

ARTÍCULOS DE REVISIÓN

El pueblo de las palabras que trabajan: los chatinos

Jorge Hernández Díaz

Instituto de Investigaciones Sociológicas-UIABJO

Chatino es la expresión castellanizada de *cha'cña*, que se puede traducir como "palabras que trabajan" o "palabras útiles" (Pride y Pride 1970: V). Los hablantes de esta lengua se definen a sí mismos como *ne' cha' cña* o "gente de las palabras útiles", diferenciándose así de sus vecinos zapotecos (*ne' lata*) y mixtecos y de los hablantes de español (*ne' xlyá*) (Bartolomé y Barabas 1982: 68-69; Greenberg 1987: 47). Los hablantes de chatino residen mayoritariamente en nueve, de los doce municipios del distrito de Juquila y en uno, de los quince, del de Sola de Vega, situados en la Sierra Madre del Sur misma que abarca la zona costera de Oaxaca, un espacio donde en cortas distancias se encuentran altitudes que van de 400 a 2500 metros sobre el nivel del mar, dando lugar a que cada minúscula porción de terreno represente una microrregión con una gran diversidad orgánica.¹

Los primeros trabajos académicos sobre los chatinos se deben a Belmar (1902) y a Boas (1913); luego siguieron otros que fueron escritos por McKaughan y McKaughan (1951) y DeCicco (1969). Entre los trabajos más recientes tenemos una descripción etnográfica escrita por Bartolomé y Barabas (1982); un recuento de la narrativa chatina se encuentra en los trabajos de Cordero Avendaño (1986) y Bartolomé (1979); trabajos de carácter monográfico son los de Greenberg (1981, 1987) sobre Yaitepec y el de Hernández Díaz (1987a) sobre Panixtlahuaca; información sobre los conflictos por la tierra se encuentra en Greenberg (1989) y Hernández Díaz (1992), sobre los sistemas agrícolas y la economía en Barabas

¹ Este territorio forma parte de un área considerada entre las veinte de mayor productividad biológica en el mundo (Toledo y otros 1994: 10).

(1978), Greenberg (1981, 1987), Hernández Díaz (1992), Acevedo (1992), Nahmad y otros (1994). Otros escritos son la tesis de licenciatura de León Javier Parra Mora (1987), diversos textos escritos por nativos de esta zona como los de Tomás Cruz Lorenzo (1987, 1989a, 1989b), Francisco Matus Cruz (1987) y Javier Pérez Sánchez (1997). Los lingüistas del Instituto Lingüístico de Verano han elaborado materiales analíticos y recolectado una gran cantidad de narraciones como las de Isidro Hernández Díaz (1982a, 1982b). Un listado de la bibliografía sobre asuntos lingüísticos relacionados con el chatino se encuentran en Thomas Smith Stark (1995). Una reseña reciente fue elaborada por Paola Sesia (1995).

Los autores citados han abordado distintos aspectos de las relaciones sociales de este pueblo, aunque los temas más socorridos que han sido: los aspectos lingüísticos, la historia, la cosmología y los rituales, y los conflictos (internos, agrarios y políticos).

Una mirada en el tiempo

Aunque las evidencias históricas son exiguas, los datos glotocronológicos y lexicoestadísticos existentes indican que el idioma chatino se diferenció de la rama zapotecana del otomangue aproximadamente cuatro siglos antes de la era cristiana, lo que permite suponer que los chatinos constituyen un grupo etnolingüístico en por lo menos 2,400 años (Bartolomé y Barabas 1982: 15-18; Swadesh 1967: 95; Greenberg 1987: 47-48).

La historia de los chatinos tiene como constante las luchas que han mantenido en contra del dominio político exterior. Antes de la conquista española la población asentada en el área ocupada actualmente por el distrito de Juquila fue tributaria de los mixtecos del Señorío de Tututepec y después de los aztecas a través de intermediarios mixtecos quienes colectaban el gravamen (Bartolomé y Barabas 1982: 25; Greenberg 1987: 56). Información específica acerca de la condición económica de este grupo en la época colonial es prácticamente inexistente, situación que puede explicarse porque los españoles los hayan confundido con los mixtecos (Moreno Toscano 1974). Lo que se sabe es que los chatinos participaron en la producción de cochinilla (Romero 1886; Greenberg 1981; Bartolomé y Barabas 1982). En la segunda mitad del siglo XIX, con la implementación de las Leyes de Reforma, una parte del territorio chatino, que hasta entonces había sido propiedad comunal, pasó a manos de capitalistas nacionales y extranjeros. En 1879 ya existían en Juquila algunas plantaciones experimentales, una de las cuales, el "Cafetal Hidalgo", tenía por lo menos 50 hectáreas cultivadas (Romero 1886). En

1878 se erigieron los cafetales "Paraíso" y "Porvenir" en San Pedro Mixtepec; "El Chilillo" y "San Rafael" en San Juan Lachao; en aquella época también se fundó en Nopala la plantación "Tulipán", finca que actualmente se conoce como "Jamaica" (Rojas 1964: 60-64). Greenberg afirma que después de 1880, lo que había sido un grupo esporádico de especuladores de café se convirtió en un torrente; de esta manera nacieron las grandes fincas (Greenberg 1989: 188). El caso es que para 1910 tan sólo ocho plantaciones abarcaban cerca de 5,700 hectáreas (Bartolomé y Barabas 1982: 43).

El patrón actual de distribución de las tierras es el que se originó en las postrimerías del siglo XIX. Contra los propósitos de las leyes de Reforma Agraria, en la primera mitad del siglo XX la tierra comunal chatina continuó siendo alienada de sus propietarios originales y apropiada paulatinamente por nuevos inversionistas, a través de una variedad de formas y estrategias, que algunas veces incluyeron el uso de métodos muy violentos (Greenberg 1989; Hernández Díaz 1987a, 1992; Cruz Lorenzo 1987).

La situación lingüística

Según el Censo de Población de 1995, los habitantes de Oaxaca que con cinco años o más declararon ser hablantes de chatino sumaban 33,758, identificando además 7,495 niños de 0 a 4 años en cuyos hogares el jefe de la familia hablaba chatino, lo que aproxima la cifra a los 41,253 hablantes.

Existen por lo menos tres dialectos de este idioma asociados a los siguientes centros: Yaitepec, Tataltepec y Zenzontepec (Pride 1965: 9; Smith Stark 1995: 34-35; Greenberg 1981: 24).² Actualmente los chatinos representan el 83.0% de la población del municipio de Panixtlahuaca, 83.0% en Quiahije, 78.3% en Temascaltepec, 78.3% en Yaitepec, 51.3% en Zenzontepec, 45.7% en Nopala, 42% en Lachao, 48.6% en Tataltepec, 26.3% en Juquila, 2.9% en Tututepec (INEGI 1996).³ Una parte importante (71%) de esta población es bilingüe; en 1990, la proporción más alta se encontraba en el grupo de personas con edades de 15 a 24 años entre las cuales 7 de cada 10 hablaban español y chatino.

² Esta clasificación está basada en los estudios de Pride y Pride (1970); sin embargo otros estudios de inteligibilidad reconocen cinco variantes chatinas distintas correspondientes a los siguientes centros: Nopala, Panixtlahuaca, Tataltepec, Zacatepec y Zenzontepec (para mayores detalles ver Smith Stark 1995).

³ En el caso de Tututepec la totalidad de hablantes de lengua indígena son 2,266 de los cuales 1,179 son hablantes de chatino; así el porcentaje de población indígena de este municipio es de 5.6; en el caso

Los medios de subsistencia

En todas las comunidades chatinas existe formalmente la propiedad comunal, es decir las tierras pertenecen a la comunidad y no hay propietarios individuales. Antigüamente, según afirman los ancianos, nadie poseía permanentemente la tierra; el dominio sobre ella se ejercía únicamente en tanto ahí hubiera trabajo invertido, o sea en tanto sobre un pedazo de suelo se hubiera realizado cualquiera de las tareas necesarias para el cultivo. La explotación de la tierra se hacía preferentemente a través del sistema conocido como tumba-roza-quema.

Hasta 1950, la producción agrícola estaba concentrada principalmente en los cultivos de maíz y frijol que se consumía en las propias localidades. En términos generales, los productores eran autosuficientes y la tierra que poseían estaba distribuida de manera equitativa. La propiedad comunal y las técnicas de producción dominantes propiciaban esta situación.⁴ Según los testimonios de los ancianos, nadie en particular era dueño de la tierra considerada propiedad de la comunidad. La cantidad de suelo plantado con café en manos de los pequeños productores era muy reducida. Sin embargo, a partir de esta fecha, gran parte de la tierra disponible apta para plantar café fue cultivada, ya fuera tanto por la expansión de antiguos productores como por la adición de nuevos cafecultores. El incremento de la producción se debió principalmente al aumento de la demanda y al incremento de los precios internacionales del aromático, así como a los auspicios del gobierno federal que puso en marcha una política de intervención en la producción y comercialización del café. Por estas circunstancias, la tierra plantada con café se convirtió en una especie de propiedad privada susceptible de transacciones comerciales improcedentes de acuerdo a la ley, aunque los chatinos afirman que ellos no venden la tierra sino los árboles de café y el trabajo en ella invertida. Es conveniente destacar que la venta

de San Pedro Mixtepec la totalidad de hablantes de lengua indígena suman 668, de los cuales 334 son chatinos. Salvo en estos casos, en el resto de los municipios mencionados el porcentaje representa tanto al total de la población indígena como al de la población chatina.

⁴ Los chatinos practicaban una técnica agrícola conocida con el nombre de sistema de tumba-roza-quema. En este procedimiento, una persona (familia) que hubiera querido plantar una parcela debía cortar los árboles y removerlos, cortar la maleza y los arbustos que una vez secos eran quemados para que sus cenizas sirvieran de abono. La parcela se usaba por cuatro años consecutivos, después de los cuales se debía dejar descansar por un período de ocho años para que pudiera mantener su productividad. En el pasado, después del período de descanso, la tierra podía nuevamente ser usada otros cuatro años y así sucesivamente. Para usar esta técnica, los agricultores debían tener la oportunidad de plantar en diferentes parcelas. Esto era posible porque los chatinos tenían acceso libre a la tierra y poseían únicamente aquella porción que un individuo y su familia pudieran plantar; de esta manera nadie podía acumular en sus manos más de lo que realmente fuera capaz de cultivar con su propio trabajo.

se realiza desde 1950 y que la única restricción existente hasta ahora es la prohibición de venta de terrenos a aquellas personas ajenas a la localidad (Greenberg 1981: 138; Hernández Díaz 1987a: 74).

Según lo indican las observaciones en el campo, en la actualidad por lo menos la mitad de los agricultores de la región están involucrados directamente con la producción de café. La importancia de esta actividad puede apreciarse a través del número de productores atendidos por el Instituto Nacional Indigenista que en 1995 alcanzó la cifra de 3,903 productores, con un total de 9,972 hectáreas y una producción global de 56,200 quintales. Empero, en los años recientes las catástrofes naturales, como el huracán Paulina en 1997, también han afectado las plantaciones de café que han tenido una reducción drástica en su producción y, en consecuencia, se observa cierto abandono de las unidades productivas.

Los principales problemas que enfrenta la agricultura en esta región son aquellos derivados de su accidentada geografía, presencia generalizada de plagas y enfermedades, labores rudimentarias, falta de financiamiento e infraestructura productiva, carencia de comunicaciones, y las desventajas propias de los cultivos de temporal que dependen directamente de las contingencias climáticas (solamente el 3% de la superficie se beneficia del riego). Lo único que ha conseguido la asistencia técnica de las instituciones oficiales es crear una dependencia para el suministro de fertilizantes y fomentar el uso y abuso de agroquímicos. La falta de infraestructura idónea impide a los productores dotar a las plantaciones con los beneficios necesarios para conseguir mayor productividad, mejor calidad y consecuentemente precios más altos en el mercado.

En esta zona subsisten hasta la fecha prácticas comerciales que promueven intercambios muy desfavorables para los pequeños productores. Los comerciantes regionales acaparan la mayor parte de la producción de café. Aunque algunos agricultores se han organizado y venden su cosecha en conjunto directamente a las empresas exportadoras con sede en la ciudad de Oaxaca (Hernández Díaz 1999: 91-98), muchos más continúan comprometiendo la totalidad o parte de su producción con los intermediarios, conocidos en la zona como "coyotes", para resolver problemas económicos que los obligan a entregar sus productos a precios inferiores a los del promedio en el mercado nacional (Hernández Díaz 1998).

Hoy en día, continuando con una práctica que se inició a finales del siglo pasado, un sector importante de la población chatina, sobre todo aquellos campesinos que carecen de parcelas plantadas de café, trabaja temporalmente en las fincas, a las que se muda durante la estación de cosecha. Entre los meses de octubre y febrero, época en la que las

plantaciones requieren de una gran cantidad de mano de obra, familias enteras se trasladan de las localidades indígenas a las fincas en donde niños, niñas, mujeres y varones son empleados como trabajadores asalariados en la recolección del café, donde viven en condiciones deplorables y generalmente reciben salarios raquíticos (Bartolomé 1982: 210; Acevedo Conde 1992: 249). Por una encuesta realizada en 1986 sabemos que el 67% de la población económicamente activa se emplea como asalariado en alguna época del año, principalmente en el período de cosecha de café (Hernández Díaz 1992: 82).

