

INVENTARIO ANTROPOLÓGICO

VOLUMEN 8, 2002-2006

ISSN: 1665-2533



ANUARIO DE LA REVISTA
alteridades



UADY
Centro de Investigaciones
Regionales
Dr. Hideyo Noguchi



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

UNIDAD IZTAPALAPA División de Ciencias Sociales y Humanidades
Departamento de Antropología

INVENTARIO ANTROPOLÓGICO
ANUARIO DE LA REVISTA ALTERIDADES



UNIVERSIDAD AUTONOMA METROPOLITANA

Rector General

José Lema Labadie

Secretario general

L. Javier Melgoza Valdivia

UNIDAD IZTAPALAPA

Rector

Óscar Monroy Hermosillo

Secretario

Roberto Eduardo Torres-Orozco Bermeo

Director de la División de Ciencias

Sociales y Humanidades

Pedro Solís Pérez

Jefe del Departamento de Antropología

Federico Besserer

INVENTARIO ANTROPOLÓGICO

ANUARIO DE LA REVISTA ALTERIDADES

Director del Anuario

Esteban Krotz

Consejo Editorial del Departamento de Antropología

Luis Aboites

Rodrigo Díaz Cruz

Carlos Garma

Esteban Krotz

José Lameiras

Victoria Novelo

Guillermo de la Peña

Scott Robinson

INVENTARIO ANTROPOLÓGICO

ANUARIO DE LA REVISTA ALTERIDADES

Volumen 8, 2002-2006



UADY
Centro de Investigaciones
Regionales
Dr. Hideo Noguchi



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

UNIDAD IZTAPALAPA División de Ciencias Sociales y Humanidades

Departamento de Antropología

Primera edición, 2008

D.R. © Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa
Av. Michoacán y Purísima
Col. Vicentina
09340 México, D. F.

Portada: Detalle de mural de Arnold Belkin, UAMI

ISSN: 1665-2533

Impreso en México/Printed in Mexico

Dirección editorial:

Correo:

Apartado postal 9-47

Chuburná

97200 Mérida, Yuc.; MÉXICO

Telefax: (9) 928-51-15

Envíos por mensajería:

Calle 61 No. 525, Centro, 97000 Mérida, Yuc.; MÉXICO

Teléfono para recados: (999) 924-27-67 (de 8 a 15 horas)

Correo electrónico: <inventar@uady.mx>

Pedidos y suscripciones:

Departamento de Antropología

Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa

Apartado postal 55-536

[Edificio F - planta baja]

09340 México, D. F.; MÉXICO

Teléfono: (55) 58-04-47-63

Telefax: (55) 58-04-47-67

Correo electrónico: <antro@xanum.uam.mx>

<alteridadesmcdd@hotmail.com>

Impreso y hecho en México

Índice

Presentación	11
Artículos de revisión	15
El estructuralismo en México: una reseña <i>María Eugenia Olavarria</i>	17
La población de origen africano en la Costa Chica de Guerrero: una baraja con muchas cartas pendientes / <i>Haydée Quiroz Malca</i>	31
La pluralidad religiosa en Chiapas: una aproximación desde las investigaciones sociales / <i>Miguel Lisbona Guillén</i>	61
Los rancheadores: porteadores de mercaderías en la Huasteca <i>Ana Bella Pérez Castro</i>	99
Reseñas de publicaciones	109
Reseñas de libros	111
BARRERA, DALIA Y CRISTINA OEHMICHEN, EDS., <i>Migración y relaciones de género en México</i> / <i>Rosío Córdova Plaza</i>	111
FLORES FARFÁN, JOSÉ ANTONIO, <i>Cuaterros somos y toindioma hablamos: contactos y conflictos entre el náhuatl y el español en el Sur de México</i> / <i>Rebeca Barriga Villanueva</i>	116
GÓMEZ CARPINTEIRO, FRANCISCO JAVIER, <i>Gente de azúcar y agua: modernidad y posrevolución en el Suroeste de Puebla</i> <i>Andrew Roth-Seneff</i>	122
GONZÁLEZ JÁCOME, ALBA, <i>Cultura y agricultura: transformaciones en el agro mexicano</i> / <i>Carlos García Mora</i>	128
HERNÁNDEZ CASTILLO, ROSALVA AÍDA, <i>La otra frontera: identidades múltiples en el Chiapas poscolonial</i> <i>Andrés Medina Hernández</i>	136

KORSBAEK, LEIF, ALEJANDRO TONATIUH ROMERO Y CARLOS CASTAÑOS, La comunidad antropológica de la Universidad Autónoma del Estado de México / <i>Edgar Samuel Morales Sales</i>	153
MALDONADO ALVARADO, BENJAMÍN, Los indios en las aulas: dinámica de dominación y resistencia en Oaxaca <i>Pedro Lewin Fischer</i>	156
MAYER CELIS, LETICIA, Entre el infierno de una realidad y el cielo de un imaginario: estadística y comunidad científica en el México de la primera mitad del siglo XIX <i>José Lameiras Olvera</i> (†)	168
MEDINA HERNÁNDEZ, ANDRÉS, En las cuatro esquinas, en el centro: etnografía de la cosmovisión mesoamericana <i>Sergio Ricco</i>	177
MUÑIZ, ELSA, Cuerpo, representación y poder: México en los albores de la reconstrucción nacional, 1920-1934 <i>Víctor Orozco</i>	191
OSORIO, ROSA MARÍA, Entender y atender la enfermedad: los saberes maternos frente a los padecimientos infantiles <i>María Eugenia Módena</i>	197
PORTAL, MARÍA ANA, COORD., Vivir la diversidad: identidades y cultura en dos contextos urbanos de México <i>María Cecilia Lara</i>	199
REYES GÓMEZ, LAUREANO, Envejecer en Chiapas: etnogerontología zoque / <i>Miguel Lisbona Guillén</i>	204
ROMERO CONTRERAS, ALEJANDRO TONATIUH, COMP., Historia de la ciencia en México: la antropología / <i>Carlos García Mora</i>	211
RUTSCH, MECHTHILD Y METTE MARIE WACHER, COORDS., Alarifes, amanuenses y evangelistas: tradiciones, personajes, comunidades y narrativas de la ciencia en México / <i>Laura Cházaro</i>	220
VARGAS CETINA, GABRIELA, COORD., De lo privado a lo público: organizaciones en Chiapas / <i>Guadalupe Rodríguez Gómez</i>	225
YANES, PABLO, VIRGINIA MOLINA Y ÓSCAR GONZÁLEZ, COORDS., Urbi indiano: la larga marcha a la ciudad diversa <i>Andrés Medina Hernández</i>	231

Reseñas de conjuntos temáticos y de colecciones	245
Aportaciones de la revista <i>Estudios Sociales</i> (números 19, 20, 21) para armar una región / <i>Renée de la Torre Castellanos</i>	245
Nota sobre cuatro nuevos estudios relativos a la historia del abasto urbano en México en el siglo xx / <i>Luis Aboites Aguilar</i>	250
Recorrido por la cocina familiar mexicana / <i>Cristina Goddard</i>	257
Reseñas de materiales audiovisuales	267
Conjunto Escorpión, Los Mismos, Orquesta Addy y los Aztecas, Danzas tradicionales de mi pueblo / <i>Enrique Martín</i>	267
Reuniones, eventos, seminarios y proyectos	273
Reuniones y eventos	275
La antropología aplicada en México: balance y perspectivas para la formación de nuevos profesionales / <i>Juan Jesús Velasco Orozco</i>	275
I Semana de Antropología Fronteriza y del Noroeste de México / <i>Miguel Olmos Aguilera</i>	286
El análisis del discurso y la antropología: I Encuentro Nacional de Análisis de Discurso / <i>Dalia Ruíz Ávila</i>	296
Homenaje Nacional al Dr. Román Piña Chan / <i>Antonio Benavides C.</i>	306
IV Conferencia de Arqueología de la Frontera Norte: Homenaje a Beatriz Braniff Cornejo / <i>Francisco Mendiola Galván</i>	313
Tesoros de Oaxaca: exposición arqueológica y etnográfica en el Museo Nacional de Antropología / <i>Benjamín Maldonado Alvarado</i>	315
XI Coloquio Internacional de Antropología Física "Juan Comas" / <i>Federico Horacio Dickinson Bannack</i>	320
XV Congreso Estado, Iglesias y Grupos Laicos: "La Diversidad Religiosa en la 'Nueva República' Mexicana" / <i>Pedro Arrieta Fernández</i>	324
VI Congreso Nacional de Lingüística Aplicada y presentación del primer número de <i>Lingüística Mexicana</i> / <i>Fidencio Briceño Chel</i>	330

Breve relación de las actividades del Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales (CEAS) durante el año 2001 <i>María Guadalupe Escamilla Hurtado</i>	337
Primer Coloquio Investigación y Experiencia en la Sierra Tarahumara / <i>Paulina del Moral</i>	340
Tercera Reunión de Egresados de Antropología Social de la UAM-Iztapalapa / <i>Sara Chávez Ruiz</i>	345
II Semana Cultural de la Diversidad Sexual <i>Yesenia Peña y Lilia Hernández</i>	352
I Coloquio sobre el sentido y la significación <i>Roberto Flores</i>	356
Presentación del libro <i>Miradas antropológicas sobre el Norte de México</i> en la ENAH-Chihuahua / <i>Juan Jaime Loera González</i>	360
I Congreso de Antropología de las Fronteras <i>Olga Lorenia Urbalejo Castorena</i>	363
Homenaje póstumo al maestro Luis Reyes García (1935-2004) <i>Teresa Rojas Rabiela</i>	374
Primer Simposio Internacional Tojolabal / <i>Bertha Rivera Lona, Gemma van der Harr y José Luis Escalona Victoria</i>	381
Tercer Coloquio <i>Identidades y Movilidades: los actores de la multiculturalidad en México y Colombia</i> <i>Odile Hoffmann</i>	385
Instauración de la Cátedra Ángel Palerm <i>Carmen Icazuriaga Montes</i>	399
Seminarios, programas, proyectos e instituciones	403
La arqueología subacuática mexicana / <i>Pilar Luna Erreguerena</i>	403
Los servicios educativos en el Museo Nacional de Antropología: una reseña / <i>Alejandra Razo Valdez</i>	418
Proyecto interdisciplinario "Teotihuacan: élite y gobierno" <i>Linda Manzanilla</i>	431

Seminario Internacional <i>Tiempo-espacio en Mesoamérica: descodificación lógico-matemática del Calendario Azteca</i> <i>Alicia Velázquez y María Teresa Ruiz</i>	439
Diplomado en Historia de México (Oaxaca) <i>María de los Ángeles Romero Frizzi</i>	445
Seminario Relaciones Hombre-Fauna: un foro para la investigación arqueozoológica / <i>Eduardo Corona M. y Joaquín Arroyo Cabrales</i>	449
Diplomado en Pueblos Indígenas y Desarrollo / <i>Gloria Artís</i>	454
El Departamento de Historia y Antropología de la Universidad de Sonora: una mirada sobre su nacimiento y adolescencia <i>Guillermo García Zamacona</i>	461
<i>Aspectos de la antropología mexicana</i>	471
Doce años del Seminario de Historia, Filosofía y Sociología de la Antropología Mexicana / <i>Ignacio Rodríguez García</i>	471
Seminario Repensar la Antropología: profesionalización, investigación, formación y ética en la antropología contemporánea <i>María Guadalupe Escamilla Hurtado</i>	477
IV Reunión Nacional de la Red Mexicana de Instituciones de Formación de Antropólogos / <i>Paulina del Moral</i>	480
Inauguración de la Cátedra Roberto Varela <i>Manuel F. Loría Caballero</i>	485
Recordando la fundación del CISINAH (ahora CIESAS): dos historias más o menos conocidas y una minihistoria por conocer <i>Roberto Varela (†)</i>	491
Noticias de programas de estudio.	501
La Especialización en Historia de la Arquitectura Regional y la Maestría en Restauración Arquitectónica de Bienes Culturales, de la Universidad Veracruzana / <i>Abraham Broca Castillo</i>	503
La nueva Licenciatura en Antropología de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí / <i>Anuschka Van't Hooft</i>	513

Grados académicos otorgados y tesis presentadas en el período 2001-2005	529
Licenciatura	531
Maestría	591
Doctorado	617
Publicaciones periódicas	629
Revistas científicas y de divulgación	631
Revistas estudiantiles	765
Publicaciones antropológicas recientes	785
Publicaciones impresas	787
Materiales audiovisuales	822
Discos compactos de audio	822
Videos	823
Ediciones en disco compacto	826
Anexos	827
I Abreviaturas utilizadas	827
II Directorio de instituciones y publicaciones antropológicas	835
III Corresponsales del INVENTARIO ANTROPOLÓGICO	844
Convocatoria para colaboraciones	846

Presentación

Este volumen 8 del anuario INVENTARIO ANTROPOLÓGICO es especial por varias razones.

Ante todo, es el primer volumen que lleva también el logotipo de la Red Mexicana de Instituciones de Formación de Antropólogos (RedMIFA) como institución editora, porque la directiva de la Red decidió en su X Reunión Nacional adoptar el anuario como una publicación propia.¹

Por ello, ha sido iniciado un paulatino tránsito del anuario INVENTARIO ANTROPOLÓGICO del Departamento de Antropología de la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, que sigue comprometido con esta publicación que generó hace más de una década, hacia una publicación dirigida y financiada por el conjunto de las instituciones que componen la RedMIFA. En el volumen 9 aparecerá un nuevo consejo editorial determinado por la RedMIFA y un listado de corresponsales mucho más amplio que el actual. Todos estos elementos contribuirán a que el anuario cumpla cada vez mejor con sus objetivos de constituir un mecanismo de comunicación e información para la comunidad antropológica mexicana y de ofrecer a colegas en otros países y especialistas de otras disciplinas científicas un panorama actual del conocimiento antropológico generado en México.

También con motivo de esta reorganización, el presente volumen del anuario es “de regularización” y lleva en su portada los años “2002-

¹ La RedMIFA actualmente está compuesta por dos docenas de instituciones antropológicas mexicanas; la gran mayoría de ellas son escuelas y facultades donde se imparten programas de licenciatura y/o maestría y/o doctorado en antropología, pero también participan algunas instituciones que imparten docencia antropológica a nivel de educación continua o que cuentan con un núcleo de académicos que participan regularmente en programas de docencia antropológicos. Su directiva está compuesta por los directores en turno de dichas instituciones y se reúne dos veces al año. Más información sobre composición y objetivos de la RedMIFA contiene su portal electrónico <<http://www.uaemex.mx/pwww/ant/>>.

2006". Es la causa del tamaño inusual de este volumen 8 e implica que varios de los textos contenidos en el mismo hayan sido terminados, revisados y aprobados hace ya algún tiempo y no, como ha sido el caso en los volúmenes anteriores, en los meses previos a su publicación. Asimismo, hay que señalar que en algunas ocasiones las listas de graduados y de números de revistas publicados no incluyen la información más reciente disponible; serán completadas en el volumen del próximo año, para así mantener ininterrumpida la continuidad informativa que inició con datos sobre el año de 1993.

Por todo lo anterior es menester manifestar nuestra gratitud a las autoras y los autores de los textos incluidos en este volumen 8 del anuario INVENTARIO ANTROPOLÓGICO por su comprensión y su paciencia. Igualmente hay que expresar nuestro reconocimiento a los sucesivos directivos en turno de la RedMIFA su aliento para este proyecto editorial, el cual ha sido apoyado desde su inicio por las autoridades de prácticamente todas las instituciones antropológicas del país y por mucha/os integrantes de la comunidad antropológica mexicana, quienes han aportado información requerida, enviado por iniciativa propia textos y también hecho propuestas de todo tipo.

Un agradecimiento especial se debe a Guadalupe González de Tecnigraf por su compromiso mantenido con el anuario desde sus inicios, a Perla Vázquez Quintal por la preparación y revisión de textos e informaciones, a la doctora Ana Paula de Teresa y al doctor Federico Besserer Alatorre, anterior y actual jefe del Departamento de Antropología de la UAMI, y al maestro Efraín Poot y a la doctora Beatriz Torres Góngora, anterior y actual coordinador(a) de la Unidad de Ciencias Sociales de la UADY, por su apoyo a las labores de edición y distribución del anuario.

Cabe señalar aquí que en el presente volumen se publica por última vez la sección de "Reseñas de publicaciones" en su forma acostumbrada, ya que el número de libros y de revistas publicados por integrantes de la comunidad antropológica mexicana ha aumentado considerablemente en los años recientes al tiempo que se ha hecho más frecuente y constante la aparición de reseñas en las revistas mexicanas de antropología y de ciencias sociales en general, que parecen ser, además, órganos de difusión más adecuados para este tipo de escritos.

A cambio de esto, se anuncia para el volumen 9, actualmente en preparación, la inclusión de una nueva sección dedicada a la presentación de trayectorias profesionales de antropóloga/os mexicana/os. De esta manera se pretende poder ofrecer poco a poco un panorama actual del polifacético mundo laboral de la antropología profesional en el país, que no es muy conocido en las instituciones académicas aunque

constituye un tema de interés especial para los aprendices de la disciplina. Ya están circulando, a través de los portales electrónicos del anuario INVENTARIO ANTROPOLÓGICO² y del Proyecto de Investigación RedMIFA “Antropología de la Antropología”³ y en las instituciones RedMIFA convocatorias para quienes deseen contribuir con este fin. Y, como siempre, sigue abierta la invitación para colaborar con las demás secciones del anuario, elaborando artículos de revisión sobre el estado de la cuestión de la investigación antropológica acerca de determinados temas y procesos socioculturales, regiones, sectores y grupos sociales; reseñas de eventos y presentaciones de grupos de trabajo y redes; y enviando fichas bibliográficas antropológicas mexicanas.

² Ver <<http://adelaredmifa.org/>>.

³ Ver, en el sitio del Departamento de Antropología de la UAM, en el rubro “Publicaciones”: <<http://uam-antropologia.info/web/content/category/8/56/73/>>.

Artículos de revisión

Este volumen del anuario INVENTARIO ANTROPOLÓGICO contiene cuatro *artículos de revisión*.

La doctora María Eugenia Olavarría, quien es ampliamente conocida por su interés en el estructuralismo levi Straussiano y quien ha publicado importantes estudios desde esta perspectiva, nos ofrece una visión panorámica de estos estudios realizados en México. La doctora Haydée Quiroz Malca se ocupa de un sector poblacional en términos numéricos poco relevante en el ámbito nacional, pero social y culturalmente significativo en varias regiones del país: la población de origen africano, que, por cierto, ha sido un tema de estudio destacado en otros países latinoamericanos. El doctor Miguel Lisbona Guillén, quien ha desarrollado desde hace tiempo investigaciones sobre identidad étnica, religión y relaciones interétnicas en Chiapas, aporta una aproximación a la pluralidad religiosa en ese estado fronterizo del Sur de México. La doctora Ana Bella Pérez Castro, por su parte, aborda las publicaciones antropológicas sobre un sector poblacional específico definido por su actividad económica, poco presente en los debates sobre la globalización, pero de vital trascendencia para mucha gente concreta: los rancheadores.

Como se recordará, el objetivo general de los artículos de revisión es ofrecer de modo sistematizado y crítico los resultados de la investigación antropológica mexicana reciente sobre un sector poblacional, una región, un sitio arqueológico, una lengua, un concepto, un método, una técnica, una discusión o polémica, un problema social, un fenómeno o proceso sociocultural...

Para preparar una investigación, para elaborar una tesis o para organizar un curso o una conferencia, se necesita este tipo de material —y esta clase de información se suele generar, pero con frecuencia no se

incluye de modo detallado en el trabajo final—. Por lo tanto, el INVENTARIO ANTROPOLÓGICO reitera su invitación a enviar a la Dirección del anuario propuestas para artículos de revisión que no solamente significan un apoyo a la investigación antropológica sino también proporcionan valioso material para cursos de todo tipo.

El estructuralismo en México: una reseña*

María Eugenia Olavarría
Departamento de Antropología-UAMI

¡Todos somos estructuralistas!
Marshall Sahlins

Antes de hablar de la huella que Lévi-Strauss ha dejado en la antropología que se practica en México, es preciso reconocer que "ciertos principios del estructuralismo han penetrado de tal manera la vida intelectual que, al menos la antropología, nunca volverá a ser la misma" (Sahlins 2003: 79). De manera que resultaría poco práctico intentar rastrear la impronta de este autor francés en un entorno nacional determinado, puesto que, ya sea explícita o implícitamente, a manera de apología, de crítica o aun de rechazo, su presencia se deja sentir prácticamente en la totalidad de las antropologías del mundo a partir del último tercio del siglo xx.

Si bien la influencia del pensamiento estructuralista en México puede ser percibida en este sentido más general, existe también un acervo de estudios antropológicos de corte estructural que merece ser reseñado por varias razones. Una de ellas es la planteada por Galinier (1997: 162) en su reseña de uno de los libros que agrupan los trabajos de investigadores mexicanos y residentes en México, realizados bajo la perspectiva del estructuralismo: es justamente la variedad y profundidad de temas y enfoques teóricos de la antropología mexicana contemporánea lo que la hace ocupar un lugar especial en el ámbito latinoamericano. Resulta

* Este artículo ha sido elaborado con el apoyo del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt) (U40611-S) y del Programa de Apoyo a Proyectos de Investigación e Innovación Tecnológica de la Universidad Nacional Autónoma de México (IN308602).

sorprendente que esta reseña de Galinier sea, tal vez, la única ocasión en que en una revista de circulación mundial se haga referencia a una corriente de pensamiento que, sin duda, no ha sido la dominante ni la mayoritaria en nuestro país.

Aunque podría pensarse que, a diferencia de otros países latinoamericanos como Brasil donde la investigación de corte estructuralista floreció en su momento y sin prejuicios,¹ en México esta perspectiva ha dejado pocos frutos. En el presente artículo pretendo mostrar cómo el estructuralismo en México cuenta con una historia propia que abarca más de 30 años y varias decenas de autores. No es el propósito del presente trabajo, sin embargo, reconstruir el proceso mediante el cual la obra de Lévi-Strauss llegó a ocupar un lugar en el ámbito de la antropología académica mexicana. Al respecto, ya se han publicado dos artículos, el primero (Giron y otros 1986) constituye el preámbulo a la publicación de la primera reunión grupal de los estructuralistas en México *Palabras devueltas: homenaje a Claude Lévi-Strauss*, y el segundo (Jáuregui y otros 1996), la "Presentación" del libro *Cultura y comunicación: Edmund Leach in memoriam*, en el cual "la mayoría de las contribuciones remiten a la perspectiva estructuralista". Aunque el primero de estos artículos presenta el desarrollo de la obra y teoría levistrosianas al tiempo que discute—a manera de contrapunto—su influencia en el campo académico mexicano; en mi opinión, omite a varios autores importantes, y a la luz de dos décadas es necesaria una nueva ponderación.

Por otra parte, la teoría de Lévi-Strauss y de otros autores—principalmente Godelier, Descola y Hérítier—ha inspirado en México numerosos ensayos de corte teórico y otro tanto de corte analítico con base empírica. La presentación y discusión de todos ellos es una tarea que rebasa los fines de este ensayo, por lo que quedan excluidos de la presente reseña aquellos estudios presentados en forma de crítica, discusión o comentario en los terrenos de la filosofía, la lingüística, el psicoanálisis y la crítica de arte. Me limito entonces a compendiar los resultados de investigaciones cuyo objeto primordial de análisis ha sido la dimensión simbólica, ya sea en el terreno de la economía, la organización social y ceremonial, el parentesco y la mitología.

En lo que respecta a la economía, Castaingts (1979; 2002) es el único autor que ha abordado la dimensión simbólica de los procesos económicos en el contexto mexicano. Su objeto de análisis lo constituye justamente el dinero, las decisiones en torno a la economía y la política, los valores

¹ En la inauguración del homenaje a Claude Lévi-Strauss realizado en México en 1984, Roberto Varela afirmó: "Hace 15 o 20 años hubiera sido imposible llevar a cabo un coloquio semejante ante el rechazo y hostilidad de muchos colegas antropólogos" (1986: 19).

o su ausencia, la confianza y la falta de ella hacia los gobiernos y las instituciones, entre otros. Además de ofrecer una interpretación de estos aspectos, su aportación es de orden teórico-metodológica, pues identifica los dispositivos simbólicos de la economía con base en la construcción de modelos de modelos, es decir, marcos conceptuales de segundo orden con base en la integración metodológica de Lévi-Strauss, Eco y Greimas. Su mayor aportación en el campo netamente antropológico consiste, en mi opinión, en sus modelos interpretativos de los sistemas de cargos y de la mitología del dinero.

Justamente, la cuestión de los sistemas de cargos ha sido trabajada con vigor en el ámbito mesoamericano a partir de las reglas de reciprocidad e intercambio derivadas de Mauss y Lévi-Strauss. Desde fines de la década de los sesenta Falla (1969) y Lynne Crumrine (1969), y más recientemente Millán (1993; 2003a y 2003b); Barabas (2003) y Mendoza (2004).

La influencia de la teoría de la alianza desarrollada por Lévi-Strauss se ha dejado sentir en México en dos campos de conocimiento; por un lado, el que se refiere a la puesta a prueba de los conceptos de *maison* y *société à maison*; y, por el otro, el que se deriva de los modelos de intercambio, las estructuras semicomplejas y el incesto de segundo tipo.

Con respecto al primero, cabe mencionar que, en su visita a México, Lévi-Strauss discutió la posibilidad de que el tipo de organización parental de Mesoamérica haya sido el de una *société à maison* (Giron y otros 1986: 14). Sobre esa base, y lejos de haber llegado a conclusiones definitivas, varios antropólogos han explorado esta hipótesis en diversos contextos. En el ámbito prehispánico, Lamas (1996), Anaya (1996) y Joyce y Gillespie (2000); Chance (2000) y Peniche (2005) en el México colonial; y, en el ámbito indígena contemporáneo, Sandstrom (2000), Neurath (2002) y Manzanarès (2003). Uno de los problemas que han enfrentado estos estudios para llegar a conclusiones de mayor alcance es que requieren una investigación diacrónica que demuestre cómo las casas echan a andar estrategias a largo plazo para adquirir, mantener o reemplazar recursos que son la base del estatus y del poder, los cuales devienen en el establecimiento de jerarquías. Ya que su valor interpretativo radica en sus aspectos dinámicos y procesuales –tales como las prácticas, discursos y negociaciones más que las prohibiciones y prescripciones matrimoniales– no basta con emplear la noción de *maison* en un sentido meramente taxonómico (sustituir la palabra linaje por ‘casa’) o de simple fetichización (en el sentido de identificar la ‘casa’ con un objeto).

En la otra vertiente, Esponda (1992) pone a prueba la teoría de las estructuras semicomplejas de Hérítier entre los pueblos tzeltales, y Franco

(1992) analiza la dinámica de los grupos domésticos en El Mezquital. Los modelos de intercambio han probado su valor en el análisis del parentesco espiritual (Genis 1985 y 1986, Mendoza 1992). Recientemente, la noción de incesto de segundo tipo de Hérítier ha encontrado eco en la interpretación de las configuraciones parentales de las migrantes transnacionales (D'Aubeterre 2000; 2002).

En lo que respecta a la dimensión mítico-simbólica que toma como referente etnográfico un grupo etnocultural ubicado en territorio mexicano, y en la que un mayor número de autores ha incursionado, se distinguen dos tipos de aproximaciones: 1) la que gira en torno a la categoría mito en su acepción más restringida de mito-relato (*récit*) y 2) la que relaciona al mito con otros lenguajes simbólicos o bien que retoma la noción de mitología-cosmología o mitología implícita. Es decir, incluyo en este apartado—combinando los criterios cronológico y temático—los trabajos sobre sistemas religiosos mexicanos desde una perspectiva estructural.

Es preciso aclarar, no obstante, que el término “estructural” se ha utilizado, sobre todo en este ámbito, en un sentido laxo que ha derivado en una idea borrosa del mismo entre el público no especializado. Como ejemplo, el libro de Carlos Castaneda *The teachings of Don Juan: a yaqui way of knowledge*, publicado en 1968 por la Universidad de California, presenta un *análisis estructural* como parte del segundo capítulo. Dicho “análisis” se limita a un listado de términos que pretende dar la imagen de una sistematización del conocimiento sagrado que Don Juan transmitiera al autor. Resulta significativo cómo a partir de esta impostura se creó un mito—en el mal sentido del término—que va mucho más allá del terreno académico y que alcanzó proporciones globales al llegar a ser, al paso de casi cuatro décadas, un auténtico clásico del *New Age*.²

Puede decirse, en cambio, que los análisis estructuralistas de Nye Ross Crumrine fueron los primeros en ubicarse en un grupo indígena mexicano. Si se considera el hecho de que sus publicaciones pioneras sobre los mayos de Sonora datan de finales de la década de los sesenta, este autor desarrollaba su investigación en un momento en que el estructuralismo se hallaba en pleno auge en Francia. Desde entonces y por más de 25 años, N. R. Crumrine estudió estructuralmente el desarrollo de movimientos religiosos en el norte de México (1975); el fenómeno romero (1991); el simbolismo ritual (1969; 1974b; 1977a; 1978; 1979; 1986); la organización social en relación con los sistemas ideológicos (1976); las figuras liminales (1974a) y los mitos (1970; 1973; 1977b; 1977c).

² Una impostura análoga opera en lo referente a la figura de Don Juan como representativo de la cultura yaqui (Olavarría 2003: 73).

La obra de Crumrine es *sui generis* en varios sentidos. En primer lugar, por su contexto académico de procedencia, pues se trata de uno de los pocos antropólogos estadounidenses que en ese momento histórico tomó como referencia teórica a Lévi-Strauss (Sahlins 2003: 78-80); y en segundo lugar por ocuparse de los mayos, grupo periférico al ámbito mesoamericano, terreno privilegiado de sus contemporáneos mexicanos. Junto con Barbara June Macklin (1972; 1973) analizó el desarrollo estructural de tres movimientos religiosos indígenas demostrando la fertilidad de la perspectiva estructural en este contexto inédito.

También muy tempranamente para el contexto mexicano, Félix Báez-Jorge presenta en 1972 como tesis de licenciatura en la Universidad Veracruzana (UV) un análisis de las versiones míticas de la *vagina dentata* entre los zoques con relación a mitos de otros pueblos indígenas. Báez-Jorge continúa en esta dirección analítica y examina a lo largo de varios libros el papel de las deidades femeninas en los imaginarios colectivos que sustentan los cultos populares (2000 [1988]; 1992; 1994) y la función de intermediación simbólica que cumplen los santos en la religiosidad indígena (1998). En su perspectiva, en la que se aprecia tanto la impronta de Mauss como de Lévi-Strauss, la actividad del pensamiento colectivo y la vida social constituye un mundo de relaciones simbólicas en las que más allá de la particularidad de los enfoques etnográficos, se pretende construir una reflexión trascendente y de conjunto.

A diferencia de Crumrine, quien se mantuvo apegado de manera más literal al estructuralismo, Báez-Jorge desarrolla su investigación tomando al estructuralismo como marco filosófico y epistemológico general. Pese a que la obra de estos dos autores es sumamente importante, no representó por espacio de varios años sino un ejemplo aislado, puesto que aún la enseñanza de la obra de Lévi-Strauss no era un contenido regular en la mayoría de las licenciaturas en antropología, lo cual dificultaba la generación de un ambiente propicio para su discusión y asimilación (Gourio y otros 1986: 13-14).

No fue sino hasta bien entrada la década de los setenta que los programas de estudios incluyeron las asignaturas vinculadas al estructuralismo, y se propició el cambio que permitiría en las décadas siguientes una producción más abundante y variada.

En 1980 Michel Graulich presentó en Bruselas su tesis doctoral sobre los mitos y ritos de las veintenas entre los pueblos nahuas del Posclásico. Se publicó en español hasta 1987 y junto con Castellón (1997) representa uno de los pocos análisis míticos relacionados con el ciclo ritual de los mexicas.

