo francés y la forma en la que contribuyeron a la construcción de la legitimidad política. El segundo ritual analizado por Abélès, consistía en una peregrinación a Solutré que conmemoraba la expulsión de los alemanes de Francia y la liberación del pueblo francés. Además en Solutré, corazón de la Bourgogne, había una piedra sobre un sitio prehistórico que para los franceses representaba una de sus raíces de identidad.

La conformación de los valores y formas, para Abélès, no excluía la invención de nuevos rituales. También establecía que la generación de signos en el ritual podría tomar una forma de mensaje o determinar las condiciones de enunciación del mismo, confiriendo un carácter especial sobre éste. Según el autor, tanto la invención como el mensaje serían peculiares de los rituales políticos modernos y serían dos espacios fundamentales desde los cuales se construiría la representatividad política, esto es, significaría que los rituales construirían una forma histórica de legitimidad, imágenes de las personas electas y una inevitable distorsión de las formas. Por último, Abélès consideraba que con base en el análisis etnográfico sería posible delimitar una cierta unidad entre los rituales políticos modernos y los tradicionales.

En un curso que impartió Marc Abélès en el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México,⁴⁰ propuso, siguiendo sus mismos planteamientos, que la antropología política debería replantearse para convertirse en una antropología del político que con base en seis temáticas intentaría explicar los fenómenos políticos desde un punto de vista cultural, esto es:

1. Analizando las prácticas o las reglas pragmáticas que implicarían la construcción de una memoria, la transmisión de un patrimonio y la modificación y transmisión de los símbolos de la política.
2. Analizando los problemas de la representación que implicarían la transmisión política, la elegibilidad y la teatralización de lo político.
3. Analizando la legitimidad que implicaría la construcción del consenso y credibilidad, y el papel de los rituales en ello.
4. Analizando el papel de las instituciones, es decir, el papel estructural como comunidad.
5. Analizando la vida cotidiana de la política.
6. Analizando la síntesis de espacios y tiempos políticos, donde los actores de la política local construyen sus ideas, valores y expectativas con base en el pasado y saben hacia dónde se dirigirán. Mientras que los actores de la política global construyen sus ideas, valores y expectativas con base en el futuro y no saben hacia dónde se dirigirán.

Con una propuesta relativamente similar, Clifford Geertz, uno de los antropólogos más influyentes de los últimos tiempos, consideró pertinente entender a la cultura de Bali a través del estudio de la política.⁴¹ Para Geertz, el antropólogo podía explicar la vida cultural de un pueblo por medio de la comprensión del comportamiento político; la política era un reflejo del sentido de una cultura. La cultura, en estos términos, debería entenderse como una estructura de significación que daba forma a la experiencia del hombre y la política como el escenario donde se desenvolvían públicamente esas estructuras; entendía que la relación entre cultura y política no era una empresa modesta y más aún, consideraba que la mayor parte de las aproximaciones eran muy generales, evocativas y retóricas; sugería que el analista debería rastrear los lazos sociológicos que había entre temas culturales y fenómenos políticos y no deducir al infinito de una esfera a la otra. En un sentido amplio, Geertz entiende a la cultura como un esquema históricamente transmitido de significaciones representadas en símbolos, es decir, como un sistema de concepciones heredadas y

expresadas en formas simbólicas por medio de las cuales los hombres se comunicaban, perpetuaban y desarrollaban sus conocimientos y sus actitudes frente a la vida.

AUTOPOIESIS, ENERGÍA Y EVOLUCIÓN

En 1955 Julian Steward publicó su *Theory of Culture Change*.⁴² En el capítulo primero, presentó las diferencias entre el modelo evolucionista unilineal del siglo XIX y el multilineal del siglo XX. Para él la evolución multilineal se organizaba en torno a modelos paralelos de desarrollo, que se consideran tipos culturales. Según este autor, los tipos tenían validez para diferentes culturas y mostraban las siguientes características:

- a) Se componen de elementos culturales seleccionados más que de una cultura como totalidad.
- b) Estos elementos culturales deben seleccionarse en relación con un problema y un marco de referencia
- c) Los elementos culturales que se han seleccionado deben tener las mismas relaciones funcionales en cada cultura adaptándose al tipo.

Para Steward el concepto de adaptación era muy importante porque rompía teóricamente con el argumento circular de que la cultura se explicaba a partir de la propia cultura. En el modelo de Steward la cultura sólo podía ser explicada partiendo de la tecnología. En el capítulo III de su obra expuso los fundamentos de la ecología cultural entre los que destacaba que,

- a) Primero, debía ser estudiada la interrelación de la tecnología explotadora o productiva y el entorno analizado.
- b) Segundo, debían analizarse los modelos de comportamiento incluidos en la explotación de un área particular por medio de una tecnología específica.
- c) El tercer procedimiento requería un enfoque genuinamente holístico, ya que si factores como la demografía, el patrón de asentamiento, las estructuras de parentesco, la posesión de tierras, el uso de la tierra y otras características culturales claves se consideran por separado, las relaciones entre ellos y el entorno no pueden comprenderse.

El modelo de la ecología cultural de Steward fue el antecesor para que surgieran modelos energético-ecológicos que dieran cuenta de las relaciones de poder desde un punto de vista materialista que dejaran de lado conceptos subjetivos como legitimación, quasi-groups, facciones, apoyos, manipulación, poder y autoridad de las tradiciones procesuales y estructuralistas en antropología y sociología weberianas.

Los estudios energéticos en las ciencias antropológicas fueron desarrollados por Leslie White en su conocido texto *La ciencia de la cultura*.⁴³ Según él, la ley de la evolución cultural consideraba que las culturas se desarrollaban a través de un mayor aprovechamiento de la energía de la naturaleza o mediante el desarrollo de una tecnología más eficiente para extraer la energía. Siguiendo esta lógica, postulaba que cuando más energía extrajera una cultura de la naturaleza, mayor sería el grado de complejidad y desarrollo. En este sentido, una cultura que desarrollara más energía tendría como resultado una forma más evolucionada de ideología y organización social.

Para White un sistema cultural se integraba por tres estratos horizontales: el nivel tecnológico, el nivel sociológico y el nivel filosófico. El primero era muy importante porque el hombre como especie animal y, en consecuencia, la cultura como un todo, dependían de los medios materiales y de los mecanismos de adaptación al entorno natural, es decir, toda cultura descansaba en la relación tecnología-bioma. En este sentido, consideraba al nivel sociológico como secundario y subsidiario del nivel tecnológico. Pero, ¿qué era nivel sociológico para White?; entendía a este nivel como el esfuerzo organizado de los seres humanos en el uso de los instrumentos de subsistencia, ofensa, defensa y protección. Por último, en su modelo evolutivo, el nivel filosófico era la organización de las creencias en las que la experiencia humana encontraba su interpretación; nos decía que el nivel filosófico estaba poco condicionado por el nivel tecnológico, sin embargo, sostenía que cada nivel tecnológico contaba con su respectivo nivel filosófico. Para él el analista

debería distinguir tres factores en cualquier situación o sistema cultural: 1) la cantidad de energía aprovechada per cápita por un año; 2) la eficacia de los métodos tecnológicos con que la energía se aprovechaba y se hacía funcionar y; 3) la magnitud de los bienes para satisfacer necesidades humanas y los servicios producidos. En mi opinión, la mayor contribución de White para los estudios de relaciones de poder fue su consideración de la evolución como una expresión del proceso termodinámico, caracterizado por un movimiento hacia una mayor organización, una mayor diferenciación de la estructura, una mayor especialización de la función, más altos niveles de integración y mayor grado de concentración de la energía.

Con base en los modelos de Steward y White se desarrollaron en los Estados Unidos interesantes estudios con altos rangos de explicación entre los que destacaban por su importancia, los textos de Wolf, Palerm, Rappaport, Dow, Sahlins, Lee, Service, Manners, Kaplan, Mintz, Fried, Harris y Adams, entre otros. En un análisis, por demás interesante de Roy Rappaport intitulado *"Pigs for Ancestors"*⁴⁴, se conjuga la tradición ecológica y energética para construir un modelo con un alto rango de explicación. En este ensayo, analizó un poblado tsembaga de las tierras altas de Nueva Guinea, habitado por cinco grupos que compartían la descendencia unilineal. El autor, al examinar el ritual durante el cual los tsembaga arrancaban el rumbin y sacrificaban a todos los cerdos adultos de que disponían, se percató de que este evento operaba como un mecanismo de *feedback* negativo frente a las presiones que imponía el conflicto. Por esto, sostenía que los rituales generalmente estaban destinados a desempeñar funciones reguladoras de control y transmisión informativa. Para él, los rituales son una pieza clave de los procesos adaptativos de un grupo humano al ecosistema, pues en éstos operan como mecanismos homeostáticos que autorregulan las fluctuaciones generadas por presiones del exterior.

¿En qué consistía el ritual kaiko descrito por Rappaport? En este evento se ofrecían cerdos a los ancestros, para que éstos protegieran a los guerreros en el combate; el sacrificio debía ser suficientemente generoso, porque de lo contrario los tsembaga quedaban en deuda con los ancestros, quienes en respuesta negarían su protección; por lo tanto, no se atrevían a iniciar el conflicto hasta que no cumplieran sus deberes rituales. Para Rappaport el ritual condicionaba varios aspectos del sistema socioeconómico, porque los cerdos eran alimentados con residuos de la cosecha pero cuando su número aumentaba era necesario destinar más terrenos de cultivo para asegurar la alimentación de los animales; por consiguiente, la carga de trabajo que recaía en las mujeres se incrementaba con el aumento en la población de cerdos y con esto también se incrementaban los huertos devastados y los conflictos políticos. Cuando las disputas alcanzaban un nivel intolerable, el grupo consideraba necesario recompensar a los ancestros con el sacrificio de los cerdos. En términos ecológicos el ritual se celebraba cuando los cerdos llegaban a restarle espacios al hombre, permitiendo así reducir el número de los animales a niveles compatibles con la supervivencia de la comunidad. En este trabajo se puede considerar al ritual como un mecanismo de legitimación de poder porque permitía restablecer el equilibrio perdido.

Con un tratamiento sugerente, Sidney Mintz ha desarrollado uno de los modelos más sugerentes sobre las relaciones de poder.⁴⁵ En su libro *Dulzura y poder* analizó el tránsito de la caña de azúcar de Nueva Guinea a Occidente y de ahí hacia el Nuevo Mundo. En este ensayo, toma como pretexto el azúcar para explicar cómo se han entablado una serie de relaciones comerciales entre las grandes capitales coloniales y sus sociedades satélite. Ahora en el texto se muestra cómo se fue transformando el consumo del azúcar; de ser un producto suntuario que encontraba su cauce natural entre los sectores dominantes a ser una necesidad cotidiana que lo mismo podía fluir entre los grupos dominantes que entre los sectores desposeídos. En este libro Mintz analiza históricamente el proceso de construcción de los significados del azúcar entre los grupos sociales, para presentarnos un sugerente modelo evolutivo-simbólico del poder. Para nadie es nuevo el tratamiento entre las relaciones de poder y los símbolos y relaciones de poder e ingestión de alimentos; recuérdense simplemente los trabajos de Turner para el primer caso y de Rappaport para el segundo.

Sin embargo, el planteamiento de Mintz es novedoso porque no se queda en el ámbito meramente simbólico o en el consumo, pues él lejos de eso, plantea una visión holística y muy articulada de la sociedad. De hecho, como un primer acercamiento, considera que el poder es la capacidad para influir en alguien con base en el control de ciertos recursos significativos como el azúcar; planteaba que un recurso se convertiría en significativo y se convencionalizaría a través de dos procesos. El primero sería de intensificación donde se da una repetición del consumo que han practicado otros, generalmente de un estatus social más alto; por ejemplo el pastel de bodas y sus decoraciones esculpidas con mensajes de felicitación y figuras de azúcar eran algo más que sólo alimento, pues su consumo estaba asociado a un evento ritualizado que marcaba el estatus social de los actores. El segundo sería de extensificación donde gran parte del comportamiento de consumo es generado por una imitación e incorporación del elemento significativo. En ambos casos, los usuarios se apropian del comportamiento y significados, pero en ocasiones se generan nuevos usos. Para Mintz, en la intensificación, los detentadores del poder eran responsables tanto de la presencia de nuevos productos como de sus significados; mientras que con la extensificación, los que estaban a cargo del poder podían hacerse cargo del abasto de los nuevos productos, pero ciertamente serían los nuevos usuarios quienes otorgarían nuevos significados. Pues bien, estas sustancias y actos que se ligan con los significados, para él operaban como mecanismos que validaban los acontecimientos sociales. Este proceso se dio en la práctica social dentro de un proceso histórico, pero como procesos culturales son arbitrarios por ser simbólicos. De esto se desprende en el modelo de Mintz que, la capacidad de simbolizar de la humanidad es universal, pero la producción de significados es un fenómeno cultural e histórico y como tal es particular.

Para el autor, la ingestión del azúcar en determinados momentos de la historia, se consideró como un símbolo de poder porque este producto sólo fluía entre los sectores dominantes, también, señalaba cómo en el transcurso de los años el consumo del azúcar disminuyó, su potencial simbólico decayó entre las élites aunque no así entre las clases dominadas. El texto es sumamente relevante porque presenta otra perspectiva sobre las relaciones de poder; nos permite visualizar en qué forma se construyen los imaginarios simbólicos sobre los recursos como fuentes de poder. Este modelo sin duda nos permitirá ingresar en el complicado mundo de la cultura política, donde las ideas, las utopías, las creencias, los sueños y las veleidades son susceptibles de transformarse en símbolos o en recursos que pueden operar como mecanismos que aceleren el cambio sociocultural.

Uno de los modelos con los más altos rangos de explicación que se han construido desde las ciencias antropológicas, es el propuesto por Richard N. Adams. Este esquema se inscribe dentro de la teoría de sistemas abiertos y se fundamenta en la segunda Ley de la Termodinámica, en la Ley de Lotka, en el principio de la selección natural y en las estructuras disipativas de Prigogine. Pero, ¿qué postulan cada uno de estos modelos y cómo los articula Adams? La segunda Ley de la Termodinámica sostiene que,

- todos los cambios energéticos buscan una forma de equilibrio;
- estos procesos son unidireccionales e irreversibles;
- en toda conversión de energía, parte de ésta contenida en la estructura original se dispersa necesariamente en un estado de azar tal que se vuelve irre recuperable (entropía);
- el universo es un agregado masivo de formas energéticas que tiende a agotarse.⁴⁶

Por otro lado, el principio de la selección natural postula que dada la amplia variedad de especies en expansión que tienen que sobrevivir en ambientes variados, las formas de vida menos aptas tendrán menos posibilidad para hacerlo.⁴⁷

Adams utilizó la Ley de Lotka como puente entre los dos postulados arriba expuestos, pues este principio universal establece que, conforme surjan nuevas poblaciones, las que capten mayor cantidad de energía tenderán a sobrevivir a expensas de aquellas

que capten menos.⁴⁸ La Ley de Lotka, dentro de este modelo, fue un elemento central para enlazar la segunda Ley de la Termodinámica con el principio de la selección natural; sin embargo, la parte más importante para completar esta propuesta fue la idea de las estructuras disipativas de Prigogine pues con la Ley de Lotka estaba claro que había formas que utilizaban más energía y que resultaba clave para subsistir frente a otras, pero con esto no se explicaba cómo habían surgido esas formas más complejas.

Siguiendo la propuesta de Adams, una estructura disipativa es una clase especial de estructura de insumo-producto (*input-output*), que está fuera de equilibrio y permanece en ese estado por su incapacidad de mantener un insumo-producto continuo que conserve en ese nivel. Para su comprensión es fundamental entender cómo surge o cómo logra mantenerse después. Emerge de un conjunto de circunstancias anteriores, que suelen involucrar estructuras disipativas previas, cuando aumenta el flujo de energía al sistema. Este aumento, dados los arreglos estructurales existentes, hace necesaria la aparición de fluctuaciones. Éstas son, en cierto sentido, experimentos en la búsqueda de nuevas estructuras. Estas fluctuaciones persisten hasta que, como dice Adams, se produce un *evento crítico*. Éste es la aparición causal en una fluctuación en particular de un elemento autocatalítico. Este mecanismo, cuya aparición es esencialmente impredecible, sirve para asegurar el nuevo nivel de insumo-producto necesario para mantener la fluctuación en ese punto del tiempo. Así, hay orden mediante la fluctuación, una forma de alcanzar un orden totalmente diferente del que puede describirse en términos de la dinámica o la termodinámica. La estructura disipativa es, por tanto, una estructura autoorganizada que contiene en sí misma los elementos necesarios para mantenerse durante cierto período.⁴⁹

Entre las características de particular importancia en estas estructuras, figura el hecho de que su surgimiento específico seguirá una trayectoria esencialmente estocástica, es decir, que es en esencia indeterminística en ciertas coyunturas y nodulos (ya que su dirección depende

de factores impredecibles de antemano). Además, al incrementarse la energía dentro de un sistema tal, Adams observó que como característica entraría en una fase de fluctuaciones y perturbaciones crecientes que en algún momento harían emerger un nuevo proceso ordenado, una nueva estructura disipativa. Éstas son estructuras termodinámicas que no sólo crean entropía al crear producto, sino que constantemente toman insumos para mantenerse en su forma estructural particular. Una característica central de la estructura disipativa es que necesita un constante insumo de energía para mantenerse, de aquí se deriva el término "disipativa"; porque la falta de insumo provoca la desaparición de la estructura. En el transcurso de su existencia, las estructuras disipativas manifiestan alguna condición homeostática, o sea un estado constante.

En consecuencia, Adams considera que los esfuerzos de un hombre por ejercer influencia sobre otro son simplemente parte de uno global encaminado a enfrentarse con el medio ambiente y controlarlo, a fin de hacer más efectivas sus posibilidades de supervivencia.⁵⁰ En este sentido, las relaciones de poder se basan en el proceso de controlar los recursos ambientales con el fin último de la adaptación en éste. El proceso de control se refiere específicamente a la capacidad física y energética para reordenar los elementos del medio ambiente, tanto en términos de sus posiciones físicas como de las conversiones y transformaciones energéticas a otras formas espacio-temporales. Por ende, el hombre se adapta por medio del control de su entorno y en consecuencia el desarrollo de una tecnología superior puede incrementar la efectividad del control y aumentar la capacidad del hombre para usar los elementos del medio.

Hasta aquí nos movimos en el mundo de los macroprocesos que, según Adams son necesarios para no establecer un modelo en un vacío absurdo. Con base en lo anterior, el autor considera al poder como una relación psicosocial basada en el control de los recursos, esto es, el hombre manipula el medio ambiente procurando que los demás concuerden racionalmente con lo que desea para ellos. Cuando hace esto, no se ejerce control directo sobre ellos; más bien está ejerciendo poder. En consecuencia el poder, a diferencia del control, presupone que el objeto posee capacidad de razonamiento y las suficientes dotes humanas para percibir y conocer. Sólo se puede ejercer poder cuando el objeto es capaz de decidir por sí mismo qué es lo que le conviene. Por tanto, el poder es el proceso mediante el

cual un actor, alterando o amenazando con alterar el ambiente de un segundo actor, logra influirlo para que adopte una conducta determinada. El segundo actor decide, de manera racional e independiente, plegarse a los intereses primero ya que es conveniente para sus propios intereses.⁵¹ Con base en lo antes presentado, Adams establece una sólida tipología del poder, donde formas más generales son el poder independiente y el poder dependiente. Ahora, la tipología no es trivial porque en ella se establece un parámetro para analizar la concentración y distribución de poder. El primer tipo se refiere al poder que ejercen los individuos con base en controles independientes, es decir, el ejercicio directo de un individuo sobre las formas energéticas. El segundo se refiere a la toma de decisiones que ejerce un individuo o varias personas con base en el poder que le ceden, es decir, quienes deciden no tienen control sobre los recursos. Este segundo tipo a su vez se subdivide en tres formas de ejercer el poder:

1. El poder otorgado es el que un individuo le cede a otro para la toma de decisiones. En este proceso quien cede poder no pierde el control de los recursos.
2. El poder asignado es el que una colectividad le cede a un individuo para la toma de decisiones. En este proceso aquélla no pierde el control de los recursos.
3. El poder delegado es cuando un individuo cede poder a una colectividad para la toma de decisiones. En este proceso quien cede poder no pierde el control de los recursos.