Los recursos forestales se explotan generalmente de manera comunitaria a través de la concesión a compañías madereras particulares que extraen, a precios muy inferiores a los del mercado, maderas en rollo de pino y encino, a menudo en cantidades superiores a las pactadas. Actualmente, varias comunidades están explotando sus bosques, sólo que de manera clandestina. La tala del bosque con fines comerciales, el ataque de plagas que actualmente avanzan considerablemente, así como los incendios forestales, año con año destruyen una gran cantidad de hectáreas (Nahmad y otros 1994: 111-112; Rodríguez Canto y otros 1989: 70-71).

La fauna contribuye de manera importante en la alimentación de los habitantes. Desafortunadamente, en la actualidad, para la captura de los animales se utilizan métodos sumamente destructivos (dinamita, bejucos venenosos, redes, caza de crías y caza en época de veda), lo que pone en peligro la existencia de varias especies de la fauna silvestre (Acevedo Conde 1992: 252).

Las condiciones de vida

Indicadores como la esperanza de vida que es inferior al promedio nacional en 19 años para los hombres y en 15 para las mujeres y la tasa de mortalidad infantil que es de 77 decesos por cada 1,000 nacidos vivos (Ballinas 1998: 9) dan una idea de las precarias condiciones en las que vive la mayoría de la población chatina y de la desigualdad existente en la sociedad en la que están insertos; todos los municipios donde habita la mayoría de este pueblo han sido clasificados, de acuerdo con cifras oficiales, como de alta o muy alta marginación (Conapo 1993). En la zona es cuantiosa la presencia de enfermedades producto de la desnutrición y de padecimientos infecciosos. Las causas de muerte más comunes son: la gastroenteritis, la neumonía y los homicidios, además de la tuberculosis y el paludismo, padecimientos, estos últimos, que se suponía habían sido erradicados. La mayoría de la población en esta

región consume agua sin tratamiento alguno proveniente de pozos, manantiales, ríos y arroyos, lo que ha provocado brotes de cólera, padecimiento vinculado a las deficientes condiciones del saneamiento ambiental y a la contaminación de aguas y alimentos.

Algunos especialistas chatinos practican formas de curación distintas a las de la alopatía, a las que el sector oficial ha denominado medicina tradicional. Los expertos en estas prácticas son conocidos regionalmente como curanderos(as), rezadores, brujos(as), parteras, yerberos(as) y hueseros (Bartolomé y Barabas 1982: 134-138; Nahmad y otros 1994: 123; Sesia 1995: 39-43). En Zenzontepec, por ejemplo, existen por lo menos dos tipos de curanderos: uno que utiliza hierbas de la región y plegarias al Santo Padre Sol y al Santo Rayo, otro que hace manipulaciones en los músculos y partes del sistema óseo al tiempo que dirige sus plegarias a los santos católicos. En Panixtlahuaca las curanderas usan las semillas de una enredadera regionalmente conocida como la yerba de la virgen o "La Santa" (*Nayuna'a*) y hongos alucinógenos a los que se llama "El Santo Hongo" (*Cuya' Ho'ó*) (Bartolomé y Barabas 1982: 133).

Si bien el ejercicio de la medicina tradicional es por una lado tolerado, y a nivel discursivo fomentado, en la realidad existe una gran competencia entre esta práctica y la de la medicina oficial. Los médicos, las enfermeras y el personal paramédico, con frecuencia desacreditan los conocimientos de los curanderos y curanderas. Aunque oficialmente está establecido que en las localidades indígenas el personal médico debe trabajar en coordinación con los curanderos, las curanderas y las parteras,⁵ en la región esta relación ha sido difícil. En San Juan Quiahije, en una clínica de la Secretaría de Salud, el médico se quejaba de la mínima porción de los pobladores que recibían tratamientos alopáticos; según él, los chatinos tienen muchas creencias que limitan la demanda de los servicios de la clínica. Los partos –según este médico– son atendidos por las parteras y curanderas locales; además, señalaba que la presencia de un traductor, necesaria por ser chatino monolingüe la mayoría de las mujeres, intimidaba a las mujeres quienes preferían al médico tradicional, tomando "en lugar de la medicinas efectivas, hierbas que se dan en este lugar".

Los curanderos y parteras también se quejan de que su clientela ha disminuido por la competencia con la medicina oficial. En Zenzontepec una partera se lamentaba porque mucha gente ha dejado de visitarla a consecuencia de las presiones del personal médico, pues en la clínica les

⁵ En 1997, a cambio de su participación en los programas de las clínicas de salud, las parteras recibían un estipendio de 25 pesos mensuales.

niegan la atención al saber que han visitado a las parteras o curanderas. En Panixtlahuaca, las parteras, por su parte, se niegan a difundir la información referida a métodos anticonceptivos. Así, aunque oficialmente se reconoce a la medicina tradicional, en la práctica se niega el derecho al ejercicio de estas formas de curación. Los médicos, enfermeras y personal paramédico consideran que los practicantes de la medicina tradicional deberían reducir su función únicamente a la tarea de divulgación de los programas de la medicina alopática, papel al que se niegan quienes practican otras formas de curación.

Los conflictos agrarios

La región chatina es considerada como una zona con alto índice de homicidios; los sucesos violentos y sus resultados han sido motivo de vehementes narraciones (Bartolomé y Barabas 1982; Greenberg 1989; Hernández Díaz 1987a). Muchos de estos acontecimientos están ligados con problemas de tenencia de la tierra tales como la identificación de linderos tanto individuales como comunitarios; éstos últimos se deben sobre todo a que las resoluciones presidenciales que establecen las colindancias de cada comunidad con frecuencia traslapan los límites de las posesiones.

Además existen los conflictos generados durante la expansión de la producción cafetalera. A la expropiación de sus tierras comunales los chatinos han respondido usando medios políticos y legales con el fin de que se les restituya los predios invadidos. Ha sido una práctica habitual que los inmigrantes adquieran la residencia local como forma para acceder a los terrenos comunales; de esta manera mucha gente clama tener derecho a la tierra por haber nacido en una villa chatina, o bien por haber cumplido con todos los servicios civiles requeridos por las comunidades a sus habitantes nativos, tales como el tequio o la participación en el sistema de cargos. En varias localidades del distrito de Juquila los mestizos, procedentes mayoritariamente de los distritos vecinos de Miahutlán y Sola de Vega, acogiéndose en estas normas han tenido acceso a la posesión de la tierra en pequeñas cantidades, pero algunos de ellos han abusado de esta situación. La mayoría de las comunidades chatinas han perdido parte de su territorio en favor del crecimiento de las plantaciones de café. La expansión del cultivo ha dado lugar al despojo de las tierras comunales y a la formación de cacicazgos locales y regionales; los residentes de Panixtlahuaca, Lachao, Teotepec y Yaitepec han sido testigos de trágicos hechos resultantes de esta disputa por la tierra (Bartolomé y Barabas 1982; Greenberg 1989; Hernández Díaz 1992; Yescas 1989; Cruz Lorenzo 1987).

La organización política comunitaria

Aunque con distintas variantes, en la organización política de las localidades chatinas se mantiene vigente el escalafón del sistema de cargos: en el pico de la pirámide jerárquica se sitúa un grupo de personas que por el hecho de haber cumplido uno a uno los diferentes cargos del sistema son considerados las personas más importantes, con mayor prestigio y autoridad dentro de la comunidad; a ellos se les conoce como principales, ancianos, o consejo de ancianos. Este grupo actúa como consejero de las autoridades del ayuntamiento. En algunos casos, los principales son un grupo formalmente establecido, es decir, a ellos corresponde tomar ciertas decisiones; en otros, conforman fundamentalmente a un grupo cuya opinión es importante a la hora que la comunidad tiene que tomar alguna decisión trascendental como la elección de las autoridades. Por ejemplo, en algunas poblaciones el grupo de los principales está formalmente representado en el ayuntamiento, como fue observado en Panixtlahuaca donde se elige a uno de los principales para que funja como alcalde, de tal manera que cuando algún asunto o situación difícil se presenta a las autoridades del ayuntamiento, éstas inmediatamente recurren al consejo del alcalde, quien sugiere la forma de dar solución al problema sin que la sugerencia sea una orden; el alcalde, cuando es consultado, responde diciendo que ante un problema parecido en la época en la que el fungió como presidente la solución fue de tal o cual manera (Hernández Díaz 1987a: 29).

A lo largo de los años, el sistema de cargos se ha ido adecuando a las transformaciones de las localidades chatinas. Así, por ejemplo, con la dotación de tierras comunales en cada comunidad se ha formado el Comisariado de Bienes Comunales que en algunos casos ha sido asimilado por el sistema comunitario, situación que se reitera hasta con la representación del partido oficial que en algunos casos ha pasado a formar parte del escalafón, como ha sucedido en Tataltepec de Valdez en donde los miembros del Consejo de Ancianos se desempeñan al mismo tiempo como integrantes del comité municipal del Partido Revolucionario Institucional (PRI). En otros lugares se ha incluido a los animadores de las Comunidades Eclesiales de Base como parte del servicio comunitario, o bien se han integrado nuevos comités como el de Derechos Humanos en Quiahije. La incorporación de las mujeres al cabildo municipal, como ha sucedido en Panixtlahuaca y Tataltepec, aunque todavía con varias restricciones, es una nueva tendencia en la actividad política que se desarrolla en estas comunidades.

Además de los cambios que no afectan la esencia de las instituciones consideradas tradicionales, se observan transformaciones que son más que nada producto de las relaciones entre la población chatina y la sociedad que los incluye. La organización comunitaria día a día sufre más presiones para transformarse en un sistema igual al predominante en los asentamientos mestizos. Muchas de estas transformaciones están siendo impulsadas por jóvenes indígenas con la convicción de que de esta forma las condiciones de vida de sus coterráneos mejorarán y en otros casos con la intención de fortalecer a las comunidades frente a las presiones de la sociedad nacional.

Tomando en cuenta los cambios que se han presentado en épocas recientes en la organización política, podemos decir que en términos generales existen cuatro tendencias. La primera es la de aquellos poblados como Juquila donde el ayuntamiento ha quedado totalmente en manos de los mestizos. La segunda incluye a las comunidades donde el sistema tradicional está cayendo en desuso pero donde en la conformación del ayuntamiento participan mestizos e indígenas, como en Nopala y Tataltepec de Váldez. La tercera está constituida por los poblados mayoritariamente chatinos donde el sistema tradicional ha sido abandonado pero donde el ayuntamiento se encuentra en manos de indígenas, como en Panixtlahuaca o Yaitepec. El cuarto tipo es aquel donde el sistema tradicional está vigente; ejemplos de ello los encontramos en Teotepec y Temaxcaltepec, en donde la mayoría de sus habitantes son nativos (Hernández Díaz 1992).

Con las modificaciones, en 1995, del Código de Instituciones Político Electorales de Oaxaca (CIPEO), se estableció la posibilidad de que las autoridades locales pudieran ser designadas a través de sus formas tradicionales, esto es lo que ahora se ha popularizado como la designación a través de "los usos y costumbres". Con la vigencia de esta nueva ley, en la mayoría de los municipios de la región las autoridades fueron designadas respetando lo que se supone son sus reglas consuetudinarias; las excepciones fueron Yaitepec y Juquila, municipios en los que hubo una contienda electoral y en ambos casos el vencedor fue el candidato del Partido de la Revolución Democrática (PRD). En realidad, este reconocimiento oficial de los usos y costumbres enmascara otras formas de elección o designación de las autoridades. Para ilustrar este punto haré mención de lo que sucede en Panixtlahuaca donde abandonaron el sistema tradicional desde hace varios años, y en la actualidad existen varias facciones que se disputan el control del ayuntamiento. En las elecciones realizadas en 1995 un grupo encabezado por jóvenes que participan activamente en las Comunidades Eclesiales de Base (CEB)

consiguieron que uno de sus simpatizantes fuera designado presidente municipal y dos de sus principales líderes como parte del cabildo. Este ejemplo muestra que los “usos y costumbres” como reglas autóctonas no necesariamente hacen referencia a la designación de las autoridades municipales de acuerdo al sistema escalafonario. Aunque es necesario considerar que de alguna manera este reconocimiento es, con todas las reservas del caso, un espacio político ganado por las instancias de gobierno locales a las de carácter estatal y federal.

Cosmología y rituales

Los chatinos, al igual que otros hablantes de lengua indígena en el estado de Oaxaca, conservan en sus comunidades más tradicionales su forma de ver el mundo y su propia interpretación de los momentos considerados críticos o trascendentales en el ciclo vital de un individuo. Hasta hoy, los chatinos mantienen como deidades al sol y a la luna y están estrechamente ligados a ellos a lo largo de toda su vida. El sistema de creencias que involucra a estas dos divinidades orienta, en buena medida, sus actividades y perspectivas, considerándolo el elemento básico para definirse a sí mismos como chatinos o “gente de costumbre” y diferenciarse de los otros, los no chatinos, la “gente de razón”.