En esa década, se emprendieron en México una serie de estudios de tipo monográfico, cuyo inicio lo marca en 1982 la publicación de la investigación colectiva (Acevedo Barba y otros 1982) llevada a cabo de 1977 a 1978 por un equipo de la Universidad de Aguascalientes dirigido por Genaro Zalpa Ramírez. En esta obra se analizan 61 mitos purépechas de la Meseta Tarasca recopilados por los propios autores. Llama la atención el hecho de que la interpretación teórica va acompañada por un marco teórico y metodológico, así como por un resumen biográfico de Lévi-Strauss en el que se percibe la finalidad tácita de difundir esta corriente de pensamiento, entonces marginal.

En 1986 se publicaron los trabajos presentados en el homenaje a Lévi-Strauss (Jáuregui y Gourio 1986) en el que se incluyen los resultados de cuatro investigaciones sobre mito, la de Neff relativa al sistema de la identidad entre la población afromestiza de Guerrero y la de Jáuregui que reconstruye el sistema folclórico del mariachi. Las otras dos se apegan a la concepción más tradicional del mito-relato, la de Olavarria sobre mitos yaquis contemporáneos y la de Castellón sobre el sistema de transformaciones del ciclo de Quetzalcóatl. Ambas fueron presentadas como tesis de licenciatura en la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) y posteriormente publicadas (Olavarria 1989; Castellón 1997). Castellón enmarca su trabajo en una discusión muy pertinente sobre la posibilidad de analizar mitos de tradición escrita y justifica con ella la pertinencia del método estructural en el contexto mesoamericano.

En 1991 Pabello Olmos publicó el análisis de un texto colonial, el *Popol Vuh*, en relación con mitos amazónicos analizados por Lévi-Strauss. Su perspectiva, en la que discute principalmente con tres autores, Dundes, Maranda y Lévi-Strauss, combina las metodologías estructural y semiótica, lo que le permite distinguir entre los niveles inmanente o profundo y el superficial o discursivo. Desde una perspectiva afín, la tesis de maestría de Minerva Oropeza Escobar (1999) analiza 29 versiones del mito totonaco del diluvio y el Trueno Viejo.

En la década de los noventa los frutos de esta corriente de pensamiento se reflejan en obras de mayor alcance etnográfico y que proveen de una imagen más completa de los sistemas culturales a partir de su dimensión simbólica. En este periodo, el estructuralismo ya había sido sometido a la discusión y a la crítica, por lo que su peso se deja sentir de otra manera, ya no tan literal, tal vez, sino enriquecido por esos procesos.

Un ejemplo de ello es el libro de Galinier (1990) basado en la hipótesis del isomorfismo entre la estructura interna del rito, su armazón conceptual y la organización de los esquemas indígenas de representación del mundo. Este autor demuestra, después de un largo recorrido por la

religión otomí, la importancia del cuerpo en el sistema ritual y en la imagen del mundo. Si bien se distancia de Lévi-Strauss en algunos aspectos importantes, lleva hasta sus últimas consecuencias la idea de que en los mitos existe un psicoanálisis nativo que, en el caso otomí, coincide sorprendentemente con el de Freud.

Por su parte, Marie-Odile Marion se dedicó al análisis mítico para entender las categorías de parentesco y organización social entre los lacandones. Su tesis de doctorado presentada en 1992 fue dirigida por Godelier. Publicó numerosos artículos en los que se propuso reconstruir el sistema de referentes simbólicos comunes al área lingüística maya a partir de tres fuentes: la cultura vernácula maya, los elementos rituales que registraron los cronistas del siglo xvi y la herencia judeocristiana. Además de su obra, Marie-Odile Marion organizó seminarios impartidos por Hérítier, Godelier y Descola, con lo que logró impulsar el conocimiento del estructuralismo de segunda generación entre un número importante de estudiantes e investigadores en México.

Carlo Bonfiglioli exploró los lenguajes dancísticos de los rarámuri y de grupos de tradición nahua en dos libros en los que entrelaza la dimensión etncoreográfica con la mítica y la ritual. En el primero (1995) propuso que la comprensión del "danzar fariseo" sólo es posible en la medida que ocupa un sitio al interior del grupo de transformaciones conformado por las diversas figuras rituales perteneciente a otros pueblos de filiación utoazteca. En su tesis doctoral (1998) desarrolló el tema de las Danzas de Conquista a través de la saga de Cuauhtémoc, y en este mismo contexto Ramírez (1999; 2003) profundizó en el lenguaje coreográfico.

Entre 1995 y 1997 se publicaron cuatro compilaciones que contienen trabajos estructuralistas. El de Jáuregui y Bonfiglioli (1996) reúne 12 ensayos y un estudio introductorio centrados en el complejo dancístico-teatral de la Conquista, de los cuales ocho hacen referencia a mitos. Bajo la hipótesis de que se tratan del resultado de la formación simbólica de un mismo acontecimiento mítico-histórico, se aborda la diversidad de representaciones dancísticas tomando en cuenta tanto la relación histórica como la transformación sistémica. Este grupo de investigadores desarrolló una aproximación teórico-metodológica inédita en el terreno de la etncoreología.

El segundo libro es la publicación de las ponencias presentadas en el homenaje a Edmund Leach (Jáuregui y otros 1996) en el que aparecen análisis estructurales de mitología (Jáuregui, Herrera y Ramírez, Olavarría), ritología (Abramo, Porras, Rubio y Ortiz, Millán, Neff) y de etnodanza (Bonfiglioli, Mendoza, González, Ramírez). Marion coordinó

dos compilaciones más en las que se encuentra un puñado de trabajos realizados bajo la perspectiva estructural; en la de 1995, además, se reproduce una entrevista a Françoise Héritier, y en la de 1997, otra a Maurice Godelier.

Actualmente, las líneas de interés y las miradas interpretativas se han diversificado. Además de las ya mencionadas, se ha profundizado en el simbolismo de otros pueblos de muy distinta filiación lingüística y cultural, como el yaqui (Olavarría 1992, 2003; Flores 1993; Alberio 2003), el huave (Millán 2003a; Millán y García 2003), el chontal (Rubio 1995) y el teenek (Ariel de Vidas 2002). La ritualidad y la mitología de los coras y huicholes ha recibido gran atención: Neurath y Gutiérrez (2003), Gutiérrez (2002), Jáuregui (1996; 2003), Valdovinos (2002). La relación entre la mitología y la estética ha sido abordada por Olmos en dos obras sobre la región taracahita (1998a; 1998b) y por Faba (2001) entre los huicholes. El estudio del simbolismo del cuerpo ha adquirido un nuevo impulso gracias a la teoría de Héritier, tal como lo muestra la obra de Fagetti (1998), que gira en torno al análisis de los mitos que refieren la relación entre el cuerpo humano y la naturaleza, los significados del incesto y la anomalía, en el marco de la visión e interpretación del mundo de los habitantes de un pueblo campesino de tradición nahua. Esta aproximación al simbolismo del cuerpo ha adquirido diversas tonalidades de acuerdo al entorno etnográfico, tal como lo muestran García y Oseguera (2001), Aguilar (2002) y Aedo (2001).

Como se ve, este recorrido no sigue una línea recta ni ascendente; se trata, tal como en la tierra de los mitos, de una espiral. En esta espiral –dibujada en la tierra– cada circunvalación representa una generación que se distancia o no de la anterior, y la marca que deja equivale a la profundidad de su reflexión. Los vacíos son numerosos, puesto que hasta la fecha, la mayoría de las investigaciones se han visto restringidas a la capacidad de individuos, y en esta medida los universos culturales contemplados son también restringidos en número. Hace falta emprender estudios comparativos de mayor alcance que trasciendan los intereses personales y rindan cuenta del diálogo entre culturas que llegue a completar un día el paisaje americano de las *Mitológicas*, el cual, como es bien sabido, no contempló Mesoamérica ni Oasisamérica.³

No queda más que reconocer, como lo hace Sahlins (2003: 79) parafraseando a Lévi-Strauss, que no se trata de mostrar cómo los antropólogos piensan el estructuralismo, sino en mostrar cómo el estructuralismo “se piensa” en los antropólogos y, en esa medida, es susceptible de múltiples traducciones.

³ Un esfuerzo en este sentido es el de Bonfiglioli y otros (2004).

Bibliografía citada:

- ACEVEDO BARBA, CRUZ REFUGIO Y OTROS, 1982. *Mitos de la Meseta Tarasca: un análisis estructural*. México: Universidad de Aguascalientes/UNAM.
- AEDO, ÁNGEL, 2001. *La región más oscura del universo: el complejo mítico de los huicholes asociado al Kieri*. México: ENAH (tesis de licenciatura en antropología social).
- AGUILAR RIVAS, CRISTINA, 2002. *El cuerpo y sus representaciones: imagen de la cultura yaqui*. México: UAMI (tesis de licenciatura en antropología social).
- ALBERO MOLINA, MARIANO, 2003. *Pascola y chapayecas: problematización de la figura del bufón ritual (ritual clown) en los dos personajes enmascarados del ceremonial yaqui*. México: UAMI (tesis de licenciatura en antropología social).
- ANAYA, ARMANDO, 1996. "La noción de casa como modelo explicativo del sistema de parentesco del Clásico Maya". En: Jesús Jáuregui, María Eugenia Olavarría y Víctor M. Franco Pellotier, *Cultura y comunicación: Edmund Leach in memoriam*, pp. 129-154. México: UAMI/CIESAS.
- ARIEL DE VIDAS, ANATH, 2002. *Le tonnerre n'habite plus ici: culture de la marginalité chez les Indiens teenek (Mexique)*. París: EHESS.
- BÁEZ-JORGE, FÉLIX, 1972. *Estructura social de los zoque-popoluca de Soteapan*. Xalapa: UV (tesis de licenciatura en antropología social).
- _____, 1992. *Las voces del agua: el simbolismo de las sirenas y las mitologías americanas*. Xalapa: UV.
- _____, 1994. *La parentela de María: cultos marianos, sincretismos e identidades nacionales en Latinoamérica*. Xalapa: UV.
- _____, 1998. *Entre naguales y santos: religión popular y ejercicio clerical en el México indígena*. Xalapa: UV.
- _____, 2000 [1988]. *Los oficios de las diosas: dialéctica de la religiosidad popular en los grupos indios de México* (prólogo de Johanna Broda). Xalapa: UV.
- BARABAS, ALICIA, 2003. "La ética del don en Oaxaca: los sistemas indígenas de reciprocidad". En: Saúl Millán y Julieta Valle, coords., *La comunidad sin límites: estructura social y organización comunitaria en las regiones indígenas de México*, pp. 39-63. México: INAH.
- BONFIGLIOLI UGOLILI, CARLO, 1995. *Fariseos y matachines en la Sierra Tarahumara: entre la Pasión de Cristo, la transgresión cómico-sexual y las danzas de Conquista*. México: INI/Sedesol.
- _____, 1998. *La epopeya de Cuauhtémoc en Tlacoachistlahuaca*. México: UAMI (tesis de doctorado en ciencias antropológicas).
- BONFIGLIOLI, CARLO, ARTURO GUTIÉRREZ Y MARÍA EUGENIA OLAVARRÍA, 2004. "De la violencia mítica al mundo flor: transformaciones de la semana

- santa en el Norte de México". En: *Journal de la Société des Americanistes*; vs. 90-91, pp. 57-91.
- CASTAINGTS, JUAN, 1979. *Articulación de modos de producción*. México: El Caballito.
- _____, 2002. *Simbolismos del dinero. Antropología y economía: una encrucijada*. Barcelona: Anthropos / UAM.
- CASTANEDA, CARLOS, 1968. *The teachings of Don Juan: a yaqui way of knowledge*. Berkeley / Los Ángeles: University of California Press.
- CASTELLÓN HUERTA, BLAS ROMÁN, 1997. *Análisis estructural del ciclo de Quetzalcóatl: una aproximación a la lógica del mito en el México antiguo*. México: INAH (Col. Biblioteca).
- CRUMRINE, LYNNE S., 1969. "Ceremonial exchange as a mechanism in tribal integration among the mayos or Northwest Mexico". En: *Anthropological Papers of the University of Arizona*.
- CRUMRINE, LYNNE S. Y NYE ROSS CRUMRINE, 1970. "Ritual service and blood sacrifice as mediating binary oppositions: a structural analysis of several Mayo myths and rituals". En: *Journal of American Folklore*, v. 83.
- CRUMRINE, NYE ROSS, 1969. "Función del ritual y del simbolismo sagrado en la aculturación y el pluralismo: especialmente en relación con el ceremonial de los indios mayo". En: *Anuario Indigenista*, v. XXIX, pp. 331-346.
- _____, 1973. "La tierra te devorará: un análisis estructural de los mitos indígenas mayo". En: *América Indígena*, v. XXXIII, n. 4, octubre-diciembre, pp. 1119-1150.
- _____, 1974a. "Anomalous figures and liminal roles: a reconsideration of the Mayo Indian Capakoba, Northwest Mexico". En: *Anthropos. Internationale Zeitschrift für Völker- und Sprachenkunde*, v. 69, ns. 5-6, pp. 858-873.
- _____, 1974b. *El ceremonial de pascua y la identidad de los mayos de Sonora*. México: INI.
- _____, 1975. "A new Mayo Indian religious movement in Northwest Mexico". En: *Journal of Latin American Lore*, v. 1, n. 2.
- _____, 1976. "A survey of modern mayo social organization and ceremonial and ideological systems, Sonora". En: *Katunob: A Newsletter Bulletin on Mesoamerican Anthropology*, v. 9; n. 2.
- _____, 1977a. "Mayo Indian Myth and Ceremonialism, Northwest Mexico". En: *Katunob: A Newsletter Bulletin on Mesoamerican Anthropology*, v. 10, n. 2.
- _____, 1977b. "The evaluation of structural explanations of myth and ritual especially in regard to Mayo revitalization, Sonora, Mexico". En: *Katunob: A Newsletter Bulletin on Mesoamerican Anthropology*, v. 10, n. 4.

- _____, 1977c. "El ceremonial pascual mayo de banari: un drama ritual sagrado". En: *Boletín Bibliográfico de Antropología Americana*, n. 24.
- _____, 1978. "A transformational analysis of Mayo ceremonialism and myth". En: *Journal of Latin American Lore*, v. 4, ns. 1-2, pp. 231-242.
- _____, 1979. "In the name of the Holy Cross: ritual silence in Mayo culture, Northwest Mexico". En: *Katunob: A Newsletter Bulletin on Mesoamerican Anthropology*, v. 11, n. 1.
- _____, 1986. "Drama folklórico en Latinoamérica: estructura y significado del ritual y simbolismo de cuaresma y de la semana santa". En: *Folklore Americano*, ns. 41-42, pp. 5-30.
- CRUMRINE, NYE ROSS Y ALAN MORINIS, EDS., 1991. *Pilgrimage in Latin America: contributions to the study of anthropology*. Nueva York: Greenwood Press.
- CRUMRINE, NYE ROSS Y CRUMRINE M. LOUSE, 1977. "Ritual symbolism in folk and ritual drama: the Mayo Indian San Cayetano Velacion, Sonora, Mexico". En: *Journal of American Folklore*, v. 90, n. 355. pp. 8-28.
- CHANCE, JOHN, 2000. "The noble house in Colonial Puebla, Mexico: descent, inheritance and the nahua tradition". En: *American Anthropologist*, v. 102, n. 3, pp. 467-484.
- D'AUBETERRE, MARÍA EUGENIA, 2000. *El pago de la novia: matrimonio, vida conyugal y prácticas transnacionales en San Miguel Acuecomac, Puebla*. Zamora: Colmich/BUAP.
- _____, 2002. "Género, parentesco y redes migratorias femeninas". En: *Alteridades*, año 12, n. 24, pp. 51-60.
- ESPONDA, VÍCTOR MANUEL, 1992. *El sistema de parentesco tzeltal: estudio comparativo de diez comunidades*. México: ENAH.
- FABA ZULETA, PAULINA, 2001. *El simbolismo de algunos petrograbados de Nayarit y Jalisco a la luz de la mitología huichola*. México: ENAH (tesis de licenciatura en antropología social).
- FAGETTI, ANTONELLA, 1997. "Ángeles y gigantes en un mito de origen". En: *Espacios* [BUAP], n. 21, pp. 56-62.
- _____, 1998. *Tentzonhuehue: el simbolismo del cuerpo y la naturaleza*. México: BUAP/Plaza y Valdés.
- FALLA, RICARDO, 1969. "Análisis horizontal del sistema de cargos". En: *América Indígena*, v. XXIX, n. 4, pp. 923-947.
- FLORES JUÁREZ, ROSA MAGDALENA, 1993. *El juego ritual entre los yaquis de Sonora*. México: UAMI (tesis de licenciatura en antropología social).
- FRANCO PELLOTIER, VÍCTOR MANUEL, 1992. *Grupo doméstico y reproducción social: parentesco, economía e ideología en una comunidad otomí del Valle del Mezquital*. México: CIESAS.
- GALINIER, JACQUES, 1990. *La mitad del mundo: cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*. México: INI/CEMCA.

- _____, 1997. "Reseña del libro de Jesús Jáuregui, María Eugenia Olavarría y Víctor M. Franco Pellotier, coords., *Cultura y comunicación: Edmund Leach in memoriam*". En: *L'Homme* [Laboratoire d'Anthropologie Sociale-EHESS, París], n. 144, octubre-diciembre, 1997, pp. 162-163.
- GARCÍA SOUZA, PAOLA PALOMA Y ANDRÉS OSEGUERA MONTIEL, 2001. *Tiempos ceremoniales: ensayos de cosmogonía y dancística huave de San Mateo del Mar, Oaxaca*. México: ENAH (tesis de licenciatura en etnología).
- GENIS, JOSÉ, 1985. "Mitos relacionados con el compadrazgo". En: *Antropología*, n. 2, marzo-abril, pp. 7-10.
- _____, 1986. "Hipótesis estructurales del compadrazgo". En: Jesús Jáuregui e Ives-Marie Gourio, eds., *Palabras devueltas: homenaje a Claude Lévi-Strauss*, pp. 179-190. México: INI/IFAL/CEMCA.
- GIRON, NICOLE, IVES-MARIE GOURIO Y JESÚS JÁUREGUI, 1986. "Presentación". En: Jesús Jáuregui e Ives-Marie Gourio, eds., *Palabras devueltas: homenaje a Claude Lévi-Strauss*, pp. 9-17. México: INI/IFAL/CEMCA.
- GRAULICH, MICHEL, 1987. *Mythes et rituels du Mexique Ancien préhispanique*. Bruselas: Académie Royale de Belgique.
- _____, 1990. *Mitos y rituales del México prehispánico*. Madrid: Colegio Universitario/Ediciones Istmo.
- GUTIÉRREZ DEL ÁNGEL, ARTURO, 2002. *La peregrinación a Wirikuta: el gran rito de paso de los huicholes*. México: INAH/UdG (Col. Etnografía de los pueblos indígenas de México).
- JÁUREGUI, JESÚS, 1986. "El mariachi como elemento de un sistema folklórico". En: Jesús Jáuregui e Ives-Marie Gourio, eds., *Palabras devueltas: homenaje a Claude Lévi-Strauss*, pp. 93-121. México: INI/IFAL/CEMCA.
- _____, 1996. "Cómo los huicholes se hicieron mariacheros". En: Jesús Jáuregui, María Eugenia Olavarría y Víctor M. Franco Pellotier, coords., *Cultura y comunicación: Edmund Leach in memoriam*, pp. 307-351. México: UAMI/CIESAS.
- _____, 2003. "El *ch'anaka* de los coras, el *tsikuri* de los huicholes y el *ta-moanchan* de los mexicas". En: Jesús Jáuregui y Johannes Neurath, coords., *Flechadores de estrellas*, pp. 251-285. México: INAH/UdG (Col. Etnografía de los pueblos indígenas de México).
- JÁUREGUI, JESÚS Y CARLO BONFIGLIOLI, COORDS., 1996. *Las danzas de conquista I: México contemporáneo*. México: CNCA/FCE (Col. Tezontle).
- JÁUREGUI, JESÚS E IVES-MARIE GOURIO, EDS., 1986. *Palabras devueltas: homenaje a Claude Lévi-Strauss*. México: INI/IFAL/CEMCA.
- JÁUREGUI, JESÚS, MARÍA EUGENIA OLAVARRÍA Y VÍCTOR M. FRANCO PELLOTIER, 1996. "Presentación". En: Jesús Jáuregui, María Eugenia Olavarría y Víctor M. Franco Pellotier, coords., *Cultura y comunicación: Edmund Leach in memoriam*, pp. 11-20. México: UAMI/CIESAS.

- JOYCE, ROSEMARY A. y SUSAN D. GILLESPIE, 2000. *Beyond kinship: social and material reproduction in house societies*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press.
- LAMAS, MARTA, 1996. "Las reglas de matrimonio entre los mixtecos: el caso de 8 Venado 'Garra de Tigre', rey de las dos Mixtecas". En: Jesús Jáuregui, María Eugenia Olavarría y Víctor M. Franco Pelletier, coords., *Cultura y comunicación: Edmund Leach in memoriam*, pp. 121-127. México: UAMI/CIESAS.
- LÉVI-STRAUSS, CLAUDE, 1968. *Mitológicas I: Lo crudo y lo cocido*. México: FCE.
- MACKLIN, JUNE B. y NYE ROSS CRUMRINE, 1971-72. "Santa Teresa, el Niño Santo Fidencio and San Damian: the structural development of three folk saints movements Northern Mexico". En: *Folklore Americano*, vs. 19-20, n. 17.
- _____, 1973. "Three North Mexican folk saint movements". En: *Comparative Studies in Society and History*, v. 15, n. 1, pp. 89-105.
- MANZANARES MONTER, SARA ALEJANDRA, 2003. *El sistema de cargos de los xukurikate: parentesco y poder en una comunidad wixarika*. México: UAMI (tesis de licenciatura en antropología social).
- MARION, MARIE-ODILE, 1992. *Le pouvoir des filles de Lune: la dimension symbolique de formes d'organisation sociales des lacandones du fleuve Lacanja, Mexique*. París: EHESS (tesis de doctorado en letras y ciencias humanas).
- _____, 1994. *Identidad y ritualidad entre los mayas*. México: INI.
- MARION, MARIE-ODILE, COORD., 1995. *Antropología simbólica*. México: ENAH/Conacyt.
- _____, 1997. *Simbológicas*. México: Plaza y Valdés/Conacyt.
- MENDOZA ONTIVEROS, MARTHA MARIBEL, 1992. *La estructura del compadrazgo yaqui*. México: UAMI (tesis de licenciatura en antropología social).
- _____, 2004. *La perennidad del don: el don y sus transformaciones en el Acolhuaacan*. México: UAMI (tesis de doctorado en ciencias antropológicas).
- MILLÁN, SAÚL, 1993. *La ceremonia perpetua: ciclos festivos y organización ceremonial en el Sur de Oaxaca*. México: INI.
- _____, 2003a. *El cuerpo de la nube: etnografía de las representaciones huaves sobre las jerarquías civiles y religiosas*. México: UAMI (tesis de doctorado en ciencias antropológicas).
- _____, 2003b. "Las formas del intercambio: jerarquía y reciprocidad en el Istmo de Tehuantepec". En: Saúl Millán y Julieta Valle, eds., *La comunidad sin límites: estructura social y organización comunitaria en las regiones indígenas de México*, pp. 123-176. México: INAH.
- MILLÁN, SAÚL y PAOLA GARCÍA SOUZA, 2003. *Lagunas del tiempo: representaciones del agua entre los huaves de San Mateo del Mar*. México: INAH (Col. Etnografía de los pueblos indígenas de México).

- NEURATH, JOHANNES, 2002. *Las fiestas de la Casa Grande: procesos rituales, cosmovisión y estructura social en una comunidad huichola*. México: INAH/UdG (Col. Etnografía de los pueblos indígenas de México).
- NEURATH, JOHANNES Y ARTURO GUTIÉRREZ, 2003. "Mitología y literatura del Gran Nayar: coras y huicholes". En: Jesús Jáuregui y Johannes Neurath, coords., *Flechadores de estrellas*. México: INAH/UdG (Col. Etnografía de los pueblos indígenas de México).
- OLAVARRÍA, MARÍA EUGENIA, 1989. *Análisis estructural de la mitología yaqui*. México: INAH/UAM (Col. Científica).
- _____, 1992. *Símbolos del desierto*. México: UAMI (Col. Texto y contexto).
- _____, 2003. *Cruces, flores y serpientes: simbolismo y vida ritual yaquis*. México: UAMI/Plaza y Valdés.
- OLMOS AGUILERA, MIGUEL, 1998a. *El sabio de la fiesta: música y mitología en la región cahita-tarahumara*. México: INAH (Col. Biblioteca).
- _____, 1998b. *Les représentations de l'art indigène dans le nord-ouest du Mexique: esquisse de relations entre l'ethno-esthétique et l'archéologie*. París: EHESS (tesis de doctorado en antropología social y etnología).
- OROPEZA ESCOBAR, MINERVA, 1999. *Juan Aktzin y el diluvio: una aproximación estructural al mito totonaco*. México: INI.
- PABELLO OLMOs, MARÍA VALENTINA, 1991. *El discurso mítico*. Xalapa: UV.
- PENICHE MORENO, CLAUDIA PAOLA, 2005. *Parentesco y sociedad entre los mayas yucatecos en la época colonial*. México: UNAM (tesis de doctorado en antropología).
- RAMÍREZ REYNOSO, MAIRA ISELA, 1999. *La batalla entre los amuzgos de Tlacoachistlahuaca, Guerrero*. México: ENAH (tesis de licenciatura en etnología).
- _____, 2003. *Estudio etnocoreográfico de la Danza de Conquista de Tlacoachistlahuaca, Guerrero*. México: INAH (Col. Etnografía de los pueblos indígenas de México).
- RUBIO, MIGUEL ÁNGEL, 1995. *La morada de los santos: expresiones del culto religioso en el sur de Veracruz y en Tabasco*. México: INI.
- SAHLINS, MARSHALL, 2003. "Le structuralisme en Amérique". En: *Magazine littéraire* [París], n. 5.
- SANDSTROM, ALAN R., 2000. "Toponymic groups and house organization: the nahuas of Northern Veracruz, México". En: Rosemary A. Joyce y Susan D. Gillespie, *Beyond kinship: social and material reproduction in house societies*, pp. 53-72. Filadelfia: University of Pennsylvania Press.
- VALDOVINOS ALBA, ANA MARGARITA, 2002. *Los cargos del pueblo de Jesús María (Chuísete'e): una réplica de la cosmovisión cora*. México: ENAH (tesis de licenciatura en etnología).
- VARELA, ROBERTO, 1986. "Palabras iniciales". En: Jesús Jáuregui e Ives-Marie Gourio, eds., *Palabras devueltas: homenaje a Claude Lévi-Strauss*, p. 19. México: INAH/IFAL/CEMCA.

La población de origen africano en la Costa Chica de Guerrero: una baraja con muchas cartas pendientes

Haydée Quiroz Malca
Universidad Autónoma del Estado de Morelos

El juego

En este artículo se presenta una revisión –que pretende ser crítica– de la producción bibliográfica¹ mexicana² de antropología e historia sobre la población de origen africano³ en la Costa Chica de Guerrero.⁴ Aunque ésta será el universo básico que definirá los límites del texto, a continuación voy a hacer algunas precisiones al respecto.

Propongo hacer un símil con un juego de cartas. Debemos tener presente que algunas están perdidas, que otras están ocultas y las que logremos descubrir irán armando el juego y las presentaremos poco a poco. Para saber los criterios de admisión en el juego debemos presentar los códigos que definen la validez de las cartas, esto es de libros,

¹ Se contó con el valioso apoyo de la licenciada en Historia Araceli Reynoso para la recopilación del material. Se revisaron las bibliotecas de las siguientes instituciones: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), Centro de Investigaciones Antropológicas, Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), Museo Nacional de Antropología (MNA), El Colegio de México (Colmex), Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa (UAMI), Instituto Nacional Indigenista (INI) y Universidad Iberoamericana (UIA).

² Se incluirá lo producido y lo publicado en México y muy puntualmente se hará referencia a textos de mexicanos publicados en el extranjero.

³ Nos referimos a la población que fue sometida a una situación de esclavitud y trasladada por la fuerza a la entonces Nueva España y luego de su arribo se mezcló con los indígenas originarios y con los conquistadores. No existe consenso sobre el o los conceptos adecuados para su denominación. En el texto se mencionará esta discusión, y algunas de las distinciones que han hecho los intelectuales, así como la manera en que ellos se reconocen a sí mismos.

⁴ La Costa Chica se extiende hacia el sur de Acapulco y llega hasta las costas de Huatulco. Aquí se incluirá la producción bibliográfica producida sobre la Costa Chica del Estado de Guerrero y, eventualmente, se incluirán algunos trabajos sobre la de Oaxaca, debido a que es difícil hacer corresponder una separación política con un área cultural que tiene continuidad.

artículos, compilaciones, revistas, enciclopedias, así como suplementos periodísticos que se incluirán. Por otro lado, presentaremos también algunos personajes, que podríamos equiparar con los jugadores, que han ejecutado acciones significativas a lo largo de la investigación y definición no sólo de la región, sino también del tema. Aquí abarcaremos investigadores/as, cronistas locales y otros personajes o grupos que, dada su importancia, habrá que mencionar de manera especial.

Las reglas

De acuerdo con lo propuesto por Gabriel Moedano (1986a; 1986b), se podría afirmar, junto con casi todos los investigadores de esta área, en consenso, que tanto el tema como la región fueron tratados en las investigaciones pioneras del maestro Gonzalo Aguirre Beltrán. Si bien esto no está a discusión, quisiera comentar brevemente un aspecto metodológico que es muy importante porque en éste se basa la propuesta global del texto. Me refiero al método que utilizó Aguirre Beltrán en su investigación etnográfica. La descripción de Cuajinicuilapa estuvo muy ligada a una amplia y profunda investigación y revisión histórica y hemerográfica previa.

Una buena parte de la tarea sobre el tema de la presencia de la población de origen africano⁵ a nivel de toda la República Mexicana, de corte histórico, fue realizada por esos años y publicada en 1946. Solamente después de alcanzar este nivel de profundidad en los archivos, es que el investigador decide hacer su trabajo de campo en la Costa Chica de Guerrero. El resultado de estas pesquisas, aunadas a las históricas, se difundieron un poco más tarde, en 1958, con la denominación de *Cuijla: esbozo etnográfico de un pueblo negro*.

Si bien más adelante se abundará sobre este texto, lo que me interesa resaltar es la acertada propuesta metodológica de Aguirre Beltrán: establecer un diálogo entre la antropología y la historia, disciplina esta última que se ha descuidado en la tradición antropológica mexicana, al menos para el caso del estudio de la población de origen africano y de la región que ahora nos ocupa. Por ello, sería pertinente que nos propusiéramos cuando menos retomarla, si es que nuestra intención está orientada a la búsqueda de una mayor profundización del objeto de estudio.

⁵ Publicada como un libro aparte.

Es por esta razón que en esta panorámica se hará mención, además de los enfoques antropológicos obligados, de algunos trabajos de carácter histórico sobre el tema y la región, que nos apoyaron en la tarea de ir armando y entendiendo nuestra gran baraja sobre la Costa Chica de Guerrero. Por lo tanto, me atrevería a sugerir que un mayor intercambio de información y diálogo entre la antropología y la historia podría fomentar un camino más fecundo en nuestras preocupaciones. Esta propuesta la haría extensiva a la arqueología, dado que en la región son casi inexistentes las investigaciones de carácter arqueológico, hecho que también limita, en algunos casos, la construcción del conocimiento.

Por otro lado, existían y hasta ahora permanecen en la Costa Chica de Guerrero algunas condiciones que considero debemos tener presentes. Desde la temprana llegada de la población de origen español y africano existió en la región una población indígena⁶ con la que se establecieron relaciones de naturaleza muy diversa.

De hecho, en su actual conformación regional y política se puede encontrar, como en las épocas prehispánica y colonial, la presencia y vigencia de varios grupos sociales culturalmente diferenciados, entre los que podemos señalar a los amuzgos, los tlapanecos, los mixtecos y los nahuas; así como otros de origen foráneo como los mestizos (que en algunos casos presentan una marcada ascendencia blanca) y los grupos descendientes de la población africana. Estos dos últimos muchas veces son producto de la mezcla con alguno o varios de los anteriores.