Dentro de este modelo se explica a los agregados humanos con base en el ejercicio del poder. Para tal empresa, Adams propone la noción de unidades operantes: agregado humano que comparte una preocupación adaptativa respecto al medio. Como decía anteriormente estos agregados se distinguen por el tipo de poder que ejercen y podemos encontrar tres tipos: las unidades fragmentadas, unidades coordinadas y unidades centralizadas. Las primeras se caracterizan en que sus miembros ejercen poderes independientes y operan separado. Éstas a su vez se subdividen en unidades agregadas y unidades de identidad. Las primeras se constituyen por la reunión de individuos que manifiestan problemas adaptativos similares en un medio común. Los miembros operan por separado, sin estar conscientes de sus preocupaciones comunes, o, si lo son, no consideran que este hecho tenga ninguna consecuencia social o cultural. Ahora bien, si los agregados comienzan a reconocer los problemas que comparten, e identifican a ciertos individuos que tienen intereses comunes y a otros que se diferencian por no tenerlos, la reunión cambia de carácter y se convierte en una unidad de identidad. Las unidades coordinadas se constituyen con el establecimiento de obligaciones recíprocas, de intercambio de bienes, de transacciones, de planificación con base en el comportamiento predecible de otros: así se introduce el primer conjunto de retroalimentaciones sistemáticas. En este segundo tipo de unidades operantes no hay una dirección centralizada, sino comportamientos coordinados, es decir, además de que existen poderes independientes de sus miembros, existe uno dependiente: poder otorgado recíproco que obviamente no implica centralización de poder. Tanto las unidades fragmentadas como las coordinadas no pueden ser consideradas como estructuras disipativas porque carecen de un mecanismo autocatalítico que asegure la continuidad del insumo-producto. Las terceras se caracterizan por la presencia de un centro de decisión colectivas ya sea una persona o un grupo. Las unidades centralizadas se subdividen en unidades de consenso, unidades de mayoría y unidades corporadas. Las unidades de consenso tienen lugar cuando una unidad coordinada decide asignar su poder de toma de decisiones a una sola pe-

na o a un subgrupo del conjunto. En la unidad de mayoría el líder cuenta con cierto poder independiente, aunque éste puede aun perder el apoyo de la mayoría. El paso final para asegurarle cierta estabilidad en su posición consiste en proporcionarle una base de poder separada del poder asignado de los miembros del grupo. Por último, en las unidades corporadas el centro cuenta con tal cantidad de poder que tiene que delegarlo para poder ejercerlo: esta delegación no implica que el centro pierda el poder que transfiere.⁵²

Es necesario explicar cómo se agrupan las unidades sociales de las sociedades con base en la concentración del poder; para Adams es indispensable tener una clara visión de la estructura de poder, por tanto, plantea dos conceptos adicionales: niveles y dominios. Entre los primeros encontramos el nivel de articulación o la localización de las confrontaciones y de la cooperación real; en cierto sentido es donde las personas o grupos se ubican en su propio nivel. Por ejemplo: los diversos miembros del gabinete de un gobierno pueden estar jerarquizados entre sí por la antigüedad o según la importancia de su despacho, pero en conjunto ocupan un mismo nivel de articulación dentro de la estructura de poder gubernamental. El nivel de integración se refiere a una simplificación pública y al ordenamiento de los niveles de integración. La familia, el barrio, la comunidad, la provincia, la nación y el mundo es un conjunto típico de niveles de integración de una nación compleja actual. Por otro lado, el concepto dominio será bastante útil para diferenciar a los actores y unidades operantes en términos de sus áreas relativas de control y del alcance relativo de poder. El dominio implica una relación vertical entre subordinante y subordinado. Existen dos tipos de dominio: el unitario y el múltiple. En el primero, los miembros de niveles inferiores existen básicamente dentro de un monopolio de poder mantenido por un solo nivel superior. En el segundo, los individuos de un nivel inferior tienen acceso al poder de más de una unidad en los niveles superiores.

Para dar cuenta de los procesos microsociales y de la articulación entre unidades operantes y niveles de integración, Adams plantea la noción de vehículos sociales de supervivencia como una herramienta clave para hacer inteligible la maraña de relaciones sociales en sociedades concretas. Para él, los vehículos sociales de supervivencia son un conjunto de relaciones sociales construidas y mantenidas por seres humanos individuales, a través del constreñimiento y canalización del comportamiento de otros para que efectúen lo que es favorable a su propia supervivencia.⁵³ Pues bien, dado que los actores sociales son quienes toman posiciones y decisiones en el mundo de la política, Adams sostiene que en las situaciones de conflicto la noción de vehículos políticos de supervivencia puede ayudar en el esclarecimiento de organismos especializados para resolver problemas específicos. También, para no perder de vista la red de las relaciones sociales en los niveles de integración mayores, en este modelo energético se plantea la noción de estructuras coaxiales, que son conjuntos inclusivos de vehículos de supervivencia que se entretejen en diversos niveles de integración, para explicar la maraña de la sociedad.

CONCLUSIONES

En los últimos tiempos la antropología política ha experimentado relevantes virajes tanto en sus herramientas de análisis como en su objeto de estudio. La antropología del poder no sólo se ha dedicado a estudiar procesos, quasi-grupos, cliques, redes sociales, actores sociales; recientemente se ha dado a la tarea de analizar la construcción simbólica de los estados nacionales, la cultura política, los *social dramas* y los símbolos de poder de los políticos que influyen en las relaciones internacionales. De hecho, hay una fuerte tendencia dentro de la antropología política a enfocar sus objetos de estudio desde una posición interpretativa quedando en un segundo plano la visión científica de los modelos ecológicos y de teoría de sistemas.

Este panorama no resulta muy alentador para quienes compartimos la idea de que la ciencia debe explicar los fenómenos, las estructuras, las interacciones y los proce-

sos sociales, a la luz de los referentes materiales. Ciertamente los modelos simbólicos e interpretativos han hecho una notable aportación a las ciencias antropológicas; desafortunadamente la construcción científica de la realidad bajo estos paradigmas siempre será parcial. En consecuencia, me parece que es necesario construir un modelo de largo alcance que construya explicaciones articuladas entre el ámbito cultural y el referente material. Evidentemente, el referente simbólico de la cultura es de central relevancia para la explicación del hombre, pero la parte material no puede ni debe ser omitida del análisis antropológico. De lo contrario la antropología caerá en explicaciones tautológicas: interpretando la interpretación de lo que otros interpretan.

NOTAS

- ¹ Carlos Marx, *Formaciones económicas precapitalistas*, México, Siglo XXI Editores, 1989; y *Cuadernos etnológicos de Carlos Marx*, México, Siglo XXI Editores, 1989.
- ² Carlos Marx, *La ideología alemana*, Moscú, Editorial Progreso, 1973.
- ³ Federico Engels, *Anti-Dürhning*, México, Siglo XXI Editores, 1978.
- ⁴ Carlos Marx, *Contribución de la crítica de la economía política*, Moscú, Editorial Progreso, 1973.
- ⁵ Carlos Marx, *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*, Moscú, Editorial Progreso; y *La lucha de clases en Francia de 1848 a 1850*, Moscú, Editorial Progreso, 1973.
- ⁶ Henry Morgan, *La sociedad primitiva*, Madrid, Ayuso, 1975.
- ⁷ Joan Vincent, *Politics and Anthropology*, Arizona, The University of Arizona Press, 1990.
- ⁸ Henry Maine, *El derecho antiguo*, México, Extemporáneos, 1980.
- ⁹ Max Weber, *Economía y sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989.
- ¹⁰ Max Weber, *Ensayos de sociología*, Madrid, Taurus, 1978.
- ¹¹ Emile Durkheim, *Las reglas del método sociológico*, México, Ediciones Quinto Sol, 1979.
- ¹² Emile Durkheim, *La división del trabajo*, Barcelona, Akal, 1981.
- ¹³ Emile Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Barcelona, Schapire, 1968.
- ¹⁴ Rivers, W.H.R., "El método genealógico", en *Antropología como ciencia*, José Llobera, Barcelona, Anagrama, 1981.

- ¹⁵ Franz Boas, *The Social Organization and Secret Societies of Kwakiutl Indians*, Washington, American National Museum, 1925.
- ¹⁶ Robert Lowie, "Algunos aspectos de la organización política de los aborígenes americanos", en José Llobera O. (comp), *Antropología política*, Barcelona, Anagrama, 1985.
- ¹⁷ Radcliffe-Brown, "Preface", en Meyer Fortes y Evans Pritchard (eds.), *African Political Systems*, London, Oxford University Press, 1940.
- ¹⁸ Radcliffe-Brown, *op cit*, pp XI-XII
- ¹⁹ Meyer Fortes y Evans Pritchard, *African Political Systems*, London, Oxford University Press, 1940.
- ²⁰ Meyer Fortes, "Political System of Tallensi of Northern Territories of the Gold Coast", en Meyer Fortes y Evans Pritchard, *African Political Systems*, *op. cit.*, pp. 239-272.
- ²¹ Evans Pritchard, *Los nuer*, Barcelona, Anagrama, 1977.
- ²² John Beattie, *Otras culturas México*, Fondo de Cultura Económica, 1986.
- ²³ Claude Lévi-Strauss, *Antropología estructural*, Buenos Aires, EUDEBA, 1968, p. 29.
- ²⁴ Claude Lévi-Strauss, *Las estructuras elementales del parentesco*, Buenos Aires, Paidós, 1969.
- ²⁵ Edmund Leach, *Los sistemas políticos de la Alta Birmania*, Barcelona, Anagrama, pp. 96-97.
- ²⁶ Max Gluckman, "The Kingdom of Zulu of South Africa", en Meyer Fortes y Evans Pritchard, *African Political Systems*, *op. cit.*
- ²⁷ Gluckman, Max, *op. cit.*, p. 25.
- ²⁸ Parsons, Talcott, *On the Concept of Political Power; Proceedings of American Philosophical Society*, 1963, CVII, núm., 3, pp. 232-262.
- ²⁹ Michael Smith, "Organización política", en *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*, Madrid, Aguilar, 1977.
- ³⁰ Michael Smith, "Un enfoque estructural de política comparada", en David Easton, *Enfoques sobre teoría política*, Argentina, Amorrortu, pp. 175-197.
- ³¹ Peter Blau, *Exchange and Power in Social Life*, New York, John Wiley, 1964.
- ³² Nicos Poulantzas, *Poder político y clases sociales en el Estado capitalista*, México, Siglo XXI Editores, 1969.
- ³³ Michael Foucault, *Microfísica del poder*, Barcelona, Ediciones La Piqueta, 1979.
- ³⁴ Pierre Bourdieu, *Sociología y cultura*, México, Grijalbo, 1988.
- ³⁵ Swartz, Turner y Tuden, *Political Anthropology*, Chicago, Aldine, 1966.
- ³⁶ Ralph Nicholas, "Factions: A Comparative Analysis", en Michael Banton (Ed.), *Political System and Distribución of Power*, New York-Washington, Frederick A Praeger, 1965; Ralph Nicholas, "Segmentary Factional Political Systems", Swatz, Turner y Tuden, *Political Anthropology*, *op. cit.*
- ³⁷ Bruce Kapferer, *Strategy and Transaction in an African Factory*, London, Manchester University Press, 1972.
- ³⁸ Marc Abélès, "Anthropologie Politique de la Modernité", Francia, *L'Homme*, janvier-mars, 1992, pp. 15-30.
- ³⁹ Marc Abélès, "Modern Political Ritual", en *Current Anthropology*, Chicago, 1988, v.29, núm. 3, pp. 391-404.
- ⁴⁰ El curso se impartió los días 21, 22, 24 y 25 de junio de 1997, en el auditorio del Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México.
- ⁴¹ Clifford Geertz, "La política del significado", en *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa Editorial, 1987. Véase del mismo autor *Negara*.
- ⁴² Julian Steward, *Theory of the Culture Change*, Urbana, University of Illinois Press, 1955.
- ⁴³ Leslie White, *La ciencia de la cultura*, Buenos Aires, Paidós, 1985.
- ⁴⁴ Roy Rappaport, *Pigs for Ancestors: Ritual in the Ecology of New Guinea People*, New Haven, Yale University Press, 1968.
- ⁴⁵ Sidney Mintz, *Dulzura y poder: el lugar del azúcar*, México, Siglo XXI Editores, 1996.
- ⁴⁶ Richard Adams, *The Eighth Day*, Austin, University of Texas Press, 1988.
- ⁴⁷ Roberto Varela, *Expansión de sistemas y relaciones de poder: Antropología política del estado de Morelos*, México, UAM-I, 1984.
- ⁴⁸ Richard Adams, *La red de la expansión humana*, Mexico, Ediciones de la Casa Chata, 1978, p. 36.
- ⁴⁹ Richard Adams, *Energía y estructura*, México, Fondo de Cultura Económica, 1978.
- ⁵⁰ Richard Adams, *La red de la expansión ...* *op. cit.*, p. 19.
- ⁵¹ Richard Adams, *La red de la expansión...* *op. cit.*, p. 20.
- ⁵² Richard Adams, *Energía y...* *op. cit.*, p. 182 g.
- ⁵³ Richard Adams, *The Eight Day*, Austin, University of Texas Press, 1988.

Conformación de la élite Papigochi del noroeste del estado de Chihuahua durante el siglo XIX

PRIMER SEMINARIO DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA DEL SIGLO XIX EN EL NORTE DE MÉXICO

A pesar de las carencias e imprecisiones que puedan arrastrar los padrones levantados en el siglo XIX en el distrito del Papigochi (después distrito político de Guerrero) en el sentido en que no están disponibles las series completas de censos o padrones y sólo existen algunos que están desglosados por pueblos o comunidades. Aunado a lo anterior, las entidades políticas y circunscripciones territoriales que hacen alusión a los padrones sufrieron cambios a lo largo del siglo XIX. Su población aumenta o disminuye según la jurisdicción que le asignaban las leyes. No obstante, muestran avances —al menos para el conocimiento empírico del problema de poblamiento— respecto a los levantados en el siglo XVIII, ya fuera por los misioneros encargados de hacerlo, por los visitantes o los levantados fuera de la Compañía de Jesús, especialmente los del obispado de Nueva Vizcaya.¹

Los padrones levantados por las autoridades locales y regionales, localizados en el archivo municipal de Guerrero que van desde 1826 a 1892 —los padrones de 1831, 1848 y 1864 son los más importantes— abarcan mayor número de pueblos; incluyen: nombre, edad, algunos ocupación y procedencia-residencia, otros el monto de capitales y rentas que disponían los empadronados.²

Sin embargo existe la gran inseguridad en utilizar los datos del padrón sobre lo indígena, ya que en los primeros años del siglo XIX, y a pesar de los sentimientos racistas, empiezan a generalizarse los apellidos occidentales, apareciendo esta característica cultural en el poblado de La Concepción (Cd. Guerrero).

Por otra, la concentración de las estadísticas de la región se perdió en el incendio del palacio de gobierno estatal ocurrido en 1941, repercutiendo esto en la carencia de un catálogo en el archivo municipal de Guerrero aun cuando existan las cajas y legajos que componen el archivo.

A continuación examino brevemente la historia de una región del estado de Chihuahua que a lo largo del siglo XIX jugó un papel importante en la conformación de las relaciones sociales y políticas de la entidad.

Orozco señala que los límites geográficos de la zona de estudio no se pueden precisar del todo, porque varían según el criterio que se asuma para determinarlos. Añade que si se atiende el punto de vista formal, como es la división política establecida por la ley, el escenario se ensancha o se reduce según las modificaciones que tuvieron lugar en el periodo. Si se considera en cambio la existencia de ciertas fronteras naturales, podría hablarse del valle del Papigochi, considerando los pueblos ubicados en sus márgenes o en los de sus afluentes, pero con ello se excluyen algunos pueblos como Bachíniva, Namiquipa y Cruces que estuvieron relacionados y formaban una unidad.³

No es hasta fines del siglo XVII y los primeros años del siglo XVIII que en el sur de la región del Papigochi, se estableció Juan Mateo Domínguez de Mendoza hijo del general español Tomás Domínguez de Mendoza que vivía en Nuevo México. Adquirió la hacienda de *San Antonio de la Villa de Aguilar* que daría lugar a la formación del pueblo de Basúchil en 1723; los terrenos del pueblo fueron titulados a favor de Juan Mateo.⁴

El capitán Domínguez de Mendoza al fundar lo que después sería el pueblo de Basúchil, repitió en microescala las reglas y los mecanismos de la colonización en Nueva Vizcaya. Su poder fue más político que económico ya que teniendo como contexto un cuadro demográfico inestable, con una población agrícola, ganadera y minera embrionaria, era difícil establecer un poder económico que se tradujera en un continuo flujo de recursos.⁵ Los mecanismos mediante los cuales se formó el poder y al grupo para ejercerlo, tuvo fundamento en el parentesco y en el manejo patrimonial de la política y la economía local.

Para comprender el caso de Ibarra como el de Urdiñola⁶ o el del capitán Domínguez de Mendoza, es necesario entender que el poder es un proceso más complejo que la simple fundación de un poblado, debido a que en cada zona se asientan invariablemente grupos no receptivos y vinculados por parentesco y regionalidad.⁷

Este poblado, como casi todos los pueblos del norte, estaba centrado cerca de las villas o poblados donde tenían sus casas fuertes las órdenes religiosas y los caudillos militares. De la misma manera, las estructuras

sociales de estos pueblos se sostenían por medio de vínculos políticos y de parentesco.⁸ En estas casas fuertes de religiosos y militares estaba la cabecera de las misiones jesuitas de la región y el cuartel general del comandante militar del Papigochi. Además, el pueblo de Basúchil, fue el primer y principal núcleo poblacional no-indio de la región y también el centro promotor del poblamiento mestizo de los pueblos papigochis a partir de los años setenta del siglo XVIII. La importancia de este poblado en los últimos años del siglo en mención fue apoyada por el también importante crecimiento de Cusihiuriachi que fue un importante mineral casi desde su fundación en 1673.⁹

No es hasta finales del siglo XVIII, cuando la numerosa descendencia de la segunda generación de criollos o españoles que se habían avicinado en la región, aparecen como poseedores o *posiadores* de tierras a lo largo de la siguiente centuria.¹⁰ Y es esta generación la que experimenta y vive de manera intensa los efectos de la expulsión de los jesuitas y la agudización de la guerra. Así mismo, fueron estas familias de criollos y mestizos las que aprovecharon las circunstancias para ocupar las tierras y fundar nuevos asentamientos, o bien expulsar a los indígenas tarahumaras valiéndose casi siempre de subterfugios legales o prolongados litigios.¹¹

Los pueblos del Papigochi tardaron más de 40 años desde la expulsión de la Compañía de Jesús en 1767 para consolidarse como mestizos, al menos los más importantes: Papigochi (Cd. Guerrero), Santo Tomás, Matachí, Temósachi y Yepómera.

Sin embargo, la población española, criolla y mestiza que se asentó en Basúchil, no estaba totalmente subordinada al aparato misional jesuita. No obstante operaban similares mecanismos de desigualdades, formas de asentamiento (*hacerse del espacio*) y simultánea construcción de la red social que dieron forma a la sociedad papigochi que creció y se apropió de toda la región del Papigochi en el siglo XIX. El sur de la región era mayormente influido por el desarrollo de Cusihiuriachi y Chihuahua; mientras el poblamiento en el norte, aun durante el

siglo XVIII, seguía siendo a base de pequeños enclaves mineros, agrícolas y ganaderos endeblés.