Los chatinos reconocen, junto con las potencias de la naturaleza, en las montañas, los ríos, las cuevas, las ciénagas, las cañadas, barrancas y manatales de la región los lugares donde habitan sus deidades; cada uno de estos lugares es identificado dentro de su cosmovisión. El territorio es además valorizado porque en él están plantados sus cordones umbilicales, hecho que concreta su identidad individual y colectiva.

Actualmente, a pesar del asedio de sacerdotes católicos y misioneros protestantes, buena parte de los chatinos mantienen vivas sus creencias y como parte de ellas el culto a sus deidades principales: *Ho'ó Kucha* (Santo Padre Sol), *Ho'ó Ko* (Santa Madre Luna), *Ho'Mat' Kusú* (Santa Madre Tierra), y *Jí'ty* (Santo Rayo) a quienes reverencian en una multitud de montañas y ciénagas (*Ho'ó Ycua*) a donde acuden para solicitar el bienestar individual y colectivo (Bartolomé y Barabas 1982: 115; Cordero Avendaño 1986: 38-42). Esta cosmovisión es compartida por la mayoría de los chatinos. Los mismos ritos, los mismos mitos son desarrollados y transmitidos cotidianamente en todos los pueblos dando sustento a una identidad supracomunitaria. Es necesario decir que los ritos y mitos no se reproducen de la misma forma en cada una de las localidades, pero en esencia su ejecución es idéntica y tiene como parte de sus objetivos la regulación de las relaciones sociales y con las fuerzas de la natu-

raleza, lo que es ilustrado en la abundante narrativa de la región (Bartolomé 1979; Cordero Avendaño 1986). Enseguida daré un ejemplo de como funciona este complejo sistema de costumbres y creencias que reproducen y representan la forma ideal de cómo conciben los chatinos a su sociedad.

Un chatino desde que nace se inicia en las prácticas de su grupo. Todo comienza cuando su "ombligo" es enterrado, ritual que lo identifica como integrante de este pueblo cuando la placenta es cuidadosamente lavada para posteriormente ser depositada, "sembrada", en el rincón de algún arroyo, río o barranca. Junto o sobre el lugar donde se ha "sembrado el ombligo" se coloca una cruz, y en algunas ocasiones se siembra un árbol de cuyo crecimiento, según las creencias, dependerá el desarrollo del niño. En el momento se enciende una vela junto a la cruz y se dice un "parangón" (la palabra local para plegaria) que hace alusión al origen distinto de los chatinos. Así comienza la diferencia, la construcción del universo simbólico que los define como grupo singular. A partir de la siembra del ombligo se inicia una serie de obligaciones y derechos que unen a la persona con su grupo y que lo identifica con su comunidad; de tiempo en tiempo el individuo, hombre o mujer, tendrá que "visitar su ombligo" para pedir a las deidades salud y bienestar para los suyos; en los momentos críticos de su vida inevitablemente regresará a este lugar convertido en su santuario particular.

Además del anterior, muchos otros rituales son ejecutados a lo largo de la vida de un chatino o una chatina, todos ellos ligados al mito de la creación del pueblo chatino y de sus tres deidades principales, el Santo Padre Sol (*Ho'ó Kucha*) la Santa Madre Luna (*Ho'ó Ko*), y la Santa Madre Tierra o Santa Abuela (*Ho'Mat' Kusú*). En todo momento estas dos divinidades están presentes y los rituales son una forma de mantener viva esta creencia. En las mayordomías las autoridades y los principales ofrecen la comida en nombre del mayordomo, agradeciendo al *Ho'ó Kucha* (Santo Padre Sol) y a la *Ho'Mat' Kusú* (Santa Madre Tierra) las bondades de los alimentos que ahí consumirán, ya que consideran que fueron estas deidades quienes los hicieron posibles.

Los chatinos entierran su placenta y su ombligo porque esto les fue enseñado; es parte de la promesa que, en el mito de origen, las dos deidades principales hicieron a la Santa Madre Tierra antes de irse al cielo: "todos recurrirán a ti para tener fuerza"; por eso entran las mujeres después del parto al temazcal, porque es una enseñanza de la madre del Santo Padre Sol y la Santa Madre Luna. Todos los días antes de tomar los alimentos los chatinos dejan caer un poco de los mismos al suelo en señal de gratitud, porque es la Santa Madre Tierra la que produce los

alimentos que el hombre consume (Bartolomé 1979: 92; Cordero Avendaño 1986: 39).

El mantenimiento de estas creencias implica también poner en práctica las costumbres. Cada chatino tiene un altar en su ámbito residencial, pues es en el altar familiar donde se celebran los ritos más importantes en el ciclo vital de un chatino, tales como la presentación del recién nacido, el matrimonio, los funerales, las ceremonias relacionadas con la utilización de plantas alucinógenas, y el depósito de la vara de mando cuando desempeñan algún cargo, ya sea de autoridad civil o religiosa (DeCicco 1969; Cordero Avendaño 1986: 30-31; Bartolomé y Barabas 1982: 89-104). Todos estos ritos están orientados hacia la integración de la persona con su comunidad y con su grupo. Cada rito reproducido de manera individual hace referencia a los chatinos como colectividad.

Las creencias y las costumbres dan sentido a cada acto que realizan los chatinos, los parangones que los principales repiten en cada ceremonia ritual siempre hacen referencia al permiso que los chatinos piden al Santo Padre Sol para cada uno de sus movimientos. En ellas se alude a que las costumbres y las creencias son un legado que deben continuar ejercitándose porque son los elementos que permiten mantener al pueblo chatino y a su organización. En los parangones los chatinos expresan un acabado sistema ideológico y simbólico que da sentido a las relaciones que entre ellos establecen, y también representan la forma como idealmente los chatinos conciben a su sociedad. Este complejo ideológico no hace referencia a una localidad, las creencias y costumbres no son propias de Panixtlahuaca, Yolotepec, Quiahije o Yaitepec, son creencias y costumbres de todos los chatinos.

A lo largo del tiempo se ha dado un proceso simbiótico entre el mundo simbólico de los chatinos y las creencias y ritos de la religión católica, dando origen a un fenómeno que consiste en ocultar detrás de signos lingüísticos realidades diferentes. Así, por ejemplo, los chatinos llaman Santísimo al Santo Padre Sol y es que dentro de los elementos que sirven al ritual católico se encuentra la *custodia*, un objeto de metal precioso al que comúnmente se le conoce como "Santísimo" o "Sacramento", cuya figura emula la imagen del sol y por eso los chatinos cuando se refieren al Santísimo, aunque dan la idea de referirse a la custodia, lo que realmente están haciendo, es referirse al Santo Padre Sol, al que también llaman Dios o Cristo y a la Santa Madre Luna la nombran Virgen María. Por estas circunstancias la Iglesia Católica ha considerado parte de su feligresía a la gran mayoría de los chatinos. Esta situación permite a los chatinos salvaguardar, en parte, su cosmovisión y faculta a la jerarquía católica a subordinar políticamente la religión indígena.

Relaciones interétnicas e identidad

Los hablantes de chatino mantienen una relación dinámica con la población no indígena. En todas las localidades habitan familias mestizas. En aquellas que son mayoritariamente indígenas, el comercio está generalmente en manos de mestizos. Mestizos son, también, la mayoría de los maestros, los compradores de café, los médicos que laboran en las clínicas rurales, los representantes de las instituciones o agencias del gobierno estatal o federal, los sacerdotes, misioneros, misioneras y prisioneros de distintas religiones. Este sector mayoritariamente se forma una idea de los chatinos que generalmente coincide con los estereotipos que mantienen los sectores regionales que cotidianamente conviven con la población indígena. A los chatinos, los mestizos los llaman chatineros, o ches, vocablos peyorativos, pero que los mismos indígenas utilizan para identificarse frente a los mestizos a quienes llaman castellanos o gente de razón, términos que hacen referencia al pasado colonial y al origen de los conquistadores, así como a la supuesta superioridad intelectual de sus interlocutores.

La acción de estos individuos es muy importante, como lo puede ejemplificar lo sucedido en Panixtlahuaca, Tiltepec o Teotepec. En Panixtlahuaca un maestro rural construyó un feroz cacicazgo, luego un sacerdote fue el instrumento que dio lugar a una lucha interna para conseguir la expulsión del cacique, proceso que modificó ampliamente las relaciones sociales en esta localidad. En Teotepec, la lucha entre los mestizos provocó la división política y física de la población dando lugar a la creación de un nuevo asentamiento poblacional: Cerro del Aire. En Tiltepec, la acción de un misionero del Instituto Lingüístico de Verano causó conflictos políticos al interior de la comunidad (Matus Cruz 1987).

Se supone que antiguamente todas estas localidades fueron totalmente indígenas; unas perdieron este carácter por efectos de la colonización, otras por efecto de la modernización. En Tlacotepec el tránsito fue producto de la acción de la política indigenista a través del trabajo de los maestros rurales en la década de 1940. Así, la influencia de un solo agente de la sociedad nacional ha podido trastocar profundamente las relaciones internas de una comunidad chatina. Pero, además, existen aquellas donde sus habitantes poco a poco se han ido aculturando y por lo tanto se observa un aumento nominal y proporcional de su población mestiza como en Juquila, Nopala, Zacatepec, Teotepec o Tataltepec.

Sin duda alguna, la lengua es el elemento diferenciador por excelencia; sin embargo, no necesariamente es el único capaz de hacer posible

la diferencia étnica. En el caso de los chatinos la lengua es un elemento fundamental en la transmisión del conocimiento y de las creencias, pero no garantiza por sí sola la conservación de una forma de ver, sentir y apropiarse del mundo. En la región de referencia muchos mestizos hablan chatino y al preguntárseles si se consideran chatinos respondían que no, que sólo eran chatinos los de costumbre, los que sembraban su ombligo; al preguntarle a un mestizo que había cumplido con todos los cargos y que había llegado a ser presidente municipal, si guardaba los días, respondió de igual manera (según los chatinos quien infringe las normas cuando tiene que guardar los días será castigado y puede pagar tal agravio hasta con su vida, es decir, quien interrumpe la abstinencia de relaciones sexuales cuando así lo indica el protocolo local, recibe, además de la desaprobación pública, el castigo de las divinidades). Un informante mestizo dijo haber sido testigo de tales sanciones, lo cual sólo sucedía a los de costumbre porque tenían fe. Frente a los castellanos o gente de razón, los chatinos se refieren a sí mismos como gente de creencia y costumbre, expresiones que hacen alusión al conjunto de prácticas rituales, mitos, cosmovisión, en fin, una forma de ver, pensar y apropiarse del mundo que los singulariza como grupo social, como pueblo indígena.

Bibliografía sobre los chatinos:

- ACEVEDO CONDE, MARÍA LUISA, 1992. "Mat' Kusú: La Santa Madre Tierra de los chatinos de Oaxaca". En: Álvaro González y Marco Antonio Vásquez, coords., *Etnias, desarrollo, recursos y tecnologías en Oaxaca*, pp. 245-256. Oaxaca, CIESAS/Gobierno del Estado de Oaxaca.
- BALLINAS, VÍCTOR, 1998. "Significativamente deficitaria la atención a la salud de indígenas". En: *La Jornada*, 2 de marzo, p. 9.
- BARABAS, ALICIA, 1978. *Trabajo propio y trabajo de la gente: articulación económica y etnicidad entre los chatinos de Oaxaca*. Oaxaca: INAH (Estudios de Antropología e Historia, n. 13).
- _____, 1989. *Utopías indias: movimientos sociorreligiosos en México*. México: Grijalbo.
- BARABAS ALICIA Y MIGUEL BARTOLOMÉ, 1990. *Historia chatina*. Oaxaca: INAH-Oaxaca/Casa de la Cultura Oaxaqueña/Gobierno del Estado de Oaxaca (Serie Historias Étnicas).
- BARTOLOMÉ, MIGUEL, 1979. *Narrativa y etnicidad entre los chatinos de Oaxaca*. Oaxaca: INAH-Oaxaca (Serie Cuadernos de los Centros Regionales).
- BARTOLOMÉ, MIGUEL Y BARABAS, ALICIA, 1982. *Tierra de la palabra: historia y etnografía de los chatinos*. México: INAH. (Existe otra edición más reciente del IOC, Oaxaca 1996).