De acuerdo con lo inicialmente señalado, el universo que marcará los límites de esta revisión bibliográfica será la población afrodescendiente de la Costa Chica de Guerrero. Pero, como existen varios grupos que comparten este territorio y, eventualmente, también rasgos culturales, ello nos limitó separar arbitrariamente la bibliografía. Ésta es la razón por la que se incluirán además algunos textos que se consideraron pertinentes y que están relacionados con la antropología de estos grupos étnicos, pues considero que ayudan a entender mejor el problema, dado que existe en la actualidad —como históricamente existió— un conjunto de redes de relaciones, alianzas y conflictos que se dan en esta realidad multiétnica, pluricultural y multilingüe por el hecho de compartir y algunas veces competir por los recursos y el mismo territorio.

En resumen, no podemos hablar de la población de origen africano, de su identidad y cultura, de manera aislada, sino más bien en relación con el resto de grupos allí presentes.

⁶ A pesar de los niveles muy altos de mortalidad y, en algunos casos, hasta exterminio, permanecieron varios grupos de diferente adscripción étnica y de variada presencia en esta zona.

Las cartas sobre la mesa

Aquí se presentan los textos más significativos con breves comentarios, con una cierta tendencia de orden cronológico y por autor.⁷ Hay que mencionar que, si bien todas las cartas son importantes, no es posible extenderse en los comentarios por igual, ya que, como en el juego, las barajas tienen más o menos valor por diversas razones. Algunos de estos trabajos, siendo multicitados, casi siempre son o han sido poco comentados en sus propuestas estructurales; éste es el caso de los más añejos o los más recientes y, probablemente, también desde mis propios sesgos e intereses de participante en este juego.

Cabe señalar que de hecho la región había sido visitada por algunos viajeros, en especial en el siglo XIX, que levantaron datos históricos y etnográficos importantes, tales casos son los de Humboldt (Gobierno del Estado de Guerrero 1987) y Malaspina (González Claverán 1989). Los informes que presentaron han sido publicados tanto en sus lugares de origen como en México; por esta razón es que me parece sugerente mencionarlos.⁸

A continuación abordamos uno de los trabajos previos a los de Aguirre Beltrán que es pertinente mencionar para dar una idea de cuál era la visión que se tenía de esta región y de sus habitantes, así de cómo se concebía la manera de hacer antropología.

La primera investigación de campo –de la que tenemos noticia– realizada sobre la población de origen africano en la Costa Chica es de antropología física y fue realizada por el investigador italiano Dino Camavitto, quien define a los integrantes de esta población como “*zambos, híbridos*, derivados de la mezcla de los *amerindios* de las familias étnicas: amuzgas y tlapanecas con los *negroides* y los *esclavos negros* importados, según todo lo indica del Golfo de Guinea (Camerún, Nigeria y Costa de Oro)” (1937: 1).

El autor habla de *negroides* porque menciona que la población negra de la Costa ha perdido a través de cambios lentos el carácter de población *verdaderamente negra*. Es por esta razón que afirma que son híbridos. Sostiene que es imposible medir la proporción de sangre negra e india, hace notar el predominio numérico de la población india y la pequeña influencia de la sangre blanca.

Camavitto nunca aclara la procedencia exacta de los habitantes de la Costa Chica de Guerrero que estudió, sólo nos dice que fueron 80

⁷ En el caso de que un autor haya escrito varios artículos o libros se comentará su obra en general tomando como referencia el más antiguo, esto con el fin de evitar duplicidades.

⁸ Sugerencia hecha por el doctor Álvaro Ochoa Serrano.

individuos, de los cuales 28 eran hombres adultos, 20 mujeres y 32 de ambos sexos en fase de crecimiento. En el texto este grupo de zambos es comparado con otro de una investigación—suponemos similar— que hicieron Davenport y Steggerda con los *negros* de Jamaica, de quienes presume tuvieron el mismo origen que los de la Costa Chica. La otra colectividad utilizada como contraste en representación de la *raza* indígena, fueron los tlapanecos de Malinaltepec y Tlacoapa, estudiados por Montandon y Bisutti.⁹

La razón de introducir el comentario de esta investigación es doble; por un lado, lo temprano de la misma: es muy probable que haya sido el primer trabajo de campo que se hizo en la región y sobre la población de origen africano. Y por el otro, está el carácter del trabajo, de antropología física, en donde el autor presenta las características descriptivas y pigmentarias, talla, esqueleto y otras. Este hecho fue un tanto limitante, el texto es muy breve y no nos permite conocer aunque sea los rasgos generales de la cultura de estos grupos, lo que nos hubiera sido de gran utilidad como estudio antecedente. Además, que el primer interés sobre esta población haya sido sobre sus rasgos físicos también nos da una idea sobre el *atractivo* que ésta representó en ese momento histórico.

Otra publicación más o menos contemporánea sobre la población de la Costa Chica fue la de Carlos Basauri, quien en sus dos textos de corte etnográfico sobre la población negra de Jamiltepec, Oaxaca (1990 [1940]; 1943), presenta a la misma desde el criterio que indica que se podría y debería considerar como un grupo étnico. Uno de los textos, incluso forma parte de una publicación mayor sobre el conjunto de la población indígena en México.

Basauri los denominó *grupo negroide* de la Costa Chica, y, aunque el trabajo de campo lo realizó en poblaciones de la Costa Chica de Oaxaca, creo que es importante reseñarlo.

En ambas publicaciones los datos son similares, se trata de una descripción que, al mencionar los antecedentes históricos, sostiene que “uno de los problemas fundamentales en la integración racial de México, es la influencia del negro” (1990: 607). Sostiene que “sin ser este *grupo racial propiamente indígena* [cursivas mías], debe tenerse catalogado dentro de los aborígenes, por estar establecidos en regiones perfectamente demarcadas en algunos puntos de la República y ser sus problemas

⁹ Camavitto sólo menciona los autores y las regiones donde se realizaron las investigaciones con las que compara el grupo de la Costa Chica de Guerrero, pero no presenta la ficha completa de los mismos.

iguales a los de nuestros autóctonos" (1990: 612). También menciona que para esa época existían de 10 mil a 14 mil hombres de *raza negra* en la Costa Chica únicamente (1990: 612); creemos que se refería a las de Guerrero y Oaxaca. Explica que los datos sobre cantidad de población fueron tomados del estudio hecho por el licenciado José Pavía Crespo, sin proporcionar una ficha bibliográfica.

"La población de raza negra que estudiamos –menciona Basauri– comprende 15 pueblos cercanos a la colonia de repatriación número 2, pertenecientes al municipio de Pinotepa Nacional, distrito de Jamiltepec, Oaxaca" (1990: 612). Respecto a la situación social de los *negros*, dice que es

...semejante a la de los indios en cuanto a clase social, y son vistos por los mestizos como una clase inferior. Los negros, a su vez, ven con cierto desprecio a los indios, a quienes llaman los inditos. Más bien existe cierto antagonismo entre indios y negros, y fuera de ciertos contactos comerciales, no existen relaciones entre individuos de una y otra raza. Puede decirse que hay mezclas de sangre entre ambas, y sólo con excepción vimos a un negro casado con una india (1990: 613-614).

Algunos de estos comentarios serían problemáticos porque la ausencia de mezclas es difícil de sostener. El autor insiste en que no existen uniones entre los tres grupos, aunque acepta que debieron concurrir en el pasado, y que como producto de éstas se mantienen en la actualidad una diversidad de características físicas. Esto podría ser cuestionable, porque es muy difícil pensar que inicialmente sí hubiera un mestizaje, que luego se detuvo y que en la actualidad otra vez es muy vigente.

La otra constatación que hace el investigador de la pugna existente entre indígenas y la población de origen africano es interesante, aunque considero que necesitaría explicaciones históricas, económicas y culturales, más que raciales o racistas. Este hecho ha sido retomado por varios investigadores posteriormente.

Basauri también proporciona datos sobre la vivienda, de la que existían dos tipos: una de forma rectangular y otra cilíndrica, ésta era la más barata, de acuerdo con el cálculo de costos que presenta (Basauri 1990: 621-622). La de forma cilíndrica es la que Aguirre Beltrán más tarde registraría como redondo y de la cual afirma que tenía raíces africanas directas. En la actualidad, estas últimas ya no existen y se pueden constatar cambios muy acelerados en los modelos y materiales de las casas, como efecto de la migración.

Basauri proporciona otro dato también relevante sobre la vestimenta: los hombres usaban camisa y calzón de manta, atados a la cintura con cintas; sombrero de palma o sombrero de lana color negro. No usaban guaraches ni zapatos. Las mujeres usaban enagua de percal, camisa y refajo de manta, rebozo de algodón. No usaban guaraches ni zapatos (1990: 623). En este aspecto se puede comprobar que, en los albores del siglo *xxi*, se da una rápida variación. La ropa de hombre que nos describe Basauri es más bien similar a la que utilizan algunos de los indígenas ahora. Las mujeres indígenas usan mayoritariamente huipil y naguas. La población afrodescendiente sostiene que es diferente, que no son indios porque no usan calzón ni naguas. Los hombres utilizan pantalones y camisas como los mestizos, y las mujeres ropa bastante pegada al cuerpo, siguiendo los cánones de la moda.

Posteriormente a estos dos autores están las pesquisas pioneras y más conocidas del gran maestro Gonzalo Aguirre Beltrán (1989 [1946]; 1985a [1958]). Él es aceptado como el primer antropólogo que trabajó no sólo el tema de la presencia africana en México a nivel general, sino la región en particular. Su indagación se inició con un extenso trabajo de archivos para ubicar la población desde el punto de vista histórico, y sobre esta base organizó un breve periodo de trabajo de campo. Esto le da un valor muy especial a la investigación.

En realidad, la etnografía hecha por Aguirre Beltrán en Cuajinicuilapa (1985a [1958]) sólo se puede entender en su calidad y profundidad en relación con el trabajo histórico previo –ya citado–. Es muy interesante porque abarca desde la geografía, la historia, el *ethos* de los negros, el matrimonio y sus registros, la agricultura y su organización, las costumbres del nacimiento, la educación, hasta los rituales de la muerte. Así como temas sobre la sombra, la medicina tradicional, para terminar con la lengua y el corrido.

Este texto es valioso por múltiples razones, mencionaremos algunas aquí. A pesar de la brevedad del trabajo de campo, creo que no hubiera sido posible alcanzar la densidad ya mencionada de no existir las tareas previas de archivos. En lo que toca a otros aspectos metodológicos construye varias definiciones, por ejemplo, del grupo social con el que trabaja. Al mencionar los tipos raciales que se encuentran en la población sostiene que

...sería difícil afirmar o negar que la población de Cuijla fue totalmente negra, todo, sin embargo, parece indicar que desde un principio el negro se mezcló con el quahuiteca dando origen a una población mestiza, cuyos productos finales hoy forman el grupo mayoritario de los habitantes del

municipio. Es indudable –nos dice– que en la hibridización el factor negro fue preponderante y que, por eso, el mestizo cuileño es, en la actualidad, predominantemente negro: un *afro-mestizo* (1985a: 65).

Su conceptualización parte del contraste de los datos históricos con la realidad; cita a Don Inda,¹⁰ quien afirma que al negro no le gusta tal denominación, y cuando los llaman así, reclaman diciendo: “negros sólo los burros, nosotros somos prietos”, pero matizan estas afirmaciones, explicando que la palabra en sí misma no se rechaza, es más bien el contexto y las formas en que se dicen, en las canciones se expresa: mi negro, mi negra o negrita, y no tienen connotación negativa (1985a: 69).

Éstos –los prietos– constituyen cuando menos 90% de la población de Cuijla y, biológicamente hablando –continúa Aguirre Beltrán–, no son propiamente negros, sino individuos de mezcla preponderantemente negra o *afromestiza*, que ya desde la época colonial fue catalogada como mulata parda o simplemente parda. El hecho –lo explica– viene de los fines de la dominación extranjera, la rigidez del sistema racista, que había estructurado una sociedad dividida en castas, venía doblegándose y concediendo a los antiguos estamentos infames por su sangre una definición eufemística que hiciera olvidarles la antigua connotación despectiva del vocabulario zoológico empleado en la designación de los híbridos, que en verdad eran y son los negros de Cuijla, y pardos en cuanto son producto de la mezcla del negro con el indio; mezcla que no se limitó a lo biológico, sino que abarcó también lo cultural.

Es probable que la actual designación o calificación de *afromestizo* provenga de esta fuente original, me refiero a Aguirre Beltrán, aunque no lo citemos. En la mayoría de casos se utiliza el concepto sin acotarlo, definirlo o redefinirlo; simplemente se le toma. Tal vez deberíamos leer con mayor cuidado al que hemos convertido en nuestro clásico, no por sí mismo, sino por los aportes teóricos y metodológicos que hizo al estudio de la presencia de la población de origen africano en México.

Después de un acercamiento tan amplio en variados temas y grados ha sido difícil superar a Aguirre Beltrán, en el sentido de hacer algún trabajo que al menos se acerque a la profundidad de lo allí expuesto. Además, lo que en parte es lamentable, es el hecho de que, luego de esta incursión, ni el propio Aguirre Beltrán ni otros investigadores se interesaran en la región ni en el tema, permaneciendo casi totalmente descuidados y fuera de las modas de investigación una larga temporada hasta los años setenta. Al parecer, como efecto de la publicación de la

¹⁰ Informante local.

segunda edición del libro *La población negra en México*, se inicia una nueva corriente de investigaciones que se ha mantenido hasta la actualidad con muchos altibajos. Tampoco podemos olvidar al movimiento negro en Estados Unidos y al conjunto de movimientos sociales en otros países que en esta época apoyaron indirectamente el resurgimiento de este renovado interés en el tema y la región en nuestro país.

El texto *Pinotepa Nacional: mixtecos, negros y triques*, del maestro Gutierre Tibón, es una excepción que debemos mencionar. Aunque su área de trabajo pertenece a Oaxaca es una información invaluable que apoya nuestra comprensión de esta región por el valioso registro etnográfico que muestra. El texto está escrito bajo la forma de un registro de viaje, pero la información que se presenta está sustentada con textos que Gutierre Tibón cita o por informantes cuyos nombres enumera según su lugar de origen al final del trabajo. Por ejemplo, presenta la narración de doña Pancha Güergüera, matrona de Jamiltepec, sobre la llegada de los negros a la región, en la que menciona al mariscal de Castilla, personaje del que efectivamente se tienen pruebas de su existencia.

El maestro Gabriel Moedano Navarro es, tal vez, uno de los mayores y más constantes seguidores de la tradición de Aguirre Beltrán en la región. Tiene una trayectoria que inicia en la década de los setenta y continúa hasta la actualidad. Ha hecho importantes aportes que abarcan el periodo que va de 1973 a 2002 (hablamos de lo publicado). Podemos mencionar la recopilación bibliográfica que hizo sobre el tema a nivel de toda la República y trabajos sobre la investigación afromexicanista, la etnohistoria de la población negra, centrándose posteriormente en la tradición oral, el corrido, la música y la danza como expresiones de la identidad cultural de la Costa Chica. También editó y publicó un casete, y el mismo en disco compacto, con música de la Costa Chica. Un aspecto que no podemos dejar de señalar en este caso es el seguimiento que tiene de la región y su constante preocupación por el tema.

Por otro lado, debemos reconocer la labor de la historiadora Luz María Martínez Montiel, quien ha estado trabajando el tema de la presencia de la población de origen africano en México desde la historia (1977; 1993a; 1993b; 1994; 1997; 1998). Ella, además, formó una generación de alumnos interesados en la *tercera raíz*. Además de esta continua labor fomentó la publicación de una cantidad considerable de textos centrados en el tema de la presencia africana en México. También fue promotora fundadora del Programa de la Tercera Raíz en la Dirección General de Culturas Populares (DGCP). A partir de este espacio se inició una labor de difusión y promoción del tema y el reconocimiento de otro de los componentes de la nación mexicana.

Desde ese lugar también se impulsó la realización de los encuentros de investigadores interesados en este problema y se empezó a celebrar el "Encuentro Nacional de Afromexicanistas", que en el año 2000 iba por su octava edición. Si bien los asistentes han sido mayoritariamente historiadores, se ha contado con la participación de antropólogos, musicólogos y otros investigadores. Luz María Martínez Montiel es una jugadora que volverá a aparecer un poco más adelante, por ahora la dejamos.

Roberto Cervantes-Delgado publicó en 1984 un artículo sobre estratificación étnica y relaciones interétnicas titulado "La Costa Chica: indios, negros y mestizos". Éste se centra en el espacio que conforman los estados de Guerrero y Oaxaca, así como los grupos que tienen presencia significativa; el orden en el que los presenta es directamente proporcional a la cantidad de población de cada uno.

Cabría señalar que en la delimitación de su universo de estudio señala que tomará Costa Chica como sinónimo de Mixteca de la Costa, ya que este autor afirma que la primera denominación corresponde a un criterio geográfico y la segunda tiene que ver con una región socioeconómica equivalente a una subárea cultural. Sostiene que mixtecos, amuzgos, chatinos, tlapanecos y nahuas comparten su ámbito ancestral con los descendientes de los antiguos blancos españoles y con los "morenos", cuyas raíces africanas fueron transplantadas a la región desde el mismo siglo XVI. Estas afirmaciones sobre un área cultural y la denominación Mixteca de la Costa no han vuelto a ser retomadas. Tal vez valdría la pena revisarlas y pensar en una pesquisa que las profundice.

Cervantes-Delgado presenta una visión de las conflictivas relaciones interétnicas entre los grupos que conviven en una "aparente poca hostilidad cotidiana", pero esto no logra ocultar la inequidad social y la injusticia entre víctimas y victimarios. Otro aporte sugerente es la definición de "metrópolis" mestizas. Ometepe y Pinotepa Nacional serían su expresión, ya que son poblaciones mestizas, del blanco, del indio y del negro. Aunque más adelante sostiene que en realidad lo importante no es tanto el color de la piel, sino el poder económico y político de las personas y que, de acuerdo con esto, se delimita el estatus. Concluye que si bien los negros ocupan un lugar, una posición social inferior a la de los mestizos, es superior a la indígena (1984: 50). Afirmaciones que continúan vigentes.

Miguel Ángel Gutiérrez Ávila es otro investigador que ha trabajado sobre diversos temas de la región desde los años ochenta. Los temas que ha abordado están relacionados con el léxico del trabajo agrícola en San Nicolás (1986), la recopilación de cuentos de tradición oral (1993),

el corrido y la violencia, y una de sus últimas publicaciones habla sobre el derecho consuetudinario y el derecho positivo entre mixtecos, amuzgos y afromestizos (1997).

Cristina Díaz ha realizado varias investigaciones sobre la Costa Chica tanto de Guerrero como de Oaxaca. En su tesis de licenciatura (1995), además del aspecto etnográfico y de parentesco hace una recopilación bibliográfica sobre el tema de la presencia africana en México, el cual es por demás relevante. Otro tema de su interés ha sido la narrativa afromestiza, tema que ha trabajado conjuntamente con Francisca Aparicio y Adela García (1992; 1993).

Carlo Bonfiglioli, en un artículo de 1999 y en su tesis de doctorado (1998) titulada *La epopeya de Cuauhtémoc en Tlacoachistlahuaca: un estudio de contexto y sistema en la antropología de la danza*, hace un análisis del hecho dancístico en su dimensión social y sobre todo en su dimensión simbólica, así como del contexto de la danza en una comunidad indígena y su relación con los mestizos. Si bien no es una investigación hecha sobre los afromestizos, la presentamos porque se realizó en el territorio denominado Costa Chica de Guerrero; además, porque algunas de las danzas que ahora son ejecutadas por los afromestizos tuvieron su origen en estas zonas indígenas. Lo anterior demuestra la amplia circulación cultural entre los diversos grupos que allí se asientan. Aunque es evidente que también habría que trabajar más en esta veta.

Judith Solís Téllez, alumna del doctorado de la UAMI, hizo una tesina de maestría en Ciencias Antropológicas sobre la identidad y cultura en San Nicolás, población afromestiza de la Costa Chica de Guerrero (1999). Es un trabajo inicial de la investigación mayor que viene desarrollando sobre temas como la identidad afromestiza y las bases que ella le asigna, así como la resignificación de la identidad, la revaloración de la negritud y la migración.

Para terminar, he venido trabajando en la Costa Chica de Guerrero, específicamente en la región ubicada en las cabeceras municipales de San Marcos, Florencio Villarreal y Copala, mucho más cercanas a Acapulco y casi totalmente ausentes en la bibliografía. Como resultado de este trabajo he elaborado mi tesis doctoral (1998b) y unos artículos (1995; 1998a; 1998c) sobre los hombres y mujeres de los grupos domésticos que se dedican a la producción artesanal de sal en diferentes lugares de la República. Lo que pretendo resaltar es la participación de los hombres, las mujeres, los niños y las niñas en su elaboración, así como las complejas redes de reciprocidad que se hacen evidentes en la celebración de las bodas y las muertes. Por otra parte, la circulación de sal en la región con base en el comercio y el trueque es un tema que expresa algunos de los oficios regionales y formas culturales allí existentes.

A partir de esta experiencia y de continuar actualmente investigando en la región quedan y surgen muchas y nuevas preguntas; por ejemplo: ¿qué tanta influencia tuvieron y tienen todavía los viejos modelos llamados mesoamericanos o indígenas en la conformación de los actuales patrones culturales de la población de origen africano?, ¿qué va a pasar o qué está pasando con la cada día mayor intensificación de la migración en la región?, ¿cuáles son los efectos de la misma en la cultura regional así como en la vida cotidiana local?; por otro lado, ¿se tiende hacia la reproducción de las formas culturales en el otro lado de la frontera, y cómo se inicia el proceso de reforzamiento de las tradiciones culturales que en algunos casos habían sido abandonadas por falta de recursos monetarios? La migración es un tema que ha sido escasamente registrado en la de por sí escasa bibliografía antropológica de la región. El tema resulta insoslayable en la actualidad, dado que es un hecho con el que uno se encuentra y está obligado a hacer registro del mismo y también a proponer explicaciones al menos primordiales que nos servirán para profundizaciones futuras.

Existen dos publicaciones colectivas en las que se intenta proponer que toda la Costa del Pacífico podría conformar una región cultural común. La primera en forma de libro *Pacífico Sur: ¿una región cultural?* (1997), y la segunda es la revista *Tierra Adentro* con el tema del Pacífico Sur (1998). Aquí se incluyen trabajos de investigadores de la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca. Los temas que se abordan son variados y se encuentran en los siguientes artículos: "Los afro mestizos y su contribución a la identidad cultural del Pacífico Sur: el caso de la tradición oral en la Costa Chica" (Moedano 1997), "La Costa Chica y la tercera raíz" (Martínez Montiel 1997), "Ecosistema y cultura morena en la Costa Chica oaxaqueña" (Motta Sánchez 1997), "La cultura afro mestiza del agua o 'cuando todos nos íbamos al Bajío'" (Hernández Moreno 1998), "La modernidad y la exclusión de los saberes en la Costa de Guerrero" (Cárdenas 1997b), "La función de la Casa del Pueblo en el quehacer cultural de la comunidad afro mestiza de José María Morelos, Oaxaca" y "La Chilena de la Costa Chica".

Mencionaré compilaciones más o menos recientes sobre el Estado de Guerrero en su conjunto, ya que son esfuerzos importantes de difusión sobre la problemática histórica, económica, social y política del mismo. La primera estuvo a cargo de Edgar Neri (1999) y la segunda fue coordinada por Tomás Bustamante y Sergio Sarmiento (2001). En estas obras se incluyen algunos artículos sobre la región que tienen que ver con temas diversos como: la difusión de la danza de la conquista

de México en la Costa Chica guerrerense, historia oral y música de la Costa Chica (Bonfiglioli Ugolini 1999), la construcción regional y movimiento social en el oriente de la Costa Chica, el cambio técnico y el poder local en los sistemas de riego de la Costa Afromestiza, el proyecto de colonización de la Hacienda de San Marcos 1880-1884.

Un aspecto muy importante y que también ha sido objeto de interés es el registro fotográfico de la población de ascendencia africana de la Costa Chica tanto de Guerrero como de Oaxaca, población que ha sido objeto de publicaciones especiales. El Instituto Smithsonian, en su servicio de exposiciones itinerantes, publicó un folleto elaborado por Tony Gleaton (1993). Éste forma parte de una exposición denominada "El legado de África en México" que incluía, además de fotografías, artículos muy breves de algunos investigadores que explicaban la presencia, hasta ese momento casi ignorada y hasta negada, de la herencia africana en México. Maya Goded, al año siguiente (1994), publicó un libro de fotografías sobre la Costa Chica, el cual tiene una breve introducción por parte del director de Culturas Populares de ese momento. Nicolás Triedo es otro artista de la lente que ha publicado el libro *Ébano* (1999b), el cual incluye una serie de imágenes de la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca.

Entre los historiadores que no podemos dejar de mencionar está Rolf Widmer con su libro *Conquista y despertar de las costas de la mar del sur (1521-1684)*. Aquí logra introducirnos al complejo proceso histórico de tan singular región apuntando noticias demográficas y económicas de la época prehispánica. Con fuentes de primera mano reconstruye el papel que la zona tuvo en el desarrollo económico colonial y analiza los diversos componentes étnicos que se asentaron para conformar la sociedad multicultural que es hoy. Por ello es una referencia obligada.

Entre el caimán y el jaguar: los pueblos indios de Guerrero es el título de la obra de Danièle Dehouve, quien hace una presentación histórica de los diversos grupos étnicos que poblaron la región de lo que ahora conocemos como Estado de Guerrero. Aborda de manera clara y precisa la transformación del mundo indígena luego de la Conquista. Con fuentes documentales la autora nos ofrece una magnífica síntesis del proceso histórico que los diversos grupos sociales, entre ellos los africanos y sus descendientes, siguieron en esta región; la economía, las nuevas formas de trabajo, la explotación de los recursos naturales, las relaciones interétnicas, la asimilación de los valores culturales hispanos, la evangelización y la cultura son los temas principales que la autora toca en su estudio, con lo cual nos invita a reflexionar sobre la importancia

de estas regiones. *Entre el caimán y el jaguar* es un material de consulta obligado para ubicar y comprender mejor este diverso Estado.

En el mismo tenor que Widmer, el libro de Jesús Hernández Jaimes (2002) es un trabajo sobre el siglo XVIII y la explicación del porqué las élites de las regiones Chilapa/Tlapa, Costa Grande y Costa Chica reaccionaron de una manera diferenciada, ya sea en favor o en contra del movimiento insurgente y de la lucha armada por la independencia. Su explicación está basada en la historia económica de la región, mostrando las formas de integración a los modelos económicos de estas zonas. Siendo en una primera época casi autosuficientes y autárquicas, y posteriormente integrándose a partir de la producción de cacao. Después, con la caída de este producto, el algodón se convierte en el enlace con un sistema económico más amplio.

Para el caso que nos ocupa resultó valiosa la posibilidad de visualizar las variantes en la composición de la población tanto española blanca, indígena y negra o mulata/parda en las tres regiones donde desarrolla el trabajo. A partir de éste se puede inferir la existencia de ciertas variantes microrregionales para la Costa Chica. Por ejemplo, toda la parte más cercana a Guerrero (actuales municipios de San Marcos y Florencio Villarreal) fue una zona casi despoblada, debido a que los yopes fueron casi exterminados. Fueron esos los territorios donde se conformó el inmenso latifundio que fue la Hacienda de San Marcos, que, si bien se integró al circuito de la producción algodонера, también producía ganado vacuno para abastecer diversas demandas; otra parte de su producción era de sal, la cual se destinaba a las minas. En el resto de los municipios, a pesar de la baja en la densidad demográfica, la población indígena no desapareció, se mantuvo y también sus caciques indios. Esto significó el permanente enfrentamiento entre éstos y los españoles en su carrera por el despojo de tierras.

Existe también un conjunto de artículos, monografías y tesis realizadas por costeños preocupados por su historia, los que son esfuerzos, la mayoría de veces, publicados por los propios autores. Hacemos mención de algunos de ellos a los que hemos tenido acceso, porque, como ya lo expuse, en la mayoría de casos, la circulación es muy restringida, ya que no se producen a través de editoriales de amplia difusión. Éste es el caso de Eduardo Añorve Zapata (1998), Amado González Dávila (1959), Ulises Justo Velasco (2000), Bartolomé López Guzmán (1997), Laurentino Luna (1975), Gela Manzano Añorve (1991), Cuca Massieu (1973), Francisco Vásquez Añorve (1974) y otros que no pudimos ubicar.

A continuación presentaremos algunas de las investigaciones sobre la Costa Chica de Oaxaca, ya que, como lo explicamos inicialmente, es muy difícil separar estas dos costas, que al parecer pertenecen a una microrregión cultural que difícilmente puede separarse por la delimitación política de uno y otro Estado. Una gran diferencia que no se puede soslayar es la tendencia del estudio, para el caso de Oaxaca, de las relaciones interétnicas, a diferencia de Guerrero, donde las pesquisas tienen orientaciones diversas, como se pudo observar.

Veronique Flanet (1985) realizó investigaciones en la Costa Chica de Oaxaca, y, además de la parte etnográfica y la organización social y política de la zona donde trabajó, centra una buena parte de sus preocupaciones en la violencia y las relaciones interétnicas entre indios, mestizos y negros. Ella nos ayuda a tener una visión de *los negros*, desde el lado más bien indígena y mestizo. Esto se puede inferir por la forma como presenta la información y la imagen que se tiene del otro, pues casi están ausentes las personas de ascendencia africana.

Arturo Motta ha venido trabajando con Ethel Correa (Motta y Correa 1993a, 1993b) y con Jesús Machuca (1995; 1996) en la Costa Chica de Oaxaca, en temas que van desde la identidad, la ecología hasta expresiones dancísticas. Aunque los dos primeros, en los últimos años, están dedicados a cuestiones históricas a partir del hallazgo de un censo de 1889, muy interesante, porque incluye el componente racial.

Amaranta Castillo (2000) realizó una muy interesante tesis de licenciatura sobre las relaciones interétnicas y el papel de los estereotipos entre los mixtecos, mestizos y afro-mestizos en Pinotepa Nacional. Reúne una importante cantidad de material etnográfico. Entre sus aportes está el hecho de que su trabajo de campo lo realizó con personas pertenecientes a los tres grupos étnicos de la región, así como haber trabajado con niños y niñas de las escuelas de Pinotepa y algunas colonias. Es una investigación que señala muchas aristas para investigaciones futuras.

Habría que señalar por último la reseña que hacen Carlos Garma y Margarita Zárate (2001) sobre la existencia de una cierta influencia africana en las religiones mexicanas. Éste, aunque es un artículo breve y general, trae a discusión un problema interesante que puede ser considerado como una carta que no ha aparecido sobre el tema del sincretismo en la religión y la vertiente afro; podríamos decir que casi nadie ha trabajado esta cuestión, al menos no desde el punto de vista antropológico, tal vez por eso mismo sería una de las cartas que se podrían buscar y tratar de mostrar:

Algunas cartas que vienen de fuera

En estos últimos años la llegada de diversos intelectuales tanto a la Costa Chica de Guerrero como a la de Oaxaca ha tenido algunos efectos en la población costeña y en sus maneras de identificación y auto-reconocimiento. Este hecho tiene varias vertientes. La aparición e influencia de actores externos se refleja no sólo a partir de los estudiosos que empiezan a llegar a esta región, sino también en la presencia más concreta del estado a través de sus instituciones. Éste fue el caso de la Unidad Regional de Culturas Populares que envió investigadores promotores para hacer trabajo cultural y levantar información etnográfica de esta región.

En las oficinas centrales se crea también una dependencia especial denominada Tercera Raíz, que tenía como objetivo principal fomentar la investigación sobre la presencia de la población de origen africano en la República Mexicana, tanto a nivel histórico como en la actualidad. Es desde esta instancia que se organizan los encuentros de afromexicanistas en diferentes sedes. Y es aquí que nos volvemos a encontrar a la historiadora Luz María Martínez Montiel, quien fue la impulsora y encargada de este programa. En 2001 la Dirección General de Culturas Populares (DGCP) es reestructurada y el de Tercera Raíz, así como otros programas, deja de existir. Queremos suponer que esto no implicará el abandono total de la preocupación por el tema, pero el tiempo y los nuevos modelos de políticas culturales lo dirán.