De la misma manera, los asentamientos de estos pueblos coincidieron con hechos significativos que modificarían el escenario social de la región: el semi abandono de las tierras de las misiones que pasaron a integrar el Fondo de Temporalidad y el recrudecimiento de las guerras indias por las incursiones de los apaches en la zona. Ambos acontecimientos dieron lugar a la existencia de superficies vacantes sin dueño aparente.¹²

Durante las primeras décadas del siglo XIX, la relación entre la consolidación de poderes y la configuración regional, no es sino la historia de cómo la población mestiza logró imponerse demográfica, política, económica y culturalmente a la población rarámuri. Es la historia de los extensos grupos familiares que lograron hacerse dueños de la región del río Papigochi y que se asentaron en Papigochi-Cd. Guerrero, Santo Tomás, Matachí, Temósachi-Yepómera y que supieron confinar a la mayoría de la población rarámuri en antiguos pueblos, rancherías y caseríos de la sierra tal como Ariseachi, Tutuaca, Pahuerachi, Teseachi, etcétera.¹³

De acuerdo con la distribución geográfica de la población regional durante el siglo XIX que a diferencia de la zona centro-norte del estado comprendía un gran número de pueblos y rancherías y muy pocas haciendas, efectivamente, el partido de La Concepción comprendía 38 pueblos, mientras que Chihuahua sólo tenía 10 y El Paso 6.¹⁴

El rápido incremento de la población mestiza en la región del Papigochi se concentró principalmente en la zona sur: Papigochi (Cd. Guerrero) y sus rancherías circundantes como El Rosario, San José Baqueachi, Paguirachi, San Isidro, Basúchil, Pacheco Carpio, Agua Caliente, La Generala y Tónachi, las cuales eran rancherías más que pueblos a excepción de Basúchil. Hasta la consumación de la independencia, Basúchil era la cabecera y en ella residía la autoridad que tenía jurisdicción sobre los pueblos de Papigochi, Santo Tomás, Matachí, Temósachi y Bachíniva, que eran sedes de otros tantos cabildos. A su vez, todas las misiones y pueblos dependían de la jurisdicción de Santa Rosa de Cusihiuriachi.¹⁵

En 1823 el Congreso de la Unión emitió un decreto, con fecha 19 de julio, que dividió la antigua provincia de Nueva Vizcaya para formar las provincias de Chihuahua y Durango. Según esta ley, la primera comprendía 12 partidos: Chihuahua, Parral, Valle de San Bartolomé, Cusihiuriachi, El Paso, Papigochi, Ciénegas de los Olivos, San Gerónimo, Guajuquilla, Valle de San Buenaventura y Real de Batopilas. A su vez, el partido de Papigochi quedó constituido por las siguientes municipalidades: Papigochi, Carichí, Baciocachi, Sologuichi, Morís, Uruachi, Santo Tomás y Bachíniva.

Con la creación de la primera Constitución Política del Estado, el 7 de diciembre de 1825, se delimitó el territorio de Chihuahua en el Reglamento para el Régimen Interior de los Pueblos, expedido el 5 de enero de 1826, en el cual el estado fue dividido formalmente para su administración en 11 partidos, pero no se definió a los ayuntamientos. A partir de lo anterior, el pueblo de Papigochi se convirtió en cabecera del partido con el nombre de La Concepción que comprendía una villa, 38 pueblos, 9 haciendas y 119 ranchos con una población total de 17 563 habitantes: 9 000 hombres y 8 456 mujeres.¹⁷

Aunado a lo anterior, durante estos primeros 20 años del siglo XIX quedarían estructurados los cuadros del poder en la región: en Papigochi (Cd. Guerrero), los puestos de alcalde, jueces y otros más, eran ocupados por los Casavantes, Ponce León, Sáenz, Escárcega, Chávez, Gil de Herrera, Dozal y Hermosillo (ramal de Domínguez de Mendoza).¹⁸

La tercera década del siglo XIX marcó el florecimiento y auge poblacional en el complejo Papigochi (Cd. Guerrero), Paguirachi, San Isidro (Pascual Orozco), Pacheco Carpio, Agua Caliente, Rosario, Baqueachi, La Generala, Tónachi y Basúchil. En conjunto de pueblos reflejaban la concentración del crecimiento *no-indio* en esta zona; además implicó el despojo de tierra a los indios con una velocidad mayor que la de los demás pueblos en la región.

El crecimiento no tenía por objeto la concentración poblacional permanente, esto se demostró por el nulo crecimiento que mostraron los datos del Padrón General de los Habitantes que vivían en la cabecera del cantón de Guerrero levantado el 15 de junio de 1848 que arrojó aproximadamente 1 100 habitantes y para el 22 de julio de 1864 con 1 115.¹⁹ A pesar de ello, durante todos estos años se fincaron las casas comerciales y los grupos económicos más importantes de la región se consolidaron (donde los lazos de parentesco tuvieron mucha importancia); el no incremento poblacional no significó de ninguna manera la paralización de las actividades económicas.²⁰

En efecto, la base social de la zona se conformaba en lo fundamental por labradores, como se conocía en el siglo XIX y que Víctor Orozco ha llamado: *rancheros independientes*. Dentro de esta categoría, que era más del 80% de la población, existían tres estratos: 85.2% eran los más pobres; 10.3% los campesinos medios y el 2.2% los labradores ricos, hacendados y comerciantes.²¹ Posteriormente, surgieron las *mancomunales*²² que fueron estructurados desde las Leyes de Reforma por el presidente Juárez y Lerdo.

El nivel demográfico constante del pueblo de Papigochi (Cd. Guerrero) no se debe a decrementos demográficos sino fundamentalmente a que numerosas familias o segmentos de éstas eran necesariamente expulsados hacia otras zonas, de aquí que el estancamiento estadístico de su población se veía acompañado por el crecimiento de lugares circunvecinos.

En relación con lo anterior, muchas familias o segmentos de ellas con origen en Papigochi y Basúchil se trasladaron al pueblo de Santo Tomás situado a 3.5 leguas al norte del Papigochi. Se comprueba que a fines del siglo XVIII las familias Márquez, Sáenz, Pedregón, Antillón, Uribe, Arrizu, Domínguez y Rodríguez, entre otros, desde aquella época se perfilaban (uniéndose por lazos matrimoniales) como las *familias de principales* encabezados por la familia Amaya que había de convertirse en un clan en unión con los Casavantes y mantendrían el poder por muchos decenios.²³

Cabe insistir que la población creció por esfuerzo familiar y no por la llegada masiva de personas foráneas, las familias originales tuvieron que dar origen a casi el total, siendo el término más adecuado: las familias extensas, sin las connotaciones de solidaridad y reciprocidad que el término conlleva.

Orozco señala que en el siglo XIX se realizó la expulsión de los indígenas de los valles y de los ríos o bien fueron asimilados por la población mestiza. A través de este proceso de expulsión-asimilación se reconocen diferencias según los antecedentes y formas como se constituyeron los pueblos. En los casos en que los españoles encontraron población indígena importante, allí mismo fundaron primero la *casa fuerte* y luego el pueblo de españoles.²⁴

La dinámica demográfica es inseparable del problema de la distribución y lucha por los espacios, ambos van irremediablemente unidos a los procesos de diferenciación social, siendo el pueblo Papigochi (Guerrero) el que ejemplifica lo anterior una vez llevada a cabo la expulsión de la orden de Jesús, desplazó a Basúchil el puesto de concentración mestiza número uno de la región.

POBLACIÓN DE LAS PRINCIPALES LOCALIDADES DE LA REGIÓN DEL PAPIGOCHI (1831-1900)

Año	Total	Guerrero	Basúchil	Orozco	S. Tom.	Baquiac	Pahuírta	R. Color	Rosario	Glupe
1831	3, 804	1,362	249	231	1,487	165	195	s/d	115	s/d
1843	5, 019	1,332*	370*	625	1,530*	221	278	s/d	162*	501
1847	5, 064	1,323	470	554	1,556*	220*	299*	s/d	184*	454*
1864	5,786	1,155	660	424	1,666*	215*	412	646	291*	317
1871	6, 023	1,175*	646*	496*	1,715*	213*	384*	718*	361*	315*
1882	6,218	1,190	638	560	1,443*	209	370	858	638	312
1900	6,872	2,548	762*	672*	1,126	261*	258*	585*	401*	259*

Fuente: AMG. Sec. Pres. caja 1, exp. 7; caja 2, exp. 19; caja 4, exp. 40; caja 5, exp. 51; caja 8, exp. 96; caja 7, exp. 84; caja 10, exp. 127; caja 14, exp. 178. José M. Ponce de León. Datos geográficos y estadístico del estado de Chihuahua. Depto de Estadística Nacional. *Estimaciones con incremento porcentual

Este movimiento de población desbordó las antiguas estructuras espaciales, mostrando así una de las peculiaridades del norte, es decir, la fragilidad o debilidad del ordenamiento espacial. El arribo de la nueva población provocó el rápido surgimiento de varias ciudades perdiendo así importancia e influencia las antiguas cabeceras, los lazos de comunicación se volvieron obsoletos y algunas zonas agrícolas vieron disminuir su importancia ante las inversiones millonarias, mientras que en otras se abrieron miles de hectáreas al cultivo en pocos años.

En la región del Papigochi se administró durante todo el siglo XIX la economía y el poder político a través del carácter familiar y patrimonial; existen indicios de las relaciones entre grupos por parentesco, solidaridad muy extensas y los patrones de asentamiento. De la misma manera, los corredores de poblamiento coloniales que son reasumidos por la población en el siglo XIX son de alguna manera, el patrimonio de estos grupos; durante la segunda mitad de este siglo, llega al Papigochi más población foránea, fundamentalmente de Chihuahua conservando la característica de ser personas de oficios, aunque son más los profesionales: maestros, médicos, abogados, boticarios, notarios, entre otros.²⁵

PARTICIPACIÓN DE LA REGIÓN EN LAS GUERRAS INDIAS DURANTE EL SIGLO XIX

Las guerras indias fueron conflictos armados en donde se enfrentaron las autoridades españolas y mexicanas con los apaches. Son acontecimientos decisivos en la *configuración espacial* del norte del país, en especial en el estado de Chihuahua y en forma particular el distrito de Guerrero. Orozco divide las guerras indias en dos etapas y la última de ellas a su vez en dos subetapas. La primera etapa comprende la época colonial que abarca desde 1770 hasta 1810 aproximadamente. La segunda etapa de 1831 hasta 1886. La primera subetapa se ubica entre el comienzo de la guerra (1831) hasta 1850, caracterizada por la intensidad de las incursiones de apaches y comanches y la extrema debilidad en que cayó el gobierno del estado de Chihuahua, así como la devastación de las grandes haciendas y el ataque a ranchos y pueblos aislados. El segundo subperiodo, abarca desde 1850 hasta el final de la guerra; durante este tiempo los apaches fueron poco a poco derrotados. Se produjo una especie de militarización de los pueblos, el desarrollo de numerosos grupos de *compañeros*²⁶ y emergieron los primeros choques entre rancheros y hacendados.²⁷

Los vecinos veían como invasores a los apaches, mientras que para los capitanes apaches la región constituía un espacio natural para el ejercicio del pillaje, aun cuando la dirección preferente que tomaban sus incursiones era el centro-norte, donde se encontraban las grandes haciendas ganaderas. La única forma de convivencia y supervivencia era la de negociación de acuerdos más o menos equilibrados y convenientes para indígenas y colonizadores.

En los tratados de paz, los españoles fijaron un límite a los territorios apaches que éstos no podían traspasar y que a su vez sería respetado por los militares y colonos; los apaches impusieron la carga de que se les pagaran raciones cada mes, es decir, un sustituto del viaje. Las autoridades españolas en lugar de imponer tributo a los pueblos de territorios dominados, se convirtieron en tributarios de esas naciones nómadas. En las siguientes décadas, los jefes apaches se presentarían cada semana o mes a recibir sus raciones (caballos, armas, alimentos, ropa) en lugares acordados.²⁸

Hacia fines del siglo XVIII no obstante los cambios de mandos y del desgaste militar y político causado por la guerra, el gobierno virreinal consiguió pacificar en su mayor parte los inmensurables territorios de la frontera.

De 1810 a 1831 puede decirse que reinó la paz en la Nueva Vizcaya. En el año de 1810 se firmaron varios tratados de paz entre el gobierno colonial y los apaches, mezcaleros y gileños hecho que trajo consigo un notable incremento de la población y la riqueza social.²⁹

El 16 de octubre de 1831, el gobernador y comandante militar José Joaquín Calvo, declaraba formalmente la guerra a los apaches y comanches; asimismo de-

mandaba el auxilio de los vecinos de diversos pueblos para apoyar los esfuerzos que implicaba la guerra.

El 18 de febrero de 1832, el gobernador Isidro Madero se dirigió a los jefes de los partidos ordenándoles que solicitaran un préstamo a los vecinos, ya sea en numerario o en caballos.

En el partido de la Concepción se organizaron las primeras campañas para perseguir a los apaches, aun cuando las miras de los vecinos estaban más bien en repeler posibles agresiones en la zona, como recuperar el ganado robado y bravar la saca.³⁰

El 23 de diciembre de 1833, el gobierno dispuso el alistamiento general de todos los individuos aptos para las armas; para cumplir con esta instrucción el presidente del partido de La Concepción Papigochi Manuel Domínguez, otros ayuntamiento y vecinos comisionaron como: José Manuel Antillón, José Rafael Dozal, Juan José Escárcega, Juan María Orozco y Pedro José Dozal levantaron el padrón inscribiéndose 288 personas.³¹

Es importante señalar que las autoridades hacían eco de las demandas de los vecinos que se involucraban en la guerra, toda vez que los grandes propietarios estaban sufriendo la devastación de las haciendas y no se contaba con tropas regulares; estas peticiones expresaban una característica decisiva que miraba la guerra en la zona, esto es la autonomía que reclamaban y que poco a poco ganaron los pueblos frente al gobierno.

El 14 de enero de 1846 la prefectura de Chihuahua de la que dependía la prefectura de La Concepción, comunicaba que en virtud de la guerra tan prolongada y desgastante, había decidido aliviar las cargas exonerando de cuota los eximidos del servicio de las fuerzas armadas, aunque le prevenía que "si no estuvieran en buena disposición no llegarán a necesitar nuevamente de apoyo económico".³²

El 17 de mayo de 1846 el gobierno revivió la vieja iniciativa de 1833 de pagar los premios por los apaches muertos en combate. El gobierno trataba de estimular toda clase de estímulos para el apoyo social y militar.³³

La segunda fase de la segunda etapa abarca desde 1850 hasta el final de la guerra. Las guerras indias en el distrito de Guerrero habían transformado a los contendientes, no sólo por lo que hicieron en las relaciones sociales y en la mentalidad colectiva, sino también en sus técnicas guerreras. Los labriegos se convirtieron en hábiles arqueros y lanceros, mientras que los apaches en buenos rifleros; ambos se valían de las armas que estuvieran a su alcance. Para los rancheros de los pueblos, la obtención de un rifle o una pistola de los que de vez en cuando proporcionaba el gobierno se convertía en una adquisición vital.³⁴

En la primera mitad del siglo XIX muchos rancheros se incorporaron a la Guardia Nacional, la cual jugaría un papel relevante en los acontecimientos estatales y nacionales. En 1856 se reclutaron para este cuerpo armado todos los varones entre 16 y 54 años; este grupo de población representaba aproximadamente un 15% de acuerdo con las listas levantadas en los pueblos de la región. Asimismo, en los siguientes cincuenta años estos hombres nunca dejaron las armas, que pasaron de una generación a otra, para reaparecer en varios de los alzamientos del porfiriato en 1910.³⁵

Las incursiones de los apaches para estas fechas se extendieron por todo el cantón de Guerrero, incluyendo a las rancherías ubicadas en la sierra tarahumara. Ante la agudización de la guerra se producían distintas iniciativas para la organización de campañas, algunas provenientes de lugares alejados del Cantón, operando también bajo el estímulo de los premios decretados por el gobierno.

Finalmente, en la región las consecuencias de los ataques apaches son varias:

- El abandono de algunas rancherías.
- Los vecinos de las mismas acabaron por emigrar porque carecían de atractivos para permanecer en las tierras que explotaban. Sin embargo, las condiciones de indigencia en que lo hacían, originaba una nueva carga económica y fuente de otros conflictos, especialmente en las haciendas donde trabajaban como sirvientes, medieros o partidarios como se les conoce en la región.

Los roces entre las autoridades centrales y los campañadores de los pueblos dificultó muchas veces la coordinación con las partidas militares integradas por los vecinos de diferentes comunidades provocando conflictos con los jefes de la capital del estado; por otra parte, la comandancia militar tenía que reconocer como jefes de las campañas a los que habían sido electos por los vecinos. Existía una estrecha relación entre la autoridad regional, representada por el jefe político y las de los pueblos que representaban los presidentes municipales y seccionales.

Ante el creciente poder de organización y movilización que habían adquirido los vecinos de los pueblos, entraban a menudo en conflictos con los hacendados. Mientras, se agudizaban los enfrentamientos en distintas regiones ubicadas más al sur, en los distritos del norte se establecían rancherías de paz a las que el gobierno entregaba raciones alimenticias.³⁶

Ante estos hechos, las autoridades del Cantón de Guerrero tuvieron varias iniciativas para combatir a los apaches en forma independiente del gobierno del estado. El 19 de agosto de 1870 la jefatura política elaboró un plan defensivo para la guerra contra los indios bárbaros. Este plan militar de la jefatura trataba de encauzar bajo su dirección un movimiento de organización de campañas que tenía lugar en toda la región.

En 1871 y 1872 se formaron una gran cantidad de grupos de campañadores en los diferentes pueblos de la región al mando de jefes naturales. De muchas organizaciones militares o paramilitares surgieron hombres que en el curso de las siguientes décadas ejercerían importantes funciones de liderazgo militar y político, siendo su radio de acción sus pueblos de origen.

PARTICIPACIÓN DE LA REGIÓN DEL PAPIGOCHI EN LA GUERRA DE REFORMA, LA REBELIÓN LIBERAL DE 1859 Y LA INTERVENCIÓN FRANCESA

La Guerra de Reforma (1858-1860) y la intervención francesa (1862-1867) tuvieron en la región marcados impactos en la conformación de la elite y en la configuración de los pueblos mestizos durante el siglo XIX. Estos acontecimientos estuvieron vinculados a la problemática regional, los cuales no se pueden entender fuera de los contextos estatales y nacionales. Efectivamente, entre 1857 y 1867 persistieron y se desarrollaron conflictos y relaciones sociales significativos en la región, independientemente de la Guerra de Reforma, la estadía del gobierno federal en el territorio chihuahuense por más de dos años (octubre 1864 a diciembre 1866) o la ocupación francesa; no obstante, estos acontecimientos nacionales alteraron de manera notoria la realidad regional en aquella época. Cabe señalar que se produjo aquí una articulación mucho más estrecha que en la mayor parte del estado.

Los padrones que se levantaron en la región para la formación de las compañías de la Guardia Nacional incluyen elementos representativos de la situación de empadronados. En 1848 se levantó un padrón de habitantes, habiendo coincidido, con el del registro para la Guardia Nacional en los pueblos del Cantón de Guerrero, en julio del mismo año. Muchos rancheros se incorporaron a este cuerpo armado que jugó un papel relevante en los acontecimientos estatales y nacionales. En 1856, se reclutaron en forma especial a todos los varones entre los 16 y 54 años, siendo relevante en esta organización la formación política y militar que contribuyó en la creación de varios de los liderazgos regionales y estatales.

A partir del triunfo de la revolución de Ayutla (1855); en Chihuahua se instaló un nuevo gobierno dirigido por elementos del Partido Liberal, encabezado por Juan N. Urquidí. A esta administración le sucedieron Jesús María Palacios, Bernardo Revilla y Antonio Ochoa.

Al consolidarse la nueva constitución y ante las circunstancias que han propiciado las guerras indias, la aplicación de la ley de desamortización de bienes eclesiásticos —sin estar envuelto en guerras por motivos religiosos— ha sido una constante en la historia de Chihuahua. No obstante, la jerarquía eclesiástica mexicana inició

la ofensiva en contra del nuevo código político y en particular los sacerdotes del Cantón de Guerrero, Antonio Real y Vázquez de Santo Tomás, y Antonio Borrejo de Bachíniva.

Las principales luchas políticas en Chihuahua eran reflejo de las que tenían lugar en toda la nación, siendo el conflicto fundamental la pugna entre el gobierno central y los estados. Con el tiempo los centralistas fueron considerados como conservadores que eran apoyados por el clero, los oficiales del ejército y los grandes terratenientes; mientras los liberales eran considerados federalistas. Sin embargo el 4 de enero de 1858, la guarnición militar de la ciudad de Chihuahua se pronunció a favor del Plan Tacubaya, conforme al cual había asumido la presidencia de la república el general Félix Zuloaga, siendo esto el origen de la Guerra de Reforma. Los conservadores en el estado fueron derrotados por la Guardia Nacional bajo el mando de Esteban Coronado llevando como segundo a Ignacio Orozco Sandoval, en la zona de Guerrero.