- BARTRA, ARMANDO**, 1996. *El México bárbaro: plantaciones y monterías del sureste durante el porfiriato*. México: El Atajo Ediciones.
- BASAURI, CARLOS**, 1940. "Tribu chatinos". En: Carlos Basauri, *La población indígena de México*, v. II, pp. 599-608. México: SEP.
- BELMAR, FRANCISCO**, 1902. *Idiomas del estado de Oaxaca: investigaciones sobre la lengua chatina*. Oaxaca: Imprenta del Comercio.
- BOAS, FRANZ**, 1913. "Notas on the Chatino Language of México". En: *American Anthropologist*, v. 15, pp. 78-86.
- CONSEJO NACIONAL DE POBLACIÓN (Conapo)**, 1993. *Indicadores socioeconómicos, índice y grado de marginación a nivel municipal, 1990*. México.
- CORDERO AVENDAÑO, CARMEN**, 1986. *Stina Jo'o Kucha, El Santo Padre Sol: contribución al conocimiento sociorreligioso del grupo étnico chatino*. Oaxaca: Biblioteca Pública de Oaxaca/Cultura y Recreación/Gobierno del Estado de Oaxaca.
- CRUZ LORENZO, TOMÁS**, 1987. "De porque las flores no se doblegan con el aguacero". En: *El Medio Milenio*, n. 1, pp. 28-49.
- _____, 1989a. "Evitemos que nuestro futuro se nos escape de las manos". En: *El Medio Milenio*, n. 5, pp. 23-34.
- _____, 1989b. "Cuando la mariguana nos trajo oro y terror y tal vez luz". En: *El Medio Milenio*, n. 4, pp. 29-42.
- DECICCO, GABRIEL**, 1969. "The Chatino". En: Robert Wauchope y Evon Z. Vogt, eds., *Handbook of Middle American Indians*, v. VII, pp. 360-366. Austin: University of Texas Press.
- ESCAMILLA RAMÍREZ, CIRIACO**, 1982. *Nde ñi'on 'in yu xtiun xa nxñl yu ta (La pesca del camarón)*. México: ILV (8 p.).
- GOBIERNO CONSTITUCIONAL DEL ESTADO DE OAXACA**, 1985. *Programa de Desarrollo Integral de la Región Costa de Oaxaca*. Oaxaca: Secretaría de Programas Estatales/Gobierno del Estado de Oaxaca.
- GREENBERG, JAMES**, 1981. *Santiago's Sword: Chatino Peasant Religion and Economics*. Berkeley: The University of California Press.
- _____, 1987. *Religión y economía de los chatinos*. México: INI.
- _____, 1989. *Blood Ties: Life and Violence in Rural Mexico*. Tucson: The University of Arizona Press.
- HERNÁNDEZ DÍAZ, ISIDRO** (narrador), 1982a. *Cuento 'innu cuin'* (El cuento del armadillo). México: ILV (11 p.).
- _____, 1982b. *Cuento 'in nu cuiya'* (El cuento del mosquito). México: ILV (8 p.).
- HERNÁNDEZ DÍAZ, JORGE**, 1987a. *El café amargo: diferenciación y cambio social entre los chatinos*. Oaxaca: IIS-UABJO.
- _____, 1987b. "Borrar la costumbre: el papel de las organizaciones religiosas entre los chatinos". En: Ángel Saldaña, ed., *De sectas a sectas*, pp. 25-34. México: Claves Latinoamericanas/IIS-UABJO.

- _____, 1988. "Identidad y religión entre los chatinos". En: *México Indígena*, v. IV, n. 23, pp. 51-55.
- _____, 1992. *Los chatinos: etnicidad y organización social*. Oaxaca: IIS-UABJO/Dirección de Comunicación Social del Gobierno del Estado de Oaxaca.
- _____, 1998. "La formación de la economía cafetalera y la organización de los productores de café en la región chatina". En: Gonzalo Piñón Jiménez y Jorge Hernández Díaz, *Café, organización y crisis: los pequeños productores en Oaxaca*, pp. 61-123. Oaxaca: IIS-UABJO.
- _____, 1999. "The New Top-Down Organizing: Campesino Coffee Growers in the Chatino Region of Oaxaca". En: Richard Snyder, ed., *Institutional Adaptation and Innovation in Rural Mexico*, pp. 83-107. La Jolla: Center for U.S.-Mexican Studies, University of California-San Diego.
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA, GEOGRAFÍA E INFORMÁTICA (INEGI)**, 1996. *Oaxaca. Censo de Población y Vivienda 1995. Resultados Definitivos. Tabulados Básicos*, t. V. Aguascalientes: INEGI.
- JIJÓN, OCTAVIANO**, 1883. "Cuadro sinóptico y estadístico del distrito de Juquila". En: *Cuadros Sinópticos de los Pueblos del Estado de Oaxaca*, v. II. México: Colección Martínez Gracida.
- MANRIQUE CASTAÑEDA, LEONARDO**, 1994. *La población indígena de México*. Aguascalientes: INEGI.
- MATUS CRUZ, FRANCISCO**, 1987. "Los evangelistas y la ley contra los chatinos de Santa Magdalena Tiltepec". En: *El Medio Milenio*, n. 2, pp. 9-26.
- McKAUGHAN, HOWARD Y BARBARA McKAUGHAN**, 1951. *Diccionario de la lengua chatina (chatino de Nopala)*. México: ILV.
- MORENO TOSCANO, ALEJANDRA**, 1974. "La era virreinal". En: Varios autores, *Historia mínima de México*. México: Colmex.
- NAHMAD SITTÓN, SALOMÓN, ALVARO GONZÁLEZ RÍOS Y MARCO ANTONIO VÁSQUEZ DÁVILA**, 1994. *Medio ambiente y tecnologías indígenas en el Sur de Oaxaca*. México: CECODES.
- PARRA MORA, L. JAVIER**, 1987. *Desarrollo económico y social de los chatinos de Oaxaca*. México: IPN (tesis de licenciatura).
- PÉREZ SÁNCHEZ, JAVIER**, 1997. *Buscando el origen de los chatinos de Nopala. Kyanana Niö Ndisná Kychë Cha'tino Bya*. Oaxaca: Carteles Editores.
- PRIDE, KITTY**, 1961. "Numerals in Chatino". En: *Anthropological Linguistics*, v. 3, n. 2, pp. 1-10.
- _____, 1965. *Chatino Syntax*. México: ILV.
- PRIDE, LESLIE GORDON**, 1984. "Chatino: tono y contraste en la penúltima sílaba en Tataltepec". En: *Anales de Antropología*, v. 21, pp. 281-306.
- PRIDE, LESLIE Y KITTY PRIDE**, 1970. *Vocabulario chatino de Tataltepec: castellano-chatino, chatino-castellano*. México: ILV/SEP.

- RODRÍGUEZ CANTO, ADOLFO Y OTROS**, 1989. *Caracterización de la producción agrícola de la región de la Costa de Oaxaca*. Pinotepa Nacional: Universidad Autónoma de Chapingo-Centro Regional Sur.
- ROJAS, BASILIO**, 1964. *El café: estudio de su llegada, implantación y desarrollo en el Estado de Oaxaca, México*. México: Editorial Luz/Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística.
- ROMERO, MATÍAS**, 1886. *El Estado de Oaxaca*. Barcelona: Tipo-Litografía de Espasa y Compañía.
- SEPÚLVEDA, JAIME, ED.**, 1993. *La salud de los pueblos indígenas de México*. México: SSA/INI.
- SESA, PAOLA**, 1995. "Los chatinos". En: Varios autores, *Etnografía contemporánea de los pueblos indígenas de México: Pacífico Sur*, pp. 9-76. México: INI.
- SMITH STARK, THOMAS**, 1995. "El estado actual de los estudios de las lenguas mixtecanas y zapotecanas". En: Leonardo Manrique y otros, *Panorama de los estudios de las lenguas indígenas en México*, pp. 31-35. Quito: Abya-Yala.
- SWADESH, MORRIS**, 1967. "Lexicostatistics Classification". En: Robert Wauchope, ed., *Handbook of Middle American Indians*, v. V, pp. 79-116. Austin: University of Texas Press.
- TOLEDO, ALEJANDRO Y OTROS**, 1994. *Riqueza y pobreza en la costa de Chiapas y Oaxaca*. México: CECODES.
- YESCAS, ISIDORO**, 1989. "Por voluntad de Dios: religión y caciquismo en Santa Catarina Juquila". En: *Guchachi' Reza*, n. 28, pp. 2-8.

Para una historia de la antropología en Chihuahua

Juan Luis Sariago Rodríguez
ENAH-Unidad Chihuahua

A pesar de que la historia de la antropología mexicana ha sido ampliamente estudiada y documentada,¹ es indudable que aún están por explorarse muchas de sus dimensiones. Entre otras, faltaría por rescatar una perspectiva regional que examine los alcances que la investigación y la práctica institucional de los antropólogos han tenido en el conocimiento académico y en la vida cultural de las diferentes regiones de México.

Este breve ensayo² trata precisamente de indagar las dimensiones poco conocidas de la historia de la antropología en Chihuahua. La tesis más difundida al respecto sostendría que en Chihuahua, como en la mayor parte de los estados norteños, la antropología no tiene historia o, en el mejor de los casos, ésta empezó en años recientes cuando las instituciones antropológicas nacionales (escuelas, centros de investigación y dependencias culturales e indigenistas de régimen federal) comenzaron a descentralizarse –tarde, mal y nunca– a estas tierras de olvido para la antropología institucional.

Sin negar la importancia que ha tenido este reciente proceso de difusión de las disciplinas antropológicas “desde el centro”, la hipótesis que proponemos en este trabajo es marcadamente distinta: a nuestro juicio, Chihuahua ha sido desde hace cerca de un siglo, una tierra pre-

¹ La bibliografía sobre este tema es sumamente amplia. Entre la que ha sido escrita en los últimos años me atrevería a destacar los 12 volúmenes de la obra *La antropología en México: panorama histórico* (García Mora 1987-1988), los escritos de A. Medina (1996) y la serie de ponencias compiladas por M. Rutsch (1996).

² Una primera versión de este artículo fue presentada como ponencia en el VI Congreso Internacional de Historia Regional, Ciudad Juárez, 27 de noviembre de 1997.

dilecta para antropólogos, predominantemente extranjeros. En particular, una región de su vasto territorio, la Sierra Tarahumara, ha ejercido tal fascinación sobre viajeros y etnógrafos, que ha dado lugar a un continuado discurso antropológico que se expresa en una abundante bibliografía publicada fuera y dentro del país. Este corpus etnográfico constituye algo más que un repertorio de registros de campo. Es, en nuestra opinión, un reflejo a escala local, de la secuencia histórica de algunas de las principales escuelas y orientaciones de la antropología mundial.

El hecho de que la Historia de la Antropología —con mayúsculas— haya dejado una cierta huella en el territorio chihuahuense, no sólo pone en entredicho las visiones centralistas de nuestra disciplina, sino también invita a una cuidadosa reconstrucción de autores, obras y experiencias que pueden conformar el referente olvidado, el ancestro perdido o el inconsciente negado del quehacer de la antropología contemporánea en Chihuahua de la que, con más ignorancia que motivos, suele decirse que no tiene historia.

Una antropología de extranjeros con predilección serrana

Algo que llama poderosamente la atención de la antropología desarrollada en Chihuahua es que se ha desenvuelto sin contar con instituciones locales de apoyo. Porque, en efecto, hasta época muy reciente los antropólogos que trabajaron en o sobre Chihuahua no estaban institucionalmente encuadrados en la entidad sino que procedían de instituciones externas, bien sea de otras partes del país, bien y sobre todo, del extranjero. Baste como ejemplo la siguiente referencia: en un balance bibliográfico sobre la Tarahumara editado en 1988, Luis González enlistaba 153 publicaciones en las áreas de geografía, etnología, etnografía, lingüística, antropología física y arqueología. De los 136 autores de estos trabajos, dos de cada tres (103) son extranjeros y de los nacionales, menos de la mitad, puede decirse que procedan de instituciones académicas chihuahuenses.

Estas cifras vienen a constatar un hecho: no fue sino hasta épocas muy recientes que la antropología adquirió una cierta carta de ciudadanía en instituciones académicas del estado, a raíz de la creación de la Unidad Chihuahua de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, el Centro Regional del INAH, la Unidad de Culturas Populares, la Coordinación Estatal de la Tarahumara y el Centro de Estudios Regionales de la Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, dependencias todas ellas que tienen algo más de una década de existencia. Pero antes de la

aparición de estos espacios académicos, la antropología que se hizo en Chihuahua dependió básicamente de autores extranjeros.

El segundo aspecto característico del desarrollo de la antropología en Chihuahua es su marcada polarización en torno a la temática serrana, es decir, a la problemática de los grupos indígenas de la Sierra Tarahumara, hasta el punto que puede decirse que es la cuestión indígena la que articula los principales debates de la antropología escrita sobre Chihuahua.³

Pero el discurso antropológico sobre la Sierra Tarahumara tiene orígenes y orientaciones muy diversos y en ello radica la riqueza de esta antropología chihuahuense. Para entenderla, proponemos estructurarla considerando una primera etapa precursora correspondiente al período (1600-1880) en el que la antropología no adquiere aún un estatuto científico y profesional autónomo. Después, desde finales del siglo pasado, la antropología chihuahuense parece seguir tres tradiciones o corrientes de influencia intelectual: la europea, la norteamericana y la mexicana.