Cabe señalar también que los antropólogos que han visitado la región a partir de los años setenta han establecido una suerte de influencia sobre un sector de la población que, tal vez, antes no tenía preocupación sobre su(s) identidad(es) o autoadscripción(es) y la correspondiente denominación. También han tenido impacto las acciones del estado a partir de la creación del Programa de la Tercera Raíz en la DGCP.

Estos dos hechos, a veces de forma independiente y otras de manera cruzada, han ido creando, en algunos sectores de la población de la Costa Chica, una preocupación por su autodefinición que previamente se reconocía como morena, abajeña, costeña, aceptada incluso por los demás habitantes de la región, ampliada hasta denominarlos bajo la palabra negro que, según se use, puede tener sentido más o menos negativo. Aunados a estos términos se agregan los que vienen de fuera como afromexicanos, afrodescendientes, afromestizos y algunas variantes sobre los mismos, tales como expresiones nuevas que se han empezado a usar en la región a partir de la llegada de influencias externas.

Cabe señalar además que, salvo la inicial definición hecha por Aguirre Beltrán en su etnografía sobre Cuajinicuilapa, la mayoría de antropólogos e historiadores han tomado los conceptos y términos sin preocuparse mucho por acotarlos o explicarlos. Debemos hacer mención que la palabra *afromestizo*, a pesar de haberse utilizado y definido claramente por el investigador pionero, ha sido retomada de manera más o menos similar por los investigadores, pero sin una preocupación por definirla o redefinirla.

En algunos números especiales del suplemento cultural del periódico *El Nacional* (1° de marzo de 1991, 29 de noviembre de 1991 y 30 de octubre de 1992) se incluyeron varios artículos dedicados a la tercera raíz. Éstos eran coordinados por el Instituto Nacional Indigenista (INI) y el Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (CNCA). En la revista *México Desconocido* también se publicó un artículo sobre Cuajinicuilapa realizado por Nicolás Triedo (1999a), mismo que fue posterior al paso del huracán Paulina. Estos textos tratan de animar al público en general a visitar zonas poco conocidas donde podrán observar una parte del país “exótica” e interesante.

Un museo

Producto de esta influencia cruzada entre instituciones, tanto estatales como federales, y un marcado interés de la población, se creó el Museo de las Culturas *Afromestizas* “Vicente Guerrero Saldaña” en Cuajinicuilapa, Guerrero, en 1999. Por un lado, según narran los integrantes de la asociación civil que forjó el proyecto –desde el lado de la comunidad–, ellos tenían la idea de hacer unos redondos donde funcionaría el museo. Esta idea se encontró, podríamos decir, con las instituciones tanto del propio Estado como con las federales, y de pronto el proyecto creció apoyado por la DGGP a través de su Programa Tercera Raíz, instituciones que finalmente hicieron la investigación y definieron el concepto del mismo cuyo resultado fue un museo vivo, con una concepción amplia que abarca no sólo el área de exposición, sino también un área de proyección cultural comunitaria. El único problema fue que, luego de haberse inaugurado, las instancias gubernamentales lo olvidaron, y actualmente se sostiene con base en diversas actividades autogestivas del grupo de la comunidad que inicialmente lo promovió. A pesar de todos estos inconvenientes, sabemos que el museo continúa abierto al público y esto gracias a la gestión comunitaria.

Un movimiento

También se debe mencionar la realización de cinco ediciones del Encuentro de Pueblos Negros de Oaxaca y Guerrero, llevadas a cabo en diversas comunidades de marcada presencia afroamericana. Este movimiento es de carácter local y regional, y es impulsado por el párroco del poblado "El Ciruelo" y un grupo de personas de algunas comunidades de la Costa Chica.

La reunión más reciente se realizó en Santiago Tapextla, Jamiltepec, Oaxaca, del 22 al 25 de marzo de 2001 y tuvo como eje de reflexión: pariente-pariente, sangre que nos une. De acuerdo con las declaraciones o el comunicado que se publicó después de este encuentro, las principales conclusiones alcanzadas fueron que "México es un árbol con tres raíces principales, la indígena, la africana y la europea; sin embargo, los afroamericanos sufrimos la mayor discriminación, pues además de la pobreza impuesta por la sociedad, a través de la compra a precios bajos de nuestros productos, el color de nuestra piel que llevamos con orgullo es objeto de rechazo y humillación por casi todo el resto de la sociedad".

Concluyen con la afirmación de que "somos una etnia que debe considerarse tal como las existentes y reconocidas oficialmente, porque constituimos un grupo con costumbres y cultura propia, porque habitamos nuestro territorio hace más de 500 años y porque hemos aportado nuestra sangre, nuestro trabajo y nuestra vida a la construcción del México actual".

Espacios de discusión

Existen también espacios de discusión permanente sobre el tema. Uno de ellos es organizado y coordinado por María Elisa Velásquez y Ethel Correa de la Dirección de Etnología y Antropología Social (DEAS) y tiene como nombre "Estudios sobre Poblaciones y Culturas de Herencia Africana" en México; las reuniones tienen una periodicidad trimestral, y lleva más de tres años funcionando. Sabemos que en la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) también existe otro seminario que es coordinado por el maestro Alfonso Rodríguez, investigador que ha estado trabajando y coordinando temas similares con los alumnos de las diversas especialidades que se imparten en la escuela y que tienen interés sobre esta temática.

Nos vemos la próxima partida

Tal vez éste es un juego de cartas que termina, pero hay que seguir jugando, ya que cuando se resuelve una pregunta surgen más interrogantes no sólo de otra naturaleza, sino también de mayor profundidad, por lo que nos interesa mencionar algunas muy breves para la zona que presentamos. Por ejemplo, habría que hacer más investigaciones etnográficas que abarquen diferentes subregiones de la Costa Chica no sólo de Guerrero, sino también de Oaxaca, tratando en lo posible de que sean investigaciones relacionales, es decir, que no sólo se pretenda ver a los morenos, afrodescendientes, fromestizos o la categoría que se tome, sino también pensar que comparten y pugnan un territorio con indígenas y mestizos. Por otra parte, se deben ubicar estas relaciones con sus fundamentos históricos, sociales, económicos y, tal vez de una manera muy importante, culturales.

Esto nos podría ayudar en la construcción del conocimiento que se tiene de cada uno de los grupos que se asientan en esta región y evitar relacionarlos con estereotipos, muchas veces racistas, como la violencia, haraganería, la sexualidad exacerbada y otros que los juzgan o califican y poco ayudan a entenderlos y aceptarlos.

Antes de intentar cerrar el juego, les puedo decir que sigue abierto, que aún quedan cartas por abrir y descubrir, que son interesantes y que mi despedida sería más bien una invitación: hagan juego señores y señoras... ¡aún hay mucho que investigar y ganar!

Bibliografía citada:

- ACUÑA, RENÉ, 1984. *Relaciones geográficas del siglo XVI, t. I (Antequera)*. México: UNAM.
- AGUIRRE BELTRÁN, GONZALO, 1970. "Bailes de negros". En: *Revista de la Universidad de México*, v. XXV, n. 2, pp. 2-5.
- _____, 1972. *La población negra de México, 1519-1810: estudio etnohistórico*. México: FCE.
- _____, 1985a [1958]. *Cuijla: esbozo etnográfico de un pueblo negro*. México: FCE/SEP (Col. Lecturas mexicanas).
- _____, 1985b. "La esclavitud en los obrajes novoespañoles". En: Guillermo Quartucci, ed., *Segundo Congreso Nacional. Asociación Latinoamericana de Estudios Afroasiáticos: ponencias*. Xalapa: UV/Colmex/Centro de Estudios de Asia y África.

- _____, 1989 [1946]. *La población negra en México: estudio etnohistórico*. México: UV/INI/FCE/Gobierno del Estado de Veracruz.
- _____, 1995. *El negro esclavo en Nueva España: la formación colonial, la medicina popular y otros ensayos*. México: UV/INI/CIESAS/FCE/Gobierno del Estado de Veracruz (Col. Obra antropológica, XVI).
- AÑORVE AGUIRRE, CARLOS DANIEL, 1978. *Proyecto para el establecimiento de una biblioteca rural en Cuajinicuilapa*. México: UNAM/Colegio de Bibliotecología y Archivología (tesina).
- AÑORVE ZAPATA, EDUARDO, 1998. *Cuaji: monografía. Municipio de Cuajinicuilapa de Santa María Guerrero*. México: Artesa/H. Ayuntamiento de Cuajinicuilapa.
- APARICIO PRUDENTE, FRANCISCA, ADELA GARCÍA CASARRUBIAS Y MARÍA CRISTINA DÍAZ PÉREZ, COMPS., 1993. *Cancionero del Tercer Encuentro de Corridistas de la Costa Chica de Guerrero*. Guerrero: CNCA-Unidad Regional de Culturas Populares/ISSSTE-Guerrero.
- BARTOLOMÉ, MIGUEL ALBERTO Y ALICIA MABEL BARABAS, 1989. "Negros de Oaxaca". En: *México Indígena*, n. 2.
- BARTRA, ARMANDO, 1998. "Guerrero: modelo para armar". En: *TRACE: travaux et techersches dans les Amériques du Centre*, n. 33, pp. 9-19.
- BASAURI, CARLOS, 1943. "Breves notas etnográficas sobre la población negra del Distrito de Jamiltepec, Oaxaca". En: *Primer Congreso Demográfico Interamericano*. México: INAH.
- _____, 1990 [1940]. *La población indígena de México*, t. III, pp. 605-629. México: INI/CNCA (Col. Presencias).
- BONFIGLIOLI UGOLINI, CARLO, 1998. *La epopeya de Cuauhtémoc en Tlacoachistlahuaca: un estudio de contexto y sistema en la antropología de la danza*. México: UAMI (tesis de doctorado).
- _____, 1999. "La difusión de la danza de la conquista de México en la Costa Chica guerrerense: fragmentos de historia oral". En: Edgar Neri Quevedo, comp., *Guerrero: 1849-1999*, 2 t. Chilpancingo: Gobierno del Estado de Guerrero.
- BONFIL BATALLA, GUILLERMO, COORD., 1993. *Nuevas identidades culturales en México*. México: CNCA (Col. Pensar la cultura).
- BRYAN DAVIES, CLAUDE NIGEL, 1968. *Los señoríos independientes del Imperio Azteca*. México: INAH.
- BUSTAMANTE ÁLVAREZ, TOMÁS Y SERGIO SARMIENTO SILVA, COORDS., 2001. *El sur en movimiento: la reinvencción de Guerrero del siglo XXI*. México: Conacyt-Guerrero/CIESAS/Universidad Autónoma de Guerrero/Instituto de Estudios Parlamentarios "Eduardo Neri".
- CABRERA GUERRERO, MARTHA EUGENIA, 1990. *Los pobladores prehispánicos de Acaapulco: Proyecto Arqueológico Renacimiento*. México: INAH (Col. Científica, 211).

- CAMAVITTO, DINO, 1937. "Premiers résultats sur les zambos de la Costa Chica (Guerrero, Mexique)". En: *I Congres d'Eugenique*. París.
- CÁRDENAS, ALEJANDRA, 1997a. *Hechicería, saber y transgresión: afromestizas ante la inquisición (Acapulco, 1621-1622)*. Chilpancingo: edición del autor.
- _____, 1997b. "La modernidad y la exclusión de los saberes en la costa de Guerrero". En: *Pacífico Sur: ¿una región cultural?* México: Coordinación Nacional de Descentralización-Programa de Desarrollo Cultural del Pacífico Sur.
- CARROLL J. PATRICK, 1995. "Los mexicanos negros, el mestizaje y los fundamentos olvidados en la 'raza cósmica': una perspectiva regional". En: *Historia Mexicana*, v. XLIV, n. 3, enero-marzo, pp. 403-438.
- CASTILLO GÓMEZ, AMARANTA ARCADIA, 2000. *El papel de los estereotipos en las relaciones interétnicas: mixtecos, mestizos y afromestizos en Pinotepa Nacional, Oaxaca*. México: ENAH (tesis de licenciatura).
- CATALÁN BLANCO, JUAN CARLOS, 1985. "La antropología física, la etnología y el folklore en Guerrero". En: Carlos García Mora y Martín Villalobos, coords., *La antropología en México: panorama histórico*, v. 15 (*La antropología en el sur de México*). México: INAH.
- _____, 1986. *Problemas de Guerrero*. Guerrero: Instituto Guerrerense de la Cultura (Serie Fuentes, 1).
- CERVANTES-DELGADO, ROBERTO, 1984. "La Costa Chica: indios, negros y mestizos". En: Margarita Nolasco Armas, coord., *Estratificación étnica y relaciones interétnicas*, pp. 35-70. México: INAH (Col. Científica, 135).
- CNCA, 1996. *Afroamérica: la tercera raíz*. México: CNCA (folleto informativo).
- CONTRERAS ESPINOZA, FRANCISCO, 1993. *Ecosistemas costeros mexicanos*. México: División de Ciencias Biológicas y de la Salud-UAM.
- CORRALES MIRANDA, EVA, 1994. "Procesos de inquisición a negros y mulatos en Guerrero (1561-1797)". En: *Simposium Internacional 500 años: "un pensamiento sin fronteras"*, v. II. Toluca: Centro de Investigación en Ciencias Sociales y Humanidades-UAEMex.
- CORRALES MIRANDA, EVA, MARÍA EUGENIA MORALES GARCÍA E IGNACIA ORTIZ MORALES, s/f. *Historia de Guerrero 1530-1917: relación de 3 341 documentos del Archivo General de la Nación*. México: FFyL-UNAM.
- CRUZ CARRETERO, SAGRARIO, 1989. *Identidad en una comunidad afromestiza del centro de Veracruz: la población de Mata Clara, Cholula*. Puebla: UDLA (tesis de licenciatura).
- CRUZ CONTRERAS, ALEJANDRA Y NORMA EZEQUIEL, 2000. *Sobrevivir o asimilarse: el espacio afromestizo en México y sus transformaciones*. México: ENAH (tesis de licenciatura).
- DEHOUE, DANIELE, 1994. *Entre el caimán y el jaguar: los pueblos indios de Guerrero*. México: CIESAS/INI (Col. Historia de los pueblos indígenas de México).

- DÍAZ CASTREJÓN, JAIME, 1989. *El sur en la época colonial*. México: Gobierno del Estado de Guerrero.
- DÍAZ PÉREZ, CRISTINA, 1995. *Descripción etnográfica de las relaciones de parentesco en tres comunidades afromestizas de la Costa Chica de Guerrero*. México: ENAH (tesis de licenciatura).
- DÍAZ PÉREZ, CRISTINA, FRANCISCA APARICIO Y ADELA GARCÍA, 1992. "Ritual de boda y estructura familiar en la Costa Chica". En: *Oaxaca: Población y Futuro*, año 3, n. 11.
- _____, 1993. *Jamás fandango al cielo: narrativa afromestiza*. México: DGCP.
- ESTRADA CASTAÑÓN, ALBA TERESA, 1994. *Guerrero: sociedad, economía, política y cultura*. México: Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Humanidades-UNAM (Col. Biblioteca de las Entidades Federativas).
- FERNÁNDEZ GATICA, ANDRÉS, 1987. *Tsun Nua: pueblo de tejedores*. Puebla: Cajica.
- FLANET, VERONIQUE, 1985. *La madre muerte: violencia en México. Viviré si Dios quiere*. México: FCE/INI/CNCA.
- GARCÍA PIMENTEL, LUIS, ED., 1904. *Relaciones de los obispos de Tlaxcala, Michoacán, Oaxaca y otros lugares en el siglo xvi*. México/París/Madrid: Casa del Editor.
- GARMA, CARLOS Y MARGARITA ZÁRATE, 2001. "African-derived Religions in Mexico". En: Stephen D. Glazier, ed., *Encyclopedia of African and African-American religions*. Nueva York/Londres: Routledge.
- GERHARD, PETER, 1986. *Geografía histórica de la Nueva España: 1519-1821*. México: UNAM.
- GLEATON, TONY, 1993. *El legado de África en México: fotografías*. Washington: Smithsonian Institution (folleto de exposición de fotografías).
- GOBIERNO DEL ESTADO DE GUERRERO, 1987. *Observaciones sobre el Puerto de Acapulco hechas en 1804 por Alejandro de Humboldt*. México: Porrúa.
- GODED, MAYA, 1994. *Tierra negra: fotografías de la Costa Chica en Guerrero y Oaxaca, México*. México: DGCP-CNCA.
- GONZÁLEZ CLAVERÁN, VIRGINIA, 1989. *Malaspina en Acapulco*. Madrid: Instituto Guerrerense de la Cultura.
- GONZÁLEZ DÁVILA, AMADO, 1959. *Geografía del Estado de Guerrero*. México: Quetzalcóatl.
- _____, 1972. *Monografía del Municipio de Tlacoachistlahuaca, Estado de Guerrero*. Chilpancingo: Talleres Gráficos.
- GUERRERO, JOSÉ E., s/f. *La chilena*. México: Fonadan/SEP.
- GUTIÉRREZ ÁVILA, MIGUEL ÁNGEL, 1986. *Léxico del trabajo agrícola en San Nicolás, municipio de Cuajinicuilapa, Costa Chica de Guerrero*. México: ENAH (tesis de licenciatura).
- _____, 1993. *La conjura de los negros: cuentos de la tradición oral afromestiza de la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca*. Chilpancingo: Universidad Autónoma de Guerrero.

- _____, 1997. *Derecho consuetudinario y derecho positivo entre los mixtecos, amuzgos y afromestizos de la Costa Chica de Guerrero*. México: CNDH/ Universidad Autónoma de Guerrero.
- _____, 1999a. "Guerrero después de Cárdenas". En: Edgar Neri Quevedo, comp., *Guerrero: 1849-1999*, 2 t. Chilpancingo: Gobierno del Estado de Guerrero.
- _____, 1999b. *Déspotas y caciques: el proceso político en el municipio Amuzgo de Xochistlahuaca, Costa Chica del Estado de Guerrero (1979-1999)*. México: CIESAS (tesis de maestría).
- HERNÁNDEZ JAIMES, JESÚS, 1999. "El tiempo de los coroneles o cómo hacerse rico en cómodas mensualidades: la desamortización y nacionalización de los bienes corporativos en Guerrero 1856-1867". En: Edgar Neri Quevedo, comp., *Guerrero: 1849-1999*, 2 t, pp. 144-149. Chilpancingo: Gobierno del Estado de Guerrero.
- _____, 2002. *Las raíces de la insurgencia en el Sur de la Nueva España: la estructura socioeconómica del centro y costas del actual Estado de Guerrero durante el siglo XVIII*. México: Instituto de Estudios Parlamentarios Eduardo Neri/LVI Legislatura-Congreso del Estado de Guerrero.
- HERNÁNDEZ MORENO, TAURINO, 1998. "La cultura afromestiza del agua o 'cuando todos nos íbamos al Bajío'". En: *Pacífico Sur: ¿una región cultural?* México: Coordinación Nacional de Descentralización-Programa de Desarrollo Cultural del Pacífico Sur.
- ILLADES, CARLOS, 1988. "Textos básicos sobre el Estado de Guerrero". En: *Secuencia: Revista Americana de Ciencias Sociales* [Instituto Mora], n. 10, enero-abril, pp. 57-75.
- ILLADES, CARLOS Y MARTHA ORTEGA, COMPS., 1989. *Guerrero: textos de su historia*, 2 v. México: Gobierno del Estado de Guerrero/Instituto Mora.
- INSTITUTO NACIONAL INDIGENISTA, 1991. *Cuadernos de demografía indígena: Guerrero 1980*. México: Dirección de Investigación y Promoción Cultural-INI.
- ISRAEL, JONATHAN, 1980. *Razas, clases sociales y vida política en el México colonial: 1610-1670*. México: FCE (Sección de Obras de Historia).
- JUSTO VELASCO, ULISES, 2000. *Igualapa: un pasado de grandeza*. Igualapa: Presidencia Municipal Igualapa.
- LEAL APAEZ, JUAN MANUEL, 1995. *Por los caminos del sur: redescubriendo el Estado de Guerrero*. México: UNAM/Universidad Americana de Acapulco.
- LISKER, RUBÉN Y OTROS, 1965. "Estudio sobre las características genéticas hematológicas en la Costa Chica de Oaxaca y Guerrero". En: *Sobretiro de Salud Pública de México*, época V, v. VII, n. 1.
- LÓPEZ GUZMÁN, BARTOLOMÉ, 1997. *Los amuzgos y el municipio de Xochistlahuaca, Guerrero*. Guerrero: DGCP-Unidad Regional Guerrero-Pacmyc-CADCAC.

- LÓPEZ MIRAMONTES, ÁLVARO, 1975. *Bibliografía de Guerrero: 500 fuentes para el estudio económico y social del estado*. Guerrero: Centro de Investigaciones Sociales-Universidad Autónoma de Guerrero.
- _____, 1984. "El panorama historiográfico guerrerense". En: *Historias*, n. 6, abril-julio, pp. 99-112.
- LUNA, LAURENTINO, 1975. *La reforma agraria en Cuajinicuilapa, Guerrero: microhistoria de una población guerrerense*. México: UNAM (tesis de licenciatura).
- MANZANO AÑORVE, GELA, 1991. *Cuajinicuilapa, Guerrero: historia oral (1900-1940)*. México: Artesa.
- MANZANO AÑORVE, GELA E ISAÍAS ALANIS, 1996. *Ometepec: historia y cultura*. México: Eón.
- MARINO FLORES, ANSELMO, 1959. *Hablantes de lenguas indígenas del Estado de Guerrero: generalidades demográficas*. México: INAH.
- _____, 1986. "Panorama étnico del Estado de Guerrero en la época prehispánica". En: *Arqueología y Etnohistoria del Estado de Guerrero: Primer Coloquio de Arqueología y Etnohistoria del Estado de Guerrero*. México: INAH/Gobierno del Estado de Guerrero.
- MARINO FLORES, ANSELMO, JUAN CARLOS CATALÁN BLANCO Y ROBERTO CERVANTES-DELGADO, 1987. *Bibliografía del Estado de Guerrero*. Chilpancingo: Instituto Guerrerense de la Cultura-Gobierno del Estado de Guerrero.
- MARTÍNEZ MARTÍNEZ, GUILLERMO Y ÁLVARO LÓPEZ MIRAMONTES, 1977. *Apuntes para la historia del Estado de Guerrero*. Chilpancingo: Centro de Investigaciones Sociales-Universidad Autónoma de Guerrero (Serie bibliográfica, 3).
- MARTÍNEZ MONTIEL, LUZ MARÍA, 1977. "Integration patterns and the assimilation process of negro slaves in Mexico". En: *Annals of the New York Academy of Sciences*, v. 292, n. 27, junio, pp. 446-454.
- _____, 1993a. "Algunos aspectos metodológicos del estudio de la población de ascendencia africana en México". En: *Revista del Caribe* [Casa del Caribe, Cuba], n. 20.
- _____, 1993b. "La cultura africana: tercera raíz". En: Guillermo Bonfil Batalla, comp., *Simbiosis de culturas: los inmigrantes y su cultura en México*. México: FCE/CNCA.
- _____, 1994. "La raíz africana de la costa norte del Pacífico en la Nueva España: primeras aproximaciones". En: *Revista del Caribe* [Casa del Caribe, Cuba], n. 24.
- _____, 1997. "La Costa Chica y la tercera raíz". En: *Pacífico Sur: ¿una región cultural?* México: Coordinación Nacional de Descentralización-Programa de Desarrollo Cultural del Pacífico Sur.
- _____, 1998. "La población negra en el Pacífico Sur". En: *Tierra Adentro* [Coordinación Nacional de Descentralización-CNCA, México], n. 92.

- MARTÍNEZ MONTIEL, LUZ MARÍA, COORD., 1994. *La presencia africana en México*. México: CNCA (Col. Claves de América Latina, Serie Nuestra Tercera Raíz).
- MASSIEU, CUCA, 1973. *Costa bronca: cuentos de Guerrero*. Acapulco: s/e.
- MATÍAS ALONSO, MARCOS, COMP., 1994. *Rituales agrícolas y otras costumbres guerrerenses: siglos XVI-XX*. México: CIESAS.
- MEZA HERRERA, MALINALI, 1986. "Yopes tlapanecas en el siglo XVI: intento de una diferenciación". En: *Arqueología y Etnohistoria del Estado de Guerrero: Primer Coloquio de Arqueología y Etnohistoria del Estado de Guerrero*. México: INAH/Gobierno del Estado de Guerrero.
- MIRANDA ARRIETA, EDUARDO, 1994. *Economía y comunicaciones en el Estado de Guerrero: 1877-1910*. México: Instituto de Investigaciones Históricas-UMSNH.
- _____, 2000. *Entre armas y tradiciones: los indígenas de Guerrero en el siglo XIX*. México: UNAM (tesis de maestría).
- MOEDANO NAVARRO, GABRIEL, 1973. "La investigación afromexicanista: métodos y resultados". En: *Balance y perspectiva de la antropología de Mesoamérica y el norte de México: XIII Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología*. México: Sociedad Mexicana de Antropología.
- _____, 1980. "El estudio de las tradiciones orales y musicales de los afromestizos de México". En: *Antropología e Historia*, n. 31; julio-septiembre, pp. 19-29.
- _____, 1981. "Danzas y bailes en recuerdo de los muertos". En: *Balletomnía: el mundo de la danza*, v. 1, n. 2.
- _____, 1986a. "Notas etnohistóricas sobre la población negra de la Costa Chica". En: *Arqueología y Etnohistoria del Estado de Guerrero: Primer Coloquio de Arqueología y Etnohistoria del Estado de Guerrero*. México: INAH/Gobierno del Estado de Guerrero.
- _____, 1986b. "Bibliohemerografía histórica y etnohistórica sobre la población de origen africano en México". En: *Arqueología y Etnohistoria del Estado de Guerrero: Primer Coloquio de Arqueología y Etnohistoria del Estado de Guerrero*. México: INAH/Gobierno del Estado de Guerrero.
- _____, 1988a. "El arte afromestizo de la Costa Chica de Guerrero: situación actual y necesidades de su investigación". En: *Anales de Antropología*, v. XXV.
- _____, 1988b. "El corrido entre la población afromestiza de la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca". En: *Jornadas de Homenaje a Gonzalo Aguirre Beltrán*. Veracruz: Instituto Veracruzano de Cultura.
- _____, 1996. *Soy el negro de la costa*. México: INAH (Cuadernillo del disco compacto Soy el negro de la costa...: música y poesía afromestiza de la Costa Chica).

- _____, 1997. "Los afromestizos y su contribución a la identidad cultural del Pacífico Sur: el caso de la tradición oral en la Costa Chica". En: *Pacífico Sur: ¿una región cultural?* México: Coordinación Nacional de Descentralización-Programa de Desarrollo Cultural del Pacífico Sur.
- _____, 2002. *Atención pongan señores...: el corrido afromexicano de la Costa Chica*. México: Fonoteca del INAH.
- MOTTA SÁNCHEZ, J. ARTURO, 1997. "Ecosistema y cultura morena de la Costa Chica oaxaqueña". En: *Pacífico Sur: ¿una región cultural?* México: Coordinación Nacional de Descentralización-Programa de Desarrollo Cultural del Pacífico Sur.
- _____, 1998. "Noticias acerca de la población afromexicana en las costas de Oaxaca". En: *Antropología*, n. 43.
- MOTTA SÁNCHEZ, J. ARTURO Y JESÚS MACHUCA RAMÍREZ, 1993a. "La identificación del negro de la Costa Chica de Oaxaca". En: *III Encuentro de Afromexicanistas*. México: CNCA/Gobierno del Estado de Colima.
- _____, 1993b. "La danza de los diablos celebrada en las festividades de muertos entre afromexicanos del poblado de Collantes, Oaxaca". En: *Antropología*, n. 40.
- MOTTA SÁNCHEZ, J. ARTURO Y ETHEL CORREA DURO, 1995. "El censo de 1890 del Estado de Oaxaca". Ponencia presentada en el Quinto Encuentro de Afromexicanistas, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, octubre.
- _____, 1996. "Población negra y alteridentificación en la Costa Chica de Oaxaca". En: *Dimensión Antropológica*, año 3, v. 8.
- MUÑOZ, MAURILIO, 1963. *Mixteca nahua-tlapaneca: Memorias del Instituto Nacional Indigenista*, v. IX. México: INI.
- NEFF, FRANÇOISE, 1985. "Identidad y tradición oral en la cultura de los pueblos afromestizos de la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca". En: Guillermo Quartucci, ed., *Ponencias del Segundo Congreso Nacional. Asociación Latinoamericana de Estudios Afroasiáticos: ponencias*. México: UV/Centro de Estudios de Asia y África-Colmex.
- NERI QUEVEDO, EGDAR, COMP., 1999. *Guerrero: 1849-1999*, 2 t. Chilpancingo: Gobierno del Estado de Guerrero.
- NUESTRA PALABRA, 1991. Suplemento de *El Nacional*. Instituto Nacional Indigenista/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Culturas Populares.
- _____, 29 de noviembre de 1991. Suplemento de *El Nacional*. Instituto Nacional Indigenista/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Culturas Populares.

- _____, 30 de octubre de 1992. Suplemento de *El Nacional*. Instituto Nacional Indigenista/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Culturas Populares.
- OCHOA CAMPOS, MOISÉS, 1964. *Guerrero: análisis de un estado problema*. Trillas: México.
- _____, 1968. *Historia del Estado de Guerrero*. México: Porrúa.
- OCHOA SERRANO, ÁLVARO, 1997. *Afrodescendientes: sobre piel canela*. Zamora: Colmich/Gobierno del Estado de Michoacán.
- PAVÍA GUZMÁN, EDGAR, 1985. *Provincias guerrerenses en la Costa del Mar del Sur: datos y hechos históricos, siglos XVI-XVIII*. Chilpancingo: Ed. Particular.
- _____, 1986. "Tlappan una provincia guerrerense: datos y hechos históricos, siglos XVI al XVIII". En: *Arqueología y Etnohistoria del Estado de Guerrero: Primer Coloquio de Arqueología y Etnohistoria del Estado de Guerrero*. México: INAH/Gobierno del Estado de Guerrero.
- _____, 1998. *Machomula: población negra en Guerrero*. Chilpancingo: Ed. Particular.
- PÉREZ FERNÁNDEZ, ROLANDO, 1990. *La música afromestiza mexicana*. Xalapa: uv.
- PÉREZ MELÉNDEZ, MARÍA DE LA LUZ, 1998. *Imágenes del "afromestizo" en la Nueva España: siglo XVIII*. México: CIESAS (tesis de maestría).
- QUIROZ MALCA, HAYDÉE, 1995. "La sal prieta: una experiencia en la Costa Chica de Guerrero". En: Juan Carlos Reyes, coord., *La sal en México*. Colima: Universidad de Colima/CNCA.
- _____, 1998a. "Sal, por ropa, pan y oro". En: Juan Carlos Reyes, coord., *La sal en México, t. II*. México: Gobierno del Estado de Colima/Universidad de Colima/CNCA.
- _____, 1998b. *Las mujeres y los hombres de la sal: un proceso de producción y reproducción cultural en la Costa Chica de Guerrero*. México: UIA (tesis de doctorado).
- _____, 1998c. "Por los caminos de Loth: y la sal se hizo". En: *Revista Amate*, n. 14.
- RAMÍREZ HEREDIA, RAFAEL, 1990. *Por los caminos del sur, vámonos para Guerrero*. México: Alianza Editorial.
- RAVELO LECUONA, RENATO, 1990. *La revolución zapatista de Guerrero, t. I (De la insurrección a la toma de Chilpancingo, 1910-1914)*. Chilpancingo: Universidad Autónoma de Guerrero.
- RETCHKIMAN, BENJAMÍN, 1948. *Recursos y problemas económicos de la Costa de Guerrero*. México: s/e.
- REYNOSO MEDINA, ARACELI, 1998a. "El museo de Cuaji". En: *Revista Amate*, n. 14.
- _____, 1998b. "El pacífico sur". En: *Tierra Adentro* [Coordinación Nacional de Descentralización-CNCA], n. 92.