A pesar de la derrota de los conservadores, en Parral y Chihuahua surgieron nuevos focos de rebelión, siendo el más relevante el del mineral de Corralitos del Cantón de Galeana. Allí se encontraba ubicada una mina propiedad de José María Zuloaga, quien además era comisionado de la paz para tratar con los apaches. El 24 de abril de 1859 se proclamó el Plan de Corralitos firmado por Zuloaga, quien se presentaba como comandante general del departamento de Chihuahua nombrado por el presidente de la república Félix Zuloaga (su hermano). Este nuevo levantamiento agudizó la lucha política dentro del estado y puso de manifiesto la tendencia anticentralista que existía entre los liberales. De la misma manera, la revolución liberal era amenazada por la restauración del centralismo y los antiguos privilegios.

En este contexto, el gobierno estatal echando mano de empréstitos y a costa de sacrificar el erario logró formar un ejército para combatir a las fuerzas rebeldes. Después de varias semanas, los tacubayistas se atrincheraron en la antigua *Hacienda del Carmen* para luego rendirse donde se firmaron unos *discutidos convenios*. Estos dejaron insatisfechos tanto a los funcionarios del gobierno como a muchos partidarios de Zuloaga. La inconformidad del gobierno consistía sobre todo en que no se obligó a Zuloaga a pagar los gastos realizados en la campaña que se había costado mediante un empréstito, cuya devolución ahora reclamaban los prestamistas. En consecuencia, no sólo se desaprobó el documento y se consideró nulo, sino que se fincó responsabilidades al comandante Ignacio Orozco y lo mandó procesar.³⁷

Estas medidas tomadas por el gobierno de Antonio Ochoa se debieron a una pugna política entre elementos del Partido Liberal. En efecto los liberales estaban divididos según sus vínculos personales y subregionales. Los cinco principales dirigentes de los primeros liberales, el general Ángel Trías Álvarez, Juan Nepomuceno de Urquidí, José Cordero, Antonio Ochoa y José Eligio Muñoz, representaban cada una de las secciones más importantes del partido.

Para la historia de la región del Papigochi estas vicisitudes del conflicto derivado de los hechos señalados, provocaron el alzamiento regional y la proclamación del Plan Político Liberal de Guerrero con fecha 19 de agosto de 1859. En una asamblea pública, reunida en la plaza del pueblo, se proclamó el Plan de Ciudad Guerrero. Esta asamblea agrupó a los habitantes del Cantón de Guerrero y los pueblos que lo componían: Temósachi, Santo Tomás, Namiquipa, Bachíniva y San Isidro.

Víctor Orozco identifica a varios de los firmantes. Se trata de representantes de distintos pueblos del cantón o de personas muy importantes en sus comunidades. Además de Ignacio Orozco Sandoval, José María Casavantes Zamarrón, Jesús José Casavantes Zamarrón, Luis Herrera, Ramón González, José Loreto Casavantes, Francisco Armenta, Nepomuceno Orozco, Casimiro Quezada, Eraclio Guereña, Jesús Orozco, Miguel Domínguez, Joaquín Sáenz, Basilio de los Ríos, Manuel Lazo, José Bustillos, Prudencio Reyes, Mateo Iturralde.³⁸

Al examinar el contenido del plan —dice Orozco—, reprochan al gobierno estatal haber abandonado la causa constitucional y reprobado la campaña emprendida al centro de la república en auxilio de las instituciones. Además, se debe considerar que

la mayor parte de los firmantes habían participado en la expedición militar encabezada por Esteban Coronado. Al regreso advirtieron la pugna recurrente en la historia entre los hombres de arm

y los dirigentes políticos. Los fundadores del liberalismo en Chihuahua vieron su partido fragmentado por ambiciones personales y rivalidades subregionales. Los principales líderes se querellaron entre sí, convirtiéndose a veces en enemigos implacables. La ciudad de Chihuahua, Hidalgo del Parral y los distritos mineros del oeste, así como la región del Papigochi se convirtieron en centros de rivalidades geográficas entre facciones liberales, después de 1860. Mientras tanto, los conservadores aprovecharon las divisiones para seguir siendo los principales contendientes en la lucha por el poder hasta la derrota de Maximiliano en 1867. Debido al equilibrio existente entre los grupos políticos contendientes y los más importantes centros económicos y políticos, no surgió ninguna figura fuerte, como sucedió en otros estados durante la primera mitad del siglo XIX.³⁹

En 1860 había concluido la Guerra de Reforma en el estado de Chihuahua luego de la derrota de la fuerza conservadora; el 21 de septiembre de 1860, la legislatura del estado nombró a Luis Terrazas gobernador. Mientras, en la región del Papigochi persistía una controversia en torno al cobro de los impuestos la cual desde varios años antes de la guerra de intervención era una de las fuentes de disgusto regional con las autoridades.

Después, cuando el gobierno se vio obligado a decretar nuevas contribuciones especiales para financiar los gastos de la guerra, la oposición creció de manera natural entre los remisos al pago de estas cargas públicas. Los vecinos de Santo Tomás solicitaron el 19 de mayo de 1860 se les eximiera del pago de la contribución directa establecida por la ley de 9 de diciembre de 1858.⁴⁰ Esta situación era recurrente en los pueblos del norte del cantón, por lo que se refieren las inconformidades en el pago de los impuestos. Se crearon en aquella época juntas calificadoras que asignaban las cuotas que correspondían a los contribuyentes en cada ayuntamiento. Sin er

bargo, la pobreza y aun la miseria campeaban por igual en todos los pueblos del estado y afectaban a todas las clases, exceptuando al pequeño grupo de comerciantes y terratenientes de la capital. Por otra parte, el movimiento de resistencia al pago de los impuestos era encabezado por los vecinos ricos o mejor acomodados.⁴¹

Durante la invasión francesa los chihuahuenses definen claramente su compromiso con la causa nacional personificada en el presidente Juárez. Durante dos años (1864-1866) el estado de Chihuahua se convirtió en la capital de la república y en la medida de sus posibilidades los chihuahuenses protegieron al presidente y a su gabinete quienes establecieron su residencia en la capital del estado. Sin embargo, la participación decidida de Chihuahua en la causa liberal, no significó mayor incidencia de los chihuahuenses en la vida política nacional; ni tampoco una mayor relación entre éste y su centro político nacional. El estado siguió muy ajeno del centro; las personalidades políticas que sobresalieron durante toda la Reforma, no tuvieron continuidad en el gabinete de Juárez y Lerdo de Tejada.⁴²

En esta época de la intervención extranjera en la república, únicamente han resaltado dos acontecimientos ocurridos en nuestra entidad:

- a) La peregrinación y estancia del gobierno nacional en la parte que toca a Chihuahua (1864-1866).
- b) La batalla del 25 de marzo de 1866, en que las tropas republicanas que comandaba el general Luis Terrazas Fuentes recuperaron la capital del estado.⁴³

Mientras tanto, todos los demás acontecimientos se han relegado a un lugar secundario o no se han mencionado.

La guerra de intervención y su efecto, produjeron en la región del Papigochi confrontaciones internas que en sus momentos más álgidos aparecieron como una guerra civil.

Los acontecimientos de la intervención francesa y el imperio de Maximiliano sucedieron dentro del periodo constitucional de Luis Terrazas Fuentes (1861-1865). Durante este periodo Terrazas y el Congreso local mostraron poco patrio-

tismo y una gran ambición económica, entregándose a recaudar no sólo los impuestos estatales sino también los federales de la aduana de Paso del Norte y Presidio del Norte (Ojinaga); no obstante la prohibición del ejecutivo federal de fecha 13 de mayo de 1862 sobre la disposición de las rentas federales.

Con fundamento en los preceptos de la Ley General del 17 de diciembre de 1861 y en las facultades extraordinarias concedidas al gobernador por el Congreso local del 15 de enero de 1862, se inició la organización de la Guardia Nacional en todos los cantones del estado. Además se le concedió facultades extraordinarias al gobernador del estado para que pudiera dictar todas las medidas de emergencia que las circunstancias demandaran. Estas facultades fueron prorrogadas para los siguientes periodos de receso de la misma, en abril y diciembre de 1862 y en abril y diciembre de 1863. De la misma manera, el Congreso local expidió el 16 de diciembre de 1862 un decreto en donde autoriza la organización de juntas patrióticas en las cabeceras cantonales, cuya misión sería la de excitar el patriotismo de los habitantes del estado para que cooperasen en la defensa nacional en contra de los invasores, la conservación de la integridad de la república y el sostenimiento de las instituciones que se habían dado.

Una de las medidas establecidas por el presidente de la república fue el restablecimiento del impuesto de *alcabalas* que se había suprimido por el artículo 124 de la Constitución Federal de 1857. El gobernador Terrazas también las restableció por lo que correspondía al estado, disponiendo que mientras subsistiera este cobro se suspendiera el de la contribución directa, que había sido impuesta por la legislatura local el 9 de diciembre de 1858.

Las diversas contribuciones extraordinarias, constituyeron una de las fuentes principales de ingresos a la que recurrió el gobierno nacional, para ayudarse en las más apremiantes necesidades en los momentos en que las fuentes de ingresos ordinarios estaban reducidas a su más mínima expresión por causa de la guerra.

En la región las divisiones políticas arrastraron a buena parte de la población, dividió geográficamente al distrito en bandos en que se inscribieron los pueblos. El norte del cantón: Santo Tomás, Tejolócachi, Matachí, Temósachi, Yepómera y Cruces, se afilió en general al imperio, formando la *Coalición de Pueblos*. Mientras que la propia cabecera y los pueblos que la circundan: San Isidro, Pachera, ranchos de Santiago, Basúchil y Bachíniva, permanecieron fieles a la república.⁴⁴

El 6 de enero de 1863 se acordó la designación del personal correspondiente a las juntas auxiliares de los cantones. En el Cantón de Guerrero se nombró como propietario a los señores: Celso González Mendivil, José Francisco Amaya Antillón y Jesús José Casavantes Zamarrón. Suplentes: Lázaro Sáenz, José María Casavantes Zamarrón y Manuel de Herrera.

El 6 de abril de 1864 el presidente Benito Juárez García desde Monterrey ordenó el estado de sitio en Chihuahua y la sustitución del gobernador Luis Terrazas Fuentes por el guerrerense Jesús José Casavantes Zamarrón *Tata Che*, así como la supresión del congreso local por el tiempo que durara la emergencia de la guerra de Francia.

El general José María Patoni, gobernador de Durango, intervino para implantar el estado de sitio y entregar al gobernador sustituto (ante la negativa de Terrazas y el congreso local) el poder. Se creó un conflicto político de jurisdicción creado entre los gobernadores Terrazas y Casavantes durante los días en que ambos ejercieron el mando del estado, el primero en la capital y el segundo en Cd. Guerrero. El primer acto del nuevo gobernador fue confiscar⁴⁵ los bienes de Terrazas por su rebeldía y ordenar su aprehensión como traidor a la patria. Esta orden fue cancelada por Patoni al designar nuevo gobernador interino el general Ángel Trias Álvarez, dejando sin efecto las sanciones contra Terrazas.

La actuación de Ángel Trias Álvarez rindió los resultados esperados, desapareciendo los pretextos de la guerra contra los apaches; las arcas del gobierno recibieron una fuerte recaudación así como préstamos por parte de la burguesía hechos como rigurosos créditos a la nación, teniendo los ayuntamientos que vender sus edificios municipales a particulares o a instituciones bancarias.⁴⁶

Por encima de los pequeños políticos localistas para los que Chihuahua era una ínsula, Juárez con su llegada el 12 de octubre de 1864 supo encauzar las fuerzas en contienda de manera conciliatoria y convertir a Chihuahua en sede de la república hasta diciembre de 1866.

El presidente reorganizó el Supremo Tribunal de Justicia atendiendo de inmediato el asunto de los bienes nacionalizados al clero que Terrazas adjudicó a sus partidarios. Juárez hizo concesión al pasar por alto las supuestas violaciones a los acuerdos presidenciales del 5 de febrero de 1861 y de abril de 1862, reitulando el 12 de noviembre de 1864 los bienes rústicos y urbanos con el sobrecargo del 4% en su precio, a excepción de aquellos casos en que hubiera protesta o reclamación.

No obstante, Juárez restituyó el 1 de noviembre de 1865 a Luis Terrazas Fuentes en el puesto de gobernador.⁴⁷ Posteriormente, Terrazas dirigió en 1866 las fuerzas republicanas que expulsan a los franceses de Chihuahua.

El general Terrazas como gobernador, indujo a los grupos combatientes a la reconciliación. Fue indulgente con quienes habían colaborado con los franceses en el distrito de Guerrero, donde trataba de contrarrestar la influencia de la familia Casavantes.⁴⁸

Durante sus periodos (primero y segundo) de gobernador, Luis Terrazas utilizó sagazmente los recursos con que contaba para solidificar su posición política; hizo crecer el apoyo que había obtenido por medio de su política anterior de reconciliación y sus relaciones familiares.

Inicialmente, Juárez había tratado de destituir a Luis Terrazas utilizando a sus rivales políticos de Chihuahua para contrarrestar su fuerza; sin embargo, Jesús José Casavantes, no gozaba más que de un limitado poder regional. El viejo combatiente de los indios no estaba hecho para la intriga política que la gubernatura requería. La siguiente generación de la familia Casavantes habría de ser la que ampliara su plataforma política y desafiara con éxito a los Terrazas. Juárez restituyó al estado el gobierno constitucional en diciembre de 1867; el general completó entonces los dos años que faltaban para terminar su periodo y conquistó un tercer periodo en 1869.⁴⁹

A pesar de su reelección, el dominio del general Terrazas sobre el estado no fue absoluto, se dividió la legislatura en 1870 y 1871 por la reelección de Juárez. Sin embargo, Terrazas continuó consolidando su posición entre los conservadores; en 1871 la legislatura concedió la amnistía a todos los chihuahuenses que habían colaborado con los franceses.

Después de perder las elecciones presidenciales, Porfirio Díaz proclamó el Plan de Noria en noviembre de 1871; en Chihuahua Terrazas permaneció fiel a Juárez. En 1872 las tropas porfiristas invadieron Chihuahua y vencieron al general Terrazas en La Tabalaopa instalando a Felipe Arellano como gobernador.

Con la muerte de Juárez en 1872, la reelección y el virtual triunfo de la revuelta de Díaz; Luis Terrazas no estaba en condiciones de postularse para un cuarto periodo en 1873 y como resultado perdió el control de la gubernatura. Antonio Ochoa asume la gubernatura durante tres años y la entidad vivió en un estado de agitación.

En 1876 Porfirio Díaz nuevamente se rebeló por la reelección del presidente Lerdo de Tejada, organizando una nueva sublevación (Plan Tuxtepec). En Chihuahua, Ángel Trias Ochoa (hijo) tomó el mando de la rebelión tuxtepecan; fue derrotado en la batalla de Ávalos por Terrazas en 1876. El gobernador Ochoa renuncia a favor de Mariano Samaniego (terracista). No obstante, Porfirio Díaz había triunfado en el resto del país y en agosto de 1877 impone a Ángel Trias Ochoa como gobernador, éste no pudo desplazar a Terrazas a pesar de sus magníficos antecedentes militares y del apoyo del régimen de Díaz. En agosto de 1879 (Plan de Guerrero) Terrazas se apoyó en la familia Casavantes en el oeste de Chihuahua para derrotar a Trias.⁵⁰ El Congreso local designó a Terrazas como gobernador sustituto y en marzo de 1880 renunció sucediéndole en el cargo su cercano colaborador Gabriel Aguirre, con el fin de legalizar su elección más tarde en 1880, para un periodo completo de cuatro años.

Terrazas fue gobernador hasta 1884, mientras, Díaz y su sucesor, Manuel González (1880-1884) habían consolidado su dominio sobre casi todo el país. El general Porfirio Díaz envió al general Carlos Pacheco a Chihuahua en 1884 para hacer arreglos con los aliados del lugar. Durante los siguientes siete años, los guerreristas encabezados por la familia Casavantes en unión con los agentes porfiristas, dirigieron el gobierno del estado.

Sin embargo, Luis Terrazas no estaba dispuesto a compartir el poder con los guerreristas; la nueva generación de los Casavantes encabezados por Celso González y Manuel de Herrera (cada uno emparentados con los Casavantes por vínculos matrimoniales) intentaban expandir la influencia de la familia más allá del distrito de Guerrero. Se aliaron con otros caciques regionales para pelearle a la elite Terrazas el control que ésta ejercía sobre Chihuahua. Encontraron aliados en los distritos mineros del oeste, con Lauro Carrillo quien tenía intereses en las minas de los distritos de Guerrero, Andrés del Río y Rayón.

Los Terrazas alentaron clandestinamente una serie de levantamientos al oeste de Chihuahua en Santo Tomás, Tomóchi y Cusihiuriachi mientras aprovechaban las fuentes de capital: operaciones comerciales, mineras y ganaderas.

A pesar de los enormes esfuerzos, la coalición guerrerista adolecía de una notoria debilidad en la región. Sufrieron una larga serie de reveses económicos que minaron su capacidad para competir con los Terrazas.⁵¹

Durante el porfiriato se hicieron realidad muchos de los objetivos perseguidos por los regímenes anteriores; por un lado, se dio paso a un enorme movimiento de la propiedad de la tierra; por otro, en esos años se resolvió el secular problema de los ataques apaches con la derrota del jefe Victorio en 1888; se formó una nueva frontera caracterizada por la compleja red de inversiones de capital e intercambios de manufacturas y fuerza de trabajo; el desarrollo ferroviario que iba en línea recta pasando por el centro del estado; de la ciudad de Chihuahua

hacia Paso del Norte (hoy Ciudad Juárez) en 1884; se multiplicaron los hatos ganaderos; el desplazamiento y despojo de núcleos indígenas, promovidos por el gobierno con facilidades para la adjudicación de tierras.

El auge económico del norte se debió a las millonarias inversiones de ferrocarriles, minas, industrias, aserraderos y obras de irrigación, que provocaron un movimiento migratorio de gran consideración hacia el norte; este proceso fue del centro al norte de país, y con un sentido rural-urbano; el crecimiento de la población del norte y de sus ciudades, tuvo como contrapartida marcados descensos demográficos en los estados del centro, tales como: México, Querétaro, San Luis Potosí, Aguascalientes y Zacatecas.⁵²

Con el desarrollo minero-forestal, a partir de la década de 1870 se provocaron cambios significativos en la región; aunado a esto, la construcción del ferrocarril y la aparición del estado porfirista moderno, minan la autonomía regional y los viejos sistemas de control político y social, sumió a buena parte de la población en una nueva subordinación, destruyendo así los lazos de parentesco-solidaridad y los viejos sistemas patriarcales de manejo de la sociedad y la economía.⁵³

La tierra, en la región del Papigochi durante el siglo XIX, debe tenerse en cuenta de manera diferencial de acuerdo con los grupos sociales de que se trata, mientras que en otras regiones del estado de Chihuahua la tierra y el control sobre ella, son el parámetro fundamental para la ubicación social de los individuos obteniendo así una diferenciación de relativa sencillez; hombres con mucha, poca y sin tierra.

Carlos González Herrera, señala como ejemplo de lo antes referido, que en las regiones de vocación agrícola Camargo, Jiménez o Chihuahua, donde —durante el siglo XIX y los últimos 25 años del siglo XX— se desarrolló una agricultura importante cuyos productos superaban las necesidades locales; la agricultura se convirtió realmente en un negocio, hecho que se demuestra cuando constatamos las importantes obras de infraestructura realizadas en ranchos y hacien-

das; mejoramiento de semillas, aumento de la superficie irrigada, comunicaciones eficientes.⁵⁴

No obstante, en la región del Papigochi la tierra jugó un papel diferente, primero, por la ubicación geográfica ya que no le correspondió formar parte de los corredores agrícolas del estado por encontrarse justo en el punto en que los grandes valles y pastizales terminan para dar paso a la formación del gran macizo montañoso que conocemos como sierra tarahumara o porción chihuahuense de la Sierra Madre Occidental, por lo que su vocación es múltiple, una de las opciones para ejercer la agricultura, pero en condiciones desfavorables por ser de cultivo temporal y/o de medio riego, practicado en superficies reducidas donde sólo era posible obtener una productividad máxima con una administración y operatividad centralizada, como ocurrió durante la época de oro de las misiones jesuitas.⁵⁵

En segundo lugar, se pudo practicar la ganadería tanto mayor como menor, incluso con características extensivas desde el siglo XVIII, fundamentalmente en los extensos pastos dotados por la Corona a los indios de la misión de Yepómera. No obstante lo cuantioso de las cabezas de ganado que llegó a tener la región, la ganadería nunca llegó a significar la riqueza y resorte de poder que tuvo esta actividad en la región de Iturbide y Galeana, donde se fincó el imperio ganadero más grande de México que fue controlado por el grupo Terrazas-Creel.