Los precursores: misioneros y cronistas

Es sabido que la antropología tuvo sus orígenes en las reflexiones del hombre occidental sobre el carácter y las diferencias culturales de las sociedades conquistadas y colonizadas por los europeos. El caso de Chihuahua no es una excepción: las primeras expresiones del pensamiento antropológico fueron obra de los conquistadores, militares y misioneros que llegaron a estas tierras desde el final del siglo XVI, en especial al territorio de la Sierra Tarahumara.

De los testimonios de esa época, las crónicas misioneras (memorias, anuarios, epistolarios y textos monográficos) constituyen, sin lugar a dudas, el material con un mayor valor etnográfico. A través de ellas es posible reconstruir las formas de vida, las prácticas económicas, las costumbres jurídicas, los sistemas rituales, la cosmovisión, el gobierno y la lengua de los pueblos indígenas que poblaban el territorio serrano.

Del muy vasto conjunto que comprende esta colección de textos misioneros de los siglos XVII y XVIII cabe quizás destacar el epistolario de Joan Font, la crónica de las rebeliones indígenas de Joseph Neumann, los compendios lingüísticos de Tomás de Guadalajara, Matthäus Steffel, Benito Rinaldini y Miguel de Tellechea, las relaciones geográficas de

³ En realidad, los antropólogos han comenzado a investigar sólo en fechas recientes sobre temas como la problemática industrial y sindical en maquiladoras y pueblos mineros, subculturas urbanas y populares, campesinado, religiosidad y otros temas afines.

varios pueblos y las descripciones etnográficas de José Tardá, Tomás de Guadalajara, Juan María Ratkay y Pedro Tamarón y Romeral.⁴

¿Qué decir del valor antropológico de esta literatura? Indudablemente el etnocentrismo y el proselitismo religioso que, implícita o explícitamente, sustentan muchas de las reflexiones de estos misioneros inhiben por momentos un auténtico acercamiento comprensivo a las culturas indias. Pero también es obvio que el celo religioso y el espíritu científico empuja a los misioneros europeos a encontrar la racionalidad y la lógica de la alteridad india. Y así el discurso que anatemiza contra las prácticas calificadas de diabólicas, de superstición, hechicería, promiscuidad y borrachera se convierte, al mismo tiempo, en un tratado sistemático de los rituales, la cosmovisión y la costumbre de los grupos autóctonos. El afán de imponer sistemas y normas de gobierno y de proyectar modelos de "naciones indias" obliga a los occidentales a entender los principios de una aparente anarquía de los naturales en términos de dispersión territorial y ausencia de autoridades. El empeño de enseñar y difundir la ciencia médica y las técnicas agronómicas acaba finalmente por indagar sobre los conocimientos científicos de la herbolaria, la medicina y el curanderismo.

En este contexto contradictorio de afirmación y negación de la alteridad cultural hay un hecho reiterativo que obliga a los misioneros a poner en entredicho su discurso etnocéntrico: el fenómeno cíclico de la rebelión. Esta expresa al mismo tiempo el carácter "bárbaro" de los naturales y la entereza de su obstinada resistencia cultural. Al cabo del tiempo, son los propios misioneros los que tienen que adaptar sus estrategias a muchas de las normas de vida indígena. Así, poco a poco, se va construyendo un discurso antropológico que alcanza, en ocasiones, niveles de verdadera originalidad, en la medida en que descubre en el comportamiento del indio un sentido y una racionalidad propias.

Por su carácter precursor y pionero, la crónica misionera constituye el antecedente más importante de la antropología en Chihuahua. Por eso, es lamentable que estos textos permanezcan hasta la fecha y en su mayoría desconocidos y ocultos, a la espera de una traducción y edición sistemáticas. También en este sentido hay que reconocer el trabajo sistemático de búsqueda y difusión de este material por parte del historiador

⁴ Las referencias bibliográficas de estos textos, tomadas de González 1993 son: Joan Font, *Carta Anua* 1608 y 1611; Johann Maria von Ratkay, *Relación latina de las misiones tarahumaras, de la Sierra y de sus habitantes*, Carichí 1683; Tomás de Guadalajara, *Compendio del arte de la lengua de los tarahumaras y guazapares...*, Puebla 1683; José Tardá y Tomás de Guadalajara, *Relación de la Tarahumara*, 1673-1676; Matthäus Steffel, *Diccionario tarahumar-alemán y alemán-tarahumar con algunos datos de los usos y costumbres de los tarahumaras*, 1809; Benito Rinaldini, *Arte de la lengua tepehuana con vocabulario, confesionario y catecismo...*, México 1743; Pedro Tamarón y Romeral, *Demostración del castísimo obispado de la Nueva Vizcaya...*, México 1765 y además las obras de J. Neumann y L. González (1991), Tellechea (1826) y West (1972).

de la UNAM Luis González Rodríguez (1982, 1988, 1992 y 1993, además de Neumann y González 1991), con quien, sin duda, la antropología chihuahuense tiene contraída, desde hace tiempo, una gran deuda intelectual. También son importantes en este mismo sentido algunos trabajos recientes (León 1992; Urías 1994; Merrill 1995) sobre el sistema de los pueblos de misión en la Tarahumara y el colapso derivado de la expulsión de los jesuitas en 1767.

La tradición europea

Casi un siglo y medio después de la expulsión de los jesuitas, la tradición etnográfica europea volvió a Chihuahua de la mano de una generación de viajeros y expedicionarios científicos. De todos ellos el primero fue quizás el arqueólogo y etnohistoriador suizo Adolph Francis Bandelier, que estuvo estrechamente vinculado a Lewis Henry Morgan y que recorrió, en 1884, la región de Casas Grandes y Janos e investigó las relaciones culturales entre los indios pueblo del sur de Estados Unidos y los grupos étnicos de la sierra sonorense y chihuahuense (Bandelier 1923-1927; Brown 1996; Gamboa 1996).

Pero sin duda el más importante de esta generación de viajeros europeos habría de ser el noruego Carl Lumholtz quien entre 1890 y 1898 recorre en cuatro expediciones la Sierra Madre, permaneciendo entre los tarahumaras cerca de año y medio. De esa expedición colectiva derivaría la publicación de más de una docena de artículos y de su famoso libro *El México desconocido*, además de una invaluable colección de registros fotográficos y sonoros sobre los grupos indígenas de la Sierra Tarahumara.⁵

En 1892, cuando Lumholtz y sus compañeros expedicionarios recorrían la Sierra Tarahumara, otro viajero e historiador europeo, el Padre Aquiles Gerste, jesuita belga, hacía lo propio, excavando y reconociendo elementos de la cultura material y simbólica de los tarahumaras (Gerste 1914).

Si algo caracteriza toda esta literatura etnográfica de finales del siglo pasado es la fascinación evolucionista de los viajeros europeos por el mito del hombre primitivo. La Sierra de Chihuahua aparece ante sus ojos como el último reducto de los cavernícolas y trogloditas americanos o, como dice Lumholtz, de pueblos primitivos "en su estado origi-

⁵ Lumholtz fue originalmente patrocinado por el American Museum of Natural History y estuvo acompañado por un grupo de científicos integrado por el Prof. Libbey de la Universidad de Princeton, los botánicos Hartman y Lloyd, el ingeniero minero Meade, el ingeniero civil y fotógrafo Taylor, además del arqueólogo Hrdlička (González 1988: 242).

nal". A partir de estas premisas los expedicionarios europeos elaboran una minuciosa etnografía de los mas variados "rasgos culturales" de la vida primitiva de los indígenas chihuahuenses: la cultura material cazadora-recolectora, las incipientes técnicas agrícolas, las formas de vestido y habitación, la herbolaria, la medicina, la costumbre jurídica, los sistemas normativos y de control social, la autoridad y el juicio, el peyote y las danzas, los rituales de paso, curación y muerte.

La admiración por el arcaicismo genuino y primitivista del indígena se sublima a tales niveles que, en ocasiones, impide a los europeos reconocer los signos de la aculturación, la modernidad y el progreso con los que, para esas épocas, los capitalistas mineros, madereros y ferrocarrileros transgredían la armonía de los bosques serranos.⁶

La crónica decimonónica de estos viajeros europeos no sólo logra reunir un acervo sistemático de registros etnográficos, sino que también tiene el mérito de traer a tierras chihuahuenses las teorías que nutren la moda del pensamiento antropológico de esa época, es decir, el evolucionismo unilineal. Más aún, la versión local del evolucionismo parece inspirar las propuestas legislativas de "mejoramiento de la raza tarahumara" con las que el gobernador Creel trata de enfrentar el problema indígena del estado de Chihuahua (Creel 1906).

Dos décadas después y casi con la misma prontitud, la etnografía chihuahuense se hace eco de las tesis difusionistas que en esa época propagaba en Europa la escuela vienesa de los "Kulturkreise" o círculos culturales. En efecto, en 1928 se publica en Berlín el relato de un viajero alemán, Rudolf Zabel, que describe la vida de los rarámuri a quienes él denomina "el pueblo misterioso" (Zabel 1928). Lo más llamativo del texto, sin embargo, es que venga precedido de una introducción escrita por uno de los principales difusionistas alemanes, Leo Frobenius. También el mismo Zabel logra filmar en la región de Norogachi un interesante documental sobre la vida de los rarámuri o tarahumaras (Zabel 1945).

Siguiendo la lógica de búsqueda y afirmación del mito del hombre primitivo, Antonin Artaud viene a recorrer en 1936 los mismos pasos ya andados por los evolucionistas europeos cuatro décadas antes. Su "Viaje al país de los tarahumaras" (en Artaud 1984) está lejos de ser una

⁶ El propio Lumholtz no dudará en decir: "La civilización, tal como les llega a los tarahumares, ningún beneficio les presta. Sacude rudamente las columnas del templo de su religión. El Ferrocarril Central Mexicano aplasta sus cactus sagrados, cuya ira redundará para los tarahumares en años de escasez y desgracias. En tanto que ellos se privan del placer de fumar durante el día para no ofender al sol con el humo, arrójanlo en espesas nubes, día con día, los hornos y máquinas de los blancos, dejando a los indios fuera de la vista de Tata Dios que no puede cuidarlos. En la locomotora misma, ven la representación del Diablo con larga lengua y crecida barba... Lo peor es que la civilización va destruyéndoles su patria, pues cada vez ensanchan los blancos los límites de la suya" (Lumholtz 1986, v. I: 403).

etnografía académica; se trata más bien de un discurso surrealista en defensa del carácter auténtico y genuino de los símbolos y rituales rarámuris. Su despiadada crítica de la civilización y su obsesión por dilucidar el sentido profundo de los símbolos indígenas ejercerán por mucho tiempo una indudable influencia en la antropología chihuahuense (Urteaga 1997).

En las últimas décadas, la tradición europea ha seguido manteniendo una presencia importante en la antropología chihuahuense. Algunos autores como Lartigue (1983) y Vatant (1990) vinieron a plasmar en la Tarahumara los debates del estructuralismo marxista francés de los años setenta en torno a la articulación del modo de producción capitalista y la economía doméstica indígena, en este caso penetrada por la lógica de la explotación forestal. En fechas más recientes, otro europeo, Carlo Bonfiglioli (1993), inspirado en la metodología levistraussiana, analizaba la simbología presente en las danzas de conquista rarámuri.

Finalmente, la antropología alemana sigue estando presente en Chihuahua. Sus autores más importantes, Claus Deimel, Ingrid Kummels y Thomas Hillerkuss, sin que lleguen a integrar una corriente teórica unitaria, retoman en sus obras muchos de los enfoques europeos clásicos en la antropología chihuahuense, como la influencia misionera en la organización política y social de los tarahumaras durante la época colonial (Hillerkuss 1992), la cosmovisión rarámuri (Deimel 1980) y la educación indigenista (Kummels 1988).

La tradición norteamericana

La tradición de la antropología norteamericana es quizás la más compleja y diversificada de cuantas han trabajado sobre Chihuahua. Sus orígenes se remontan a los relatos de algunos viajeros que como Edward Palmer (Watson 1886) y Frederick Schwatka (1893) recorrieron la Sierra Tarahumara a finales del siglo pasado; el primero ellos elaboró un registro etnobotánico de la Sierra Tarahumara y el segundo consignó las modalidades de la aculturación indígena entre 1889 y 1890.

Al inicio de los años treinta dos antropólogos de la universidad de Chicago, C. Wendell Bennet y Robert M. Zingg, realizaron una de las etnografías tarahumaras más clásicas y precursoras de la antropología sobre la Sierra de Chihuahua. En ella son obvias las influencias del culturalismo particularista boasiano así como de la teoría de Redfield sobre el cambio cultural que les lleva a entender a los tarahumaras como una cultura con predominio de rasgos arcaicos (Bennet y Zingg 1935). El mismo Zingg ahondará años después en de los valores "ge-

nuinos y espurios" de la cultura tarahumara (Zingg 1942).⁷ En 1952 se hacen presentes en la Tarahumara algunas tesis cercanas a la teoría de cultura y personalidad, cuando Jacob Fried –un estudiante de doctorado en antropología de la Universidad de Yale– analiza las normas ideales y las formas de control social entre los tarahumaras (Fried 1952).