-
- _____. 1999. "El comercio de esclavos chinos en Acapulco". En: *Revista Amate*, n. 16.
- RODRÍGUEZ, ROBERTO E IMELDA GARCÍA, 1984. *Los pescadores de Oaxaca y Guerrero*. México: CIESAS/Museo Nacional de Culturas Populares (Col. Cuadernos de la Casa Chata).
- RUBÍ ALARCÓN, RAFAEL, 1993. "Comunidades indígenas del siglo XVI y XVII del centro y la montaña de Guerrero". En: *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 23, pp. 297-341.
- RUBÍ ALARCÓN, RAFAEL Y EDGAR PAVÍA, 1998. *Historia general de Guerrero, v. II (El dominio español)*. México: INAH/Gobierno del Estado de Guerrero/JGH/Asociación de Historiadores de Guerrero.
- SANTOS CARRERA, MOISÉS Y JESÚS ÁLVAREZ HERNÁNDEZ, s/f. *Historia de la Cuestión Agraria Mexicana, Estado de Guerrero: épocas prehispánica y colonial*. México: Centro de Estudios Históricos del Agrarismo en México/Universidad Autónoma de Guerrero.
- SERRANO MARTÍNEZ, CELEDONIO, 1972. *Coplas populares de Guerrero: testimonios de Atlacomulco*. México: Gobierno del Estado de México.
- SOLÍS TÉLLEZ, JUDITH, 1999. *Identidad y cultura en San Nicolás, población afromestiza de la Costa Chica de Guerrero*. México: UAMI (tesis de maestría).
- THOMPSON, J. ERIC, 1965. "The relacion de Tecuanapa, Guerrero". En: *Tlalocan: A Journal of Source Materials on the Native Cultures of México*, v. V, n. 1, pp. 85-96.
- TIBÓN, GUTIERRE, 1961. *Pinotepa Nacional: mixtecos, negros y triques*. México: UNAM.
- TRIEDO, NICOLÁS, 1999a. "Cuajinicuilapa en la Costa Chica de Guerrero". En: *México Desconocido*, año XXIII, n. 270.
- _____. 1999b. *Ébano*. México: INAH (libro de fotografías).
- UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE GUERRERO, 1975. *Bibliografía de Guerrero*. Chilpancingo: Centro de Investigaciones Sociales-Universidad Autónoma de Guerrero.
- _____. 1988. *Corrido y violencia entre los afromestizos de las Costa Chica de Guerrero y Oaxaca*. Chilpancingo: Universidad Autónoma de Guerrero.
- VALDÉS, A. AGUSTÍN, 1919. "Datos geográficos y estadísticos del Estado de Guerrero". En: *Boletín de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística*, 5º época, t. IX, n. 1.
- VALDÉS VEGA, MARÍA EUGENIA, 1999. "Guerrero: hombres fuertes, bravos y de acero". Ponencia presentada en el XXII Congreso Internacional de Latin American Studies Association.
- VARIOS AUTORES, 1985. *Ensayos para la historia del Estado de Guerrero*. Chilpancingo: Instituto Guerrerense de la Cultura

- _____, 1987. *Guerrero: sur amate de mar y montaña*. Chilpancingo: SEP/Gobierno del Estado de Guerrero.
- _____, 1997. *Pacífico Sur: ¿una región cultural?* México: Coordinación Nacional de Descentralización-Programa de Desarrollo Cultural del Pacífico Sur.
- VÁSQUEZ AÑORVE, FRANCISCO, 1974. *El ayer de mi costa*. México: EDIPSA.
- VELASCO, ALFONSO LUIS, 1892. *Geografía y estadística de la República Mexicana, t. X (Geografía y estadística del Estado de Guerrero)*. México: Secretaría de Fomento.
- VÉLEZ CALVO, RAÚL, 1999. *Historia general de Guerrero, v. 1 (Época prehispánica)*. México: INAH/Gobierno del Estado de Guerrero/JGH Editores.
- WIDMER, ROLF, 1990. *Conquista y despertar de las costas de la mar del Sur (1521-1684)*. México: CNCA (Col. Regiones).

La pluralidad religiosa en Chiapas: una aproximación desde las investigaciones sociales

Miguel Lisbona Guillén
*Programa de Investigaciones Multidisciplinarias
sobre Mesoamérica y el Sureste-IIA-UNAM*

Introducción

En las siguientes páginas pretendemos mostrar los debates e interpretaciones suscitados por el auge de adscripciones religiosas en territorio chiapaneco.¹ Por tal motivo, repasaremos las fuentes bibliográficas sobre el tema para que los lectores cuenten con un panorama orientador de los momentos, tendencias y regiones que han caracterizado las investigaciones sociales sobre la conversión a credos no católicos.

Con certeza el primer estado de la cuestión de los estudios sobre las nuevas opciones religiosas en Chiapas lo realizó Hernández Castillo (1993) a principios de la década de 1990. Su ensayo inicia, así como su interpretación del fenómeno, con un acercamiento al debate suscitado por la labor del Instituto Lingüístico de Verano (ILV) en territorio mexicano, aunque éste no fuera su único ámbito de acción. De hecho la preocupación por las conversiones de poblaciones indígenas, y no indígenas, y el impacto cultural que se suponía representaban, abrió este campo de estudio en el sureste mexicano, región privilegiada para detectar tal fenómeno debido al número de conversos y a la diversidad de alternativas religiosas.

Si las referencias al ILV fueron un detonante prejuiciado para iniciar los análisis sobre la conversión y los conflictos comunitarios achacados

¹ Este ensayo es resultado del proyecto "La diversidad religiosa en Chiapas: alcances y límites de la pluralidad y la tolerancia" realizado conjuntamente con Carolina Rivera Farfán, María del Carmen García e Irene Sánchez Franco. Fue financiado por la Subsecretaría de Asuntos Religiosos del Gobierno del Estado de Chiapas y la Subsecretaría de Población, Migración y Asuntos Religiosos del Gobierno Federal.

a la misma,² a partir de su estudio las líneas de investigación relacionadas con las nuevas adscripciones religiosas se han ampliado de forma considerable;³ por tal motivo, a continuación ofreceremos un repaso de diversos aspectos que marcan tanto el acercamiento a los incipientes cambios religiosos en Chiapas como su concreción en forma de posibles hipótesis dirigidas a explicar el notable incremento de credos no católicos.

Por ello, y sin perder de vista los anteriores acercamientos que han escudriñado la temática en cuestión, hemos dividido el texto en cinco apartados. El primero, se preocupa por los problemas conceptuales y de las fuentes, de indudable interés debido a la heterogeneidad del fenómeno; el segundo, apunta los diversos acercamientos realizados para explicar en su conjunto el hecho religioso chiapaneco durante la segunda mitad del siglo xx; el tercero, repasa estudios de caso para conocer las regiones o municipios que han sido tomados como ejemplos para interpretar las conversiones; el cuarto, ofrece un panorama de las hipótesis manejadas por los autores que se han acercado a la problemática regional y, por último, el quinto amplía las líneas de investigación hasta ahora seguidas mediante diversas propuestas, algunas retomadas de las preocupaciones expresadas por los mismos autores citados y otras que creímos debían mencionarse para futuras exploraciones del tema religioso en Chiapas.

Fuentes y conceptos: la construcción de los análisis

Aunque el hecho religioso ha sido una de las principales preocupaciones de los estudios sociológicos y antropológicos desde el surgimiento de ambas disciplinas sociales, la relativa novedad del tema, aplicada a casos concretos como lo es el chiapaneco, ha implicado dificultades propias para definir con nitidez los conceptos utilizados para explicarlo.

Posiblemente, uno de los primeros problemas se encuentre en la diferenciación entre religión y organización religiosa, es decir, la mayoría de las investigaciones se refieren a la estructura y composición de las

² Para un acercamiento a las referencias críticas sobre el Instituto Lingüístico de Verano véase entre otros Ochoa (1975), Agencia Latinoamericana de Información (1978), Colegio de Etnólogos y Antropólogos (1979), Rus y Wasserstrom (1979), Varios Autores (1981). Igualmente en los trabajos de Hernández Castillo (1993) y Casillas (1996) puede seguirse la polémica desatada en torno al ILV.

³ Los trabajos de Hernández Castillo (1993) y Rivera (2001) son referencia obligada para tener un panorama general sobre los inicios y desarrollo de la investigación relacionada con las nuevas denominaciones religiosas en Chiapas. Igualmente, referencias sobre la pluralidad religiosa en Chiapas antes de la década de los noventa del siglo pasado pueden seguirse en Casillas (1989).

adscripciones religiosas, mencionando las principales líneas doctrinales de las mismas y sin profundizar en su contenido teológico y discursivo. Esta situación tiende a decantar los estudios hacia los orígenes sociológicos de la conversión, la conformación interna de los grupos conversos y su despliegue organizativo, dejando al margen, o tratándolo sesgadamente, el papel de la doctrina a la que se adscriben los creyentes. Tal circunstancia obliga a centrar la exposición básicamente en aspectos de la organización religiosa puesto que el debate religioso en sí mismo, o los aspectos simbólicos relacionados con él, han sido tratados de manera incipiente para el caso de Chiapas.

Sentado este hecho es comprensible que una de las primeras preocupaciones a la hora de acercarse al fenómeno de las nuevas denominaciones religiosas haya sido su definición y clasificación. Mientras que la opinión pública, reflejada en buena medida en los textos de difusión periodística, ha tendido a unificar criterios al considerar a todos los nuevos credos como protestantes, el análisis académico ha intentado delimitar con precisión el carácter de los mismos y sus nexos de unión o separación, aunque no siempre con los resultados esperados. Un ejemplo de ello se aprecia en la pionera colección de libros editados por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) y en la cual los intentos de delimitación tipológica efectuados por Giménez (1988) se contraponen a lo expresado en la presentación genérica de los volúmenes, donde se unifican estos credos bajo los conceptos de "movimientos sectarios" o "sectas protestantes" (Durán 1988: V),⁴ o en alguno de los estudios de caso de la misma colección donde los adventistas del séptimo día o los testigos de Jehová se adscriben al protestantismo (Cruz Burguete 1989: 71).

A pesar de estas circunstancias el intento de clarificación efectuado por Giménez (1988) a través de las tipologías de claro matiz weberiano realizadas por Troeltsch (1956), Yinger (1970) y Wilson (1970) han sido de mención obligada, al menos como referencia, para estudios posteriores. Estudios que han seguido la referencia de Bastian (1983) sobre la no existencia de un protestantismo sino de protestantismos, y que Giménez (1988: 13-14) reproduce al indicar que sólo se puede hablar de "pluralidad de los protestantismos",⁵ pero que no han dejado en muchos casos de mencionar el carácter sectario de buena parte de las denominaciones instaladas o surgidas en el seno de la sociedad chiapaneca.

⁴ A pesar del esfuerzo clasificatorio de Giménez (1988) su visión del emergente fenómeno religioso en el sureste mexicano se decanta por la crítica al papel de las nuevas adscripciones religiosas.

⁵ Giménez (1988) no hace referencia a Bastian. Respecto a éste y otros temas, véase Casillas (1996) para conocer los motivos de esta ausencia.

Lo expuesto en el párrafo anterior conduce a un doble problema a la hora de definir a los grupos religiosos de estudio; por una parte, su clasificación respecto al contenido doctrinal y, por otra, su delimitación institucional. En cuanto a la primera, y a pesar de la multiplicidad de conceptos utilizados, parece evidente que existe consenso a la hora de delimitar a los grupos protestantes y evangélicos, donde se incluirían las denominaciones históricas así como las emergentes de carácter pentecostal, de aquellos grupos no evangélicos, representados básicamente por los adventistas del séptimo día, los testigos de Jehová y los mormones.⁶ Sin embargo, tal nitidez deja de existir cuando se deben nombrar; así pueden ser llamadas "sociedades religiosas paracristianas" (Martínez 1991), "sectas y denominaciones protestantes" (Hernández Castillo 1993: 165), "base poblacional... paracristiana" (Casillas 1996: 76) o "iglesias no católicas" (Rivera 1998: 172), por citar sólo algunos ejemplos.

Si éste resulta un problema conceptual, más que clasificatorio, la transmisión de estos conceptos se complejiza cuando nos acercamos al mencionado orden institucional de las adscripciones religiosas, es decir, cuando lo que debe definirse es su nacimiento, la forma en que se establece y funciona su organización interna o los nexos supralocales, ya sean éstos nacionales e internacionales. A partir de aquí las tipologías ya mencionadas y expuestas por Giménez (1988), así como las expresadas por Lalive d'Epinay (1968; 1975) y Willems (1967), utilizadas por diversos autores y que se encuentran resumidas en una obra de Bastian (1997), se tornan imprescindibles para establecer diferencias entre los grupos católicos y los no católicos y, a la vez, pueden facilitar la referencia a los grupos religiosos de estudio.

En tal sentido, el tránsito establecido por Lalive d'Epinay (1975) entre "secta", "secta establecida", "denominación" y "ecclesia" marca un orden de desarrollo institucional de las denominaciones religiosas no católicas que en buena medida ha sido pauta para los estudios de caso en Chiapas, aunque no siempre con la claridad necesaria puesto que en ocasiones esta diferenciación de contenido institucional se confunde con la establecida para distinguir su cuerpo doctrinal. Por ello existen autores que han preferido obviar la referencia a sectas y llamarlos "cultos independientes" (Juárez Cerdi 1989) o definitivamente han desechado su uso "en la medida en que es un término peyorativo" (Robledo 1997: 74),⁷ contrariando a los autores que siguen apostando por señalar

⁶ Otros autores prefieren destacar el carácter "escatológico" para su clasificación, véase García Méndez (1993: 24-25).

⁷ Una revisión crítica del uso del concepto "secta" en la opinión pública y los estudios académicos en México puede seguirse en Martínez (1991).

que "la inmensa mayoría de los nuevos movimientos religiosos en América Latina corresponden al tipo secta y eventualmente al tipo secta establecida" (Bastian 1997: 26).

Lo anterior denota que existe una notable disociación en el seno de la comunidad académica entre el uso de conceptos de carácter clasificatorio y descriptivo, como podría ser el de secta, y el contenido peyorativo o descalificador que el mismo posee si no se especifica con claridad si nos referimos a un grupo que disiente de otro mayoritario y establecido o, por el contrario, la secta se convierte en un concepto comodín utilizado para denominar a las adscripciones religiosas distintas a la Iglesia católica, de lo cual se infiere un olvido del carácter sociológico del término además de obviar las diferencias entre credos y propuestas organizativas de las distintas denominaciones.

Lo expresado indica que lo novedoso del tema, especialmente aplicado al caso de Chiapas, cuenta con los obstáculos inherentes al análisis social que pretende explicar con precisión un fenómeno determinado al mismo tiempo que lo inserta en ámbitos de comprensión más amplios, donde se incorporan variantes que trascienden al hecho religioso en sí. La omisión de los nexos de unión entre credo y discurso religioso y la organización de las adscripciones así lo ejemplifica, al igual que el dispar manejo de los conceptos que tienen que ver tanto con el orden clasificatorio doctrinal como con la condición institucional de las denominaciones. En ambos casos sólo la amplitud de los estudios y un mayor rigor metodológico pueden clarificar, o al menos precisar, las dificultades propias de una temática caracterizada por su heterogeneidad.

Si los conceptos manejados para describir o analizar las nuevas propuestas religiosas en el Estado de Chiapas son todavía un tema de debate lo mismo podríamos afirmar respecto a las fuentes utilizadas para su estudio. Sin tomar en cuenta las herramientas propias del trabajo antropológico como son la observación participante y los diversos tipos de entrevista utilizados por los investigadores, de difícil análisis sin ser testigos de las mismas, existe una clara complicación surgida del manejo de informaciones censales y, por ende, estadísticas.⁸ Posiblemente una de las tareas urgentes a la hora de emprender estudios sobre la temática sea la de comparar críticamente tanto las fuentes directas, entendiéndose los censos o las diversas encuestas referidas a la adscripción

⁸ Para Casillas (1996: 86) la obra de Giménez (1988) es pionera en el uso de fuentes estadísticas y censales, especialmente porque es "entre 1987 y 1988 cuando se inaugura el uso de las estadísticas, la recuperación de los censos nacionales de población, así como la utilización incipiente de técnicas e instrumentos demográficos en el estudio de las preferencias religiosas".

religiosa, como el manejo informativo que las mismas han tenido por parte de los autores. En este sentido, no se debe olvidar que uno de los aspectos de mayor interés para la opinión pública ha sido el número de expulsados por los conflictos religiosos en la entidad chiapaneca. El baile de cifras ha sido constante desde que en la década de 1970 se inician las expulsiones de creyentes no católicos en la región de los Altos de Chiapas.

Robledo (1987) había señalado a finales de la década de 1980 que el número de expulsados por problemas religiosos en Chiapas ascendía a diez mil, cifra que seis años más tarde reproducirá Hernández Castillo (1993: 176) para los expulsados originarios de Chamula, el grueso principal de todos los desplazados. Sin embargo, y a pesar de algunas cifras más moderadas que sitúan en alrededor de tres mil (Gossen 1992: 444) o en más de cuatro mil al número de expulsados a principios de la década de 1990 (Garma y Embriz 1994: 28), las últimas referencias al número de desplazados de sus lugares de origen por motivos religiosos se han disparado hasta situarse en los 30 mil (Hernández Castillo 2000: 58).⁹ Aunque el hecho principal de la expulsión por motivos religiosos pueda dejar en un segundo término la cuestión de las cifras, resulta preocupante que las mismas se manejen con ligereza y sin referencias fidedignas que constaten la validez de las mismas.

Esta situación plantea dos problemas a la hora de reflexionar sobre el impacto real de las expulsiones si tomamos en cuenta, en primer lugar, que desconocemos si las cifras manejadas se refieren a expulsados reales o a la suma de los mismos y los nacidos en el seno de familias expulsadas tras tres décadas de migración forzada y, en segundo lugar, si los números referidos toman en consideración a la totalidad de los habitantes de las localidades o las colonias integradas por expulsados, aunque ciertas fuentes han hecho hincapié, especialmente para el caso de las colonias de San Cristóbal de Las Casas, en la heterogeneidad de motivos para la migración de sus pobladores (Calvo 1991: 56, Fernández Lira 1993: 11-13).¹⁰ Por lo tanto, nos encontramos ante la incertidumbre propiciada por la inexistencia de referencias a fuentes primarias confiables y que tiende a otorgar a las cifras un carácter de arma arrojadiza

⁹ Gossen indica que la "población global de todas las colonias de emigrantes [chamulas], fundadas en distintos momentos y por motivos diversos a lo largo de los últimos 150 años, asciende a 75 000 personas, cifra más o menos equivalente a la de la población chamula que sigue habitando en el municipio originario" (1992: 439).

¹⁰ Véase el caso de las colonias de San Cristóbal de Las Casas referidas por Calvo y que estarían compuestas por expulsados, migrantes e incluso ladinos según su apreciación: Jetzemani, Palestina, Prudencio Moscoso, Morelos, Erasto Urbina, Benito Juárez, Nueva Esperanza, El Paraíso, El Cascajal, La Hormiga y San Antonio de Los Montes (1991: 56).

en un conflicto que tiene, más allá de los números, resonancias de la propia estructura social y política que prevalece en ciertas regiones o municipios del Estado de Chiapas.¹¹

La precisión y honestidad en el manejo de los datos se torna imprescindible en un tema como el de los conflictos religiosos, sobre todo si tomamos en cuenta el sinnúmero de actores involucrados y la necesaria resolución de hechos enquistados al interior de la sociedad chiapaneca. El ejemplo de los datos sobre las expulsiones conduce a la reflexión sobre el manejo de las fuentes de referencia, manejo que a todas luces deberá responder a criterios críticos por encima de veleidades académicas.

Estados de la cuestión y sociografías religiosas

Mencionamos en páginas anteriores que un ensayo de Hernández Castillo es la "primera revisión crítica de la bibliografía sobre protestantismo en Chiapas" (1993: 165), aunque ello no implique que no se hayan efectuado ejercicios anteriores y posteriores dirigidos a presentar un panorama general de la situación religiosa en Chiapas, en algunos casos utilizando libros, tesis o artículos existentes sobre el tema.

En concreto la presentación de la serie de textos derivados del proyecto *Religión y Sociedad en el Sureste de México*, auspiciado por el CIESAS, menciona sus propósitos iniciales centrados en ofrecer a) el perfil de las "sectas protestantes" del sureste del país y una sociografía de su acción; b) la historia de la penetración protestante en Chiapas y c) el estudio comparativo del proceso de conversión religiosa y sus efectos en las comunidades del sureste mexicano (Durán 1988: V). A pesar de sus intenciones se reconoció que únicamente pudieron desarrollar el primer punto y, parcialmente, el tercero.

Dentro de esta serie de obras relacionadas con la existencia de adscripciones religiosas no católicas el ensayo de Giménez (1988) aporta orden a las clasificaciones sociológicas, orden sustentado en aspectos teóricos y en la revisión censal referida a los estados del Sureste de México, donde se incluye Chiapas. El carácter de estudios pioneros de la serie no le permite efectuar una revisión crítica de la escasa bibliografía sobre Chiapas, aunque el interés del trabajo radica en el material estadístico y en los interrogantes planteados para abordar la problemática.

Cinco años después una de las integrantes del equipo del CIESAS encargado del proyecto citado se adentrará en la dispersa bibliografía

¹¹ Con respecto a la "laguna en la bibliografía" sobre el tema de la emigración en Chiapas véase Gossen (1992).

sobre el tema, como parte de las preocupaciones surgidas por investigaciones precedentes y que derivaron en una tesis doctoral. Hernández Castillo (1993) divide su ensayo en cinco apartados, el primero, dedicado a los antecedentes, marcados por la animadversión al ILV y que se constituye en elemento teórico primordial de los primeros estudios sobre el tema; el segundo, ofrece un breve panorama de las referencias históricas del protestantismo chiapaneco, básicamente expuesto por miembros de los grupos religiosos;¹² el tercero, repasa los acercamientos estadísticos al fenómeno, mientras que el cuarto y el quinto, los más extensos, se centran respectivamente en los casos de estudio y en el debate sobre los expulsados de Chamula. Estos dos últimos apartados, los de más peso del ensayo, le facilitan el cuestionamiento crítico que pretende poner en duda parámetros teóricos utilizados en la exégesis de los estudios referentes a la conversión religiosa, cuestionamiento que retomaremos en apartados posteriores.

Con una diferencia de un año en su fecha de aparición contamos, también, con dos trabajos surgidos del proyecto auspiciado por la Subdirección de Investigación del Instituto Nacional Indigenista (INI) y denominado *Impacto Socioeconómico, Político y Cultural del Asentamiento de Nuevos Grupos Religiosos en Comunidades Indígenas*, nos referimos a la tesis de licenciatura de García Méndez (1993) y al texto mecanuscrito de Garma y Embriz (1994).¹³ En ambos casos el peso de la información censal se complementa con los trabajos existentes sobre localidades y municipios de Chiapas. También en los dos estudios se privilegia el diagnóstico de la heterogeneidad religiosa chiapaneca, con especial énfasis en las localidades con población mayoritariamente indígena, sin embargo, el primero de ellos, totalmente centrado en el Estado de Chiapas, pretende mostrar, a través de una disección regional, los grupos no católicos del Estado, describir a los actores involucrados y anticipar ciertas tramas trascendentes al hecho religioso, en especial las relacionadas con el ámbito socioeconómico. Los antecedentes históricos de las denominaciones religiosas mayoritarias, su doctrina y ritual, la estructura organizativa o las labores de proselitismo dan un panorama general de la contemporánea heterogeneidad del campo religioso, aunque eso conlleve dificultades a la hora de precisar de manera puntual las singularidades de los casos.

¹² El ejemplo más nítido de estos estudios es el de Esponda (1986). Para un conocimiento de dichos textos y de la historia del arribo de los evangélicos a Chiapas véase Martínez (2000).

¹³ Dicho texto apareció prácticamente en su formato original varios años más tarde, véase Garma (1998).

Igualmente García Méndez (1993: 311) aporta tres formas diferentes de expresar, a manera de tipología, la aceptación o el rechazo de los nuevos credos en las comunidades chiapanecas. La primera representada por la aceptación sin problemas internos, la segunda caracterizada por la exclusión de la vida comunitaria de los conversos sin visos de confrontación violenta, mientras la tercera mostraría el rechazo violento a los fenómenos de conversión.¹⁴ Estas tres formas de asunción de las nuevas denominaciones religiosas se amplían a cinco en un trabajo posterior para incluir a las representadas por el rechazo a la presencia y acciones de los nuevos grupos religiosos, aunque sin generar situaciones de conflicto, y la que se produciría en comunidades donde los conversos son mayoría entre la población por lo que se invertirían los papeles para generarse situaciones como las planteadas en los puntos anteriores (García Méndez 1996: 45).¹⁵

Por su parte, el estudio de Garma y Embriz (1994), sustentado en las criticadas clasificaciones censales que imposibilitan expresar las diferencias propias del hecho religioso (p. 6), pretende subsanar las mismas a través de la incorporación de una perspectiva cualitativa, lo que les conduce a la consulta y referencia de ciertos trabajos preocupados local o regionalmente por la conversión. El carácter nacional de la investigación decanta su perspectiva de análisis hacia la acomodación de los casos a una interpretación sustentada en la delimitación de cuatro variables: 1) una población mayoritariamente católica con miembros de la religión tradicional, 2) poblaciones católicas con mínima presencia de minorías religiosas, 3) comunidades con significativa disminución de católicos y amplia presencia de adscripciones religiosas no católicas y de miembros de la religión costumblera y 4) lugares donde la población católica ha disminuido y la presencia de no católicos es importante.

El caso de Chiapas, y especialmente el propio de localidades tzotziles, tzeltales, zoques, tojolabales o mames, se encuadraría en el tercer tipo, puesto que la disminución censal de los católicos coincide con el aumento de miembros de grupos evangélicos o de denominaciones bíblicas no evangélicas, así como con la continuidad de usos religiosos considerados tradicionales, aunque estos últimos sean difíciles de detectar en la información censal (p. 25).

¹⁴ Véase esta misma división tipológica en Estrada y Vega (1993: 7).

¹⁵ En un artículo posterior García Méndez (1997) ofrece esta misma división tipológica en cinco puntos, aunque la explicación que abarca la transformación religiosa en Chiapas presente mayores imprecisiones.

Mientras que las investigaciones auspiciadas por el INI partían de la información censal para ubicar el caso de las poblaciones chiapanecas dentro del panorama nacional, o para realizar un diagnóstico sociográfico de la conversión religiosa, dos trabajos de factura reciente elaborados por Rivera (1998; 2001) oscilan entre la revisión bibliográfica, la elaboración de un cuadro genérico de la pluralidad religiosa, con antecedentes históricos de las expresiones vividas en Chiapas, y la revisión de las perspectivas teóricas utilizadas hasta la fecha para afrontar los estudios sobre la conversión. Por tal motivo, el primer trabajo, no casualmente titulado "La diáspora religiosa en Chiapas: notas para su estudio", muestra, al igual que con anterioridad lo había hecho Hernández Castillo (1993), la complejidad del fenómeno de estudio y su heterogeneidad contradictoria con las primeras reflexiones sobre el tema que relacionaban la existencia de nuevos credos con la penetración cultural norteamericana en el sureste mexicano. Tal diversidad se refleja en la actualidad a través de una multiplicidad de enfoques teóricos, posiblemente todavía insuficientes, pero que rompen con la unilinealidad interpretativa (Rivera 1998: 184) y que serían coincidentes con el carácter "multicausal" de las conversiones propuesto por la autora (Rivera 1998: 185-186).¹⁶

El otro trabajo mencionado (Rivera 2001) se inclina por clasificar las denominaciones religiosas existentes en Chiapas, presentadas a partir de su ubicación tipológica en el texto, lo cual le permite ofrecer ciertos antecedentes históricos y aprovechar la bibliografía existente. Ello facilita que en los apartados finales aparezca de nuevo su preocupación por las interpretaciones y coincidencias expresadas por los autores citados, así como por las lagunas de información propias de estudios incipientes.

El interés por efectuar exégesis abarcadoras del fenómeno religioso en Chiapas, centrado principalmente en la conversión a nuevos credos, podemos relacionarlo con dos aspectos nodales en la producción académica realizada en la entidad federativa chiapaneca o sobre la misma, nos referimos, por una parte, a la creación de conocimiento obligado a dar un orden interpretativo que propicie la realización de estudios con bases teóricas y metodológicas más sólidas que las precedentes, o que facilite esa misma labor a otros investigadores, y, por otra parte, a la necesidad de construir un aparato crítico solvente en un tema de estudio relativamente reciente y caracterizado en su etnografía por la singularidad y heterogeneidad de los casos.

¹⁶ Para ampliar las referencias a la multicausalidad de la conversión véase Rivera (2003).

La diversidad regional de los estudios de caso

De las nueve regiones políticas en las que se divide el Estado de Chiapas sólo dos carecen, al menos en nuestros registros, de estudios reseñables que aborden el fenómeno de la conversión religiosa, nos referimos a las regiones denominadas Frailesca e Istmo-Costa.¹⁷ El resto, aunque sea de manera mínima, cuenta con trabajos registrados, como ocurre en las regiones Centro y Soconusco¹⁸ que poseen estudios de caso que ejemplifican la tarea de los investigadores sociales en este campo.

Lo parcial de las investigaciones, así como su escasez, se torna más nítida al observar que el grueso de la bibliografía se concentra en la región Altos, lugar donde se encuentra enclavado el municipio de Chamula y el centro regional por excelencia, San Cristóbal de Las Casas. Las primeras referencias sobre la problemática histórica de la región, desencadenante en buena medida del fenómeno de las expulsiones de evangélicos, aparecen en los trabajos pioneros de Wasserstrom (1977) y Rus y Wasserstrom (1979).¹⁹ Este último, marcado por la beligerancia hacia el ILV, ponía sobre el tapete el carácter interno de los problemas que propiciaron la conversión en Chamula, aunque su visión comunitarista tendió a achacar a los agentes externos el cambio religioso, agentes que "explotaron las tensiones políticas y sociales existentes en las comunidades indígenas" hasta provocar "estados de crisis dentro de comunidades, donde jamás habían existido divisiones tan serias" (p. 155).²⁰

Sobre el municipio de Chamula, Iribarren (1980) ofrece información de primera mano respecto al papel de la Iglesia católica en el conflicto religioso. A manera de libreta de campo o informe, presenta datos dispersos del municipio, aunque la parte nodal del texto se refiere a la labor de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas y al desarrollo de los enfrentamientos entre ésta y las autoridades tradicionales y municipales. La descripción de los caciques indígenas, los encuentros y desencuentros con las autoridades gubernamentales, así como los estallidos de violencia y el inicio de las expulsiones dan valor a un texto desigual en su concepción descriptiva.

La tesis de licenciatura de Robledo (1987), posteriormente convertida en libro (1997), retoma los desencadenantes históricos expresados

¹⁷ La Frailesca la componen los municipios de Ángel Albino Corzo, La Concordia, Villa Corzo y Villaflores, mientras que la Istmo-Costa abarca los municipios de Arriaga, Pijijiapan y Tonalá.

¹⁸ Véase los casos de Ocoatepec en la región Centro, además de algunas referencias al municipio de Tecpatán (Nivón 1995), sin que exista un estudio de caso, y de Tapachula, en la región del Soconusco.

¹⁹ Estas referencias se encuentran, también, en otro texto posterior de Wasserstrom (1992).

²⁰ Véase Stoll (1984) como ejemplo de cuestionamiento a la forma en que se trató el tema del ILV en regiones indígenas.

por Rus y Wasserstrom (1979) e Iribarren (1980), así como las preocupaciones en boga sobre la incorporación al sistema capitalista de mercado de poblaciones marginadas, para ampliar de manera considerable las referencias a las expulsiones de evangélicos en los Altos de Chiapas. Las motivaciones sociológicas, por encima de las teológicas (Robledo 1997:7), encadenan su exposición sobre la modernización en la sociedad indígena con dos aspectos relacionados y que se constituyen en explicativos de la conversión, el primero, de carácter histórico y, el segundo, teórico. De esta manera la conversión debe entenderse como un culto de crisis inserto en la sociedad involucrada a través del milenarismo recurrente en eclosiones violentas precedentes acaecidas en la región (Robledo 1997:29). Así, "bloqueada toda posibilidad de disentir políticamente, el pueblo manifiesta su disidencia por cauces religiosos mediante la adopción de una religión externa que les permite romper definitivamente con la estructura comunitaria: el protestantismo" (Robledo 1997: 70).