Aunado a lo anterior, existen marcadas diferencias en la estructura social de la región; al mismo tiempo que el clan Terrazas y los numerosos grupos en torno a él agrupados, desarrollaron fuertes mentalidades y actitudes empresariales, la elite Papigochi mantenía una estructura y composición social, con cuando menos un siglo de antigüedad y una idea de poder y riqueza diferente a la de sus antagonistas terracistas.⁵⁶

Una tercera posibilidad a la vocación regional, proporcionada por su situación geográfica, fue la minería; la elite del Papigochi en su mayor parte asentada en la ciudad de Guerrero se convirtió en una auténtica intermediaria entre los mineros de occidente y la ciudad de Guerrero y viceversa. A través de la minería la elite logró la mejor articulación de sus intereses y actividades; minas, comercio e intermediación fueron la clave con la cual se obtuvieron riquezas y produjeron capitales; sin embargo la minería no fue el renglón que logró una mayor dinamización de la economía regional en su conjunto durante el siglo XIX; no representaba la unidad de la elite regional.⁵⁷

Durante el porfiriato, se dio paso a un enorme movimiento de la propiedad de las tierras mediante el cual millones de hectáreas pasaron de manos públicas a manos privadas⁵⁸, convirtiendo así al latifundio en la característica más importante dentro de la configuración del paisaje chihuahuense durante ese régimen.

Para 1885, cuando el ferrocarril ya unía el centro del país con la frontera de los EE.UU., el gran impulso que se dio a la minería y la industria, incrementa la ya pesada carga sobre los bosques de la tarahumara, ya que demanda de éstos diversos productos: durmientes, tablas y postes entre otros.

Tan solo esta última tuvo un efecto acelerado de las relaciones capitalistas en el campo debido a que:

1. Unió los mercados locales antes dispersos y aislados, contribuyendo a formar el mercado regional.
2. Aceleró el proceso de deposición del campesino, pues muchas tierras propiedad de las comunidades y pueblos, antes alejados de los centros de consumo y producción, se incorporaron al desarrollo de otras actividades.

CONCLUSIÓN

En los pueblos de la región del Papigochi la elite mantuvo una relación ambivalente con el poder estatal. Por una parte requerían de éste para legitimizar su propio estatus social, sea en la lucha contra los apaches, sea en la apropiación de la tierra. Por otra,

ejercían con gran éxito una gran autonomía en sus formas internas sobre todo de organización militar. La diferenciación social en la región, por lo menos en esta época, era menos polarizada que en otras regiones en donde prevalecieron el dominio y la hegemonía de los grandes propietarios.

Los rancheros formaron una asociación en la que el poder y las decisiones eran compartidos por un mayor número de personas, en tanto, cada una de éstas podía defender su esfera individual, su trabajo, su familia, con bastante independencia del gobierno, marcando con esto el debilitamiento del poder central, que nunca pudo mantener sobre las armas un grupo armado tanto o más poderoso que las campañas de los pueblos y menos un ejército regular. Estos hechos dieron lugar a que se construyeran familias y clanes de familias cuyo poder a lo largo del siglo pudo competir en forma ventajosa con el de las autoridades locales y regionales. La mayoría de los conflictos y levantamientos armados estuvieron soportados por estos grupos de familias sobre todo los que ocurrieron antes y durante la revolución de 1910.⁵⁹

En la región del Papigochi, la tierra y la guerra fueron dos problemáticas claves en la conformación de la sociedad; en relación con la primera, los labradores y grupos hegemónicos constituyeron lazos, se reprodujeron socialmente y muchas veces se establecieron estrechos vínculos de solidaridad frente a conflictos con el gobierno, la Iglesia y los indígenas. Por otra se libraron continuas guerras desde los inicios de la década de los treinta hasta mediados de los ochenta; nunca abandonando sus armas. Más tarde, al concluir el siglo, numerosos ex combatientes de las guerras civiles y de las guerras indias se enrolaron en nuevas rebeliones en contra del poder constituido, lo mismo harán rancheros amenazados por el creciente poderío de los grandes propietarios: las compañías deslindadoras.

En los preámbulos de la revolución de 1910 estos rebeldes abrazan todas las oposiciones al régimen porfirista y al conjunto del sistema que integraba el gobierno: los latifundios, los grandes comerciantes y la jerarquía eclesiástica. Muchos de ellos pasaron al protestantismo en el plano religioso; en lo político al magonismo y finalmente al maderismo.⁶⁰

NOTAS

- ¹ Carlos González H., La formación y desarrollo de una elite política del occidente de Chihuahua p. 43
- ² *Idem.*
- ³ Víctor Orozco, *Historia general de Chihuahua III*, Primera parte, p. 13.
- ⁴ Francisco Almada, *Diccionario de historia, geografía y biografía chihuahuense*, p. 65.
- ⁵ Carlos González H., *Ibid.*, p. 82.
- ⁶ Conquistador español radicado en Saltillo, Coahuila.
- ⁷ Ch. Crammuse y Salvador Á., *La creación de un espacio político simbólico. La conquista de Nueva Vizcaya*, p. 270.
- ⁸ *Ibid.*, p. 278.
- ⁹ Carlos González H., *Ibid.*, pp. 1-90.
- ¹⁰ José Roque Orozco, Simón José Verdugo, Manuel Patricio de Hermosillo, Fabián Rascón, Tomás Hermosillo, José Córdova, Pedro Serrano, Juan Manuel de Orozco, José Mariano Antillón, Antonio de Chávez, Ignacio Domínguez, José Santiago Beltrán y Tadeo Altamirano.
- ¹¹ Víctor Orozco, *op. cit.*
- ¹² Víctor Orozco, *Ibid.*, pp. 25-29.
- ¹³ Carlos González Herrera, *op. cit.*
- ¹⁴ Víctor Orozco, *Ibid.*, pp. 19-20.
- ¹⁵ AHMG, caja 1, sin legajo. "Mandamiento del mariscal Diego García Conde, gobernador de Nueva Vizcaya, fechado en Durango el 30 de abril de 1819", citado por Víctor Orozco.
- ¹⁶ *Idem.*
- ¹⁷ José Agustín de Escudero, *Noticias estadísticas del estado de Chihuahua*, pp. 73-76.
- ¹⁸ Carlos González Herrera, *Ibid.*, pp. 87-88.
- ¹⁹ AMG Sec. Pres.; caja 8, exp. 96. Citado por Carlos González Herrera.

- ²⁰ Carlos González Herrera, *op. cit.*
- ²¹ Víctor Orozco, *Ibid.*, pp. 17-24.
- ²² Eran terrenos que la nación vendía a un grupo de particulares que los requerían con igualdad de derechos sobre la tierra, usos y beneficios; el valor de éstos se obtenía dividiendo la extensión total entre el número de compradores.
- ²³ Carlos, González Herrera, *op. cit.*
- ²⁴ Víctor Orozco, *op. cit.*
- ²⁵ Francisco Almada, *Diccionario de historia, geografía y biografía chihuahuense*, pp. 176-182.
- ²⁶ Que hacían la campaña contra los indios.
- ²⁷ Víctor Orozco, *Ibid.*, pp. 59-88.
- ²⁸ Luis Aboites Aguilar, *Norte Precario. Poblamiento y colonización en México, (1760-1940)* pp. 59-94.
- ²⁹ Víctor Orozco, *op. cit.*
- ³⁰ Recompensa que se pagaba a los rescatadores por los dueños de los animales.
- ³¹ Informe del presidente Miguel Domínguez, 15 de junio de 1833, AMG. Caja 1, sin legajo, citado por Víctor Orozco.
- ³² Decreto del gobernador Ángel Trias Álvarez, 23 de septiembre de 1845, AMG. Caja 4, legajo 47, citado por Víctor Orozco.
- ³³ *Idem.*
- ³⁴ Víctor Orozco, *op. cit.*
- ³⁵ *Idem.*
- ³⁶ Boletín Oficial del Gobierno del Estado de Chihuahua, núm. 13, mayo 5 de 1852, citado por Víctor Orozco.
- ³⁷ Víctor Orozco, *op. cit.*, pp. 95-109.
- ³⁸ AHMG, caja 7, legajo 83, citado por Víctor Orozco.
- ³⁹ M. Wasserman, *Capitalista, caciques y revolución. La familia Terrazas de Chihuahua, 1854-1911*, pp. 52-58.
- ⁴⁰ AHMG, caja 7, legajo 86, citado por Víctor Orozco.
- ⁴¹ Víctor Orozco, *op. cit.*, pp. 134-135.
- ⁴² Jesús Vargas Valdez, "Algunas notas para el estudio de la historia de Chihuahua" en *Cuadernos del Norte*, Año 1, número 1, Chihuahua, julio-agosto de 1988.
- ⁴³ Francisco Almada, *Intervención francesa y el imperio en el estado de Chihuahua*, p. 26.
- ⁴⁴ Francisco Almada, *op. cit.*, p. 29.
- ⁴⁵ Los bienes de Terrazas fueron confiscados dos veces: en 1864 y 1913.
- ⁴⁶ Pedro Gómez Antillón, *Crónicas chihuahuenses de la conquista al cardenismo*, pp. 30-31.
- ⁴⁷ A un año siete meses de la aplicación de la declaratoria de estado de sitio en el estado de Chihuahua.
- ⁴⁸ Max. Wasserman, p. 74.

- ⁴⁹ *Ibid.*, p. 75.
- ⁵⁰ *Ibid.*, pp. 78-80.
- ⁵¹ *Ibid.*, pp. 88-90.
- ⁵² Moisés González Navarro, *El porfiriato. La vida social*, pp. 21-30.
- ⁵³ Noé Palomares, *Propietarios norteamericanos y reforma agraria en Chihuahua*, pp. 11-17.
- ⁵⁴ Carlos González Herrera, *op. cit.*
- ⁵⁵ Carlos González Herrera, *op. cit.*, pp. 96-97.
- ⁵⁶ *Idem.*
- ⁵⁷ *Idem.*
- ⁵⁸ Entre 1877 y 1910, se vendieron a particulares 44 millones de hectáreas de terrenos baldíos, casi un 5° del territorio del país. El 75% de los baldíos se ubican al norte del país. Holden, "The Mexican State", citado por Aboites.
- ⁵⁹ Víctor Orozco, *op. cit.*
- ⁶⁰ *Idem.*

BIBLIOGRAFÍA

- Aboites Aguilar, Luis, *Norte Precario. Poblamiento y colonización en México (1760-1940)*, México, Ciesas/Colmex, 1998.
- Almada, Francisco, *Diccionario de historia, geografía y biografía chihuahuense*, Chihuahua, UACH, 1968.
- , *Intervención francesa y el imperio en el estado de Chihuahua*, Chihuahua, UACH, 1972.
- , *La revolución en el estado de Chihuahua*, tomo I, México, Ed. Biblioteca del Instituto Nacional de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana, 1964.
- Escudero, José Agustín de, *Noticias estadísticas del estado de Chihuahua*, México, Imprenta de Juan Ojeda, 1834.
- Crammusel, Chantal y Salvador Álvarez, *La creación de un espacio político simbólico. La conquista de Nueva Vizcaya*, México, ENAH, tesis de licenciatura, documento mecanografiado, 1982.
- González Herrera, Carlos, *La formación y desarrollo de una élite política del occidente de Chihuahua. Los pueblos de la cuenca del Papigochi*, México, ENAH, tesis de licenciatura, documento mecanografiado, 1985.
- González Navarro, Moisés, *El porfiriato. La vida social*, México, Ed. Hermes, 1973.
- Gómez Antillón, Pedro, *Crónicas chihuahuenses de la conquista al cardenismo*, Ed. Gobierno del estado de Chihuahua, Chihuahua.
- Mendieta y Núñez, *El problema agrario en México*, s. ed, México.
- Orozco, Víctor, "Tierra de libre. Los pueblos del distrito de Guerrero en el siglo XIX", en *Historia general de Chihuahua III*, Primera parte, Cd. Juárez, Chihuahua, UACJ, 1995.
- Palomares Peña, Noé, "Propietarios norteamericanos y Reforma Agraria en Chihuahua. 1917-1942", en *Estudios regionales* en núm. 4, Cd. Juárez, Chih., UACJ, 1991.
- Romero Blake, Alfonso, *Los empresarios agrícolas y el impacto del cultivo de la manzana en la región del Papigochi, municipio de Guerrero*, Chihuahua, Chihuahua, tesis de licenciatura, documento mecanografiado, 2000.
- Wasserman, Mark, *Capitalismo, caciques y revolución. La familia Terrazas de Chihuahua. 1854-1911*, México, Ed. Grijalbo, 1996.

La condesa de la Hacienda de San Cristóbal y su relación con la fertilidad de la tierra en Acámbaro, Guanajuato

DELIMITACIÓN Y PRESENTACIÓN DEL TEMA

El municipio de Acámbaro, Guanajuato está ubicado al sur del estado —frontera con Michoacán—, y es uno de los 46 que lo integran. Su población total es de 112 485 habitantes cuyas actividades principales han sido la agricultura y la ganadería; siembran fundamentalmente maíz, sorgo y trigo; los dos últimos en tierras de riego. En la región se cría ganado bovino, porcino, ovino, caprino, aves y abejas, en ese orden de importancia.²

En este contexto cultural la preocupación fundamental es la lluvia y su relación con la fertilidad de la tierra, por ser un grupo cuyo sustento fundamental es la agricultura y la ganadería. Por ello, la dependencia y esperanza de buenos ciclos de lluvia es para la productividad de sus terrenos de cultivo una obsesión.

El objetivo del ensayo es mostrar cómo en los elementos que conforman la serie de relatos recabados en la comunidad sobre aparecidos y encantos,³ durante varios periodos de trabajo de campo, perviven referencias a conceptos mesoamericanos sobre los cerros, tesoros y la mujer serpiente que los custodia. Éstos están vinculados con la fertilidad de la tierra, y refuncionalizados en nuevos espacios relacionados también con la abundancia en la producción agrícola, como la ex Hacienda de San Cristóbal. Asimismo, en estos elementos de la tradición oral se percibe cómo se van produciendo, reproduciendo y entretejiendo en la cotidianidad formas de dominación y subordinación; queda de manifiesto también cómo la comunidad ha reinterpretado por generaciones los estilos de vida implementados por el sector hegemónico hasta nuestros días. El presente análisis tendrá entonces como hilo conductor el personaje de la condesa de la Hacienda de San Cristóbal quien con mayor frecuencia está presente en los relatos recabados.

LA CONDESA: ENCANTO ACAMBARENSE

Por generaciones los habitantes de Acámbaro han escuchado narraciones sobre las actividades de la condesa en ámbitos muy específicos. Algunos, como los arrieros, al cruzar con sus animales de carga por el Cerro del Toro han decidido introducirse a una de las cuevas, y en su interior han encontrado a la mujer hermosa custodiando un tesoro, el cual ofrece a cambio de sacarla sobre sus hombros. Los antepasados les han advertido que si deciden atender a su demanda, escuchen lo que escuchen, no volteen a verla porque pueden acabar dementes como algunos que lo hicieron, y vieron sobre sus hombros una enorme serpiente enroscada en su cuello. Esta misma situación sucede en el puente de piedra que atraviesa el río Lerma, a los hombres que van a cruzarlo se les aparece una mujer blanca, joven y muy bella que ofrece riquezas a cambio de atravesarla; algunos han accedido y a la mitad del puente escuchan ruidos que le hace al oído, y a otras personas decir: "¿Ya viste qué serpiente tan grande lleva enroscada en el cuello?".¹

Otros acambarenses narran que sus abuelos trabajaron para ella como vaqueros, arrieros o mozos en su hacienda; aquellos que no obedecían o no permitían que los sedujera, los introducía a un cuarto donde tenía perros hambrientos que los devoraban. Sus abuelas también han comentado de los malos tratos que les daba, así como de sus mutaciones; les pedía sus alimentos en la habitación, y éstos al entrar lo que encontraban era una mula echada con arracadas en sus orejas.

LOS RELATOS Y SUS PARTES CONSTITUTIVAS

Los transmisores y su auditorio: durante el proceso de recopilación de los relatos se percibió que éstos se transmiten a un auditorio en ambientes de confianza, particularmente a familiares y amistades cercanas. Durante la narración los portadores de la tradición se dirigen a su público con la misma seriedad como si trataran

eventos relevantes para la comunidad: "Lo platican como ahora platican los ancianos... los que participaron en la revolución; se acuerdan de aquello como grandes victorias..." Sin embargo, se reconoce que actualmente los narradores corren el riesgo de que se les tome como locos o fantasiosos.

Como introducción se utiliza un mecanismo que intenta brindarles veracidad y certificación a lo que se va a decir: "Platicaban arrieros viejos...", "mi papá decía".

Entre los individuos transmisores y receptores de esta tradición se percibió que existen niveles de credibilidad y una diferencia entre el ámbito rural y el urbano; en el primero hay una mayor seriedad al narrar, y en el segundo, se comenta como un cuento cualquiera.

Los espacios de interacción: para comprender los escenarios en los cuales se relacionan los encantos con los vivos es indispensable conocer una serie de elementos culturales. De acuerdo con los relatos, estos puntos son el Cerro del Chivo, el Cerro del Toro, las cuevas con sus caminos infraterrestres⁴ que van de ambos cerros a la ex Hacienda de San Cristóbal, los márgenes del río Lerma, el Convento de San Francisco, y aquellos sitios donde abunda el agua; el puente de piedras, la presa Solís que contiene al río Lerma y algunas norias.

El marco que se sigue para interpretar este contexto es el de Mircea Eliade, para quien hay una dicotomía entre el espacio sagrado y el profano. Para este autor el espacio sagrado es "fuerte", significativo, y hay otros espacios no consagrados y, por consiguiente, sin estructura ni consistencia; en una palabra: amorfos. Para el hombre religioso esta ausencia de homogeneidad espacial se traduce en la experiencia de una oposición entre el espacio sagrado, el único que es real, que existe realmente, y todo el resto, la extensión informe que le rodea.⁵

Dentro del contexto sagrado se manifiestan fenómenos que denomina *hierofanías*, es decir, otra cosa que la condición normal de objetos que revela otra que no es él mismo, en el momento que ha dejado de ser un simple objeto profano y ha adquirido una nueva dimensión,

la de sacralidad. En otras ocasiones hay manifestaciones de fuerza, y por consiguiente son temidas y veneradas, a lo que Eliade, denomina *kratofanías*.⁶ En estas situaciones no sólo se da una ruptura de una realidad absoluta que se opone a la no realidad circulante. Es así como el mundo se deja captar en tanto mundo, en tanto que cosmos, en la medida en que se revela como sagrado. La división entre los dos modos de ser: el profano y el religioso, es a la vez un hito que distingue y opone a los dos mundos, el punto donde ambos se comunican y se puede efectuar el tránsito del uno al otro.

Es entonces en el interior del recinto sagrado que se hace posible la comunicación de los encantos con los humanos. Introducirse a los espacios a pasar frente a ellos produce una serie de reacciones, principalmente de miedo: "Cuando viene gente de Parícut por la noche, al pasar por la hacienda dicen que sienten como escalofrío, tal vez porque recuerdan a la condesa o algo sobrenatural".⁷

LOS PERSONAJES Y SU CONTEXTO SOCIAL

Los personajes centrales que interactúan en los relatos con los aparecidos o encantos, como la condesa relacionándose con humanos, ya sea con los empleados de la ex Hacienda de San Cristóbal o con los habitantes de sus alrededores. La relación de la condesa con los sirvientes, hombres o mujeres, es despótica y tirana. Los trabajadores describen castigos severos por desobediencia de los sirvientes que no le gustaban por actitudes.