Los años sesenta son particularmente prolíficos. En 1961, John G. Kennedy publica una monografía (Kennedy 1961) sobre *Inápuchi: un pueblo gentil tarahumara*, la que constituye, sin duda, una de las mejores y más logradas aplicaciones etnográficas en México de la teoría de Julian Steward sobre la ecología cultural; como nadie, Kennedy logra explicar en éste y en otros textos posteriores (1989 y 1996) el alto grado de adaptación entre los rarámuris y el medio serrano e insiste en el papel socializador que juega lo que denomina "la red o *plexus* del tesgüino". En 1962, otro estudiante de antropología, éste de la universidad de Columbia, Jean René Champion, elabora una tesis explicativa de la aculturación y la persistencia cultural de los tarahumaras desde la época colonial (Champion 1961). Al final de esta década, Campbell W. Pennington edita sus dos famosas monografías culturalistas sobre tepehuano (1969) y sobre tarahumaras (1974) de la Sierra de Chihuahua insistiendo en la descripción de su cultura material. También por esos años Howard Scott Gentry (1963) elabora la primera etnografía sistemática sobre los warijíos que habitan en las fronteras de los estados de Chihuahua y Sonora.

A partir de los años setenta la influencia teórica de la antropología norteamericana en Chihuahua no cesará, diversificándose y abarcando el campo de la lingüística –a través de los escritos de Donald Burguess (1984)–, la etnobotánica –en la obra de Robert Bye (1994)– y la etnología –en trabajos sobre la identidad tarahumara como los de William Merrill (1992) desde la etnociencia y el estudio del concepto del alma entre los rarámuri o los de Jerome Levi, desde la teoría de Nietzsche (Levi 1993)–. Además, la etnografía sistemática (Sturtevant 1983) se combina con temas nuevos como aquellos relativos a la movilidad territorial indígena (Hard y Merrill 1992).

La tradición mexicana

La antropología hecha y escrita en Chihuahua por antropólogos adscritos a instituciones mexicanas se gestó desde finales de los años veinte y

⁷ En los debates recientes dentro de la antropología norteamericana y en el contexto de la moda que han vivido las tesis postmodernistas, es interesante constatar que la obra de Bennett y Zingg –y en particular el trabajo de este último– se haya convertido en una especie de paradigma de referencia en el debate. Véase al respecto Campbell y Silva 1996 y 1998.

tuvo en sus orígenes un sello inconfundible: el paradigma teórico y el modelo de acción indigenistas. Al menos durante tres décadas éste habría de ser el discurso predominante de los antropólogos mexicanos en Chihuahua. Ello habla de una orientación más cercana al quehacer aplicado que a la reflexión especulativa. Por lo mismo, los ejes centrales sobre los que debate esta corriente antropológica son: la educación y la acción agrarista entre los indígenas, su integración a la economía y a la cultura nacionales y el examen crítico de la naturaleza y las consecuencias del esquema conflictivo de relaciones interétnicas entre indios y mestizos.

La obra pionera de esta escuela es la de Carlos Basauri (1926, 1929 y 1990), un antropólogo comisionado por el Departamento de Escuelas Rurales de la Secretaría de Educación Pública quien viaja a la Sierra en 1925 y 1926 y se queda admirado por el grado de primitivismo de los indígenas chihuahuenses. La tarea de implantar en el territorio serrano los principios de la educación rural aparece desde entonces como una cruzada poco menos que heroica. Y en este contexto habría que ubicar la obra educativa de un importante grupo de maestros rurales indigenistas que, con el apoyo de lingüísticas de la talla de Mauricio Swadesh ensayan en la Sierra Tarahumara al inicio de los años cuarenta los primeros intentos de una política del lenguaje basada en el bilingüismo.⁸

Entre 1944 y 1954, el tema indigenista se convierte en el núcleo de un debate álgido entre los antropólogos que trabajan sobre Chihuahua. Hay por un lado quienes construyen desde la etnografía las bases de la acción indigenista haciendo valer los supuestos de la aculturación dirigida, las regiones de refugio y el así llamado "proceso dominical". En estas bases se apoya Francisco M. Plancarte (1954) a la hora de diagnosticar "el problema tarahumara", Fernando Benítez (1967) al reconocer el éxito de la acción indigenista de lo que él denomina "el pequeño ejército del bosque" y Gonzalo Aguirre Beltrán (1992), cuando propone subsumir lo que él denomina "el gobierno de tribu" que practican los tarahumaras a los sistemas modernos de la política y la administración pública municipal. También en los años posteriores, quienes tienen a su cargo la representación del INI en la región, al calor de su involucramiento en las tareas de promoción educativa y de desarrollo forestal y agrícola, elaboran algunas etnografías sobre los grupos étnicos de la Tarahumara. Es el caso de los trabajos de Agustín Romano (1962) y de Maurilio Muñoz (1967).

⁸ La obra de estos maestros se expresa en la creación del Consejo Supremo Tarahumara y en la elaboración de las primeras cartillas bilingües en lengua tarahumara como la de Hernández y Álvarez (1945).

Frente a esta vía integrativa se alzan dos voces críticas: la de Moisés de la Peña (1944, 1945, 1946 y 1948) que defiende la estrategia de “mexicanización” del indio, entendiendo por ello su asimilación a la vida mestiza y la de Fernando Jordán, un antropólogo que encuentra en la Tarahumara la justificación de su desengaño ante la evidencia de los fracasos sociales de la Revolución mexicana; sus reportajes periodísticos en las revistas *Mañana* (1948) y *Siempre* (1954) y su polémica *Crónica de un país bárbaro* (1956) le valdrán un lugar relevante entre los viajeros y etnógrafos de Chihuahua.

Tras un período de silencio, la antropología de tradición intelectual mexicana renueva su interés por la Sierra de Chihuahua a partir de la década de los años setenta. En términos generales puede decirse que esta nueva generación de antropólogos instaura una actitud crítica de reflexión sobre la acción indigenista del pasado reciente asumiendo una sana distancia frente a ella. Aparecen así interesantes evaluaciones sobre las prácticas de la educación indígena como las de Margarita Valverde (1989) y Marta Tello (1994), así como balances analíticos sobre el papel de intermediarios culturales que juegan los grupos magisteriales surgidos de los programas de educación bilingüe (Lartigue 1988 y 1989). El tema de los conflictos étnicos por la apropiación de la tierra cobra una nueva vitalidad en trabajos como el de Meza (1998). También se revisan las ideologías y modelos de desarrollo de inspiración indigenista instaurados en la Tarahumara (Embriz 1992; Sariego 1995; Porras 1996 y Brouzès 1998) y se elabora una primera antología de textos sobre la historia del indigenismo en la Sierra Tarahumara (Sariego 1998). Finalmente, el estudio de la migración indígena hacia las ciudades y zonas de agricultura comercial cobra cada vez más importancia como lo demuestran los trabajos de Brouzès (1991), Iturbide y Ramos (1991) y Ramos (1997).

En una perspectiva complementaria a la anterior el tema de la identidad indígena y sus formas de expresión ocupa el centro de los debates de un número importante de trabajos antropológicos. Así, junto a enfoques novedosos como la etnobotánica, la antropología médica y los estudios sobre la religión que desarrollan autoras como Anzures (1978a, 1978b) y Molinari (1994), empiezan a adquirir cada vez más importancia las propuestas, etnográficamente fundadas, de instauración de sistemas de gobierno, justicia, territorialidad y autonomía indígenas, tales como las que han venido planteando Augusto Urteaga (1996) y Luis González, Margarita Urías, Sandra Gutiérrez y Paola Stéfani (González y otros 1994). Junto a ello y con la tradicional puntualidad con la que las modas intelectuales llegan a la antropología chihuahuense contamos ya con

estudios, como el de Cajas Castro (1992), claramente ubicados dentro de la corriente de la antropología postmodernista.

Algunas conclusiones

Evolucionismo unilineal, difusionismo histórico, relativismo culturalista boasiano, indigenismo, cultura y personalidad, estructuralismo, marxismo, antropología jurídica y económica, explicaciones aculturacionistas, postmodernismo... todo, o prácticamente de todo ha habido en la antropología de Chihuahua. Esta diversidad es francamente llamativa si tenemos en cuenta que esta antropología se ha desarrollado en la más completa ausencia, hasta épocas recientes, de instituciones y apoyos locales. En este sentido puede decirse que la antropología sobre Chihuahua es más de individuos que de instituciones.

Olvido para los nacionales y fascinación para los extranjeros, la Sierra de Chihuahua es evidentemente un territorio propicio para construir y discutir teorías e interpretaciones antropológicas del más variado contenido. Por esa tierra y de muchas formas han pasado desde hace cerca de un siglo casi todas las escuelas del pensamiento antropológico. Esta tradición local, por cosmopolita, es digna de elogio: en este país de marcado centralismo cultural, la antropología hecha sobre Chihuahua permite reconstruir, a escala y dimensiones proporcionales, muchos de los vericuetos y de las diatribas de más de un siglo, en muchas partes del mundo, de la ciencia del hombre. Esta tradición universalista constituye sin duda la clave y la riqueza más importantes del patrimonio y del quehacer profesional de los antropólogos en Chihuahua.

La antropología *sobre* Chihuahua comienza en los últimos años a convertirse en una antropología hecha *desde* Chihuahua: el centro de las preocupaciones disciplinarias locales, por mucho tiempo ubicado fuera del estado y aún del país, parece estar regresando a su punto de origen. Ojalá que en estos tiempos de globalización, las instituciones y los profesionales de la antropología local –incluidos los que, no sin pasión, se están formando en ella– sigan manteniendo viva esa vocación cosmopolita y al mismo tiempo distintiva y localista de la antropología chihuahuense.

Bibliografía citada:

AGUIRRE BELTRÁN, GONZALO, 1992. *Formas de gobierno indígena*. México: UV/INI/Gobierno del Estado de Veracruz/FCF (1ª edición en 1953).

- ANZURES Y BOLAÑOS, MARÍA DEL CARMEN, 1978a. "Medicina tradicional entre los tarahumares". En: *Medicina tradicional*, v. 1, n. 4, pp. 39-47.
- _____, 1978b. "La relación médico-paciente en la Sierra Tarahumara". En: *Estudios sobre etnobotánica y antropología médica*, v. 3, pp. 59-71.
- ARTAUD, ANTONIN, 1984. *México y Viaje al país de los Tarahumaras*. México: FCE.
- BANDELIER, A. F., 1923-27. *Historical documents relating to New Mexico, Nueva Vizcaya and approaches there to*, 3 vs. Washington.
- BASAURI, CARLOS, 1926. "The Resistance of the Tarahumaras". En: *Mexican Folkways*, v. 5, n. 2.
- _____, 1929. *Monografía de los Tarahumaras*. México: Talleres Gráficos de la Nación.
- _____, 1990. "Familia pimana. Tarahumaras". En: C. Basauri, *La población indígena de México*, v. 11, pp. 255-305. México: INI.
- BENÍTEZ, FERNANDO, 1967. "Viaje a la Tarahumara". En: F. Benítez, *Los indios de México*, v. I, pp. 75-138. México: Era.
- BENNETT, WENDEL C. Y ROBERT M. ZINGG, 1935. *The Tarahumara: An Indian tribe of Northern México*. Chicago: The University of Chicago Press (Traducción española: *Los Tarahumaras: una tribu india del Norte de México*. INI, México 1978).
- BONFIGLIOLI, CARLO, 1993. *Fariseos y matachines en la Sierra Tarahumara: entre la pasión de Cristo, la transgresión cómico-sexual y las danzas de conquista*. México: ENAH (tesis de licenciatura en etnología).
- BROUZÈS, FRANÇOISE, 1991. "Migración rarámuri a Sinaloa". En: Donaciano Gutiérrez y Josefina Gutiérrez, eds., *El Noroeste de México: sus culturas étnicas*, pp. 411-422. México: INAH.
- _____, 1998. "Las políticas indigenistas y el trabajo en el medio rarámuri". En: J. L. Sariego, coord., *Trabajo, territorio y sociedad en Chihuahua durante el siglo XX*, pp. 459-513. Chihuahua: Gobierno del Estado de Chihuahua/ENAH-Unidad Chihuahua/UACJ.
- BROWN, R.B., 1996. "El papel de Adolph Francis Bandelier en la arqueología y la antropología de Chihuahua". En: E. Gamboa, coord., *El México desconocido cien años después*, pp. 29-36. México: INAH.
- BURGESS, DONALD, 1984. "Western Tarahumara". En: Ronald W. Langacker, ed., *Studies in Uto Aztecan Grammar*, v. 4, pp. 1-149. Arlington: SIL y University of Texas.
- BYE, ROBERT A., 1994. *Ethnoecology of the Tarahumara of Chihuahua*. Cambridge: Harvard University (tesis de doctorado).
- CAJAS CASTRO, JUAN, 1992. *La Sierra Tarahumara o los desvelos de la modernidad en México*. México: CNCA.
- CAMPBELL, HOWARD Y ALEXANDRO SILVA, 1996. "Robert Zingg: El Paso Anthropologist". En: *Password*, v. 41, n. 3, pp. 117-123.
- _____, 1998. "Rereading Robert Zingg: Anthropology, Literacy Cri-