Su interpretación, aunque instrumentaliza el hecho religioso al ponerlo al servicio de crisis sociopolíticas de aliento secular, recalca el carácter interno de los problemas desligándose de la interpretación previa de Rus y Wasserstrom (1979). Igualmente, la información sobre los nuevos asentamientos creados por los expulsados, como ya lo indicó Hernández Castillo (1993: 178), representa un aporte fundamental a su conocimiento y abre interrogantes a la hora de establecer las rupturas y continuidades de estas nuevas comunidades.²¹

La continuidad de las investigaciones sobre la conflictividad religiosa y política en los Altos de Chiapas, a pesar de las numerosas referencias periodísticas al respecto, ha sido de carácter desigual, por no decir escasa y polémica.²² Mientras que la tesis de Pérez Enríquez (1990) privilegia el debate teórico, con resabios ideológicos propios de los años setenta y ochenta en México, para deducir el pernicioso papel de los grupos no católicos en la región,²³ los trabajos de Morquecho (1992) y

²¹ Respecto a las continuidades véase Gossen (1992).

²² La Comisión Nacional de Derechos Humanos no se ha quedado al margen de interpretar el fenómeno; así, Estrada y Vega (1993) realizan un informe de carácter jurídico en el que asumen la explicación referente a los caciques, a quienes llaman "ilustrados", como componente principal, junto a los monopolios comerciales que controlan, de un problema de poder solapado mediante el discurso religioso, discurso que ha permitido a los protestantes cuestionar el sistema político y religioso tradicional de Chamula (p. 21). Ejemplifican ciertas quejas y las acciones realizadas por la Comisión Nacional de Derechos Humanos, pero su explicación se encuentra en la disyuntiva "de la compatibilidad entre, por un lado, las normas e instituciones derivadas de las tradiciones y costumbres de los pueblos indígenas, y por el otro, el sistema jurídico nacional y local" (p. 41).

²³ "O sea que el hecho de reconocer que hay condiciones tanto endógenas como exógenas a las etnias, que permiten la proliferación religiosa, no debe descuidar referir a determinadas políticas

Aramoni y Morquecho (1997) parten de los mismos protagonistas, los expulsados evangélicos, pero se construyen de muy diversa forma. El primero indaga, a través de entrevistas y de un seguimiento vivo; el surgimiento de una de las organizaciones indígenas que primero agrupará a miembros expulsados por disentir en sus comunidades de origen del credo religioso mayoritario, concretamente la Organización Indígena de los Altos de Chiapas (Oriach). El rastreo de los intentos y confrontaciones suscitadas para crear organizaciones indígenas ajenas a las presiones comunitarias no sólo dirige su atención a las ya convertidas en clásicas discrepancias con los caciques indígenas regionales, solapados por las instancias gubernamentales, sino que aporta elementos de discusión en torno al propio carácter heterogéneo de los disidentes religiosos.

Un artículo posterior, signado junto con Aramoni (Aramoni y Morquecho 1997),²⁴ se concentra en narrar secuencialmente hechos de violencia relacionados con los conflictos mantenidos entre expulsados y expulsos durante la década de 1990. El interés por las organizaciones indígenas deriva en el texto hacia su vertiente violenta representada por el grupo autodenominado "Guardián de mi hermano", nombre que sintetiza la respuesta armada de los expulsados frente a la considerada impunidad de los actos ejercidos por los caciques costumbreros, con la complicidad o desinterés gubernamental.

Los estudios de Morquecho y Aramoni muestran la continuidad de los hechos violentos surgidos a raíz de las expulsiones de indígenas evangélicos en la región de los Altos y, también, se encuadran en debates inconclusos sobre el papel del control político y la participación de los gobiernos estatales en la permanencia del conflicto, aspecto que desde las obras precedentes de Rus y Wasserstrom (1979) y de Robledo (1987) ya era destacado. Debate, por cierto, que a principios de la década de 1990 tuvo un nuevo capítulo gracias a la polémica suscitada por los artículos de Tejera (1991a; 1991b), Fábregas (1991) y Monsiváis (1991), aparecidos en las revistas *México Indígena* y *Ojarasca*, así como en las distintas ponencias recogidas en una *Memoria de la Audiencia Pública sobre las Expulsiones Indígenas y el Respeto a las Culturas, Costumbres y Tradiciones de esos Pueblos* (1992), celebrada en Tuxtla Gutiérrez.²⁵

ideológicas que propician la división de intereses en la Región, cuyo objetivo es el de preservar un área de influencia del imperialismo norteamericano, para presentar en Chiapas una barrera de contención a movimientos sociales centroamericanos" (Pérez Enríquez 1990: 178).

²⁴ Véase el mismo artículo de Aramoni y Morquecho (1998), con distinto título, en una obra posterior.

²⁵ Las referencias al mencionado debate pueden seguirse en el siguiente apartado de este artículo.

La región Selva cuenta, también, con varios estudios de caso, aunque de los cuatro registrados dos se centran en el municipio de Yajalón y otro en la vecina localidad de Petalcingo, aunque pertenezca políticamente al municipio de Tila.

Juárez Cerdi (1989) realizó trabajo de campo en la cabecera municipal de Yajalón como parte del proyecto amparado por el CIESAS y del que ya hemos hecho mención en estas páginas. Si la violencia permea los estudios llevados a cabo en la región de los Altos, Yajalón ofrece una imagen de convivencia, o al menos de respeto, entre las diversas adscripciones religiosas existentes y descritas. Las más de diez adscripciones, clasificadas como denominaciones históricas, sectas pentecostales, religiones no evangélicas o no cristianas y cultos independientes, por haberse separado estos últimos de alguno de los grupos precedentes, son un ejemplo de diáspora doctrinal que sirve a la autora para escudriñar los factores endógenos y exógenos que posibilitan su existencia. La modernización urbana (pp. 185-187), la dependencia económica del exterior a través de la producción y venta de café (pp. 187-188), así como la necesidad de encontrar soluciones inmediatas por parte de los sectores marginados social y económicamente de la vida nacional (p. 197) se convierten en elementos de primer orden para interpretar la conversión, aunque su enumeración de motivos se decanta por el carácter multi-causal de los cambios de religión y muestre las conflictivas relaciones interétnicas en el municipio.²⁶

Si el estudio anterior ofrece un panorama general de las adscripciones religiosas existentes en Yajalón, la tesis de licenciatura de Sánchez (1995) profundiza la investigación previa de Juárez Cerdi (1989) con respecto al grupo presbiteriano. La antropóloga utiliza el modelo explicativo establecido por Hernández Castillo (1991; 1994) para considerar que los conflictos interétnicos tienen en el elemento religioso una fuente de expresión a través de la cual los tzeltales presbiterianos se reafirman como tales, así más "que una ideología modernizadora el presbiterianismo se ha convertido en una nueva forma de religiosidad popular a partir de la cual han construido su identidad tzeltal-presbiteriana", "una nueva forma de ser tzeltal" (Sánchez 1995: 177).

El modelo aplicado y la preocupación por la identidad étnica, esta última, derivación lógica de las hipótesis que dieron origen a los primeros estudios sobre el cambio religioso en poblaciones rurales y, sobre todo, indígenas, tienen continuidad en la tesis de maestría de Sánchez (1999). Petalcingo es un ejemplo de diversidad de credos religiosos,

²⁶ Véase un trabajo sobre el mismo tema pero con mayor énfasis en algunos aspectos en Juárez Cerdi (1995).

como ocurre en tantas otras localidades de la geografía chiapaneca; sin embargo, la factura de la investigación realizada con posterioridad al levantamiento armado neozapatista ofrece elementos novedosos en cuanto a la participación y movilización política de los distintos actores religiosos, incluidos los seguidores de la diócesis de San Cristóbal todavía a cargo del obispo Samuel Ruiz García. Así, tanto católicos, de diversa tendencia doctrinal, como evangélicos o no evangélicos, se sitúan en diversos grados de compromiso político, no necesariamente ligados al carácter doctrinal de su filiación (Sánchez 1999: 53). Estas referencias, al igual que las alusivas a la Iglesia ortodoxa de San Pascualito, prácticamente desconocida en la investigación social, hacen que el trabajo de Sánchez sea de consulta obligada para el campo del conocimiento religioso chiapaneco.

Sin abandonar la región Selva, ni el interés despertado después de 1994 por los nexos establecidos entre la praxis política y la filiación religiosa, la tesis de maestría de García Méndez (1996) toma como comunidades de estudio a Frontera Corozal (Ocosingo) y La Nueva Providencia (Las Margaritas).²⁷ La comparación de ambas pone sobre el tapete el disímil compromiso y activismo político de los respectivos conversos, hecho que es analizado por el autor a través de elementos de organización interna de la comunidad, y desde la vertiente económica concretada en “las condiciones de existencia de la población” (p. 214).

Las investigaciones de Cruz Burguete (1989) y Hernández Castillo (1989), dentro del proyecto del CESAS, se ocuparon de comunidades ubicadas en la región Fronteriza del Estado. Mientras que Tizscaco, en el municipio de La Trinitaria, fue el destino del primero, el ejido Cuauhtémoc, en Las Margaritas, fue el elegido por la segunda.

A ambas investigaciones les resulta complejo descartar la premisa inicial del proyecto al que se adscribían, así la intervención extranjera planea en ambos, aunque con un mayor hincapié en el primero. Para Cruz Burguete, “los vecinos del norte, ven con buenos ojos tanto las rupturas comunitarias, y hasta familiares, al interior de los pueblos indios de Chiapas, así como la extensión de sus valores culturales” (1989: 65),²⁸ afirmación que puede contradecirse con los cinco factores que para él explican la conversión,²⁹ factores que se comprenden en un marco de crisis económica y política nacional.

²⁷ Véase un extracto de dicha tesis en otro artículo de García Méndez (1998).

²⁸ Hernández Castillo afirma también que “no quiere decir que se niegue el interés del gobierno norteamericano por promover el trabajo de sectas y denominaciones protestantes como una forma de mantener su hegemonía en América Latina” (1989: 207).

²⁹ Estos serían la inconsistencia de la Iglesia católica entre la población indígena, los propios contenidos salvíficos del discurso no católico, las aspiraciones individuales frente a la modernidad, la

En el caso de Hernández Castillo (1989), que describe cinco diferentes grupos religiosos entre pobladores chujes y k'anjobales, la investigación tiene una mayor penetración antropológica en sus análisis, por lo que convierte a los conversos en sujetos activos de su propia actitud religiosa. De esta manera tanto los testigos de Jehová como los presbiterianos muestran reelaboraciones de creencias y de formas organizativas en una interpretación que todavía apuesta por el concepto de anomia social. Sin embargo, su estudio de caso quiere afirmar que "son los sujetos sociales los que le dan contenido a las doctrinas", por ello el "protestantismo no es revolucionario ni reaccionario en sí mismo, son la coyuntura histórica, espacial y sobre todo los grupos sociales, los que le dan un contenido en uno u otro sentido" (p. 207).

Esta preocupación de la investigadora tendrá continuidad en diversos trabajos posteriores, como el que de nuevo retoma a los testigos de Jehová del ejido Cuauhtémoc (Hernández Castillo 1991), o los que involucran a otras regiones del Estado, como son la Sierra y la Selva. En cuanto a estos últimos trabajos, que sin establecer rupturas con los anteriores incorporan nuevos espacios de observación etnográfica, el modelo seguido ya había sido formulado, de forma embrionaria, en su primera investigación reseñada (Hernández Castillo 1989). De tal suerte que en textos posteriores (Hernández Castillo 1994; 1995; 2000), además de introducirnos en la escasamente conocida población mam de la región Sierra chiapaneca y en los procesos de migración hacia municipios de la Selva, la autora otorga a los sujetos sociales de estudio la "capacidad de contestar y reestructurar la nueva ideología religiosa" (1994: 92), donde la resistencia étnica adquiere naturaleza dialéctica gracias al conocimiento de las contradicciones identitarias vividas a lo largo de su historia (1994: 105).³⁰

Estos acercamientos previos tienen un punto de inflexión con la aparición de su tesis de doctorado (Hernández Castillo 1996) y la posterior publicación de la misma en forma de libro varios años después (Hernández Castillo 2001). El resultado es un texto que sintetiza buena parte de las reflexiones previas, iniciadas una década antes, y que utiliza la información histórica sobre los mames de Chiapas para presentar la construcción de la identidad étnica a través de distintos parámetros, entre los cuales se encuentra la conversión religiosa. Ésta, al igual que las políticas gubernamentales, es incorporada y reelaborada por los sujetos

versatilidad de las prácticas religiosas protestantes y la crisis de confianza en las instituciones auna-
da a la emergencia de reclamos populares (Cruz Burguete 1989: 67-69, 110).

³⁰ "Las identidades colectivas de los indígenas son construcciones históricas y no esencias milenarias" (Hernández Castillo 2000: 71-72).

sociales para construir "identidades cambiantes y contextuales" (2001: 297). Los grupos religiosos pueden ejercer de catalizadores tanto de los cambios, a través de sus propuestas doctrinales y organizativas (presbiterianos) (2001: 105), como mediante el "fortalecimiento de la comunidad endógena" (testigos de Jehová) (2001: 105). La oferta religiosa, entonces, no sólo es parte de un mercado de opciones de fe sino que debe entenderse "en un contexto de relaciones de poder que marcan la manera en que los discursos religiosos son reinterpretados" (2001: 126), afirmación en clara contradicción con los análisis funcionalistas que comprenden la conversión como una restitución del equilibrio social o individual perdidos.

Un trabajo reciente, a cargo de Rivera (2003) aborda, también, la problemática de la región Fronteriza, aunque se centra en el valle cañero de Pujilic. La descripción sociológica del crecimiento de los credos no católicos, concretamente del pentecostalismo, es compatible con la descripción de experiencias de conversión y de la fragmentación de las denominaciones a partir del carisma de los líderes religiosos. Su interpretación, como ya mencionamos, hace hincapié en el carácter multicausal de la conversión, y añade información etnográfica necesaria para el conocimiento del fenómeno en Chiapas.

De la región Soconusco el estudio de Ortiz (1989) en Tapachula debe considerarse pionero y, a la vez, único. Una colonia popular, la 5 de Febrero, es transformada por la investigadora en un microcosmos del local auge de adscripciones religiosas, concretamente diez, mismas que son descritas como la solución individual ante fenómenos como la "inseguridad económica y social, desigualdad social, anomia, indiferencia, individualidad..." (p. 20). La conversión, además de solventar problemas anómicos satisface, desde su punto de vista, necesidades de reconocimiento social que se reflejan en la participación en la organización, administración y actividades del grupo religioso escogido (p. 93). Su análisis, por lo tanto, tiende a considerar el hecho religioso "como una forma de control social" (p. 94) que despliega entre los creyentes soluciones espirituales y adaptaciones a situaciones de cambio acelerado, de tal suerte que logran el sometimiento legitimado a la autoridad establecida, ya sea en forma de gobierno o patrón (p. 94).

En la histórica tierra habitada por los zoques de Chiapas, concretamente en las regiones Norte y Centro de Chiapas, las investigaciones oscilan entre breves acercamientos descriptivos y análisis basados en fuentes censales y encuestas sistemáticas. Este último caso es el representado por Villasana (1998; 1999). En ambos trabajos la investigadora explora, a partir de un reconocimiento de los cambios registrados en los

censos y de cuestionarios temáticos, si existen diferencias de comportamiento en aspectos como el parentesco, el uso del idioma o la escolaridad entre familias con disímil credo religioso; los resultados no arrojan divergencias sustanciales, como se comprueba en su tesis doctoral (1999) que toma como principal ejemplo el municipio de Tapalapa.³¹

Las otras aproximaciones al tema entre los zoques las ofrecen Lisbona (1992; 2000) y Rivera y Lisbona (1993). El primero (Lisbona 1992) explora en la cabecera municipal de Ocoatepec, en la región Centro del Estado, la ya clásica división entre grupos religiosos establecida por Córdoba Olivares (1975) para los zoques, al hablar de costumbreros, católicos y adventistas del séptimo día. A pesar de mantener la anterior disección a la hora de describir las tres distintas opciones religiosas del municipio, el autor rompe con la explicación de Córdoba Olivares (1975: 216) que achaca a los cambios religiosos el fraccionamiento del grupo zoque, para decantarse por una explicación donde la dinámica propia de los procesos de modernización explica las distintas maneras de relacionarse con el mundo para poder asimilarla (Lisbona 1992: 64-65).

En una línea similar, aunque con una lectura más crítica de textos precedentes, Rivera y Lisbona (1993) ofrecen un breve acercamiento a la situación religiosa de Chapultenango, Ixtapangajoy y Tapilula, tres municipios de la región Norte. La división en tres grupos religiosos no es negada, aunque su nitidez deba matizarse como propia de un grupo étnico, en este caso los zoques (pp. 87, 97). Igualmente el estudio se preocupa por la relación existente entre identidad étnica, como *ethos* cultural, y religiosidad, aspecto que empaña una mayor profundidad del texto a la hora de interpretar la conversión y el papel de los nuevos credos religiosos.

Por último, Lisbona (2000) toma a Tapilula como el centro de estudio para realizar su tesis doctoral, en dicha obra, marcada por el interés en el tradicional sistema de cargos religioso y en los debates sobre la etnicidad zoque, se reseñan ciertos elementos simbólicos referentes a otras adscripciones religiosas, básicamente la católica y la adventista del séptimo día, que a manera de apunte pueden servir para discusiones posteriores sobre el tema de la práctica religiosa.

En definitiva, y como puede comprobarse tras este breve repaso a los estudios de caso realizados en diversas localidades y municipios de Chiapas, existen grandes lagunas regionales en el conocimiento de la diversidad religiosa, lagunas que se acrecientan por la escasez de estudios y por la prácticamente inexistente relación entre las investigaciones

³¹ Véase el resultado de la investigación en forma de libro en Villasana (2002).

de carácter micro y las que, de manera general, pretenden un acercamiento panorámico a la entidad chiapaneca. Esto ha propiciado una dispar interpretación del fenómeno de estudio por parte de los investigadores involucrados, situación que observaremos a continuación.

Las interpretaciones del hecho religioso

En el presente apartado se abordarán aspectos teóricos que de alguna manera han aparecido como simples menciones en el anterior cuando nos referimos a los casos de estudio;³² evitamos entonces profundizar en su análisis para hacerlo, o al menos intentarlo, de manera más sistemática a partir de los siguientes párrafos.

Análisis precedentes (Hernández Castillo 1993, Rivera 2001) han apuntado que el interés de partida de los primeros estudios sobre la conversión y los nuevos credos religiosos estaba centrado en rastrear las causas exógenas que facilitaban pero, sobre todo, imponían creencias en poblaciones básicamente rurales e indígenas. De ahí la exposición de motivos aparecida en la presentación de la colección de libros editados por el CIESAS al respecto (Durán 1988), aunque también se tomarán en cuenta los resultados de las investigaciones para matizar las soterradas o paradójicas referencias a la llamada teoría de la conspiración, y para explicar el potencial de conversión desplegado por las adscripciones religiosas no católicas (Giménez 1988: 41).³³ Estas prevenciones, sin embargo, no ocultan la consideración de la diversidad religiosa, expresada a través del peyorativo concepto descriptivo de secta, como un problema del Estado de Chiapas. La preocupación por escudriñar los mecanismos imperialistas estadounidenses para penetrar, a través de grupos religiosos, en países de América Latina, como una forma de expansión colonial articulada en el nivel ideológico, o superestructural en la terminología marxista entonces en boga, se confrontó con la realidad etnográfica presentada en los primeros estudios sistemáticos, así, como afirma Hernández Castillo, al "contextualizar los procesos de conversión religiosa y relacionarlos con otros procesos sociales más complejos, el

³² En buena parte de los estudios de caso la estructura de exposición de los textos inicia con el contexto socioeconómico y político del lugar elegido para posteriormente ofrecer una descripción, más o menos exhaustiva, de los grupos religiosos y su forma organizativa, y finalizar con las conclusiones que pretenden interpretar las causas de la conversión e, incluso, las posibles consecuencias de la misma.

³³ "Es que la sociología no puede aceptar la 'conspiración' o el 'complot' como factores explicativos de los movimientos sociales. En nuestro caso esa conspiración existe, por supuesto, pero sólo intenta cabalgar sobre un movimiento que le preexiste y que se explica sin ella" (Giménez 1988: 41).

problema de la 'penetración imperialista' deja de ser el centro de la discusión en torno al protestantismo en Chiapas" (1993: 175).³⁴

Si los pioneros estudios surgidos a tenor de la preocupación nacional por la penetración ideológica extranjerizante, ejemplificada en la década de 1980 por las diatribas contra el ILV, fueron incapaces de demostrarla, por la heterogeneidad misma del fenómeno de interés, los trabajos posteriores han optado, decididamente, por alejarse de cualquier resabio conspirativo, como es palpable en las deficiencias encontradas por Garma y Embriz (1994: 65-66) en tal modelo interpretativo,³⁵ en las expuestas por García Méndez (1993: 7),³⁶ o en las más recientes de Bastian (1997: 74-78) que, al desligarse de cualquier explicación basada en el papel del imperialismo estadounidense, se muestra inconforme con la idea de que los nuevos credos reflejen la expansión del modelo cultural anglosajón.

A pesar de esta nítida, y en muchos casos contundente, reacción frente a este modelo interpretativo, la realidad de ciertos estudios, por no hacer mención de las opiniones expresadas en periódicos y revistas locales, todavía muestra cómo la consideración de problema de las mal llamadas sectas permea resabios analíticos más propios de la teoría de la conspiración que de otras alternativas exegéticas, como se observa en Pérez Enríquez (1990) o en García Méndez (1997: 110, 113).³⁷

La conceptualización problemática de los nuevos grupos religiosos remite, de nuevo, al carácter exógeno de las causas, carácter que como ya indicamos tuvo un punto de arranque en la teoría de la conspiración imperialista, aunque los supuestos exógenos no se diluyeran en la misma. Es decir, el descubrimiento de factores endógenos, que propiciaban la incorporación de los credos no católicos en el territorio chiapaneco, no descarta en los estudios la consideración de que las motivaciones internas al grupo humano o persona convertida respondieran a procesos

³⁴ Casillas también señala que las investigaciones realizadas en el proyecto auspiciado por el CIESAS "descubren la importancia del factor interno, el valor de la problemática social local en el proceso de conversión religiosa. Ése es su hallazgo central... Simplificando, podría decirse que fueron a buscar agentes pastorales del imperialismo y se encontraron con comunidades culturales y socialmente complejas, inmersas en procesos internos de redefinición personal y colectiva. Parte de lo valioso de su trabajo es que superaron prejuicios previos; fueron 'atrapados' por la realidad que encontraron" (1996: 84-85).

³⁵ Tales deficiencias estarían relacionadas con la imposibilidad de explicar, a partir de tal teoría conspirativa, la no conversión de la población en amplias regiones de México, a pesar del empeño proselitista (Garma y Embriz 1994: 65-66).

³⁶ La crítica de García Méndez (1993: 7) se ampara en la no valoración o explicación del arraigo de los nuevos credos en la población.

³⁷ García Méndez considera que un paso primordial para solventar la conflictividad social chiapaneca, propiciada por las carencias económicas de la población rural y la insuficiente inserción de las comunidades a la vida política y económica de la sociedad nacional es reglamentar "el elemento que enciende esta conflictividad, es decir la labor proselitista de los grupos religiosos" (1997: 113).

externos que afectaban a los involucrados. Acto reflejo, en buena medida, que permite incorporar temas tan diversos como las crisis sociopolíticas y económicas nacionales, los procesos de modernización regional y su relación con los mercados agroexportadores, o las más recientes referencias a la globalización y transnacionalización (Bastian 1997: 79). En esta línea de interpretación la obra de Bastian (1997), que hemos citado en estas páginas por dedicar un capítulo completo al caso chiapaneco, ofrece un detallado resumen de los temas mencionados en diversos estudios locales. De tal manera que los factores económicos, caracterizados en los procesos de industrialización e internacionalización de los mercados y en las consecuencias de la acelerada urbanización, o los factores políticos, señalados a través de prácticas patrimoniales, como son el caciquismo o el caudillismo (pp. 85-91), se convierten en un marco exógeno propicio para explicar la conversión de las poblaciones marginadas de América Latina.³⁸

Este marco general de referencia expuesto para explicar el surgimiento o adscripción a nuevos credos ha tenido que incorporarse, por supuesto, a la realidad propia de los casos etnográficos registrados en los estudios sobre Chiapas, aunque la aplastante contundencia de los anteriores argumentos sea una losa, en términos teóricos, para desligar la interpretación del binomio exógeno-endógeno aplicado a poblaciones que se incorporan a las propuestas religiosas alternativas a la hegemónica católica debido a la situación de crisis provocada por hechos ajenos, no en todos los casos por supuesto, a su realidad comunitaria. Es por ello que los nuevos cultos han sido entendidos como el resultado de una crisis, comprensible tanto a nivel local como personal, y explicados como la solución o una respuesta a la anomia causada por dicha crisis.³⁹

La anomia, concepto durkheimiano, retomado por Berger (1999 [1967]) para resaltar el papel de la religión como creadora de orden y dadora de sentido y significación tanto a sociedades como a individuos en crisis, en estado anómico, se convierte en tales explicaciones, junto a la concepción de motor de la permanencia de grupos e instituciones otorgada a la religión (Malinowski 1974 [1948]), en el eje causal para interpretar el cambio religioso. Conversos y localidades con denominaciones

³⁸ La caracterización de los conversos como parte de los sectores económicamente marginales de la población también está presente en estudios previos realizados en México, véase el caso del perfil socioeconómico llevado a cabo por el Colegio de la Frontera Norte (1987-1989).

³⁹ Hernández Castillo ya había hecho hincapié en tal explicación al señalar que la "conversión religiosa parece ser un mero reflejo de cambios estructurales económicos y políticos más amplios que afectan a las comunidades indígenas" (1993: 181).

religiosas no católicas se muestran como casos de crisis solventadas, o parcialmente resueltas a nivel personal y grupal, gracias al papel jugado por la religión en la sociedad.

Estas explicaciones, que se encuentran presentes desde los trabajos pioneros (Giménez 1988) hasta otros más recientes (García Méndez 1996), también nos interrogan sobre la sociedad a la que se refieren las investigaciones. Básicamente los estudios ubican su preocupación etnográfica, al igual que la sociológica explicitada mediante análisis censales, en poblaciones indígenas y rurales o, excepcionalmente, en colonias populares de las ciudades.⁴⁰ Esta perspectiva dirige la interpretación hacia el carácter de marginados sociales de los conversos, individuos situados en las orillas de la sociedad nacional y, por ende, presas fáciles para sucumbir a nuevas propuestas religiosas debido a su misma condición anómica. De ahí que la religión se convierte en una tabla de salvación ante la caótica ubicación en el mundo de grupos e individuos y, a la vez, reordena el sentido de la vida de los mismos. Esta sencilla, pero coherente explicación, no impide reconocer el desconocimiento de los mecanismos que conducen al cambio de adscripción religiosa, ya sea a nivel etnográfico o sociológico.

Esta línea argumentativa destapa, a partir de la descripción de los conversos, un debate que concretó Hernández Castillo al establecer una comparación entre las formas de explicar el cambio religioso y los genéricos problemas interpretativos de la ciencia antropológica:

El debate teórico en torno al protestantismo se encuentra atrapado en la misma trampa epistemológica que preocupa a la teoría antropológica a un nivel más general. La mediación entre un análisis sistémico que presenta a los individuos como víctimas de las fuerzas sociales y los procesos históricos y un individualismo metodológico que asume a un individuo libre, cuyo destino depende de sus opciones racionales (1993: 182).

La discusión entre la influencia de los factores exógenos y de los endógenos, y el papel jugado por los sujetos de estudio casi nunca es resuelto en las investigaciones, y presenta la disyuntiva planteada en la cita anterior. De esta manera, desde los primeros apuntes respecto al tema aparece la necesidad de establecer que "el discurso religioso no llega a sujetos pasivos e indefensos, a comunidades inertes o desvigorizadas culturalmente, sino a una población que lo reinterpreta adoptándolo

⁴⁰ Los "espacios rurales periféricos y las zonas de concentración urbana son propicias para la expansión de nuevos movimientos religiosos" (Bastian 1997: 58).

a sus circunstancias en tiempos históricos y contextos sociales específicos" (Durán 1988: VII). Los resultados del proyecto coordinado por el CIESAS propiciaron la anterior referencia y han sido seguidos por aseveraciones posteriores expuestas, por ejemplo, en trabajos de Garma y Embriz (1994: 63),⁴¹ de Bastian (1997: 101-102),⁴² y de Rivera (1998: 186).⁴³

La intención de remarcar el papel de los sujetos de estudio en el proceso de conversión no sólo debe entenderse como una problemática intrínsecamente antropológica, sino también como una necesidad de finalizar las explicaciones conspirativas que antepónían el interés ideológico de sus discursos al análisis de los hechos. Sin embargo, uno de los aspectos que tales explicaciones asumían como nodales, al relacionar la transformación de elementos culturales con la pérdida del sentido de identidad original, ya sea nacional, local o indígena, no ha dejado de ser recurrente en descripciones e interpretaciones del fenómeno religioso. La identidad nacional y los valores culturales propios, esgrimidos en la descalificadora polémica enfrentada al papel del ILV, se transformaron en los estudios sobre Chiapas en preocupación fundamental a la hora de analizar las consecuencias de la conversión.

Si los documentos y declaraciones de la Iglesia católica, recopilados por Miano (1989) y Guzmán (1989), ofrecen un marco de referencia de la opinión de los jerarcas del credo hegemónico en México, las investigaciones sociales, desde las incipientes reflexiones de Giménez (1988: 39-42) hasta las últimas reflejadas en la obra de Hernández Castillo (2001), pasando por un amplio espectro de trabajos sobre el tema,⁴⁴ se han planteado las consecuencias que el cambio religioso tendría en la adscripción identitaria de los conversos. Los cambios de las cosmovisiones y la construcción de nuevas identidades religiosas, pasando por las interrogantes surgidas en la relación entre etnicidad y cambio religioso, esta última preocupación muy ligada a la consideración de lo

⁴¹ "El creyente indígena no es un receptor pasivo de los mensajes religiosos. Elige según las distintas opciones que se le ofrecen... Si siente que sus creencias han sido agredidas o atacadas puede optar por nuevas transformaciones o mantener aparte su sistema religioso. Esto implica escoger entre la aceptación del cambio religioso o la desafilación de las religiones institucionales" (Garma y Embriz 1994: 63).

⁴² En "lugar de considerar al indígena como mero receptor pasivo de influencias y acciones religiosas exógenas, conviene tomarlo como un actor social que selecciona creencias, prácticas y ofertas exógenas en función de estrategias que elabora tanto frente a la sociedad global como frente a determinaciones intraétnicas" (Bastian 1997: 101-102).

⁴³ Los "individuos, la gente y los pueblos no son actores pasivos, no reciben los proyectos religiosos como esquemas dados, sino que los adecuan e insertan en sus modelos culturales, mediante la selección, incorporación, reelaboración y resignificación" (Rivera 1998: 186).

⁴⁴ Véase Hernández Castillo (2000: 58-59).

étnico como un valor esencial, se han convertido en repeticiones temáticas que externan las dificultades propias de un hecho que, por su multifocalidad y labilidad interpretativa, involucra aspectos antropológicos relacionados con el simbolismo, la asunción de la fe y los comportamientos humanos. Elementos los anteriores que, por su complejidad, requerirían del auxilio de otras ciencias de la conducta.

En este debate, o reiteración de preocupaciones, el más reciente trabajo de Hernández Castillo (2001) condensa reflexiones previas que ponían en duda la interpretación dicotómica de las nuevas instituciones religiosas como espacios de resistencia o asimilación identitaria y social (Hernández Castillo 1993: 175) para "relacionar el análisis de la vida cotidiana con una perspectiva macro de las fuerzas sociales que limitan y constituyen a los sujetos" (2001: 182),⁴⁵ de tal manera que para asentar que las "identidades colectivas de los indígenas son construcciones históricas y no esencias milenarias" (Hernández Castillo 2000: 71-72), asume la hibridez de la identidad cultural y la historiza en los casos de estudio para afirmar que "las distintas maneras que existen de ser indio en Chiapas" (Hernández Castillo 2001: 17) están basadas en relaciones de poder caracterizadas por la negociación, asimilación, confrontación y resistencia con las distintas instituciones, tanto estatales como religiosas. Es por ello que son los "sujetos sociales quienes le dan contenido a las doctrinas, éstas no son transformadoras o conservadoras en sí mismas, es la coyuntura histórica, espacial y sobre todo los grupos sociales, los que les dan contenido en uno u otro sentido" (2001: 131), explicación que permite entender la disímil incorporación, despliegue y organización de los presbiterianos y los testigos de Jehová en sus casos de estudio y solventa, a través del seguimiento histórico y de las experiencias etnográficas, las causas y las formas organizativas de las adscripciones religiosas incorporadas, aunque el Estado Mexicano sea entendido como el poder omnipotente, causa de la minorización de los grupos estudiados y contraparte en la construcción de los diversos discursos étnicos e identitarios; o la fragmentación identitaria de una supuesta etnia, como la mam, quede representada, de manera genérica y abarcadora, por el caso estudiado.