UN PRIMER ACERCAMIENTO AL MATERIAL RECOPIADO

En este ámbito agrícola y ganadero se entenderá entonces cómo la tierra se considera un ente, que se relaciona con los campesinos dependientes de su fertilidad, como antiguamente en las culturas mesoamericanas; de las cuales los cronistas dejaron testimonios.⁸ Sobre esta relación y la distribución del producto del trabajo, un informante menciona: "La tierra preguntó a Dios Nuestro Señor: "Padre mío ¿qué tanto le doy al que trabaja?" ... "A según trabaje, así dale, así socórrele, si te trabaja mal, mal dale, si te trabaja bien, dale y bien..."".⁹

En la mayoría de los espacios sagrados mencionados, hay referencia a antiguos asentamientos prehispánicos, lo que hace suponer que desde aquella época los lugares eran considerados como tales, en los cuales se llevaban a cabo una variedad de ritos. Para Broda estos lugares son clave para entender los ritos de la fertilidad que algunas culturas realizaban a los cerros, la tierra y la lluvia.¹⁰

Los mesoamericanos rendían culto a los cerros deificados, al principio y final de la estación de lluvias, a través de una serie de ritos a su ídolos a quienes llevaban a sus procesiones. Probablemente los cerros del Chivo y del Toro fueron reconocidos como espacios sagrados, ya que en ellos aparecen restos de los antepasados. Uno de los informantes señala:

Aquí en el Cerro del Chivo hay muchos entierros de esa gente que vivió ahí. Era gente que vivió más antes, pura indita. Creían que se iban a trabajar a otra parte, por eso le echaban todo lo que ella ocupaba: trastes, metates, molcajetes. Aquí en esta ladera llegué yo a sacar muchos molcajetes, aquí donde vivo yo (Cerro del Toro), aquí en esta ladera. Sacaban puras lanzas así como cuchillos... de chinapo (obsidiana); esa era su creencia de ellos".¹¹

De acuerdo con Heyden se conserva en la cosmovisión de los pueblos de hoy un sistema de comunicación con la divinidad a través de cuevas, manantiales o plantas; estos elementos de la naturaleza constituyen una liga permanente con el sustento, el bienestar, y por extensión, con la seguridad, la prosperidad, y por tanto con las fuerzas divinas cuya tarea es la protección de la naturaleza en relación con el hombre.¹² En los espacios sagrados de Acámbaro los personajes humanos se relacionan con los "encantos", son espacios que quedan bien definidos a través de la diversidad de

acciones que llevan a cabo, como los casos mencionados de la cueva del Cerro del Toro y el puente de piedra; como en muchos pueblos mesoamericanos, la aparición y mutaciones de la mujer serpiente también están presentes.

Jorge Báez realizó un estudio sobre las diosas mesoamericanas, y según él, este ejercicio conduce a intrincados sistemas cosmogónicos de las antiguas culturas, y a fenómenos de transformación sincrética operados a partir del periodo colonial.¹³ En él menciona a un grupo indígena del sur de Veracruz entre el cual registró la presencia de una mujer rubia, quien remite a las mactis, seductoras macabras que se bañan desnudas en los ríos atrayendo a los adúlteros con fines de castigo.¹⁴ Entre los zoques de Chiapas Nowayomo se relaciona con la serpiente concretamente al mazacote. Los adúlteros pueden ser sus víctimas; se cree que toma el lugar de las amantes de los hombres, a quienes después de seducirlos corta sus genitales. Se dice que viven en los arroyos.¹⁵

En la obra de Dow,¹⁶ en relación con el sistema de creencias religiosas entre los otomíes del municipio de Tenango de Doria, Hidalgo, menciona a Maka, la tierra sagrada que alimenta al hombre, cómo éste alimentaba a sus ovejas, y lo consume a su vez en la muerte. La diosa asociada con la fertilidad, nuestra madre, es Maka Me, quien proporciona las plantas para la alimentación, a quien se le atribuye lo que proporciona de comida o cosecha con una fiesta. Maka Xumpo Dehe "señora sagrada del agua", identificada como la diosa del agua fresca que fluye de un lago subterráneo de la ciudad de México; diferentes arroyos son depositarios de su poder, y se le llega a escuchar en las montañas donde brotan sus aguas. El sitio donde ella vive es visitado en peregrinaciones donde el creyente puede apreciar su tesoro resguardado por serpientes; para los grupos mestizos es la mujer que atrae a los hombres hacia el pozo del Cerro Brujo.

La serpiente también está presente en las comunidades agrícolas acambarenses mestizas en etapas humanas y animales de plena fertilidad, como en periodos de amamantamiento de niños y becerros. Se comenta que en momentos de lactancia de las mujeres hay ocasiones que las serpientes se introducen en sus casas, y con su vaho las adormecen, se suben en sus brazos a robar la leche; empiezan a mamar y para que los niños no lloren introducen su cola en sus bocas para que continúen mamando; lo mismo sucede con las vacas y sus críos. Esto llega a percibirse solamente cuando los niños y/o becerros empiezan a verse desnutridos; los hombres esperan entonces a la serpiente para matarla.¹⁷

En los trabajos de Mercedes de la Garza se considera la relación de los humanos con estos seres como un contacto con el inframundo y con los seres que ahí residen: dioses de la muerte y espíritus de los hombres muertos. Esta relación no le da necesariamente a la serpiente un carácter maléfico; es la guardiana de los tesoros infraterrestres y de ella surge la vida en la tierra. La riqueza subterránea se asocia tanto con el agua —ya que ahí habitan los dioses de la lluvia— como con el poder generador de la tierra.¹⁸

Los elementos simbólicos se sintetizan en la imagen de la serpiente, con su connotación sagrada que implica dimensiones celestes, telúricas y humanas relacionadas en el ámbito numinoso de las deidades vinculadas con la tierra y con la luna.

En relación con esta idea, un informante acambarenses narró: "Platican arrieros viejos y ahora todavía hay unos grandes pero, que todavía andan con sus burritos, que había ocasiones que se adentraban mucho en esa cueva y se empezaban a encontrar grutas o túneles. Algunos llegaron a encontrar dinero y joyas..."¹⁹

Es importante mencionar que el Cerro del Chivo fue asentamiento de diferentes etnias como chichimecas y grupos otomianos; fueron tributarios de los tarascos, quienes les exigían el pago más que en especie, en servicio de guerreros para el fortalecimiento de este puesto fronterizo tarasco en defensa de las incursiones mexicas, y en apoyo a ataques dirigidos a éstos.²⁰

En la época colonial algunos cronistas dejaron testimonios de la diversidad de rituales de las culturas mesoamericanas que se llevaban a cabo en los cerros, y de la ubicación de cruces por sacerdotes católicos en sus espacios sagrados para evitar

estas actividades, a la par de torturas y matanza por continuarlos. Probablemente en la comunidad acambarenses hubo un proceso de resignificación con ritos a sus dioses encargados de la fertilidad de la tierra.

Como un ejemplo de ello, hasta los años sesenta del siglo XX aún se llevaba a cabo en una loma muy cercana al Cerro del Chivo la "misa de las espigas"; otro de los informantes recuerda: Esa misa se hacía para pedirle a Dios un buen temporal, era como a principio de mayo, más o menos... salía uno en la noche del templo de la parroquia se juntaba mucha gente del pueblo. Yo me acuerdo cuando era niño, iba con mi mamá, y ya la gente iba preparada con faroles que se hacían o velas, y ya salía el padre con el Santísimo y uno ya iluminaba todo el trayecto con los faroles y con las velas y se iba cantando desde la iglesia, atravesando el puente de piedra... Se hacía como a las 12 de la noche... Terminaba como a las 2 de la mañana... muchas veces le agarraba a uno el aguacero allá en el campo.²¹

Asimismo, en la celebración anual de la santa cruz en el Cerro del Toro, que antiguamente se iniciaba el 22 de abril, el pueblo subía por la cruz y se quedaba a velarla, pero la gente tomaba y realizaba actividades que no se consideraban devotas, pero esta tradición se abandonó. Ahora el 23 del mismo mes se efectúa solamente la misa en lo alto del cerro; posteriormente, bajan la cruz con una escalera en el templo de la Ascensión, otra en el Divino Pastor hasta llegar al Ecce Homo donde permanece para venerarla hasta el 24 de junio, fecha en la que se vuelve a subir. Gran parte de su financiamiento proviene de los acambarenses que radican en los Estados Unidos quienes envían dólares para el pago, por ejemplo de cohetes y música.

Broda señala que las celebraciones del día de la santa cruz demuestran la sobrevivencia hasta la actualidad de este importante nexo entre los ritos de la siembra, la lluvia y los cerros.²² Una informante menciona al respecto:

"En los cerros se pedía misericordia a nuestro Señor que se compadeciera de todos y que vinieran las aguas, así como le pedimos siempre que teneamos alguna

curación nos acordamos de nuestro Señor...".²³

Es importante señalar cómo a partir de la Colonia se da una significación de estos espacios y los elementos relacionados con ellos. Las tierras que formaban parte de la Hacienda de San Cristóbal desde entonces destacaron por la abundancia en la producción agrícola, y quizá por la forma de vida diferente al resto de la población que ahí se impuso. La ubicación privilegiada de estas tierras a las orillas cercanas al río Lerma, su extensión y su manejo administrativo representó una cuarta parte del diezmo recaudado en el diezmatorio²⁴ de Acámbaro y pagado a la catedral de Valladolid. Desde el siglo XVI ya hay¹¹⁷ referencias que dan cuenta de ello:

"Es (tierra) muy fértil, así de muchos y de muy buenos pastos para todos géneros de ganados, como de trigo, cebada, maíz, frutas de España y otras semillas de la tierra con (que) los naturales se sustentan, de manera que, de mantenimientos, es muy abundosa".²⁵

Para entrar al análisis de este grupo social dominante es útil el esquema de Geertz que se basa en la interconexión de los valores simbólicos que poseen los individuos de las clases hegemónicas y la relación¹¹⁸ que establecen con los centros activos del orden social. Estos últimos los considera como los lugares en que se concentran los actos importantes; constituye aquel o aquellos puntos de una sociedad en los que sus principales ideas se vinculan a sus vitales instituciones para crear una arena política en la que han de producirse los acontecimientos que afectan más esencialmente la vida de sus miembros.²⁶ La participación activa de los personajes en estos centros les confiere entonces el carisma, como un signo de que está cerca del poder. Por ello, es importante investigar la sacralidad inherente a estos personajes y los aspectos simbólicos relacionados con el poder.

En los centros de poder hay que reflexionar sobre la elite gobernante en relación con el conjunto de formas simbólicas que expresan el hecho de que en verdad se es gobernante y poderoso, es decir, que ellos justifican su existencia y ordenan sus acciones con base en una colección de historias, ceremonias, insig-

nias, formalidades y accesorios que han heredado o incluso, en situaciones más revolucionarias, inventado.

Estos símbolos alrededor de los cuales se desenvolvían los propietarios y familiares de la hacienda han sido de poder, fertilidad y abundancia en la producción de la tierra; éstas a su vez, han funcionado como un foco de atracción de fuerza de trabajo, así como de acumulación de objetos que la gran mayoría de la población no podía poseer, ya fuera por falta de recursos o por prohibición para usarlos por la Corona, tal es el caso de carruajes, indumentaria europea, o simplemente por el tipo físico europeo. La riqueza se representaba en moneda, también se menciona en los relatos.

La tradición oral continúa transmitiendo estas formas de vida tamizadas por el contexto cultural de los reproductores. En los relatos de la condesa de la ex Hacienda de San Cristóbal, centro de poder y de abundante producción agrícola y ganadera, se encuentra interconectada a través de una red de caminos infraterrestres con elementos mesoamericanos o con centros de poder religioso, como los cerros del Chivo y del Toro, y con la parroquia de San Francisco.

Los eslabones de la tradición oral a través de los relatos siguen recordando esto "Se apilaba el maíz (sic) como zacatera, porque no cabía el maíz en los trojes, no le cabía el maíz a la condesa, ahí (sic) donde estaba, porque eran los terrenos de la condesa...

Era patrona de onde (sic) quiera, onde quiera venía gente a trabajar aquí a los planos, porque por onde quiera hay trojes. Hay trojes en Jerécuaro, Rancho de Guadalupe hasta por el Jaral, Parácuaro, el Coyote, Chamácuaro, Jerécuaro. Todos estos trojes tenía la condesa. Trojes por los cerros del Acibuche, troje por Tarimoro, Charco Largo. Bueno... como estaba largo el terreno.

Toda la gente que vivía ahí, el día lunes salía a trabajar, había gorderos para trailes de comer a las cuadrillas que andaban trabajando. Entraban a su casa hasta el día sábado por la noche, toda la semana. Había cabeza de rancho en los ranchos, para cada quien salir con su gente a los trabajos donde les tocaba".²⁷

Otro informante hace referencia al personaje y su riqueza: "Todos los días en las mañanas los peones cargaban, más que en carretillas, porque no se conocían, sino en unas bateas de madera las monedas de oro a asolear porque estaban húmedas, y aquel que desobedecía lo agarraba a fuetazos. Era una dama hermosa tipo española".²⁸

Del Cerro del Chivo es importante señalar que su nombre se origina porque en uno de sus costados rocosos con entradas hacia cuevas, vivían lechuzas, cuyos excrementos blancos mancharon las rocas, y los habitantes veían en ellas la forma de un chivo. Las lechuzas en las culturas mesoamericanas han sido emisarias de la muerte,²⁹ criaturas nocturnas relacionadas con el inframundo. Por esta red de caminos infraterrestres la condesa circuló para guardar sus riquezas en las cuevas de ambos cerros; para De la Garza éstos eran conductos entre sitios sagrados y vías de acceso a la región de la muerte; sirvieron para revivir el tiempo divino de los orígenes y para revitalizar periódicamente el cosmos a través de una serie de rituales.³⁰

Como reflexiones finales sobre el material de la tradición oral recopilado en la región de Acámbaro, es importante recalcar que en la articulación de esta serie de elementos se vio cómo a través de los relatos se van produciendo, reproduciendo y entretejiendo en la cotidianidad formas de dominación y subordinación. En ellos también se ha transmitido un rechazo y resignificación por parte de los grupos subordinados a la asimilación de las formas de vida impuestas por la clase dominante, a través de las cuales tratan de consolidar sus sistemas de valores. A través de estos relatos puede apreciarse cómo desde la Colonia ha permanecido una red de relaciones de interdependencia económico-social entre los dueños de las tierras y los trabajadores que manifiestan un intercambio desigual en este entramado.

En el conjunto de relatos sobre la condesa de la ex Hacienda de San Cristóbal queda de manifiesto cómo la comunidad ha reinterpretado las formas de vida impuestas por el sistema colonial, y que hasta nuestros días esta resignificación permanece por la tradición oral. Pero no solamente chocan y a veces se cuestiona el mensaje hegemónico, esta actitud no siempre es contestataria, sino que muchas veces estos

valores impuestos permanecen como parte fundamental para el ejercicio de la hegemonía.³¹

Por último y aunque parezca absurdo, los campesinos actualmente ya no miran hacia las tierras de los sectores pudientes como una forma de sobrevivencia. Actualmente los trabajadores del campo ya no obtienen nada del trabajo en la tierra, ni en la de ellos ni en la de quienes los contratan, los requerimientos básicos para su sobrevivir por lo que se ven impulsados a emigrar en busca de mejores oportunidades de vida hacia los Estados Unidos.

Las circunstancias nacionales han cambiado, al campo lo han abandonado los hombres en edad productiva, así como los recursos que se canalizaban a éste. Tal parece que el consejo que recibió uno de los arrieros, viejo inmigrante en su aprehensión por parte de la migra, ya no es viable. Un funcionario de migración, un paisano que trabaja como policía en los Estados Unidos donde estuvieron detenidos les aconsejó:

"Oigan muchachos ¿pos qué tienen ustedes de estar en esta cárcel? ¿qué no están a gusto en su tierra? Todo les lucía allá: verdolagas, quelites, honguitos, todo les luce y pueden ganar dinero ¡qué visión tienen ustedes de estar en este norte!... yo aquí agarro manojo de billetes y no me luce. No hay como mi tierra, no hay como su tierra de ustedes, no sean tontos"³²

NOTAS

¹ Escuela Nacional de Conservación, Restauración y Museografía, "Manuel del Castillo Negrete".

² Datos tomados de: Anuario Estadístico del Estado de Guanajuato. Centro de Información Guanajuato (INFO), Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, Gobierno del Estado de Guanajuato, Edición 1998.

³ Forma en la que los acámbaros denominan a los aparecidos, cuya característica es estar "apoderados" del demonio.

⁴ Concepto tomado de: Mercedes de la Garza, *Rostros de lo sagrado en el mundo maya*, México, Paidós-Universidad Nacional Autónoma de México, Biblioteca Iberoamericana de Ensayo, 1998, pp. 76-80.

⁵ Mircea, Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, 9ª edición, Colombia, Editorial Labor, 1994.

⁶ Mircea, Eliade, *Tratado de las religiones*, México, 9ª reimpression, Biblioteca Era, 1995.

⁷ Directora del museo de Acámbaro, 28 de febrero de 1996.

⁸ Pedro, Ponce, *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*, tomo X, México, Ediciones Fuente Cultural, 1956, p. 375.

⁹ Epifanio Vera, (arriero), Acámbaro, Guanajuato, 29 de febrero de 1996.

¹⁰ Johanna, Broda, "Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto de los cerros de Mesoamérica" en Broda, Johanna, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé (editores), *Arqueoastronomía de México*, 1991, p. 467 y 468.

¹¹ Epifanio Vera, (arriero), Acámbaro, Guanajuato, 29 de febrero de 1996.

¹² Doris, Heyden, "Lo sagrado en el paisaje", en *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, tomo XXIX:I, 1983, p. 63.

¹³ Félix, Baéz-Jorge, Las voces del agua. El simbolismo de las sirenas y las mitologías mesoamericanas. Xalapa, Universidad Veracruzana, Biblioteca, 1992, pp. 111-112.

¹⁴ *Ibid.*, p. 127.

¹⁵ *Ibid.*, pp. 133-134.

¹⁶ James W. Dow, *Santos y supervivencias. Funciones de la religión en una comunidad otomí*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1974.

¹⁷ Esta superstición es de culturas occidentales y fue traída por los españoles a la Nueva España. Consultar: Mercedes de la Garza, *El universo sagrado de la serpiente entre los mayas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1998,

pp. 273-282; Anton, Fina M, y Manuel Mendianes "La serpiente y los habitantes del agua", en González Alcatud, José A. y Antonio Malpica Cuello (coords.) *El agua. Mito y realidades*, España, Anthropos Editorial del Hombre y Diputación Provincial de Granada, Autores, Textos y Temas, Antropología, núm. 30, 1995, pp. 106-111.

¹⁸ Mercedes de la Garza, *El universo sagrado de la serpiente entre los mayas*, op. cit., p. 217.

¹⁹ Félix García, (mesero), Acámbaro, Guanajuato, viernes 2 de junio de 1995.

²⁰ José Antonio Contreras Ramírez, *La presencia tarasca en el estado de Guanajuato: fluctuación de frontera*, tesis para el grado de licenciado en antropología con especialidad en arqueología, Universidad Veracruzana, 1985.

²¹ Octavio Vázquez Sámano, *Puebla*, Puebla, julio de 1996.

²² Johanna, Broda, op. cit., p. 447.

²³ María Luisa Gómez, Acámbaro, Guanajuato, 3 de mayo de 1999.

²⁴ Carlos Vázquez Olvera, "La condesa de la Hacienda de San Cristóbal", en Vergara Figueroa, Albilio (coord.) *Yo no creo, pero una vez...* ensayos sobre aparecidos y espantos, México, CONACULTA-Culturas Populares, JGH Editores y Colectivo Memoria y Vida Cotidiana, A.C., 1997, pp. 21-40.

²⁵ René Acuña, (ed.) *Relaciones geográficas del siglo XVI: Michoacán*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Serie Antropológica: 74, 1987, p. 60.