- ticism, and Political Correctness". En: *Sociological Imagination*, v. 35, n. 2-3, pp. 137-158.
- CHAMPION, J. R., 1961. *A Study in Culture Persistence: the Tarahumaras of North Western of Mexico*. Nueva York: Columbia University (tesis de doctorado).
- CREEL, ENRIQUE C., 1906. *Exposición de motivos que presentó el Ejecutivo del Estado sobre la civilización y mejoramiento de la Raza Tarahumara y Ley expedida acerca del asunto por la Legislatura*. Chihuahua: Imprenta del Gobierno del Estado.
- DEIMEL, CLAUS, 1980. *Les Indiens Tarahumaras au présent et au passé*. París: Editions Fédérop.
- EMBRIZ, ARNULFO, 1992. *El Instituto Nacional Indigenista: cuarenta años de trabajo en la Sierra Tarahumara*. Ciudad Juárez: UACJ/INI.
- FRIED, JACOB, 1952. *Ideal Norms and Social Control in Tarahumara Society*. New Haven: Yale University (tesis de doctorado).
- GAMBOA, EDUARDO, COORD., 1996. *El México desconocido cien años después: seminario en homenaje a la obra de Carl Lumholtz, El México desconocido, 1890-1990*. México: INAH.
- GARCÍA MORA, CARLOS, COORD., 1987-1988. *La antropología en México: panorama histórico*, 12 vs. México: INAH.
- GENTRY, HOWARD S., 1963. "The Warihio Indians of Sonora-Chihuahua: An Ethnographic Survey". En: Bureau of American Ethnology, *Bulletin*, n. 186, pp. 61-144 (Anthropological Papers, 65).
- GERSTE, ACHILLE, 1914. "Rapport sur un voyage d'exploration dans la Tarahumara (Mexique Nord-Ouest)". En: *Memoire della Pontificia Academia Romana dei Nuovi Lincei*, Series 1, v. 32, pp. 137-186.
- GONZÁLEZ RODRÍGUEZ, LUIS, 1982. *Tarahumara: la sierra y el hombre*. México: SEP.
- _____, 1988. "La antropología en la Tarahumara". En: C. García Mora, coord., *La antropología en México: panorama histórico*, v. 12, pp. 199-242. México: INAH.
- _____, 1992. *Crónicas de la Sierra Tarahumara*. Chihuahua: Camino (2ª edición).
- _____, 1992. *El noroeste novohispano en la época colonial*. México: UNAM/Porrúa.
- GONZÁLEZ, LUIS, SUSANA GUTIÉRREZ, PAOLA STÉFANI, MARGARITA URÍAS Y AUGUSTO URTEAGA, 1994. *Derechos culturales y derechos indígenas en la Sierra Tarahumara*. Ciudad Juárez: UACJ.
- HARD, ROBERT J. Y WILLIAM L. MERRILL, 1992. "Mobile Agriculturalists and the Emergence of Sedentarism: Perspectives from Northern Mexico". En: *American Anthropologist*, v. 94, n. 3, pp. 601-620.
- HERNÁNDEZ LABASTIDA, JOSÉ Y FRANCISCO JAVIER ÁLVAREZ, 1945. *Repabe Raramuri: método de lectura*. Chihuahua: s/ed.

- HILLERKUSS, THOMAS, 1992. "Ecología, economía y orden social de los Tarahumaras en la época prehispánica y colonial". En: *Estudios de Historia Novohispana*, 12, pp. 9-62.
- ITURBIDE, MÓNICA Y MARTA RAMOS, 1991. "Migración tarahumara a la ciudad de Chihuahua". En: *Los rarámuri hoy: memorias*, pp. 49-56. Chihuahua: CNCA/INI/Culturas Populares.
- JORDÁN, FERNANDO, 1948. "Invierno en la Tarahumara. II. Ejemplares vivos de los hombres de la prehistoria". En: *Mañana*, 25 de diciembre, pp. 30-40.
- _____, 1954. "¿Serán los indios el problema? Es posible que los indigenistas sean un problema mayor". En: *Siempre*, n. 57, 24 de julio, pp. 28, 29 y 70.
- _____, 1956. *Crónica de un país bárbaro*. México: Asociación Mexicana de Periodistas.
- KENNEDY, JOHN G., 1961. *Inapuchi: A Tarahumara Gentile Community. Social Organization and Extracultural Influences*. Los Angeles: University of California (tesis de doctorado). [Traducción española: *Inápuchi: Una comunidad tarahumara gentil*. México: III (Ediciones especiales, 58)].
- _____, 1989. *The Tarahumara*. Nueva York: Chelsea House Publishers.
- _____, 1996. *Tarahumara of the Sierra Madre: Survivors on the Canyon's Edge*. Pacific Grove: Asilomar Press.
- KUMMELS, INGRID, 1988. *Schulerziehung für oder gegen indianische Ethnien? Die Raramuri von Kaborachi und die Erziehungspolitik der mexikanischen Regierung*. Munich: Universidad de Munich (tesis de doctorado).
- LARTIGUE, FRANÇOIS, 1983. *Indios y bosques: políticas forestales y comunales en la Sierra Tarahumara*. México: CIESAS (Ediciones de la Casa Chata).
- _____, 1988. "Una estrategia de intermediación cultural". En: *México Indígena*, año IV, 2ª época, n. 25, pp. 56-60.
- _____, 1989. "Los intermediarios culturales en la Tarahumara: delegación de autoridad y elaboración del derecho consuetudinario". En: Rodolfo Stavenhagen y Diego Iturralde, comps., *Entre la ley y la costumbre: el derecho consuetudinario indígena en América Latina*, pp. 192-204. México: Colmex/IIIDH.
- LEÓN, RICARDO, 1992. *Misiones jesuitas en la Tarahumara: siglo XVIII*. Ciudad Juárez: UACJ.
- LEVI, JEROME, 1993. *Pillars of the Sky: The Genealogy of Ethnic Identity Among the Rarámuri-Simaroni (Tarahumara-Gentiles) of Northwest Mexico*. Cambridge: Harvard University (tesis de doctorado).
- LUMHOLTZ, CARL, 1986. *El México desconocido*, 2 vs. México: INI (1ª edición en inglés: Nueva York, 1904).
- MEDINA, ANDRÉS, 1996. *Recuentos y figuraciones: ensayos de antropología mexicana*. México: UNAM.
- MERRILL, WILLIAM L., 1992. *Almas rarámuris*. México: INI.

- _____, 1995. "La época franciscana en la Tarahumara". En: *IV Congreso Internacional de Historia regional comparada*, 1993. *Actas*, v. I, pp. 157-175. Ciudad Juárez: UACJ.
- MEZA, MAYRA, 1998. *San José Baqueachi: historia de un ejido tarahumara que se resiste al despojo de sus tierras*. Chihuahua: ENAH-Chihuahua (tesis de licenciatura en antropología).
- MOLINARI, CLAUDIA, 1994. *Protestantismo y explotación forestal en la Sierra Tarahumara*. México: ENAH (tesis de licenciatura en antropología social).
- MUÑOZ, MAURILIO, 1967. "Etnografía e historia colonial de los tarahumaras". En: *Acción Indigenista*, marzo.
- NEUMANN, JOSÉ Y LUIS GONZÁLEZ, ED., 1991. *Historia de las rebeliones en la Sierra Tarahumara (1626-1724)*. Chihuahua: Camino.
- PENNINGTON, CAMPBELL W., 1969. *The Tepehuan of Chihuahua: Their Material Culture*. Salt Lake City: University of Utah Press.
- _____, 1974. *The Tarahumar of Mexico: Their Environment and Material Culture*. Salt Lake City: University of Utah Press.
- PEÑA, MOISÉS DE LA, 1944. "Ensayo económico y social sobre el pueblo tarahumara". En: *Investigación Económica*, v. 4, pp. 363-399.
- _____, 1945. "La mexicanización del indio: un problema económico". En: *Revista de Economía*, pp. 3-34.
- _____, 1946. "Extranjeros y tarahumares en Chihuahua". En: Miguel Othón de Mendizábal, *Obras Completas*, v. 1, pp. 225-277. México: INI.
- _____, 1948. *Chihuahua económico*, 3 vs. Chihuahua: Gobierno del Estado de Chihuahua.
- PLANCARTE, FRANCISCO M., 1954. *El problema indígena tarahumara*. México: INI (Memorias del Instituto Nacional Indigenista).
- PORRAS, EUGENIO, 1994. *Indigenismo y cambio sociocultural en la Tarahumara: elementos para un monitoreo de impactos socioculturales*. México: ENAH (tesis de licenciatura en etnología).
- RAMOS, MARTA LETICIA, 1997. *Migración de tarahumaras hacia la ciudad de Chihuahua*. México: UIA (tesis de licenciatura en antropología social).
- ROMANO, AGUSTÍN, 1962. "Etnografía de los tarahumaras y balance de 9 años de Acción Indigenista". En: *Acción indigenista*, 103, enero.
- RUTSCH, MECHTHILD, COMP., 1996. *La historia de la antropología en México: fuentes y transmisión*. México: UIA/INI/Plaza y Valdés.
- SARIEGO, JUAN LUIS, 1995. "Ideologías y modelos de desarrollo en la Sierra Tarahumara". En: Mario Camberos y otros, *Las consecuencias de la modernización y el desarrollo sustentable*, pp. 76-86. México: CIAD-UNAM.
- _____, 1998. *El indigenismo en Chihuahua: antología de textos*. Chihuahua: ENAH-Unidad Chihuahua.
- SARIEGO, JUAN LUIS, COORD., 1998. *Trabajo, territorio y sociedad en Chihuahua durante el siglo XX. Historia general de Chihuahua. V. Período contemporáneo*.

- Primera Parte. Chihuahua: Gobierno del Estado de Chihuahua/ ENAH-Unidad Chihuahua/UACJ.*
- SCHWATKA, FREDERIK, 1893. *In the Land of the Cave and Cliff Dwellers*. Nueva York: Cassel Publishers.
- STURTEVANT, WILLIAM C., ED., 1983. *Handbook of North American Indians*. Washington: Smithsonian Institution.
- TELLECHEA, MIGUEL, 1826. *Compendio gramatical para la inteligencia del idioma tarahumar*. México: Imprenta de la Federación en Palacio.
- TELLO, MARTA, 1994. *El mismo diablo nos robó el papel: dos estudios de educación y resistencia cultural entre mixes y tarahumaras*. México: CNCA.
- URÍAS, MARGARITA, 1994. "Rarámuris en el siglo XVIII". En: Varios, *Derechos culturales y derechos indígenas en la Sierra Tarahumara*, pp. 73-115. Ciudad Juárez: UACJ.
- URTEAGA, AUGUSTO, 1996. "Aspectos culturales del sistema político rarámuri". En: Esteban Krotz, coord., *El estudio de la cultura política en México: perspectivas disciplinarias y actores políticos*, pp. 293-323. México: CNCA/CIESAS.
- _____, 1997. "Narrativas etnográficas en la Sierra Tarahumara". En: *Frontera Norte*, v. 9, n. 18 (julio-diciembre), pp. 197-208.
- _____, 1998. "We Semati Ricuri: trabajo y tesguino en la Sierra Tarahumara". En: J. L. Sariago, coord., *Trabajo, territorio y sociedad en Chihuahua durante el siglo XX*, pp. 515-529. Chihuahua: Gobierno del Estado de Chihuahua/ENAH-Unidad Chihuahua/UACJ.
- VALVERDE, MARGARITA, 1989. *El impacto del internado en la vida de catorce indígenas tarahumaras*. México: UIA (tesis de maestría en antropología social).
- VATANT, FRANÇOISE, 1989. *La explotación forestal y la producción doméstica. Un estudio de caso: Cusárare*. México: INAH (Col. científica).
- WATSON, SERENO, 1886. "List of Plants Collected by Dr. Edward Palmer in Southwestern Chihuahua, Mexico, in 1885". En: *Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences*, v. 21, pp. 414-445.
- WEST, ROBERT C., 1972. "The Relaciones geográficas de México and Central America, 1740-1792". En: *Handbook of Middle American Indians*, v. 12, pp. 396-449. Austin: University of Texas Press.
- ZABEL, RUDOLF, 1928. *Das heimliche Volk: Erlebnisse eines Forschungsreisenden am Lagerfeuer und vor den Höhlen des Urvolks der Tarahumare-Indianer*. Berlín.
- _____, 1945. *Das Herbstfest der Tarahumare-Indianer, Mexiko*. (Bearbeitet von Prof. Dr. Fritz Krause). Göttingen: Institut für den Wissenschaftlichen Film (película).
- ZINGG, ROBERT M., 1942. "The Genuine and Spurious Values in Tarahumara Culture". En: *American Anthropologist*, v. 44, pp. 78-92.