Si la obra de Hernández Castillo (2001) significa un avance en la discusión sobre la construcción étnica contemporánea, en estrecha relación

⁴⁵ Para Hernández Castillo los estudios realizados en Chiapas sobre el tema del cambio de adscripción religiosa "parecen moverse entre dos extremos, los indígenas conversos son representados como meras víctimas del sistema y de las ideologías religiosas o como estrategias políticas que negocian con su identidad" (1993: 182).

con el fenómeno del cambio religioso en poblaciones indígenas, las relaciones de poder implícitas en esta perspectiva se convirtieron desde hace varias décadas en referencias obligadas de los primeros acercamientos al fenómeno chiapaneco.

La imbricación entre las prácticas y discursos de poder desde una perspectiva macro (estado nacional) y su singular, por diferenciado, despliegue en los casos de grupos religiosos apuntados por Hernández Castillo (2001), contrasta con los primeros acercamientos al conflicto Chamula por parte de Rus y Wasserstrom (1979). Su perspectiva, a pesar de estar relacionada con las críticas al *ILV*, ponía sobre el tapete de la discusión tres aspectos de interés hasta la actualidad, el primero, es el caso del municipio de Chamula en sí, ejemplo de próximos y ajenos al conflicto de las expulsiones de indígenas evangélicos; el segundo, es el debate que involucra a las propias instituciones indígenas, su funcionamiento y legitimidad, en el marco de un estado nacional y, por último, es el que escudriña el cambio religioso en relación a la represión o expresión política de los actores sociales.⁴⁶

Si Rus y Wasserstrom (1979) veían en el anacrónico ejercicio del poder en Chamula la posibilidad de penetración de credos religiosos contrapuestos al legitimado por los caciques indígenas, y explicaban el cambio de adscripción religiosa como una maniobra de los misioneros evangélicos para aprovechar las luchas intracomunitarias, estudios posteriores, referentes al mismo municipio, retomarán su preocupación para dar un mayor protagonismo a los actores sociales. En esta línea se encuentran los trabajos de Robledo (1987; 1997), preocupados por destacar la ruptura con las estructuras comunitarias, en buena medida sustentadas en el sistema de cargos cívico-religiosos, y por la creación de nuevos liderazgos políticos amparados en los credos evangélicos incorporados por la población tzotzil de Chamula (1997: 10), circunstancias que sitúan al ejercicio del cacicazgo, explorado previamente por Rus y Wasserstrom (1979), como el mecanismo de control del poder local, control que se prolonga en el mercado de insumos rituales y en la intermediación entre la comunidad local y nacional (Robledo 1997: 59-60). De lo cual se deduce que el sistema de cargos tradicional, de carácter cívico y religioso, se convierte en el objetivo de las críticas de aquellos miembros de la comunidad que disienten tanto de la participación

⁴⁶ A pesar de los aspectos apuntados por la obra de Rus y Wasserstrom (1979) en relación al papel del conflicto político y el cambio de adscripción religiosa, trabajos posteriores siguieron insistiendo en totalizar sus conclusiones para demostrar que los nuevos credos tendían a exigir a sus miembros la no participación en la vida política, véase los casos de Durán (1988) y Ortiz (1989).

obligatoria en el mismo como del monopolio en la venta de los implementos rituales necesarios para su puesta en práctica.⁴⁷

Esta línea argumentativa, que con distintos matices también es propia de la obra de Morquecho (1992), se prolonga en explicaciones abarcadoras como las de Garma y Embriz (1994: 26),⁴⁸ pero especialmente se convierte en incisiva en la interpretación llevada a cabo por Bastian (1997).⁴⁹ Este autor pretende "mostrar cómo la diferenciación religiosa es una expresión de los conflictos sociales y un medio para romper el principal instrumento de coerción intraétnico, la fiesta político-religiosa" (p. 103). Los conflictos endógenos, singularizados en el caso de Chamula, pero no como excepción, pretenden asentar que "la diferenciación política es ante todo una diferenciación religiosa" (p. 115),⁵⁰ principalmente porque "lo religioso y lo político se encuentran mezclados" (p. 108), explicación que, por una parte, recuerda los debates sociológicos y antropológicos sobre la unión de dichas esferas, la religiosa y la política en sociedades no complejas y que, por otra, pretende romper con la explicación anterior, resabiada de primitivismo, al considerar que la "pluralización religiosa" vivida en Chiapas, o la lucha por conseguir la misma, deben comprenderse como la construcción de "una modernidad india" y un "medio de mantener la diferencia étnica frente a la sociedad global" (p. 120), en definitiva, "es una manera de reafirmar y modernizar la identidad étnica" (p. 121).

Estas conclusiones, cuestionables a la luz de las críticas sobre el tratamiento de la identidad étnica expresadas en páginas anteriores, no dejan de plantear el tema del papel de los credos religiosos incorporados en las últimas décadas a espacios comunitarios conflictuados por las relaciones de poder, como también se observó en el debate que tuvo como medio de expresión dos revistas de divulgación de la problemática indígena, concretamente nos referimos a *México Indígena* y *Ojarasca*. En sus páginas Tejera, Monsiváis y Fábregas discuten sobre supuestas complementariedades lógicas, como las asumidas entre etnicidad y conservación de costumbres, tradición y ejercicio democrático del poder,

⁴⁷ Los problemas en las relaciones de poder se prolongan en el caso de la nueva localidad de Betania (Teopisca), conformada por expulsados evangélicos de Chamula, y que sirve a Robledo (1997: 87-102) como ejemplo de reconstitución de la vida comunitaria.

⁴⁸ "El sistema de cargos se convierte en una forma eficaz de control político, permitiendo la agresión violenta contra aquellos que se niegan a participar en él" (Garma y Embriz 1994: 26).

⁴⁹ También los evangélicos han utilizado dicho modelo para referirse al caso de Chamula, véase Alonso (1995).

⁵⁰ La tesis de maestría de García Méndez (1996) también incorpora esta perspectiva, así los estudios de caso en la región Selva de Chiapas le sirven como ejemplo de cómo "lo político se expresa a través de la religión" (p. 15). Ya en un estudio anterior, véase García Méndez (1993: 27-28, 300-301), incluye entre sus hipótesis para explicar la conversión la expresión de la disidencia política.

libertad de creencias y respeto a los derechos humanos, para demostrar que no siempre son ciertas o pueden entenderse de la misma manera. Es por ello que Tejera (1991a; 1991b) defenderá el modelo de análisis que sitúa al control político, por encima de las explicaciones culturalistas, como el elemento clave para comprender el problema religioso de los Altos de Chiapas, e incorporan puntos de discusión nacional propios de la libertad de creencias y los derechos humanos amparados por leyes estatales,⁵¹ mientras que Fábregas (1991: 10-11) invoca a la permanencia de prácticas culturales, cuyo prototipo es el sistema de cargos, como la clave que garantiza el control de la estructura política comunitaria, control que asegura la existencia como tal de la comunidad, en este caso Chamula. La cuestión religiosa, en el texto de Fábregas, sirve "para dirimir otros asuntos" que trascienden lo político, como es el caso "de la presión demográfica sobre el territorio" (1991: 12).⁵²

Estas discrepancias ilustran los distintos puntos de partida teóricos, entiéndase aquellos que toman a la misma comunidad como lugar de comprensión y autorrealización de la política y las relaciones de poder, y aquellos que ubican a los mismos en espacios de debate más amplio, donde no pueden quedar ajenos tanto el estado nacional como la imbricación de las comunidades con éste. Debate que, en muchos casos, ha quedado oculto o simulado tras la retórica del respeto a las prácticas culturales indígenas, como se observa en el imposible diálogo aparecido en la mencionada publicación del H. Congreso del Estado de Chiapas (1992).

Los distintos matices de la relación entre conflicto político y cambio religioso, ejemplificados en estudios recientes como los de García Méndez (1996), Sánchez (1999) y Hernández Castillo (2001) en lugares ajenos a la región Altos de Chiapas demuestran que, a pesar de la primacía del caso Chamula, la profundización de este binomio no es gratuita en un Estado donde los múltiples conflictos no tienen una única interpretación o solución, y donde la efervescencia social muestra la búsqueda de nuevos, o a veces no tan nuevos, campos de expresión política.

En este repaso a diversas líneas argumentativas del cambio religioso no debemos olvidar una perspectiva que, a pesar de ser repetida y desigual en sus contenidos, representa un soporte exegético primordial y

⁵¹ La afirmación de Tejera que advierte que la "comunidad étnica no es, en la mayoría de los casos, un espacio democrático" (1991a: 22) remite al prolongado debate, intensificado tras el levantamiento armado del Ejército Zapatista de Liberación Nacional en 1994, sobre las prácticas políticas indígenas a la luz de los usos y costumbres y el derecho consuetudinario.

⁵² Véase Gossen (1992: 445-449) para profundizar en la importancia de la expansión territorial tzotzil, así como la "tendencia a recrear microcosmos del antiguo modo de vida" de los migrantes chamulas por distintas causas.

aporta un sinnúmero de vías de conocimiento sobre el tema, nos referimos a la que se decanta por la multicausalidad interpretativa de los procesos de conversión.

La heterogeneidad del fenómeno ha provocado que los vacíos en su conocimiento sean llenados por referencias que sobrepasan ciertos aspectos exógenos y endógenos ya apuntados para incorporar referencias a problemas institucionales de la religión hegemónica (inconsistencia doctrinal y abandono de los miembros de la Iglesia católica, desarticulación de la organización religiosa tradicional, perpetuación de las estructuras de poder católicas ligadas al estado e imposibilidad de renovación de un catolicismo integrista),⁵³ a novedades aportadas por los credos en sus formas organizativas o doctrinales (adecuación del discurso bíblico a la realidad de marginación social, revalorización de tradiciones culturales como son el idioma y la música o persecución de las mismas, reconocimiento social a través de la participación en las actividades del grupo, búsqueda de poder y autoridad mediante la creación de nuevos liderazgos indígenas o creación de espacios de cohesión grupal o comunitaria alternativos a los existentes);⁵⁴ o a solventar problemas de relaciones interétnicas conflictivas.⁵⁵

Según lo expuesto, la multicausalidad del proceso de conversión religiosa es referencia obligada si pretendemos una problematización del mismo desde su conocimiento a través de los estudios realizados, si bien es cierto que algunos autores remarcan notablemente esta tendencia, como son Bastian (1997) y Rivera (1998; 2001). En ambos casos la pretensión omnicomprendensiva del fenómeno, como parte de un trabajo de explicación general, conduce a que la segunda se decante por resumirlo a través de dos puntos, uno que asocia a los grupos no católicos con la generación de recursos, destinados en buena medida al asistencialismo social en grupos humanos afectados por las crisis económicas,⁵⁶ y, otro, que privilegia la participación del laico y la movilidad social (el caso de las mujeres) (Rivera 1998: 185-186).⁵⁷ El otro autor citado, más

⁵³ Véase entre otros Giménez (1988), Cruz Burguete (1989), Hernández Castillo (1989), Juárez Cerdi (1989) y Bastian (1997).

⁵⁴ Véase Durán (1988), Giménez (1988), Cruz Burguete (1989), Hernández Castillo (1989; 1995; 2001), Juárez Cerdi (1989), Ortiz (1989), Lisbona (1992), García Méndez (1993), Garma y Embriz (1994), Robledo (1987; 1997) y Bastian (1997), por citar algunos ejemplos.

⁵⁵ Véase Juárez Cerdi (1989) y Sánchez (1995).

⁵⁶ Véase las conclusiones del estudio realizado entre 1987 y 1989 por El Colegio de la Frontera Norte (Casillas 1996: 80-82).

⁵⁷ En otro texto Rivera considera de nuevo que "no hay una sola causa por la que las personas se convierten a religiones distintas a la católica, y tampoco factores únicos y unívocos para explicar el crecimiento de Iglesias evangélicas. En el contexto chiapaneco las posibilidades son abundantes y diversas y las causas y factores tanto globales como locales pueden combinarse" (2001: 88).

ambicioso por lo extenso de su trabajo, concentra en cuatro puntos el éxito de los nuevos credos: el primero, se refiere al lazo comunitario creado en sectores marginales para reestructurarse y protegerse de la anomia (Bastian 1997: 209); el segundo, incide en la posibilidad de asumir liderazgos negados por la sociedad a los sectores subalternos (1997: 210); el tercero, considera la elaboración de estrategias de defensa comunitaria para asegurar su sobrevivencia en espacios desorganizados debido a la recurrente crisis económica (1997: 211); mientras que el cuarto, señala el aumento de actores en un marco político caracterizado por la mediación (1997: 212). Bastian condensa las múltiples explicaciones expuestas en su obra, de las que hemos hecho mención, a través de la siguiente aseveración:

El cambio religioso se manifiesta por fuertes afirmaciones comunitarias nuevas. Este neocomunitarismo se inscribe en la larga tradición de una región donde la comunidad sigue antecediendo al individuo; éste no existe sin su inserción en un actor colectivo que le permite definirse (1997: 214).

Si las primeras referencias al cambio de adscripción en México, y con especial énfasis en su región sureste, se inclinaron por considerar la llegada de nuevos credos religiosos como la causa o el síntoma de la desestructuración de las comunidades marginales del país, la última interpretación, a modo de circularidad inversa, remite de nuevo al problema comunitario aunque ahora se sitúa a las denominaciones religiosas de nuevo cuño como las creadoras de nuevas comunidades, nuevas pero inscritas en las necesidades propias de individuos que no se entenderían sin ellas.

El párrafo anterior nos precipita, por lo contradictorio de las interpretaciones, a explorar nuevas o ya sugeridas vías de comprensión del tema en el siguiente apartado, el cual cerrará este artículo.

El cambio religioso: un campo de estudio por explorar

Hace más de un lustro que Casillas indicó, de forma precisa, que “la cantidad no significa calidad, ensanchamiento del conocimiento o desarrollo teórico de la materia” (1996: 93), materia que no es otra que la del cambio de adscripción religiosa en México.⁵⁸ Sus puntuales señalamientos,

⁵⁸ “En pocas palabras, pareciera que se ha caído en una especie de ‘bache’ en donde las reiteraciones en los estudios monográficos apenas esbozan algunas pequeñas diferencias, pero siguen intocados aspectos medulares...” (Casillas 1996: 94).

recogidos en las siguientes páginas, no son, por supuesto, los únicos que han pretendido establecer las lagunas o las posibles vías de acercamiento temático, metodológico o teórico al fenómeno de interés, como intentaremos mostrar a continuación.

Las críticas vertidas sobre los rubros de clasificación utilizados por los censos nacionales para el conocimiento de la diversidad y transformación religiosa son palpables desde el inicio de las investigaciones que tienen en Chiapas un ejemplo de análisis (Giménez 1988: 11). De ahí que los permanentes cuestionamientos a los modelos de registro utilizados por el Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI), o por otras instancias gubernamentales (García Méndez 1993, Garma y Embriz 1994), tengan continuidad en el tiempo a pesar de las recientes adecuaciones en los modelos de clasificación implementados en los registros censales. Estas críticas en muchas ocasiones están relacionadas, por encima de la consabida imprecisión de los datos recabados, con la falta de conocimientos cualitativos. Es decir, la precisión en la clasificación de los credos o tendencias religiosas, mejorado recientemente, debe ir acompañada de un interés por la distribución o concentración geográfica de los diversos credos religiosos, así como de su relación con otros parámetros económicos, políticos o étnicos. Tal hecho, planteado en cierta manera en la obra de Bastian (1997: 47), obliga a relacionar, tanto en estudios de carácter monográfico o local como en los de perspectiva regional, las diversas informaciones estadísticas referidas al hecho religioso con otras variables que tomen en cuenta la geografía social, económica y política del despliegue de denominaciones religiosas, su concentración por credos y los posibles vaivenes de los mismos. Por tal motivo, tanto la información censal como la producida por otros organismos gubernamentales deben insertarse en un mapa de explicación más amplio que el meramente religioso. Esto no sólo significa un mayor conocimiento de los grupos religiosos y sus áreas de influencia, sino que en un futuro debe ofrecer posibilidades para entender los mecanismos por los cuáles tales credos arriban y son aceptados, por encima de otros, en ciertos territorios y la posible correspondencia entre las variables no religiosas y el credo predominante. Trabajo arduo pero imprescindible si se pretende una exégesis exhaustiva del fenómeno.

Si lo anterior precisa información cuantitativa para establecer nexos analíticos con la cualitativa, el trabajo de archivo centrado en las diversas adscripciones religiosas, propuesta que ya está incluida en el texto de Hernández Castillo (1993: 168), permitiría conocer aspectos fundamentales de la historia y expansión geográfica de las distintas ofertas

religiosas, así como escudriñar la unión entre el discurso doctrinal de las denominaciones y las estrategias de proselitismo desplegadas en la entidad.

En lo que se refiere al discurso doctrinal no debemos olvidar que, desde los primeros trabajos mencionados, se puso énfasis en la importancia de vincularlo con la prédica y su comprensión entre los conversos (Ortiz 1989: 95). La interpretación de las creencias religiosas por parte de la feligresía y su variado despliegue fáctico ha sido señalada como elemento de interés para el conocimiento (Rivera 2001), o es parte de un trabajo antropológico de investigación (Hernández Castillo 2001), sin embargo, existe una palpable laguna exegética respecto a los credos mismos y a los discursos expresados por los creyentes. La variedad de opciones, muchas de ellas resultado de escisiones de otros grupos religiosos, es una innegable dificultad, pero no impide señalar que la relación establecida entre acción y discurso puede iluminar los procesos de conversión y la comprensión del mundo que propugnan. De ahí que es de suma importancia conocer también los lazos interdenominacionales y las declaraciones que las adscripciones religiosas, del talante que sean, hacen con respecto a ellas mismas, a otras o a diversos aspectos de la realidad en la que se insertan.

El interés por las explicaciones propias, por la asunción de los sujetos de estudio de sus actos, pone en duda las interpretaciones que han contemplado la conversión como un problema de aculturación, aunque ello no signifique que las críticas vertidas al simplismo cultural de dicho modelo hayan solventado ciertas paradojas existentes. Así, por ejemplo, ha resultado sencillo indicar que los católicos costumbreros cambian de religión por los excesivos gastos implícitos a la asunción de un cargo religioso, sin que se establezcan comparaciones entre dichos gastos y los realizados en los nuevos cultos, o se analicen casos donde tales cargos religiosos no resultan onerosos en comparación con los que deben realizar en los grupos a los que se incorporan. Todo ello remite a una mayor capacidad descriptiva y analítica pero, también, a la revisión de explicaciones surgidas de la metodología de la historia y la antropología cultural. Las prácticas culturales y los elementos simbólicos no pueden ocultarse en superestructuras, determinadas por la vida material, si no se efectúan estudios serios al respecto.

Por tal motivo, la generalizada apreciación de que los nuevos cultos son asumidos por poblaciones marginales, con bajos ingresos y dificultades a la hora de insertarse a mercados laborales más amplios (Bastian 1997), no significa que otros sectores de la población no hayan cambiado de religión, por lo que sería conveniente establecer algún tipo de

comparación, no únicamente sustentada en la interpretación económica, que diera respuesta a las posibles similitudes o diferencias entre tales miembros de la sociedad.

Si lo anteriormente expuesto está más relacionado con la metodología de la semiótica y de la antropología simbólica, la exploración de los vínculos establecidos entre la organización social y la religión (Durán 1988: IX) se circunscribe al análisis antropológico clásico, mediante el cual no sólo se debe profundizar en temas de la ciencia mencionada, como lo es el parentesco, la socialización y los roles jugados por los actores, sino que un detallado conocimiento etnográfico empataría los mecanismos de expansión de las conversiones con las estructuras de reproducción comunitaria, dando pautas para establecer vínculos entre los aspectos discursivos y los propiamente sociales. Circunstancias estrechamente ligadas, por una parte, a la realización de estudios de carácter monográfico, como posibilidad de conocimiento más profundo y detallado y, por otra, al papel de los factores endógenos en los procesos de conversión.

Entre los factores endógenos, los políticos se han convertido en obligada referencia de los últimos estudios. El caso Chamula y los abordados en las regiones Selva y Fronteriza se constituyen en ejemplos de esta temática, sin embargo, es común, en el resultado de los mismos, el reconocimiento del conflicto o de la disidencia como explicación de la diversidad religiosa. En tal sentido se menosprecian otros parámetros de comprensión y se olvidan algunos de carácter político como son la construcción de liderazgos y organizaciones religiosas, el papel cada vez más destacado de los partidos políticos nacionales o regionales en las comunidades chiapanecas, o las mismas relaciones establecidas con instituciones estatales o de carácter nacional o supranacional.

Casillas recuerda que "el factor externo pasó de ser el mito que todo lo explicaba a una referencia cada vez más vaga e imprecisa. Se necesitan investigadores y estudios que se ocupen de evaluar el peso específico de lo externo en los procesos sociorreligiosos internos" (1996: 100), es decir, la novedosa preocupación manifestada hacia los problemas políticos locales tiende a descuidar cómo los mismos pueden relacionarse con hechos de carácter supralocal o con problemáticas debatidas en instancias nacionales, por ejemplo, las que se refieren a la libertad de creencias y los usos y costumbres indígenas. Por lo tanto, la mención a un mayor número y profundidad en los estudios de caso no es incompatible con la necesidad de trabajos analíticos de nivel macro que, además de incorporar metodológicamente a diversas ciencias sociales (Casillas

1996: 101), lancen nuevas interpretaciones y posibiliten las comparaciones locales y regionales.⁵⁹

Estas nuevas interpretaciones, como ha señalado Casillas, sólo lograrán establecerse al "ampliar el horizonte de referencias teóricas y metodológicas" (1996: 100) que hasta ahora han sido usadas. La diversificación de ofertas religiosas, por lo tanto, debe obviar las perspectivas que la han considerado un problema para centrarse en su comprensión a través de explicaciones que hagan del fenómeno de interés un elemento más de la realidad propia de las sociedades estudiadas. Esto significa, en buena medida, trascender preocupaciones que situaban al cambio religioso como el síntoma de la destrucción cultural e identitaria, propias de una visión corporativa de la sociedad, para incorporarlas a la lectura que los involucrados hacen del fenómeno en sus diversos ámbitos de acción, la mayoría de las veces mucho más amplios que el circunscrito a una comunidad o a una identificación étnica.

Bibliografía citada:

- AGENCIA LATINOAMERICANA DE INFORMACIÓN, 1978. "El Instituto Lingüístico de Verano: instrumento del imperialismo". En: *Nueva Antropología*, año III, n. 9, octubre, pp. 116-142.
- ALONSO GONZÁLEZ, ESDRÁS, 1995. *San Juan Chamula: persecución de indígenas y evangélicos*, Chiapas-México. Santa Fe de Bogotá: Alfa y Omega.
- ARAMONI, DOLORES Y GASPÁR MORQUECHO, 1997. "La otra mejilla... pero armada: el recurso de las armas en manos de los expulsados de San Juan Chamula". En: *Anuario 1996*, pp. 553-611. Tuxtla Gutiérrez: Cesmeca-Unicach.
- _____, 1998. "El recurso de las armas en manos de los expulsados de San Juan Chamula". En: *Revista Académica para el Estudio de las Religiones*, v. II (*Chiapas: el factor religioso*), pp. 235-291.
- BASTIAN, JEAN-PIERRE, 1983. *Protestantismo y sociedad en México*. México: CIPSA.
- _____, 1997. *La mutación religiosa de América Latina: para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*. México: FCE.
- BERGER, PETER L., 1999 [1967]. *El dosel sagrado: para una teoría sociológica de la religión*. Barcelona: Kairós.
- CALVO, ANGELINO, 1991. "Las colonias nuevas de migrantes y expulsados en San Cristóbal de Las Casas". En: *Anuario CEI* [Centro de Estudios Indígenas-UNACH], v. III, pp. 55-64.

⁵⁹ Véase la propuesta de Garma y Embriz (1994: 22) para establecer una comparación entre la situación religiosa de Chiapas y la de Guatemala.

- CASILLAS, RODOLFO, 1989. "Pluralidad religiosa en una sociedad tradicional, Chiapas". En: *Cristianismo y Sociedad*, n. 101, pp. 73-87.
- _____, 1996. "La pluralidad religiosa en México: descubriendo horizontes". En: Gilberto Giménez, coord., *Identidades religiosas y sociales en México*, pp. 67-101. México: IIS-UNAM.
- COLEGIO DE ETNÓLOGOS Y ANTROPÓLOGOS, 1979. "El Instituto Lingüístico de Verano en México". México (manuscrito).
- CÓRDOBA OLIVARES, FRANCISCO, 1975. "Ciclo de vida y cambio social entre los zoques de Ocoatepec y Chapultenango, Chiapas". En: Villa Rojas, Velasco T., Báez-Jorge, Córdoba Olivares y D. Thomas, *Los zoques de Chiapas*, pp. 187-216. México: INI/SEP.
- CRUZ BURGUETE, JORGE, 1989. "Tziscaco". En: *Religión y Sociedad en el Sureste de México* [CIESAS/Programa Cultural de las Fronteras/SEP/Conafe, México], v. II, n. 162, pp. 35-122.
- DURÁN, LEONEL, 1988. "Presentación de la serie". En: Gilberto Giménez, *Sectas religiosas en el sureste: aspectos sociográficos y estadísticos*, pp. V-IX. México: CIESAS/Programa Cultural de las Fronteras/SEP/Conafe (Serie: Religión y Sociedad en el Sureste de México, v. I, n. 161).
- ESPONDA, HUGO, 1986. *El presbiterianismo en Chiapas: orígenes y desarrollo*. México: El Faro.
- ESTRADA MARTÍNEZ, ROSA ISABEL Y GRACIELA VEGA CARRILLO, 1993 [1992]. *Informe sobre el problema de las expulsiones en las comunidades indígenas de los Altos de Chiapas y los derechos humanos*. México: CNDH.
- FÁBREGAS, ANDRÉS, 1991. "Entre la religión y la costumbre". En: *México Indígena*, n. 23, pp. 8-12.
- FERNÁNDEZ LIRA, CARLOS, 1993. "Enfermedad, familia y costumbre en el periférico de San Cristóbal de Las Casas". En: *Anuario 1992*, pp. 11-57. Tuxtla Gutiérrez: Instituto Chiapaneco de Cultura-Gobierno del Estado de Chiapas.
- GARCÍA MÉNDEZ, JOSÉ ANDRÉS, 1993. *Entre el apocalipsis y la esperanza: la presencia protestante en Chiapas*. México: ENAH (tesis de licenciatura en antropología social).
- _____, 1996. "*Según el favor de Dios*": adscripción religiosa y participación política en dos comunidades indígenas de Chiapas. México: ENAH (tesis de maestría en antropología social).
- _____, 1997. "Entre el apocalipsis y la esperanza: la presencia protestante en Chiapas". En: *Eslabones*, n. 14, pp. 102-119.
- _____, 1998. "Actividad política en indígenas evangélicos de Chiapas". En: *Revista Académica para el Estudio de las Religiones*, v. II (Chiapas: el factor religioso), pp. 293-307.

- GARMA, CARLOS, 1998. "Afilación religiosa en municipios indígenas de Chiapas según el censo de 1990". En: *Revista Académica para el Estudio de las Religiones*, v. II (*Chiapas: el factor religioso*), pp. 186-216.
- GARMA, CARLOS Y ARNULFO EMBRIZ, 1994. *Afilación religiosa en el México indígena de 1990*. México: INI (mecanuscrito).
- GIMÉNEZ, GILBERTO, 1988. *Sectas religiosas en el sureste: aspectos sociográficos y estadísticos*. México: CIESAS/Programa Cultural de las Fronteras/SEP/Conafe (Serie: Religión y Sociedad en el Sureste de México, v. I, n. 161).
- GOSSEN, GARY H., 1992. "La diáspora de San Juan Chamula: los indios en el proyecto nacional mexicano". En: M. Gutiérrez Estévez, M. León-Portilla, G. H. Gossen y J. J. Klor de Alva, eds., *De palabra y obra en el Nuevo Mundo*, v. II (*Encuentros interétnicos*), pp. 429-455. México: Siglo XXI.
- GUZMÁN GARCÍA, LUIS, 1989. "Política pastoral de la Iglesia católica frente a las sectas religiosas". En: *Religión y Sociedad en el Sureste de México* [CIESAS/Programa Cultural de las Fronteras/SEP/Conafe, México], v. VII, n. 167, pp. 127-201.
- HERNÁNDEZ CASTILLO, ROSALVA AÍDA, 1989. "Del tzolkin a la atalaya: los cambios en la religiosidad en una comunidad chuj-k'anjobal de Chiapas". En: *Religión y Sociedad en el Sureste de México* [CIESAS/Programa Cultural de las Fronteras/SEP/Conafe, México], v. II, n. 162, pp. 123-224.
- _____, 1991. "Cambio y reelaboración religiosa: los testigos de Jehová en una comunidad chuj-k'anjobal de Chiapas". En: *Anuario CEI* [Centro de Estudios Indígenas-UNACH], v. III, pp. 113-126.
- _____, 1993. "Entre la victimización y la resistencia étnica: revisión crítica de la bibliografía sobre protestantismo en Chiapas". En: *Anuario 1992*, pp. 165-186. Tuxtla Gutiérrez: Instituto Chiapaneco de Cultura-Gobierno del Estado de Chiapas.
- _____, 1994. "Identidades colectivas en los márgenes de la nación: etnicidad y cambio religioso entre los mames de Chiapas". En: *Nueva Antropología*, v. XIII, n. 45, abril, pp. 83-105.
- _____, 1995. "De la sierra a la selva: identidades étnicas y religiosas en la frontera sur". En: Juan Pedro Viqueira y Mario Ruz, eds., *Chiapas: los rumbos de otra historia*, pp. 407-423. México: UNAM/CIESAS/CEMCA/UdG.
- _____, 1996. *Histories and stories from the "other border": identity, power and religion among the Mam peasants from Chiapas, México (1933-1994)*. California: Universidad de Standford (tesis de doctorado en filosofía).