²⁶ Clifford Geertz desarrolla un modelo para el análisis del carisma de las figuras dominantes de la sociedad enfocado al liderazgo con base en propuestas teóricas de Edward Shills y Max Weber; en el tratamiento de su propuesta lo aplica a la realeza de Inglaterra, Java y Marruecos. Para este trabajo se consideró de gran utilidad su aplicación para brindar mayores elementos que permitan entender el significado y trascendencia de este personaje estudiado en la comunidad. Para abundar en el tema consultar: Geertz, Clifford, *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas*, España, Ediciones Paidós Ibérica, Básica, núm. 66, 1994, p. 148.

²⁷ Epitafio Vera, (arriero), Acámbaro, Guanajuato, 29 de febrero de 1998.

²⁸ José Ríos Velarde, impresor. 70 años, Acámbaro, Guanajuato, 1 de junio de 1995.

²⁹ Ver: Yólotl González Torres, *Diccionario de mitología y religión de Mesoamérica*. México, Larousse Referencias, 4ª reimpresión, 1999, p.105.

³⁰ Mercedes de la Garza, *Rostros de lo sagrado en el mundo maya... op. cit.*, pp. 79-80.

³¹ María Ana Portal, *Cuentos y mitos en una zona mazateca*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Colección Científica, núm. 153, 1986.

³² Epitafio Vera, (arriero), Acámbaro, Guanajuato 29 de febrero de 1998.

BIBLIOGRAFÍA

Anton, Fina M. Manuel Mendián, "La serpiente y los habitantes del agua", en González Alcatud, José A. Antonio Malpica Cuello (coords.) *El agua. Mito y realidades*, España, Anthropos Editorial del Hombre y Diputación Provincial de Granada, Autores, Textos y Temas, Antropología, núm. 30, 1995.

Anuario Estadístico del Estado de Guanajuato. Centro de Información Guanajuato (INFO); Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, Gobierno del Estado de Guanajuato, 1998.

Báez-Jorge, Félix, *Las voces del agua. El simbolismo de las sirenas y la mitología mesoamericanas*, Xalapa, Universidad Veracruzana, Biblioteca, 1992.

Broda, Johanna, "Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto a los cerros en Mesoamérica", en Broda, Johanna, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé (editores) *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1991.

Contreras Ramírez, José Antonio, *La presencia tarasca en el estado de Guanajuato: fluctuación de frontera*, tesis para el grado de licenciado en antropología con especialidad en arqueología, Universidad Veracruzana, 1985.

De la Garza, Mercedes, *Rostros de lo sagrado en el mundo maya*, México, Paidós-Universidad Nacional Autónoma de México, Biblioteca Iberoamericana de Ensayo, 1998.

Dow, James W., *Santos y supervivencias. Funciones de la religión en una comunidad otomí*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1974.

Eliade, Mircea, *Lo sagrado y lo profano*, 9ª edición, Colombia, Editorial Labor, 1994.

———, *Tratado de historia de las religiones*, 9ª reimpresión, México, Biblioteca Era, 1995.

Greetz, Clifford, *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas*, España, Ediciones Paidós Ibérica, Básica, núm. 66, 1994.

González Torres, Yólotl, *Diccionario de mitología y religión de Mesoamérica*, 4a. reimpresión, México, Larousse, Referencias, 1999.

Heyden, Doris, "Lo sagrado en el paisaje", en *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, tomo XXIX:I, 1983.

Ponce, Pedro, *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres genúlicas de las razas aborígenes de México*, México, Ediciones Fuente Cultural, tomo X, 1953.

Portal, María Ana, *Cuentos y mitos en una zona mazateca*, Colección Científica, núm. 153, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1986.

Vázquez Olvera, Carlos, "La condesa de la Hacienda de San Cristóbal", en Vergara Figueroa, Abilio (coord.) *Yo no creo, pero una vez... ensayos sobre aparecidos y espantos*, México CONACULTA- Culturas Populares, JGH Editores y Colectivo Memoria y Vida Cotidiana, A.C., 1997.

Actitudes y prácticas hacia el otomí y sus hablantes: el desplazamiento de la lengua otomí en el Estado de México

INTRODUCCIÓN

Desde la revolución mexicana las situaciones de contacto entre el español (LE) y las lenguas indígenas (LI) han cambiado de manera drástica. Lo que antes había sido una situación lingüística estable, debido al aislamiento entre los hablantes del español y los de las lenguas indígenas, ahora con el aumento creciente de contactos ha llevado a una importante penetración del español en las comunidades indígenas. En muchos casos la LI ha sido reemplazada por el español y en otros casos está en peligro de serlo. Señala Mithun (1998:163) que sólo muy pocas lenguas en todo el Continente Americano van a sobrevivir en el siglo XXI.

Hablantes de la lengua otomí, en muchas ocasiones han optado por el español. La cercanía con la capital, y con otros centros urbanos, ha facilitado el contacto entre hablantes del otomí y la lengua nacional. Hay movimientos frecuentes e incluso migración tanto de las comunidades indígenas hacia fuera para buscar trabajo, como de fuera hacia adentro. Esto ha llevado a muchas comunidades otomíes a una situación muy inestable.

El contacto abre nuevas perspectivas para los miembros de las comunidades mientras otras tradicionales y comunes van desapareciendo. No sólo existe la posibilidad de trabajar fuera y ganar dinero, también se pueden adquirir productos que antes eran desconocidos. Al mismo tiempo los resultados del trabajo en el campo parecen no alcanzar cuando hay otras posibilidades. Esta nueva situación conduce a una descomposición de las antiguas redes sociales (véase también Mühlhäusler, 1996:53) las cuales son necesarias para mantener la vitalidad etnolingüística (estabilidad de cada lengua minoritaria). La noción se refiere a tres factores importantes para el mantenimiento de una lengua: el soporte institucional, el status y la concentración demográfica (Romaine 1989:38).

La vitalidad etnolingüística también se ve afectada por las experiencias negativas de los hablantes cuando salen de la comunidad. Las estructuras sociales (y de poder), diferentes a las de su comunidad, son en la mayoría de los casos desventajosa para los otomíes. Pero no sólo fuera de su aldea están en desventaja, lo mismo puede suceder dentro de su propia comunidad con la visita de un representante del gobierno local (véase Hamel, 1987) cuando, por ejemplo, en una junta de ejidatarios "el representante dispone de la variante estándar del español que le garantiza una serie de ventajas discursivas" (Hamel y Muñoz, 1988:113). Las desventajas relacionadas con su lengua se reflejan en problemas de identidad en los hablantes de la LI.

De tal manera, para Klauz Zimmermann (1992) la identidad adquiere un papel central en el proceso del desplazamiento y del mantenimiento del otomí. La identidad de un individuo está dañada, es decir, el mismo hablante de la LI acepta los estereotipos de los hablantes de la LE para sí mismo. Su propia cultura se convierte en algo desventajoso para él; poco a poco su lengua pierde diferentes ámbitos en una situación diglósica. (Ferguson 1959; Fishman 1967, 1972, 1991) entre el otomí y el español. Finalmente el otomí queda reducido al ámbito familiar donde también desaparecerá.

Según Edwards la identidad junto con el pluralismo revela las actitudes. Éstas incluyen, hacia una forma de hablar como uno de sus elementos, un conjunto de creencias (Van Dijk 1999, 1985:140). Las actitudes encuentran su raíz en sistemas de valores y pueden llevar a prácticas ventajosas o desventajosas.

Los cambios en las actitudes, como han sido observados en Gran Bretaña, siempre han afectado la transmisión lingüística, en el caso de las lenguas de inmigrantes. (Edwards 1985:141) Obviamente la transmisión de una lengua es algo esencial para su mantenimiento, ya que sin transmisión, no llegará a las próximas generaciones y termina con la muerte de los miembros de las generaciones actuales. Así podemos decir que la adquisición de una lengua depende de la transmisión; ésta igual que la adquisición puede ocurrir de manera conscien-

te o inconsciente. Los diferentes sistemas de valores (Van Dijk 1999) están estrechamente relacionados con el uso de la LI y la LE y, su observación y análisis nos puede revelar si la LI va a ser transmitida a los hijos de los hablantes o no. De esta manera se plantean las siguientes preguntas de investigación:

1. ¿Hay cambios culturales en la sociedad de la comunidad local las cuales estén reflejadas en las actitudes hacia el otomí y el español? Si este es el caso ¿cómo estas actitudes pueden conducir a la pérdida de la LI?

2. Si las actitudes en verdad cambian, ¿éstas conducen a prácticas como el desprecio de hablantes monolingües?

Esta pregunta delimita nuestro estudio, ya que no se trata de investigar las estructuras de la lengua y cómo llegan a modificarse. Una lengua viva necesariamente está cambiando porque necesita acomodarse a nuevas situaciones. Este cambio también incluye la incorporación de elementos de otras lenguas. En cuanto al concepto de la muerte del lenguaje (es decir el desplazamiento) queremos argumentar con Zimmerman, por qué seleccionamos el estudio de las actitudes:

Algunos lingüistas incluyen en esta categoría la incorporación sucesiva de elementos de la lengua dominante a las lenguas indígenas, y tratan de describir el proceso de muerte de la lengua como elementos de otra... No estoy de acuerdo. El desplazamiento es un desplazamiento de las funciones de una lengua, es decir, el desuso paulatino en dominios sociales. En ciertos casos sí puede darse un proceso paralelo de decadencia dentro de la lengua autóctona recesiva. En mi opinión debemos analizar con más detalle estos fenómenos.

SOBRE LA ENSEÑANZA DE LENGUAS Y LAS RELACIONES DE PODER: EL CASO DEL OTOMÍ EN EL ESTADO DE MÉXICO

Nos gustaría iniciar con la reflexión de que la enseñanza de lenguas se considere como una actividad políticamente neutral, con beneficios tanto para los interesados en adquirirla como para la comunidad a la que se dirige. Hoy en

día, con la globalización, es posible ver que quienes intenten sobresalir en sus áreas laborales necesitan contar con el dominio de al menos otra lengua. Nosotros no queremos cuestionar este beneficio. Sin embargo, señalamos que la enseñanza de lenguas puede traer efectos negativos para los miembros de una comunidad. La modificación de una sola lengua en una ecología lingüística puede tener efectos sobre todo el sistema (Kaplan & Baldauf 1997). Así la difusión y la enseñanza de lenguas en México puede ser parte de los diferentes factores que contribuyen al desplazamiento de las lenguas indígenas las cuales forman junto con el español un sistema ecológico. Nuestro objetivo es demostrar cómo estas relaciones aparecen, y cómo la penetración de algunas lenguas puede cambiar la presión en la forma de actuar de los hablantes de una ecología lingüística, lo cual resulta en modificaciones de las relaciones de poder entre los que hablan una lengua indígena y aquellos que hablan otras lenguas.

El otomí es una lengua minoritaria cuyos hablantes, en muchas ocasiones, han optado por el español. La cercanía con centros urbanos como Toluca en el Estado de México, han facilitado el contacto entre hablantes del otomí y la lengua nacional. Existen movimientos continuos de migración desde las comunidades indígenas, para buscar beneficios económicos, lo cual ha llevado a comunidades como la de San Cristóbal Huichochitlán a una situación inestable.

El trabajo en el campo es limitado y sus resultados también, por lo que los miembros de la comunidad, se ven obligados a salir para solventar sus gastos. Esta situación lleva a un movimiento de las redes sociales ya establecidas las cuales son necesarias para conservar la estabilidad, etnolingüística de una lengua minoritaria. (Mühlhäusler 1996:53)

La identidad es otro factor que adquiere un papel central en el proceso del desplazamiento y del mantenimiento del otomí. Decimos que la identidad de un hablante está dañada cuando acepta los estereotipos de los hablantes de la LE. Su propia cultura es vista como algo desventajoso para él. Poco a poco su lengua se va perdiendo y finalmente queda reducida a un ámbito familiar en donde pronto también desaparecerá.

Para Van Dijk las actitudes se encuentran íntimamente ligadas con el sistema de valores de un hablante, si éste deja de transmitir su lengua, entonces el mantenimiento de ésta tiende a desaparecer ya que no llegará a futuras generaciones y terminará con la muerte de la lengua. Los valores, de acuerdo con Van Dijk (1999) se encuentran ligados con el uso de la LI y la LE. Creemos que la observación y el análisis de estas lenguas nos revela cómo la LI deja de ser transmitida a los hijos de los hablantes.

Una lengua viva necesariamente cambia porque debe acomodarse a nuevas situaciones, cuando se habla del desplazamiento de una lengua es necesario adentrarse en el análisis de las actitudes ya que son éstas las que pueden explicar de forma más profunda el por qué una lengua desplaza a otra. (Zimmerman: 1999:113).

Numéricamente, Schaeffler (1992) y Soustelle (1993), nos dicen cual es: "el grupo otomí es uno de los mayores que existen en México y se asienta en el noroeste del Estado de México, en la parte central de Hidalgo y en pequeñas zonas de Veracruz, Querétaro, Puebla, Michoacán, Tlaxcala, Guanajuato y Morelos; por la amplia extensión que abarca su territorio, tiene diversas altitudes, climas variados y distintos tipos de vegetación".

Dentro de los estudios sobre el otomí, el que más se asemeja al nuestro es el llevado a cabo por Claus Zimmermann, quien ha analizado la identidad del hablante indígena así como el daño que éste ha sufrido, que lo lleva al desplazamiento de su LI.

Sin embargo, nosotros iremos a un nivel más básico al analizar los cambios en las actitudes, nuestro análisis se centra en el cambio de dos generaciones subsecuentes, Zimmermann, por otro lado, sólo deduce el cambio a través de la identidad dañada.

Otro punto fundamental de nuestro análisis es el mencionado por Enrique Hamel y Sierra (1984) sobre la reproducción de estructuras de poder, apoyándonos en Van Dijk y su visión sobre el control de un grupo A sobre un grupo B. Si A puede normalmente ejercer control sobre B, entonces los segundos no son libres de tomar decisio-

nes, inclusive son llevados a actuar de acuerdo con los deseos de otro grupo más poderoso, en este caso A, y en contra de sus propios intereses.

Como hemos tratado de demostrar, la penetración de las lenguas crea nuevas ideologías, las cuales pueden resultar en nuevos intereses; por ejemplo, los intereses de conseguir parte del bienestar de los hablantes del inglés. Estos hablantes, sin embargo, no comparten el mismo interés, por lo cual no sienten presión y, en consecuencia, obtienen más poder. Independientemente si los últimos aprovechan este poder o no, se están creando nuevas actitudes que alteran la ecología lingüística local. Esto significa que las lenguas indígenas siguen debilitándose, a pesar de que parezcan fuertes y relativamente estables.

BIBLIOGRAFÍA

- Calvet, Louis-Jean, *La guerre des langues et les politiques linguistique*, Paris, Hachette Littératures, 1987.
- Campbell, Lyle, "Language contact and sound change" en Christie, William M. Jr. (ed) *Current Progress in Historical Linguistics* Amsterdam, North Holland.
- Coronado Suzán, Gabriela, "El conflicto otomí-español como factor de conciencia lingüística", en Coronado Suzán, Gabriela; Muñoz Cruz, Héctor y Víctor Franco Pelletier, *Bilingüismo y educación en el valle del Mezquital*, México, CIESAS, 1981.
- Cortés, Martha Elena, "El problema de la medición de actitudes" en *El conflicto lingüístico en la zona bilingüe de México*, México, CIESAS, 1982.
- Dorian, Nancy, "Defining the speech community to include its working margins", en Romaine, S. (ed) *Sociolinguistic Variation in Communities Speech* London, Edward Arnold Ltd. 1982.
- , "Purism vs. Compromise in Language Revitalization and Language Revival", en *Language-in-Society*, 23, 4, Dec. 1994.
- , "Western language ideologies and small-language prospects", en Grenoble, Leonore & Whaley, Lindsay (eds) *Endangered languages. Language loss and community response* Cambridge, UK, Cambridge University Press, 1998.
- , "Western language ideologies and small-language prospects", en Grenoble, Leonore & Whaley, Lindsay (eds) *Endangered languages. Language loss and community response* Cambridge, UK, Cambridge University Press, pp. 3-21.
- Edwards, John, *Language, Society and Identity* Basil Blackwell Inc., Oxford, 1985.
- Ehlich, Konrad, "Communication disruptions: On benefits and disadvantages of language contact", en Pütz, Martin (ed.) *Language Contact and Language Conflict*, Amsterdam/Philadelphia, John Benjamins Publishing Company, 1994.
- Ferguson, Charles, "Diglossia" *Word*, 15, 1959.
- Fishman, Joshua A., "Bilingualism with and without Diglossia, Diglossia with and without Bilingualism" en *Journal of Social Issues*, núm. 32, 1967.
- , "Domains and the Relationship between Micro- and Macrosociolinguistics", en Gumperz, J. J. y Hymes, D. (eds) *Directions in Sociolinguistics, The Ethnography of Communication*, New York: Holt, Rinehart and Winston, Inc.
- , *Reversing Language Shift: The Theoretical and Empirical Foundations of Assistance to Threatened Languages*, Clevedon, Multilingual Matters, 1991.
- Francis, Norbert, *Oralidad, escritura y la educación bilingüe: la adquisición de la lectoescritura en la escuela primaria indígena*, tesis de doctorado presentada en el Colegio de Pedagogía, UNAM, 1994, (Ms).
- Gal, S., "Peasant men can't get wives: language change and sex roles in a bilingual community" en *Language in Society* 7, 1978, pp. 1-16.
- Gal, S., *Language Shift, Social Determinants of Linguistic Change in Bilingual Austria*, London, Academic Press, Inc. 1979.
- Garza Cuarón, Beatriz (coordinadora), *Políticas lingüísticas en México*, México, D.F., La Jornada Ediciones, 1997.
- Grenoble, Leonore & Whaley, Lindsay (eds.), *Endangered languages. Language loss and community response* Cambridge, UK, Cambridge University Press, 1998.
- Gumperz, J. J. y Hymes, D. (eds) *Directions in Sociolinguistics, The Ethnography of Communication*, New York: Holt, Rinehart and Winston, Inc. 1972.
- Hamel, Rainer Enrique, *Sprachenkonflikt und Sprachverdrängung in der verbalen Interaktion. Die zweisprachige Kommunikationspraxis der Otomí-Indianer in Mexiko*, México, D.F. y Frankfurt/Meno, 1986 (Ms).
- , "El conflicto lingüístico en una situación de diglosia", en Muñoz Cruz, Héctor, *Funciones sociales y conciencia del lenguaje. Estudios sociolingüísticos en México*, Xalapa, México, Universidad Veracruzana, 1987: 13-44.
- , "Indigenous education in Latin America: policies and legal framework", in Skutnabb-Kangas, en Tove & Phillipson, Robert (eds) *Linguistic Human Rights. Overcoming Linguistic Discrimination*, Berlin, New York; Mouton de Gruyter, 1995.
- Hamel, Rainer Enrique & Muñoz Cruz, Héctor, "Desplazamiento y resistencia de lengua otomí: el conflicto lingüístico en las prácticas discursivas y la reflexividad" en Hamel, Rainer Enrique; Lastra de Suárez, Yolanda y Muñoz Cruz, Héctor, *Sociolingüística Latinoamericana*, México, D.F., UNAM, 1998.
- Haugen, Einar "Planning in Modern Norway", en en *Anthropological Linguistics*, 1/3, 1959.
- Heath, Sherly B., *La política del lenguaje en México: de la Colonia a la nación*, México, D.F. INI, 1986.
- Hymes, Dell, "Hacia etnografía de la comunicación", in Garvin, P. L. y Lastra de Suárez, Y. (eds) *Antología de estudios de etnolingüística y sociolingüística*, México, D.F., UNAM, 1974.
- Kaplan, Robert & Baldauf, Richard Jr., *Language Planning: From practice to theory* Clevedon, Philadelphia, Multilingual Matters Ltd. 1997.
- , "The Language Planning Situation in...", en *Journal of Multilingual and Multicultural Development*, Vol. 19: 5&6, 1998.
- Kloss, Heinz, "Types of Multilingual Communities", en *Sociological Inquiry* 36, 1966.
- Knab, Tim, "Vida y muerte del náhuatl", en *Anales de antropología* 16, 1979.
- Kummer, Werner, "Spracheinstellung einer bilingualen indianischen Minorität in einer Diglossiesituation: Spanisch-Yucatec Maya", en *Osnabrücker Beiträge zur Sprachtheorie* 21, 1982.
- Labov, William, *Sociolinguistic Patterns*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1972.
- Lastra, Yolanda, "Acerca del español de los otomíes de Toluca", en Garza Cuarón,

- Beatriz & Demonte, Violeta, *Estudios de lingüística de España y México*, México, UNAM - El Colegio de México, 1990.
- Mackey, William Francis, "La ecología de las sociedades plurilingües" en Bastardas, Albert y Boix, Emili (eds.) *¿Un estado, una lengua? La organización política de la diversidad lingüística* Barcelona, Ediciones Ogaedro, 1994.
- Maurais, Jacques (ed.) *Quebec's Aboriginal Languages. History, Planning, Development* Clevedon, Multilingual Matters, 1996.
- Mithun, Marianne, "The significance of diversity in language endangerment and Preservation", en Grenoble, Leonore & Whaley, Lindsay (eds) *Endangered languages. Language loss and community response* Cambridge, UK, Cambridge University Press, 1998.
- Mühlhäusler, Peter, *Linguistic Ecology. Language change and linguistic imperialism in the Pacific region*. London, Routledge, 1996.
- Muñoz Cruz, Héctor, "Testimonios metalingüísticos de hablantes otomíes: ¿Reivindicación o sólo representación del conflicto otomí-español? en Muñoz Cruz, Héctor, *Funciones sociales y conciencia del lenguaje*. Estudios sociolingüísticos en México, Xalapa, México, Universidad Veracruzana, 1987.
- Muñoz Cruz, Héctor & Podestá Siri, Rossana (eds), *Contextos étnicos del lenguaje: Aportes en educación y etnolingüística*, Oaxaca, Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca, 1993.
- Muñoz Cruz, Héctor & Lewin, Pedro (coord), *El significado de la diversidad lingüística y cultural*, México, UAM-I, 1996.
- Pennycook, Alastair, "English in the world/ The world in English", en Tollefson, J.W. (ed) *Power and Inequality in Language Education* Cambridge, Cambridge University Press, 1995.
- Phillipson, Robert & Skutnabb-Kangas, Tove, "English Only Worldwide or Language Ecology?" *Tesol Quarterly* vol. 30, No. 3, 1996.
- Pütz, Martin (ed.), *Language Contact and Language Conflict*. Amsterdam/Philadelphia, John Benjamins Publishing Company, 1994.
- Romaine, Suzanne, *Bilingualism Oxford: Basil Blackwell Inc.* 1989.
- , *Language in Society. An Introduction to Sociolinguistics* Oxford, Oxford University Press, 1994.
- Saville-Troike, Muriel, *The Ethnography of Communication*, Oxford, Basil Blackwell, 1982.
- Scheffler, Lilian, *Los indígenas mexicanos*, México, Panorama Editorial, 1992.
- Schmidt, Anette, *Young People's Dyirbal. An example of language death from Australia* Cambridge, Cambridge University Press, 1985.
- Sherzer, J. y Darnell, R. (1972) "Outline Guide for the Ethnographic Study of Speech Use", en Gumperz, J y Hymes, D. (eds).
- Sierra, María Teresa, "Identidad étnica en las prácticas discursivas", en Muñoz Cruz, Héctor (ed), *Funciones sociales y conciencia del lenguaje. Estudios sociolingüísticos en México*, Xalapa, Universidad Veracruzana; 1987.
- Soustelle, Jacques, *La familia otomí-pame del centro de México*, Toluca, Instituto Mexiquense de Cultura y Universidad Autónoma del Estado de México, 1993 (primera edición en francés en 1937).
- Spindler, George y Louise Spindler (1987) (eds), *Interpretive Ethnography of Education: At Home and Abroad*. Hillsdale, Lawrence Erlbaum Associates, Publishers.
- Spolsky, Bernard, "Navajo, languages maintenance III: accessibility of school and town as a factor in language shift", en *Navajo Reading Study Progress Report*, núm. 14, Albuquerque, University of New Mexico.
- Skutnabb-Kangas, Tove, *Bilingualism or Not: The Education of Minorities*, Clevedon, Multilingual Matters Ltd. 1981.
- Skutnabb-Kangas, Tove & Phillipson, Robert (eds), *Linguistic Human Rights. Overcoming Linguistic Discrimination*. Berlin, New York; Mouton de Gruyter, 1995.
- Terborg, Roland "Educación pública y desplazamiento de lenguas minoritarias", en *Colección Pedagógica Universitaria*; núm. 22, Xalapa: Universidad Veracruzana, 1994 a.
- , "Mantenimiento de la lengua minoritaria o de la identidad étnica", en *Estudios de lingüística aplicada*, núms. 19 y 20 México, CELE UNAM, 1994 b.
- , "Identidad e impacto cultural", en *Dimensión Antropológica*, México, D.F., Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1996b, pp. 113-45.
- , "Langues en contact, passage d'une langue à une autre et inconvénients pour les locuteurs", en *Terminogramme*, núm. 87, Office de la langue française, Montréal, Canadá, 1999.
- , "¿Y esto qué tiene que ver? Algunas reflexiones acerca de la interrelación entre la enseñanza de lenguas y campos no afines", en *Estudios de lingüística aplicada*, CELE, UNAM, México, edición especial, núm. 30/31, 2000 a.
- , "The Usefulness of the Concept of Competence in Explaining Language Shift", En *Linguistik-online* 7, 3/2000 b, Sprachgruppen im Alltag, http://viadrina.euv-frankfurt-o.de/~wjournal/3_00/terborg.html
- Frankfurt/Oder: Viadrina, Europa-Universität Tollefson, J.W. (ed), *Power and Inequality in Language Education* Cambridge, Cambridge University Press, 1995.
- Van Dijk, Teun A., *Ideología. Una aproximación multidisciplinaria*. Barcelona, Gedisa, 1999. [primera edición en inglés 1998]
- Weinreich, Uriel, *Languages in Contact* The Hague: Mouton, 1968. [primera edición 1953]
- Zimmermann, Klaus (1992), *Sprachkontakt, ethnische Identität und Identitätsbeschädigung* Frankfurt/ Mena, Vervuert.
- , *Política del lenguaje y planificación para los pueblos amerindios: Ensayos de ecología lingüística*, Frankfurt/Mena, Vervuert, 1999.

Reflexiones sobre la religión

Haciendo una remembranza sobre el pensamiento humano, a través del tiempo nos hemos percatado de la importancia que para él tenía el Cosmos que le rodeaba, preocupado más por su entorno que por su propia vida. Visualizaba en él los elementos cósmicos representados y exaltados en figuras humanas con la categoría de divinidades, que en sus luchas mutuas, celos, pasiones y crímenes, daban origen al mundo que habitamos y al propio hombre buscando una respuesta sobre su propia naturaleza.

Los mitos, los ritos, las supersticiones y la magia que las sociedades primitivas fueron practicando en torno a una existencia sobrenatural, que al ser intuitiva era inalcanzable por la razón, suponían la existencia de un ser superior al cual debían reconocer.

La religión ha sido definida como la ciencia y práctica relacionada con los seres, fuerzas y poderes sobrenaturales y como el conjunto de teorías y prácticas entre los hombres y una potencia superior a la que por su carácter divino y sagrado se rinde culto individual o colectivo.

La expansión de grandes bloques económicos y políticos, basados en proyectos culturales contradictorios, tuvo una evidente repercusión sobre las relaciones sociales y culturales y más específicamente sobre los sistemas religiosos de los pueblos insertados en los mismos, en los cuales produjeron transformaciones, todas las sociedades grandes o pequeñas involucran al pueblo en prácticas rituales complejas; "las ceremonias religiosas" teniendo como centro la familia y el parentesco considerando que los sentimientos son unificadores cuando se ligan a la misma sociedad.

La religión nunca determina una ética económica ya que ésta tiene autonomía respecto de la actitud del hombre hacia el mundo, condicionada por elementos religiosos e internos, determinados factores geográficos, históricos y económicos condicionan esa economía, la religión respecto a un estilo de vida, también es uno, pero sólo uno de los factores condicionantes de la ética económica.

Patrón cultural universal que se remonta a los orígenes de la especie humana, abordar este tema resulta un tanto difícil dado que entender la religión como la política es asunto que sin duda representa diversidad de criterios; sin embargo siempre ha sido motivo de expectación que el hombre haya sentido la necesidad de practicarla.



Me resultaría difícil hacer una descripción cronológica fidedigna de la religión, sin embargo puedo comentar la que corresponde a sociedades primitivas dado que éstas han sido motivo realmente importante en la integración grupal de las sociedades, objeto relevante en todo estudio antropológico cultural.



La referencia filosófica de Evémero, quien en el siglo IV a.C. consideró como el origen de la religión, a la importancia del culto a los antepasados, los enterramientos paleolíticos atestiguan la creencia de una vida después de la muerte y el poder o influencia del jefe de un clan familiar que practicaba ceremonias rituales a los difuntos.

En el siglo XIX, el antropólogo británico Edward Burnett Tylor introdujo dentro de sus estudios el término de animismo, aplicado a partir de entonces a todas las religiones primitivas, refiere que los hombres primitivos concebían la existencia de un ánima o principio vital no material que moraría en todos los seres vivos. El temor del hombre ante fenómenos naturales o la necesidad de obtención de sus beneficios los impulsó a venerarlos.

Durkheim considera que si la religión es el conjunto de categorías y creencias con las cuales rigen su vida las sociedades segmentarias, será desplazada por la ciencia como la nueva autoridad de la sociedad con división del trabajo. Si la fe

en la religión determina las relaciones sociales en las sociedades sin división del trabajo, al establecerse dicha división la ciencia será la nueva religión que regule las relaciones sociales, el papel de la religión como estructura del sistema cultural, una premisa tradicional de la antropología probablemente deba ser reformulada.

Durante mucho tiempo los positivistas y luego los posmodernos plantearon que el conocimiento científico traería como consecuencia la muerte de las religiones, esto no fue así pues las religiones pudieron adecuarse al nuevo contexto. En el caso de que los sistemas religiosos no estén en condiciones de responder a los desafíos sociales los mismos son habitualmente sustituidos por otro sistema religioso. Hasta ahora la revolución técnico-científica no ha implicado la extinción de la religión, tomándola en términos conceptuales como estructuradora de los sistemas de visión del mundo; por el contrario, nos muestra la necesidad de las mismas de responder a estas transformaciones para mantenerse en ese papel social. Las que han retrocedido y marchan a su desaparición son las propuestas religiosas que no pueden afrontar los nuevos desafíos históricos, aunque es importante aclarar que dada la escisión y los procesos de segmentación de las sociedades, puede darse, la limitación de una propuesta religiosa a un nicho social donde la misma posea eficacia simbólica.

El fetichismo practicado por los africanos occidentales admite que la piedra y la madera están poseídos por poderes sobrenaturales como espíritus, fantasmas o dioses que tienen voluntad y sienten las mismas emociones que los humanos; en las sociedades de cazadores como la de los esquimales se dice que adoran a los espíritus de los animales ya que un cazador podrá matar a su presa sólo si ésta le permite ser muerta. Entre las tribus de África los nuer creen en espíritus mayores y espíritus menores poseídos por su representante jefe Piel de Leopardo, el que se considera como mediador religioso entre ellos y el dios.

La obra de Marc Augé "Dios como objeto" refiere símbolo, fetiche: Objeto el soporte del símbolo y del fetiche es el objeto. Si las sociedades para instituir el poder político o la religión, tienen necesidad de objetos, ello no se debe simplemente a que los objetos sirven para marcar para señalar, para limitar o para imitar.

Lévi Strauss al hablar no de la sociedad, sino de la cultura, dice: "Toda cultura puede considerarse como un conjunto de sistemas simbólicos en cuyo primer plano se sitúa el lenguaje, las reglas matrimoniales, las relaciones económicas, el arte, la ciencia, la religión. Todos estos sistemas apuntan a expresar ciertos aspectos de la realidad física y de la realidad social y más aún a expresar la relación que éstas tienen y las relaciones que estos sistemas simbólicos guardan entre sí, por ejemplo el conjunto de los dioses de Benin corresponde a esta distinción de sistemas: cada dios o cada familia de dioses tiene funciones distintas ya sean políticas, meteorológicas, terapéuticas, comerciales, guerreras y las iniciadas en los cultos de los vudú debían hacer el aprendizaje de una lengua propia de éste y no podía ser comprendida por los no iniciados ni aprendida por éstos.

El totemismo más que una religión se considera una interrelación de creencias y prácticas culturales del hombre con un animal, con un vegetal o un objeto existente en la naturaleza al que se le tiene respeto y culto. Este vínculo se basa sobre todo en la presunta descendencia común de un ser mítico. Así considerado el totemismo, tiene una difusión casi universal. En el fondo se trata de un fenómeno religioso con amplias repercusiones sociales, Sigmund Freud trató el totemismo en su libro *Tótem y tabú* (1912-1913); para él la horda patrilineal puede considerarse precultural y se caracteriza por el acaparamiento de las mujeres por el patriarca; esto provoca el odio de los demás hombres hacia él y desencadena su homicidio. La ambivalencia de sentimientos de odio y culpabilidad que provoca dicho homicidio son el origen del totemismo, primer elemento propiamente cultural. Malinowski concibe su génesis en que el totemismo no es más que el resultado de necesidades de subsistencia, los animales totémicos se convierten en tales porque son buenos para comer lo que deriva en la sacralización de la comida; por lo que todas las especies que son necesarias para la alimentación se convierten por este hecho en objetos de ritual, cada clan

escoge un animal como símbolo totémico el cual se mantiene en el segmento por el carácter hereditario del sistema de parentesco.

Las creencias y sentimientos religiosos se han manifestado a través de los ritos o acciones sagradas, practicados en las diferentes religiones. Toda religión que sea algo más que una filosofía, al ser vivida por un pueblo genera una serie de ritos, existen ritos culturales en honor de la divinidad, ritos funerarios, ritos de bendición o de consagración, entre otros, los actos más importantes de estos cultos son las ofrendas y sacrificios que se practican en unión de plegarias e invocaciones, hacer ofrendas y sacrificios a los seres sobrenaturales es también una práctica religiosa muy extendida, los sacrificios humanos como ofrenda a los dioses se han dado en algunas culturas como la de los aztecas, donde el culto al dios Huitzilopochtli muestra el importante papel del sacrificio humano. En la cultura maya también se sacrificaban seres humanos para posteriormente arrojarlos desde las escalinatas de las pirámides de Chichen-itza.

Las ofrendas de ganado han sido una práctica religiosa entre los nuer; el ganado se mata y se come sólo durante las ceremonias religiosas, por lo general se elige al animal mejor alimentado, que en este caso es el buey.

Por otra parte los seres humanos hicieron intentos por controlar los efectos sobrenaturales de una forma mecánica por quienes tienen la creencia de influir en la naturaleza mediante su propio designio para generar fuerzas del bien o del mal a través de ritos mágicos específicos. La magia puede hacer uso de elementos imitativos o verbales.

El paso de las civilizaciones primitivas señala la aparición del politeísmo, cuyos dioses adoptan forma humana, obran arbitrariamente, disponen de ámbitos particulares de la vida y se encuentran sometidos a la necesidad de un destino abstracto; la religión cumple muchas funciones; las más significativas consisten en explicar aspectos del ambiente físico y social, reducir la ansiedad en situaciones riesgosas, incrementar la solidaridad, mantener las desigualdades sociales, regular las relaciones de grupos proporcionando estabilidad social. Las ideas religiosas son expresadas siempre a través de símbolos que en ciertos elementos representan otros diferentes en esencia. Las ideas también se interpretan en el ritual y el ritual refuerza las creencias.

Además del animismo que es una forma de creencia religiosa sustentada en la existencia de seres inanimados; los animales y plantas tienen vida y personalidad. En el animatismo, que es la creencia en un ser sobrenatural impersonal, se usan diversas clases de rituales religiosos para controlar poderes sobrenaturales a través de oraciones, ofrendas y sacrificios, los rituales pueden darse a beneficio de individuos o de la

comunidad, así como la interpretación de los mitos y alteración de los estados emocionales a través de la música y el sufrimiento físico.

El génesis de la magia desde la filosofía malinowskiana al referirse a los estudios etnográficos de sociedades tribales es similar a la de la religión. Ambas brotan de crisis emocionales y están organizadas como un sistema de creencias, una serie de ritos positivos y negativos, con una clara separación entre lo sagrado y lo profano, sin embargo la religión es un fin en sí misma, mientras que la magia es un medio para lograr un fin, la magia surge como resultado de los estados de angustia del hombre ante las fuerzas sobrenaturales de las que depende su existencia, mediante ritos se pretende controlar con magia a fuerzas de la naturaleza, su función consiste en disminuir dichos estados de angustia mediante la catarsis emocional, para lograr el alivio psíquico que provoca el ritual mágico.

El condicionamiento religioso del estilo de vida, es uno de los factores determinantes de la ética económica, desde luego que el estilo de vida religioso está afectado por factores económicos y políticos que actúan en el interior de determinados límites geográficos, políticos, sociales y nacionales, existiendo por tanto diversidad de factores condicionantes del estilo de vida en relación con los estratos sociales que han determinado decisiva-



mente sobre la ética práctica de las diversas religiones mundiales que actualmente existen.

El confucianismo, el cual fue la ética de un status de prebendarios, de individuos que poseían una educación literaria y que se distinguen por un racionalismo secular; el antiguo hinduismo surgió en una casta hereditaria de literatos cultos, éstos no tenían oficio y su papel era el de directores espirituales y ritualistas de individuos y de comunidades, el budismo se difundió a través de los monjes viajeros que se sustraían al mundo y como no tenían un lugar estable llevaban una vida migratoria, sólo estos monjes eran partícipes de la comunidad religiosa.

El islamismo en sus comienzos, fue una religión de guerreros conquistadores, una orden caballeresca de cruzadas disciplinadas, el judaísmo surge a partir del éxodo devino de la religión de un "pueblo paria" cívico. El cristianismo comenzó como una doctrina de jornaleros y artesanos ambulantes.

Con los ordenamientos políticos del mundo se ha encontrado la ética fraternal de las religiones de salvación en viva tensión tanto del antiguo dios de la guerra como el dios que guarda el ordenamiento legal, eran deidades funcionales que preservaban los valores admitidos de la rutina diaria.

BIBLIOGRAFÍA

- Augé Marc, "Dios como objeto", en *Símbolos-cuerpos-materiales-palabras*, Gedisa Ed. 1998, Barcelona.
- Eliade Mircea, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, Herder, Barcelona, 1996.
- Kuper Adam, "Antropología y antropólogos" en *Anagrama*.
- Mardones José M., "El discurso religioso de la modernidad" en *Habermas y la religión*, Anthropos, Barcelona, Rubí, 1998.
- Nanda Serena, *Antropología cultural, Iberoamericano*, 1987.
- Shapiro Harry L., *Hombre, cultura y sociedad*, FCE, 1975.
- Weber Marx, *Sociología de la religión*, Ediciones Cholloncan, 1997.

Requisitos para la publicación de artículos en la revista *Antropoformas*

Los puntos que a continuación se mencionan tienen como finalidad acelerar el proceso de publicación de los artículos, reseñas y noticias que aparezcan en la revista *Antropoformas*, y que tomamos como requisitos mínimos indispensables:

- Deben contener un mínimo de 15 cuartillas a doble espacio y un máximo de 50.
- Los originales deben ser entregados en Microsoft Word 97 o versiones menores, a la coordinación de la revista en la Facultad de Antropología de la UAEM.
- Los artículos deben ser referentes a las distintas ramas de la antropología, preferentemente, aunque no se descartan otras ciencias como la historia y demás ciencias sociales.
- Las reseñas y noticias tendrán como mínimo una cuartilla y tres como máximo.
- Los materiales deberán ser entregados con original impreso.
- No se aceptarán artículos incompletos ni en borrador.
- Los textos se deberán estructurar de la siguiente manera: introducción, desarrollo del tema, conclusiones y bibliografía.
- Las referencias bibliográficas deben contener en orden: apellido, nombre del autor, título, país, lugar de edición, editorial y páginas.
- Se aceptan textos en inglés, reservándonos la responsabilidad de la traducción.
- Nos reservamos la responsabilidad de la traducción de textos en español al idioma inglés.
- Los trabajos recibidos deberán ser originales y será responsabilidad del autor su contenido.

Nota: ni los disquetes ni los originales en papel serán devueltos a sus autores.

NEZAHUALCÓYOTL
2002
El rey poeta