- _____, 2000. "Los protestantismos indígenas de frente al siglo XXI: religión e identidad entre los mayas de Chiapas". En: *Religiones y Sociedad* [Secretaría de Gobernación, México], n. 8, pp. 57-74.
- _____, 2001. *La otra frontera: identidades múltiples en el Chiapas poscolonial*. México: CIESAS/Porrúa.
- H. CONGRESO DEL ESTADO DE CHIAPAS, 1992. *Memoria de la Audiencia Pública sobre Expulsiones Indígenas y el Respeto a las Culturas, Costumbres y Tradiciones de esos Pueblos*. Tuxtla Gutiérrez: H. Congreso del Estado de Chiapas.
- IRIBARREN, PABLO, 1980. *Misión chamula*. San Cristóbal de Las Casas: Diócesis de San Cristóbal de Las Casas (manuscrito).
- JUÁREZ CERDI, ELIZABETH, 1989. "Yajalón: ciudad confesionalmente pacífica". En: *Religión y Sociedad en el Sureste de México* [CIESAS/Programa Cultural de las Fronteras/SEP/Conafe, México], v. III, n. 163, pp. 107-217.
- _____, 1995. *¿De la secta a la denominación?: el caso de los presbiterianos en Yajalón, Chiapas*. México: INAH.
- LALIVE D'EPINAY, CHRISTIAN, 1968. *El refugio de las masas: estudio sociológico del protestantismo chileno*. Santiago de Chile: Editorial del Pacífico.
- _____, 1975. *Religion, dynamique sociale et dépendance, les mouvements protestants en Argentine et au Chili*. París: Mouton.
- LISBONA GUILLÉN, MIGUEL, 1992. "Religión en Ocoatepec, Chiapas". En: *Anuario 1991*, pp. 37-69. Tuxtla Gutiérrez: Instituto Chiapaneco de Cultura-Gobierno del Estado de Chiapas.
- _____, 2000. *Sacrificio y castigo: cargos, intercambios y enredos étnicos entre los zoques de Chiapas*. México: UAMI (tesis de doctorado en ciencias antropológicas).
- MALINOWSKI, BRONISLAW, 1974 [1948]. *Magia, ciencia, religión*. Barcelona: Ariel.
- MARTÍNEZ GARCÍA, CARLOS, 1991. "Secta: un concepto inadecuado para explicar el protestantismo mexicano". En: *Boletín Teológico* [Fraternidad Teológica Latinoamericana, México], n. 41.
- _____, 2000. "La pluralidad religiosa: un acercamiento a sus orígenes, desarrollo y estado actual". En: Varios Autores, *Chiapas: una nueva visión para una nueva política*, pp. 269-296. México: Senado de la República.
- MIANO BORRUSO, MARINELLA, 1989. "Política pastoral de la Iglesia católica frente a los sectores religiosos". En: *Religión y Sociedad en el Sureste de México* [CIESAS/Programa Cultural de las Fronteras/SEP/Conafe, México], v. VII, n. 167, pp. 23-125.
- MONSIVÁIS, CARLOS, 1991. "Preguntas sobre identidad, religión y derechos humanos". En: *México Indígena*, n. 21, pp. 7-8.

- MORQUECHO, GASPAR, 1992. *Los indios en un proceso de organización: la organización indígena de los Altos de Chiapas (ORIACH)*. San Cristóbal de Las Casas: UNACH (tesis de licenciatura en antropología social).
- NIVÓN, AMALIA, 1995. *Rostros de mujeres: un acercamiento a las mujeres zoques desde la práctica educativa*. Tuxtla Gutiérrez: UNACH.
- OCHOA, JESÚS, 1975. *El Instituto Lingüístico de Verano*. México: DEAS-INAH.
- ORTIZ HERNÁNDEZ, MARÍA DE LOS ÁNGELES, 1989. "Religión y sociedad en Tapachula, Chiapas, Colonia 5 de Febrero". En: *Religión y Sociedad en el Sureste de México* [CIESAS/Programa Cultural de las Fronteras/SEP/Conafe, México], v. III, n. 163, pp. 3-106.
- PÉREZ ENRÍQUEZ, MARÍA ISABEL, 1990. *Migración y religión en los Altos de Chiapas*. México: Universidad de Chapingo (tesis de maestría en desarrollo regional).
- RIVERA, CAROLINA, 1998. "La diáspora religiosa en Chiapas: notas para su estudio". En: *Revista Académica para el Estudio de las Religiones*, v. II (Chiapas: el factor religioso), pp. 173-188.
- _____, 2001. "Expresiones del cristianismo en Chiapas". En: *Pueblos y Fronteras* [Proimmse-UNAM, México], n. 1, pp. 67-91.
- _____, 2003. *Dinámica del crecimiento evangélico en Chiapas: el caso del valle de Pujilic*. México: UNAM (tesis de doctorado).
- RIVERA, CAROLINA Y MIGUEL LISBONA, 1993. "La organización religiosa de los zoques: problemas y líneas de investigación en el área". En: *Anuario 1992*, pp. 70-103. Tuxtla Gutiérrez: Instituto Chiapaneco de Cultura-Gobierno del Estado de Chiapas.
- ROBLEDO, GABRIELA, 1987. *Disidencia y religión: los expulsados de San Juan Chamula*. México: ENAH (tesis de licenciatura).
- _____, 1997. *Disidencia y religión: los expulsados de San Juan Chamula*. Tuxtla Gutiérrez: Facultad de Ciencias Sociales-UNACH.
- RUS, JAN Y ROBERT WASSERSTROM, 1979. "Evangelización y control político: el Instituto Lingüístico de Verano (ILV) en México". En: *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, n. 97, pp. 141-159.
- SÁNCHEZ, IRENE, 1995. *Los presbiterianos tzeltales de Yajalón, Chiapas*. San Cristóbal de Las Casas: UNACH (tesis de licenciatura en antropología social).
- _____, 1999. *Teología de la Liberación y formación de identidades entre tzeltales de la zona norte de Chiapas: Petalcingo un estudio de caso*. San Cristóbal de Las Casas: CIESAS-Sureste (tesis de maestría en antropología social).
- STOLL, DAVID, 1984. "¿Con qué derecho adoctrinan a nuestros indígenas?: la polémica en torno al Instituto Lingüístico de Verano". En: *América Indígena*, v. XLIV, n. 1, pp. 9-24.

- TEJERA, HÉCTOR, 1991a. "Chiapas: política y religión: vivir para creer". En: *México Indígena*, n. 19, pp. 18-22.
- _____, 1991b. "Poder y cultura". En: *Ojarasca*, n. 1, pp. 7-11.
- TROELTSCH, ERNST, 1956. *The social teaching of the Christian Churches*, 2 v. Londres: S. Allen and Unwin.
- VILLASANA, SUSANA, 1998. "Evolución de la presencia religiosa en la región zoque de Chiapas". En: Dolores Aramoni, Thomas Lee y Miguel Lisbona, coords., *Cultura y etnicidad zoque*, pp. 143-166. Tuxtla Gutiérrez: UNICACH/UNACH.
- _____, 1999. *Cambio y continuidad en la composición sociodemográfica de las familias indígenas y adscripción religiosa: estudio de caso de los zoques de Tapalapa, Chiapas, 1985-1997*. Tijuana: Colef (tesis de doctorado en ciencias sociales).
- _____, 2002. *Sociodemografía de la familia: estudio de la adscripción religiosa de las familias zoques de Tapalapa, Chiapas, 1985-1997*. Tuxtla Gutiérrez: Instituto de Estudios Indígenas-UNACH.
- VARIOS AUTORES, 1981. *El Instituto Lingüístico de Verano*. México: Revista Proceso.
- WASSERSTROM, ROBERT, 1977. *White fathers and red souls: indian-ladino relations in Highland Chiapas, 1528-1973*. Boston: Universidad de Harvard (tesis de doctorado).
- _____, 1992 [1983]. *Clase y sociedad en el centro de Chiapas*. México: FCE.
- WILSON, BRYAN, 1970. *Sociología de las sectas religiosas*. Madrid: Guadarrama.
- WILLEMS, EMILIO, 1967. *Followers of the new faith, cultural change and the rise of Protestantism in Brasil and Chile*. Nashville: Vanderbilt University Press.
- YINGER, J. MILTON, 1970. *The scientific study of religion*. Londres: The Macmillan Company.

Los rancheadores: porteadores de mercaderías en la Huasteca

*Ana Bella Pérez Castro
Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM*

Por los caminos de la Huasteca se desplazan andarines cargados con preciadas mercaderías; rancheadores se autodenominan porque van a los ranchos, rancherías y comunidades indígenas para ofrecer una diversidad de productos. Vendedores itinerantes los podríamos llamar, tal como Stuart Plattner denominó en Chiapas a los que vendían su mercancía de puerta en puerta y en su recorrido compraban cerdos y productos agrícolas que revendían a su vuelta; o bien podríamos considerarlos comerciantes subalternos como el mismo Plattner lo hizo (1991a y 1991b). Más aún, podríamos considerarlos vendedores ambulantes integrantes del sector informal de la economía, como Florence Babb caracterizó a trabajadores similares en el Perú (1985) y Hollier Graham en el Camerún (1985). Sydney W. Mintz, por su parte, al realizar su trabajo en Haití (1982b), se refirió a ellos como intermediarios, resaltando, por un lado, la profunda competencia en que se ven envueltos y el intenso trabajo que realizaban para ganarse la vida. Un gran grupo de consumidores tildaría a estos rancheadores, vendedores itinerantes, comerciantes subalternos, vendedores ambulantes o intermediarios de explotadores.

La diversidad de nombres que se les ha dado responde sobre todo a lo que bien pueden ser algunas de sus características: trabajadores que compran productos y los llevan a ofrecer directamente al lugar donde habitan los consumidores, pero lo que se antoja una simple relación comercial encubre, como se puede ir vislumbrando en lo ya anotado por otros autores, una mayor complejidad social.

Los intermediarios no conforman un grupo homogéneo, como no lo son tampoco el campesinado ni la gente de las ciudades. La gama de

intermediarios varía desde los muy pobres, los que viven en áreas rurales, proceden de familias campesinas o están íntimamente ligados al campo y se aventuran por los caminos con una exigua carga; hasta los revendedores y los semimayoristas rurales y urbanos que generalmente forman un grupo poderoso con intereses que divergen tanto de sus clientes, como de sus proveedores.¹ Los rancheadores de la Huasteca pertenecen al primer grupo.

Los rancheadores

Dicen que ranchar es “puro caminar, de casa en casa”, de “rancho en rancho” para ofrecer cuadros de imágenes, adornos para la casa y para el cabello de las mujeres, telas, manteles bordados, pomadas y ungüentos para embellecer o remediar algún mal, chorizo, quesos, tamales o pan. Eso hacen los conocidos como “rancheadores”. Vendedores itinerantes que se desplazan por veredas y brechas con bultos y cajas hasta los pequeños ranchos que parecieran esconderse entre sierras y montañas de la Huasteca.

Dicen que los que “ranchean” son generalmente los que apenas empiezan como comerciantes, como Juan:

Pensé, se me vino a la mente un día que yo andaba bien fregado, rendido, trabajando en el jornal con un peso diario de sol a sol, ya no me alcanzaba para mantener a mis hijos. Un día me dice un muchacho: “trabaja el domingo y te doy dos, tres o cinco pesos”. Me fui con él a un puestecito chiquito mientras que él atendía el suyo más grande. Al terminar el día me dijo: “si no te gusta el jornal, vete a ranchar, te doy diez pesos”.

¹ Hay tres categorías de revendedores, considera Mintz, los “...de la ciudad, viven en la capital o en las villas de provincia y que conservan puestos permanentes en las plazas de mercado, comprando sus productos al por mayor y vendiéndolos al por menor a los consumidores locales de todas clases. Esos minoristas forman un grupo político poderoso con intereses que divergen tanto de sus clientes como de sus proveedores. Y están las dos categorías de revendedores itinerantes que pueden residir en la ciudad o en el campo, que tratan cantidades al por mayor y compran en el campo para vender en la ciudad o viceversa, o ambas cosas. Esos revendedores integran lo que es quizá la categoría más significativa de intermediario en lo que se refiere al mercado como mecanismo de articulación social. En la escala de sus operaciones y en el importe de capital que posee, tales intermediarios pueden ser tan importantes como pequeños tenderos, y en algunos casos llegarán a superarlos. Pero su posición social, es casi con seguridad, inferior a la del *petit bourgeois*. Como muchos de esos intermediarios viven en áreas rurales, proceden de familias campesinas o están íntimamente relacionadas con el campo, sus intereses pueden confluir en cierta proporción con el campesinado. Sin embargo, la naturaleza de sus operaciones podría precisamente enfrentarlos al campesino. Es decir que pueden ser campesinos por su cultura mientras que sus operaciones económicas van a ponerlos del lado de la burguesía urbana” (1982a: 26).

...así fue que me animé, pues diez pesos era más de lo que ganaba en el jornal. La primera semana rancheando junté 20 o 30 pesos. Me pagaron más de diez pesos y ya me fue gustando (Castillo 2000: 9-10).

Se les ve por los caminos y veredas llevando su carga a cuestras, recordando de alguna manera a los andarines de la época prehispánica; a los *tamemes* que cargaban una variedad de frutas y otros productos siguiendo una ordenada red de caminos: de la provincia de Tuxpan seguían la ruta que pasaba por el valle de Tulancingo, conectaban Temapache con el antiguo Tepetzintla, con Chicontepec e Ilimatlán. De Tepetzintla alcanzaban Huejutla a través de Tantoyuca; para llegar a la Cuenca de México se iban por Zacauatipan-Metzitlán-Atotonilco; de Tianguistengo pasaban por Huayacocotla y de ahí bajaban a Tulancingo; de Huayacocotla, pasando por peligrosos despeñaderos llegaban a Ilimatlán y de aquí a Chicontepec, a Pánuco y al sur de Tamaulipas accedían por Huejutla y Tempoal (Ochoa y Pérez Zevallos 2001). Tal vez, con alguna diferencia en la extensión de sus recorridos, los rancheadores de hoy vinculan comercialmente los ranchos y pequeños poblados con las ciudades; tal como los *tamemes* enlazaron a la vasta provincia prehispánica con las ciudades; y en el siglo xvi, aunque todavía se veía a los indígenas en distancias cortas con grandes cargas, lo cierto es que con la introducción del ganado mular, los arrieros serían los articuladores del naciente mercado colonial;² intermediarios comerciales por excelencia que, durante más de cuatro siglos, lograron establecer los vínculos entre la economía de las comunidades campesinas y la economía regional (Velázquez Hernández 1995: 64).

Hay quien afirma que "ranchar" es vergonzoso para el comerciante prestigiado, tal vez porque ya se consideran intermediarios profesionales, de esos que al decir de Mintz

...llevan a cabo sus actividades en las plazas de mercados [y] funcionan de distintos modos, los cuales difieren por su significado económico: pueden acaparar los productos, transportarlos, almacenarlos, procesarlos; y redistribuirlos para venderlos al menudeo (1982a: 17).

¿Acaso ya olvidaron que al empezar lo hicieron sin patrimonio y que a base de mucho trabajo, a costo de grandes esfuerzos y osadía

² Antonio Escobar Ohmstede considera que en 1787, los arrieros, mestizos e indígenas, eran utilizados por los clérigos y las autoridades civiles como cargadores. Más adelante señala incluso que tanto comerciantes, como arrieros se veían involucrados en actos de contrabando, al introducir mayor cantidad de productos sin que se pagaran las alcabalas (2000: 105).

lograron acumular un capital? Así, lo han hecho muchos de los desempleados que, sin tener dinero y para poder sobrevivir, han hecho maravillas con su trabajo para sustituir la falta de capital. Por eso salen al amanecer, antes de que el sol apriete, o la lluvia les impida realizar sus recorridos; así lo hace el rancheador de Pauatitla que ranchea fuera de Jaltocan, e incursiona por Platón, por Remanso, por Santa Mónica, por Santa Catarina, por el Chote, por Amaxac y Huachocotitla para ofrecer a los indígenas nahuas las imágenes de Santiago Apóstol y del Sagrado Corazón que compra en la Ciudad de México; de la misma forma lo hace Rosa, originaria de Jaltocán, al comprar tela para que su nieta cosa los vestidos que luego ella vende rancheando. Por su parte, Cristina vende pan en los mercados para ayudar a su marido con dinero. No obstante, menciona, "cuando me sobra pan, lo llevamos a ranchar a Xocotitla". Y como Cristina, jugando con el tiempo, la materia y el espacio, encontramos a otros vendedores de pan, los vendedores de pan desal que en tiempos prehispánicos compraban para vender. En efecto, como señala Irizelma Robles, "...cuando Sahagún, nos lleva de la mano por el *tianquizpan* mexicana, siempre aclara si el que vende es productor inmediato con la frase 'el que hace' o intermediario, diciendo 'el que trata'" (2001: 7).

El que trata en sal, hácela, o la compra de otros para revenderla; y para hacerla junta la tierra salitrosa, y juntada, remójala muy bien y destíllala o cuélala en una tinaja, y hace formas para hacer panes de sal. El que revende la sal que compra de otros, llévala fuera para ganar con ella, y así no pierda ningún mercado de los que se hacen por los pueblos de su comarca, donde vende panes redondos o largos, como panes de azúcar, gordos y limpios, sin alguna arena, muy blancos, sin resabios; y a las veces vende panes que tienen resabio de cal desabrida... (Sahagún 1979: 572).

Y me permito citar a Sahagún justificando lo audaz del ejemplo, por considerar que en Huejutla, tanto en la época prehispánica, como en la Colonia, los que trataban en sal no la producían, ya que de acuerdo al perseguidor de la sal maya, Anthony P. Andrews, los pueblos del Pánuco no podían satisfacer siquiera la demanda local, dependiendo de la campechana la mayor parte del tiempo (1983: 49-50).

Los rancheadores llegan a los pequeños poblados y sus visitas son motivo de gran algarabía, tal como sucede con el "vendedor de elixires", un mestizo de Tantoyuca que recorre a pie las rancherías

...y ofrece con éxito líquidos viscosos de vivos colores que curan todos los males. También ofrece prendas de vestir y joyas de fantasía... El pescador

es un personaje particularmente jovial de cerca de cincuenta años, rubio de ojos azules originario de Ébano, en San Luis Potosí, que recorre la región desde hace muchos años con su pequeño cartón de pescados fritos cantando por los caminos. En Loma larga se dice que es "un artista"; porque "canta sin estar borracho"! (Ariel de Vidas 2003: 98).

Alegres como "El pescador" hay varios, pero algunos con afán de ganancia son crueles y rapaces; unos más, con el peso de los años, el cansancio de los caminos y el tropiezo con la pobreza se han vuelto generosos; unos cuantos, dada su corta experiencia en estas andanzas por los caminos, parecerían ingenuos. Unos y otros, sin embargo, ranchean para ganarse la vida, como pudieron haberlo hecho mercachifles y trajineros que circulaban por la Huasteca en los siglos xvii y xviii, llevando a los pequeños poblados los terciopelos, la holandilla, la seda floja y torcida procedentes de China; las medias de seda, los zapatos de Córdoba, los sombreros, los jamones, las votijas de vino que se traían de España; la cera amarilla y la miel de Campeche; los sombreros y las botas de baqueta procedentes de Puebla y México (Ochoa y Pérez Zevallos 2001).³

Como en el pasado, los vendedores itinerantes de hoy llevan consigo miles de chucherías hasta los ranchos que existen en las cañadas y que parecieran asomarse, más adormilados que curiosos, hacia el camino, con sus huertas y con sus enseres de pescar. Ranchos que de día están llenos de sonidos, de olores, de movimiento, mientras que por la noche son lucecillas tristes a la orilla del monte. Llegan también a los pequeños poblados cercados de serranías que impiden la corriente de los vientos, a los pueblos de teja roja y láminas de asbesto, de calles quebradas y con huertas de naranjos y cafetos. Llegan y la gente los espera con ansia en la comodidad de sus hogares. Los aguardan porque los comerciantes ambulantes han logrado hacerse su propio lugar dentro del campo comercial, estableciendo relaciones personales con sus clientes. Los vendedores itinerantes, los "rancheadores de la Huasteca" saben seleccionar los bienes que ofrecen a sus parroquianos, de tal forma, se percatan qué tipo de tela y qué bordados usan las mujeres para sus enaguas y blusas, las santas imágenes que son las más veneradas en los lugares que frecuentan, qué elixires sirven para los males que acechan a los moradores huastecos y en qué fechas deben llevar productos para tal o cual

³ Mercancías que en los siglos xvii y xviii circulaban en la Huasteca gracias a los mercachifles y trajineros que de pueblo en pueblo comercializaban los productos que se introducían por Tampico llegaban de México y Puebla hasta los centros de actividad comercial como Huejutla, Pánuco, Tantoyuca, Valles, Ozuluama y Tampico.

celebración. Son en efecto, conocedores de la tradición y hablantes de lenguas como el náhuatl que les permite conocer las necesidades y comunicarse con su clientela. Relaciones que son producto de la astucia de los intermediarios que siguen una secuencia regular o ciclos de operaciones en los mismos sitios y a la misma hora para consolidar y mantener sus conexiones, amén de otorgarle créditos a su clientela para el pago de las mercancías. Las relaciones que se establecen entre intermediarios y sus clientes son diádicas y pueden considerarse como cadenas de relaciones recíprocas; el consumidor necesita los productos, el vendedor precisa de un espacio en el cual dejar sus mercancías y en donde pueda obtener alimentación y hospedaje, por poner sólo un ejemplo.

Otra forma de lo que puede ser una especie de reciprocidad, en el sentido dado por Karl Polanyi,⁴ la encontramos en el trueque. En efecto, por Ixhuatlán y Benito Juárez, los que van “ranchando” ofrecen jarros y reciben como pago pollos y guajolotes. Tomás es de Chicontepec. A sus sesenta años, este indígena nahua todavía se desplaza por los caminos para llevar sus mercaderías, dice que todavía en los ranchos se da el cambio, “le cambian algo a uno”. A veces él acepta que así le paguen, porque “la venta ha bajado mucho y no hay dinero”, entonces tiene que aceptar lo que le dan: gallinas, huevos, frijol, aunque sea para comer.

Pero así como en la actualidad Tomás se desplaza entre bosques de ocotes metidos en neblina, cruzando las tierras olorosas a azahar; a ratos transportando sus mercaderías en camionetas de carga y otras llevando sobre sus hombros las cajas con su preciada carga de telas para intercambiarla por otros productos, de modo similar; en otros tiempos y por distintas razones, otros indígenas, los que estrictamente vivían del comercio, que no producían lo que comerciaban, tenían que dedicarse al intermediarismo para pagar la alcabala.⁵ Para Antonio Escobar Ohms-tede, el hecho de que para 1978 numerosos indios se dedicaran a este tipo de actividad, puede o no sorprender; y menos aún extrañaría que en ese año, el administrador de alcabalas de Tampico mencionara que los otomíes de Huayacocotla “traficaban no sólo con lo que podían acopiar entre ellos, sino también con las que labran los indios de otros pueblos vecinos, a donde hacen sus viajes para rescatarlas, y utilizar lo que

⁴ Recordemos que la pretensión del planteamiento de Karl Polanyi fue analizar las características económicas (sobre todo de las formas de distribución) en relación con su contexto social y político. En *Trade and market in the early empires* propone tres formas generalizadas de integración económica a través de las cuales pudieron instituirse sistemas de intercambio en las economías: reciprocidad, redistribución e intercambio comercial. De acuerdo con sus propios términos, la reciprocidad alude a intercambios no comerciales entre dos o más personas de la misma condición social (Polanyi 1957).

⁵ Tributo que se debía pagar por la adjudicación de la tierra; también pagaba alcabala el vendedor al fisco cuando se hacía un contrato de compra-venta.

pueden en su venta, la cual hacen en Tulancingo y México, y algunas veces en Puebla" (2000: 103). Interesante resulta que, siglos más tarde, Gregorio López y Fuentes señalara que allá por 1940 en las sierras y montañas, se veía a los otomíes, con sus carnes cobrizas, dejando ver bajo la piel las gruesas venas congestionadas por el esfuerzo de llevar a sus espaldas huacales cargados con diversas mercaderías.

Pantorrillas con huellas de llagas mal cicatrizadas, consecuencias de las caídas bajo la carga en los sitios pedregosos del camino. Como indumentaria el calzón al óleo, pintados con el barro negro de la huasteca, con el barro amarillo de las primeras estribaciones de la sierra y con el ocre de la altiplanicie. Huaraches de esos que hacen pasar una correa entre el índice y el dedo grueso. A la mitad de la cabeza, de oreja a oreja el mecapal, que a la postre suprime el pelo y deja una hondonada en el cráneo, al pecho otro mecapal, el que labra llagas en los hombros y en las clavículas: deteniendo carga y cargador, el bordón, eso que arroja el río cuando se ha ahogado un otomí.

A través de los huacales se veían los contenidos: frutas de la huasteca: piñas, mangos y plátanos. Eran de esos otomíes de Alfajayucan y del Cardonal que bajan cargados de loza. Durante el viaje viven del trueque, sin tocar su capital, cambiando comino, borraja, clavo y pimienta, por chile, frijoles y tortillas. Así van desde la altiplanicie por la sierra, hasta los climas cálidos, como en una añoranza de las viejas peregrinaciones. Para el regreso, con el fruto de la venta, compran lo que más demanda puede tener en sus lugares de origen, sin valerse jamás de animales para el transporte, porque se consideran más económicos y más resistentes (1944: 67-68).

Recurrían al trueque, tal como en la actualidad los comerciantes itinerantes lo hacen; ellos ofrecen sus productos y los campesinos les dan a cambio maíz, frijol, blanquillos, chile, gallinas, gallos, cerdos, y algunas monedas. Pero en este intercambio no hay equivalentes, como puede darse en forma idealizada con el trueque. La desventaja de la negociación, la cual favorece a los que introducen los bienes, se aprecia en el valor del artículo. A cada producto que venden le agregan el costo del transporte, el consumo que hacen en sus correrías, el alojamiento y otra pequeña cantidad para que valga el viaje. Los parroquianos por su parte, ignoran los precios, y si bien se establece el "regateo", su conocimiento de los precios corrientes es siempre inferior en comparación con el que adquieren al tener acceso a cualquier centro mercantil.

La forma de hacerse de capital e incrementarlo se da entonces en tres direcciones; se gana un poco al intercambiar las mercancías llevadas del centro de la Ciudad de México, o de Huejutla hasta las pequeñas

viviendas del ámbito rural; se gana un poco más cuando tales géneros son otorgados a crédito y un poco más cuando con el pago en especie se vuelve a realizar una transacción en los mercados de la Huasteca. En efecto, los rancheadores después de regresar de ranchos y comunidades se desplazan a los mercados para revender lo conseguido. Así lo vimos en el mercado de Jaltocán. En un callejón que daba a un riachuelo casi seco se encontraban ubicados los vendedores de aves de corral y de cerdos. Una pareja y sus dos niñas jugueteaban con una gallina y cuidaban de tres pequeños cerdos que amarraron a un árbol. Dijeron ser de El Mirador y nos ofrecieron el ave a buen precio. El hombre comentó que visita el mercado de Jaltocán cada ocho días, pero que su venta habitual consiste en cuadros de imágenes santas que compra en el Distrito Federal. De las cinco gallinas que había llevado al mercado, sólo le quedaba una. Durante la conversación, llegó una joven mujer a comprar un gallo; quería "gallo" y no gallina o guajolote, porque era para una fiesta y por ello le encargó al rancheador que le consiguiera uno. Éste le respondió que hasta el lunes siguiente iría a ranchar, asegurándole que el próximo día de mercado en Jaltocán, le tendría tanpreciado animal.

"Mantén tu capital trabajando", decían las vendedoras haitianas en un caso presentado por Mintz (1982b: 417), y sin lugar a dudas, los rancheadores de la Huasteca se basan en la misma regla; evitan el "dinero desperdiciado", el capital que desaparece bajo los gastos generales. Por ello, "mueven el dinero", compran productos en su mayoría no perecederos en las ciudades para evitar que en sus correrías se les echen a perder; reciben a cambio animales, huevos, verduras, granos y frutos con la intención de venderlos en alguno de los mercados que por toda la región se instalan a lo largo de la semana. Esto es, mueven el dinero en por lo menos dos direcciones.

A manera de consideraciones

El trabajo de rancheador en la actualidad, comprando productos para llevarlos de casa en casa, de rancho en rancho, es una práctica, una opción de vida, que bien pudo haber derivado de la época prehispánica. Versión derivada, con algunas reservas, de los *támentes*, de aquellos mercaderes y andarines de la época prehispánica y todavía de la Colonia, que con frecuencia se deben haber internado por regiones desconocidas e inhóspitas, de manera que, al decir de Lorenzo Ochoa, no dudamos en preguntarnos si hace unos tres o cuatro mil años, quien hacía uno de aquellos viajes volvía a repetirlo en corto tiempo, o si

quizás jamás lo efectuaba más de una sola vez. Hoy en día, los rancheadores realizan sus salidas durante toda la semana, los medios de transporte y la red de caminos, carreteras y veredas parecerían haber simplificado el trabajo. El intercambio es frecuente y los mismos vendedores suelen seguir un rumbo anual de mercancías, temporada tras temporada, y comprando a los mismos productores. Estas circunstancias conducen aparentemente a la creación de gran número de relaciones personales entre vendedores y entre éstos y compradores. Podemos considerar que detrás de la operación de oferta y demanda hay toda una red de tratos de persona a persona a través del tiempo y que sobreviven a cualquier transacción, tal como pudo darse también en el caso de los *tamemes*, mercachifles, trajineros y de los arrieros.

No todo el que se dedica al intermediarismo logra acumular un capital; una enfermedad, el que los clientes no paguen la mercancía dejada a crédito, el mal tiempo, entre otros factores, pueden ocasionar la ruina del rancheador. El capital para inversión se acumula a costa de grandes esfuerzos y osadía. Hacer capital o sólo ganar una especie de salario para reproducir la fuerza de trabajo depende de su habilidad y astucia; combinar actividades y desplegar estrategias de compra y venta, conocer costumbres y creencias, es la base.

Los rancheadores de la Huasteca forman parte integral de la categoría más significativa de intermediarios en lo que se refiere al mercado como mecanismo de articulación social; son mediadores que se encuentran entre el productor y el consumidor dentro de la cadena del mercado, realizando los cambios tanto de forma horizontal, como vertical; de ahí que representen un papel central en la articulación del campesinado con otros segmentos de la sociedad.

Bibliografía citada:

- ANDREWS, ANTHONY P., 1983. *Maya salt production and trade*. Tucson: University of Arizona Press.
- ARIEL DE VIDAS, ANATH, 2003. *El trueno ya no vive aquí: representación de la marginalidad y construcción de la identidad teenek (Huasteca veracruzana, México)*. México: CIESAS/Colsan/CEMCA/IRD (Col. Huasteca).
- BABB, FLORENCE, 1985. "Middlemen and marginal woman: marketers and dependency in Peru's informal sector". En: Stuart Plattner, comp., *Markets and marketing*. Lanham: University Press of America.
- CASTILLO GÓMEZ, AMARANTA A., 2000. "Los comerciantes de los mercados tradicionales de la Huasteca veracruzana". Ponencia presentada en el XI Encuentro de Investigadores de la Huasteca, Xalapa, Ver.

- ESCOBAR OHMSTEDE, ANTONIO, 2000. "El comercio en las Huastecas: los indígenas y su participación, siglo XVIII". En: Jorge Silva Riquery y Antonio Escobar Ohmstede, coords., *Mercados indígenas en México, Chile y Argentina: siglos XVIII-XIX*, pp. 87-115. México: Instituto Mora / CIESAS.
- GRAHAM, HOLLIER, 1985. "Examining allegation of exploitation and inefficiency in rural marketing systems: some evidence from West Cameron". En: *Journal of Developing Areas*, n. 19, abril, pp. 393-416.
- LÓPEZ Y FUENTES, GREGORIO, 1944. *Arrieros*. México: Ediciones Andrés Botas.
- MINTZ, SYDNEY W., 1982a. "Sistemas de mercadeo interno como mecanismo de articulación social". En: *Nueva Antropología*, año VI, n. 19, junio, pp. 11-28.
- _____, 1982b. "La utilización del capital por las vendedoras de mercado en Haití". En: *América Indígena*, v. XLII, n. 3, julio-septiembre, pp. 409-447.
- OCHOA, LORENZO Y JUAN MANUEL PÉREZ ZEVALLOS, 2001. "Aproximación a las rutas de comunicación y de comercio en la Huasteca". Ponencia presentada XXVI Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología, Zacatecas, Zac.
- PLATTNER, STUART, 1991a. "Mercados y centros mercantiles". En: Stuart Plattner, ed., *Antropología económica*, pp. 235-284. México: CNCA / Alianza.
- _____, 1991b. "El comportamiento económico en los mercados". En: Stuart Plattner, ed., *Antropología económica*, pp. 285-302. México: CNCA / Alianza.
- POLANYI, KARL, 1957. "The economy as instituted process". En: Karl Polanyi, Conrad W. Arensberg y Harry M. Pearson, comps., *Trade and market in the early empires*, pp. 243-270. Nueva York: Free Press.
- ROBLES ÁLVAREZ, IRIZELMA, 2001. "Del tianquizpan a las plazas". Ponencia presentada en el 5º Congreso Internacional de Mayistas, Xalapa, Ver.
- SAHAGÚN, FRAY BERNARDINO DE, 1979. *Historia general de las cosas de la Nueva España*. México: Porrúa (Col. Sepan cuantos, 300).
- VELÁZQUEZ HERNÁNDEZ, EMILIA, 1995. *Cuando los arrieros perdieron sus caminos: la conformación regional del Totonacapan*. Zamora: Colmich.