Los análisis antropológicos en la revista *Estudios Jaliscienses* (números 1-37)

Andrés Fábregas Puig
El Colegio de Jalisco

La revista *Estudios Jaliscienses* es editada en Zapopan por El Colegio de Jalisco, institución dedicada a la investigación y la docencia de alto nivel en ciencias sociales. El primer número de la revista salió a la circulación en el mes de agosto de 1990. Su fundador, el historiador José María Muriá, actual Presidente de El Colegio de Jalisco, en la presentación del primer ejemplar explica:

Con fecha del primero de octubre de 1989, el gobierno del estado de Jalisco, la Universidad de Guadalajara y el Instituto Nacional de Antropología e Historia, firmaron un convenio para dar vida a un Programa de Estudios Jaliscienses que, durante treinta y seis meses se dedicará a promover la investigación y la difusión de temas relacionados con el estado de Jalisco y con todo el Occidente de México.

La intención primordial del Programa... es que sea un instrumento de concertación y aprovechamiento de muchos recursos que existen un tanto dispersos y que, por ello mismo, prohíbe el logro de ciertas metas, que de otro modo, resultarían más difíciles de alcanzar.

Entre otras, es también pretensión de quienes constituimos el grupo encargado de llevar adelante el Programa, procurar una visión menos centralizada de nuestra región e incrementar el conocimiento que se tiene de las diferentes comarcas del Estado y de las diferentes relaciones de éstas con su vecindario, en aras de aportar elementos para una mejor comprensión de nuestro pasado y, por ende, de nuestro presente.

Ese es el motivo por el que nos hemos dado a la tarea de efectuar una serie de reuniones *in situ* sobre diferentes lugares de Jalisco, convocando a quienes se han interesado en su estudio, a efecto de saber lo que han estado

haciendo y participar así de sus logros, amén de propiciar una relación directa entre los estudiosos y quienes residen en los ámbitos por ellos estudiados.

Posteriormente, los trabajos presentados y discutidos en tales coloquios irán dando lugar a diferentes ediciones de esta publicación periódica que, con el nombre de *Estudios Jaliscienses* aparecerá tres veces al año mientras dure el Programa (José María Muriá, "Presentación", en: *Estudios Jaliscienses*, n. 1, agosto de 1990, p. 3).

Cinco años después, Agustín Vaca e Hilda Morán prepararon y publicaron el *Índice* de los primeros veinte números de la Revista. En la presentación del mismo, titulada "Un quinquenio de esfuerzo", José María Muriá escribe:

Ahora que *Estudios Jaliscienses* ha llegado a su aparición número veinte, no puedo evitar el recuerdo de quienes manifestaron su augurio de que no pasaría del número tres... No ha sido fácil, es cierto, pero hemos logrado su publicación trimestral con la mayor puntualidad...

Comenzó esta revista en 1990 como un vocero de los coloquios que organizaba el finado "Programa de Estudios Jaliscienses". Posteriormente, a finales de 1991, se incorporó a las tareas de El Colegio de Jalisco, sumándose al repunte del establecimiento pero sin mutar ni un ápice la intención primigenia de favorecer el estudio particular de diversos lugares de Jalisco, con ánimo de diversificar la concepción excesivamente centralizada que comúnmente se tiene de él.

La perseverancia y responsabilidad... así como el buen nivel sostenido... hicieron que Conacyt incluyera nuestra revista en su Padrón de Revistas Mexicanas Científicas de Excelencia." (José María Muriá, "Un quinquenio de esfuerzo", en: *Estudios Jaliscienses. Índice. Números del 1 al 20*, agosto de 1990-mayo de 1995, p. 3).

Ciertamente, la revista *Estudios Jaliscienses* ha cumplido con escrupulosidad los objetivos enunciados por el Presidente de El Colegio de Jalisco en los párrafos que he reproducido. En la actualidad, es una fuente imprescindible para los estudiosos del Centro Occidente mexicano, además de tribuna excelente de las diversas tradiciones analíticas cultivadas por los científicos sociales radicados en esta parte del país.

La revisión que a continuación presento está basada en un examen de los trabajos publicados por antropólogos o por científicos sociales con otra formación pero que usan un enfoque antropológico. Clasifiqué los distintos artículos atendiendo áreas de investigación, que me pareció

más útil que aplicar otro de orden cronológico. Las áreas que localicé son: 1) Arqueología; 2) Etnohistoria; 3) Sociedad indígena; 4) Cultura 5) Identidad; 6) Antropología económica; 7) Antropología política; 8) Antropología urbana; 9). Migración; 10) Campesinado; 11) Religión; 12) Estudios de la mujer y de género. Por supuesto, podrían haberse usado otros criterios de clasificación pero el que escogí es el que me facilitó la consulta del material. En el siguiente cuadro se informa del número de artículos correspondientes a cada área temática expuesta:

Temas	Número de artículos
1. Arqueología	4
2. Etnohistoria	3
3. Sociedad indígena	4
4. Cultura	6
5. Identidad	9
6. Antropología económica	2
7. Antropología política	1
8. Antropología urbana	6
9. Migración	2
10. Campesinado	1
11. Religión	9
12. Estudios de la mujer y de género	1
Total: 48 artículos y 12 temáticas	

1. Arqueología

El primer trabajo de arqueología publicado en *Estudios Jaliscienses* está firmado por Phil C. Weigand y Acelia García de Weigand y se localiza en el número 17, correspondiente a agosto de 1994. Se trata de una de las ponencias presentadas en el "Coloquio Minero: Etzatlán, aproximación a su historia" llevado a cabo el 3 de junio de 1993. La hipótesis de los autores es que el trabajo minero sistemático se inició en Jalisco en la época prehispánica. El artículo prueba con suficiencia la certeza de esta suposición, presentándonos un detallado análisis de la minería dedicada a obtener la obsidiana. Los yacimientos de La Joya y los de La Mora-Teuchitlán aportaron los datos básicos junto con el análisis del taller encontrado en lo que fue la Isla de Las Cuevas Atitlán a ocho kilómetros de distancia al sudoeste de las minas. Los autores no omiten comentar que, además de las minas examinadas, existen otras en la Sierra de Ameca (de

metales preciosos), concluyendo que los pueblos prehispánicos de Jalisco conocían sus recursos minerales y explotaban aquellos que percibieron culturalmente como valiosos. Me parece importante mencionar que los autores dejan claro que la zona lacustre del Oeste de Jalisco contenía los puntos focales de la Tradición Teuchitlán, que no está formada por una sola cultura sino que es más bien un complejo de culturas que tienen presencia en el Formativo y el Clásico, alcanzando su culminación en el contexto de una sociedad semiurbanizada, que abarca el periodo que va del 400 al 700 d.C., es decir, el Clásico Medio. Este apunte es importante porque está implicado en la discusión acerca de la evolución de la cultura en el occidente mexicano. Así, la Tradición Teuchitlán es reemplazada alrededor de los años 900-1000 d.C. por una serie de culturas semejantes a las del Bajío y el Centro de México, que se extendieron a lo largo del periodo Postclásico.

El siguiente trabajo dedicado a la arqueología fue publicado en el número 23 de *Estudios Jaliscienses* correspondiente al mes de febrero de 1996 y pertenece a Angélica María Medrano y María Honoria de Jesús Hurtado. Se trata de una ponencia leída en Juchipila, Zacatecas, en el coloquio celebrado a mediados de 1994 según informa en la "introducción" al número José Francisco Román Gutiérrez (p. 3). Este trabajo examina las características y los datos arqueológicos del sitio llamado Las Ventanas, situado a cuatro kilómetros al sur de la ciudad de Juchipila. Se trata de un lugar de arquitectura monumental, característica del valle de Juchipila, que forma parte de un complejo al que pertenecen los sitios nombrados Chihuahua, Pico de Pecho y Pico de Águila, situados en un terreno con abundancia de material arqueológico.

En un breve recordatorio, las autoras mencionan exploraciones anteriores en esta área de Alex Hrdlicka (1898 y 1902), de Eduardo Nogueira (1975) y de Phil C. Weigand (1984). Precisamente este último examinó una serie de colecciones privadas formadas con cerámica de Las Ventas, agrupando los materiales en cuatro tipos: 1. Policromo negativo (modificación local de la cerámica preclásica de Chupícuaro, Michoacán); 2. Bicromo negativo (muy similar a la encontrada en Chalchihuites, Valle de Malpaso y Bolaños); 3. Policromo (muy conocido en sitios del Preclásico en Jalisco); 4. Negro sobre rojo (Clásico y Postclásico). Además, Weigand identifica el cerro de Las Ventanas con el Peñón de Juchipila, territorio Caxcan al arribo de los castellanos. En 1989, otra arqueóloga, Elizabeth Mozzillo inició trabajos en esa área. A continuación, la información es presentada agrupándola en los subtemas siguientes: análisis antropofísico, análisis arqueofaunístico, análisis malacológico y análisis lítico. El análisis antropofísico está basado en el examen de

restos humanos provenientes de un par de entierros, uno primario y secundario el otro, arrojando datos sobre fechas (1405 d. C.), patologías, alimentación, costumbres funerarias y ritos de guerra. El análisis arqueofaunístico reveló información acerca de la fauna existente en el área en tiempos prehispánicos, incluyendo los usos culturales de la misma. Es interesante el trabajo en hueso que este examen descubrió: anzuelos, pinzas para el cabello, alfileres. El análisis malacológico se refiere al estudio de las conchas que en este caso no deja dudas acerca de la procedencia de moluscos dulceacuícolas que los autores localizan en el Lago de Chapala. Se encontraron también especies marinas procedentes del Océano Pacífico. Entre los materiales existen pendientes, brazaletes, cuentas. Al análisis lítico está dedicado el mayor espacio de este ensayo que incluso comenta con amplitud los métodos de reconstrucción de la extracción de navajas ideado por John Clarck. Sin embargo, no se presentan conclusiones acerca del material de Las Ventas, aunque se informa de su abundancia.

El dos de diciembre de 1995, El Colegio de Jalisco en unión con el Ayuntamiento de Magdalena celebró un coloquio en esta última ciudad. Los materiales leídos en esa ocasión se publicaron en el número 29 de *Estudios Jaliscienses*, correspondiente al mes de agosto de 1997. La "Introducción" al ejemplar está elaborada por Phil Weigand quien, junto con Acelia García de Weigand, publica también la ponencia que ambos leyeron en dicho coloquio. Se trata de un esclarecedor ensayo acerca de Guaxícar, el gran líder político chichimeca, oriundo de Xochitepec en el municipio de Magdalena. Los autores incursionan en la arqueología y la etnohistoria en este trabajo que titularon "Un legado prehispánico del municipio de Magdalena". Este texto contribuye a una mejor comprensión de la rebelión indígena que se inició en 1532 alrededor de Tequila y Tepic. Pero su más importante contribución radica en situar histórica y culturalmente a Guaxícar, recuperando una figura esencial del ciclo de resistencia indígena que se mantuvo durante la Colonia. Asimismo, este ensayo enseña cómo deben usarse los métodos de la arqueología y la etnohistoria para explorar el pasado y situarlo en la perspectiva del presente.

En el número 32 de *Estudios Jaliscienses* publicado en mayo de 1998 localizamos el ensayo de Gonzalo López Cervantes, "El montículo de Coyula: un rescate arqueológico". Se trata de un sitio ubicado en el municipio de Tonalá y deteriorado en extremo, tanto por el saqueo como por el avance de la urbanización. Más que informarnos ampliamente acerca de quiénes construyeron el edificio, López Cervantes relata las vicisitudes que un investigador pasó para poder ejercer su oficio. Fi-

nalmente el sitio logró recuperarse pero su extremo saqueo no permite ir más allá de la suposición de que estuvo habitado entre los años 700 a 900 d.C. y abandonado hacia el Postclásico temprano. Los que allí habitaron sembraron maíz, manufacturaron excelente cerámica y usaron la obsidiana, entre otros materiales.

Los trabajos de arqueología publicados en *Estudios Jaliscienses* contribuyen al mejor conocimiento de las sociedades y culturas originales del estado y sus reacciones ante la ocupación española. Más aún, en su momento, los trabajos de arqueología comentados no sólo contribuyen al conocimiento de la realidad prehispánica de Jalisco, sino a la reflexión acerca de las culturas mesoamericanas en general.

2. Etnohistoria

En el número 6 de *Estudios Jaliscienses* (noviembre de 1991), Patricia Arias publicó su ensayo "Microhistoria del trabajo en una región de frontera: Los Altos-El Bajío", leído en el coloquio organizado por El Colegio de Jalisco el 26 de enero de 1991 en la ciudad de Arandas. Con una excelente formación en antropología social y habiendo elaborado análisis en antropología política, Patricia Arias contribuye a la etnohistoria jalisciense con este bien estructurado ensayo acerca de las relaciones de trabajo entabladas entre los Pueblos del Rincón en El Bajío guanajuatense y los pueblos alteños en frontera con aquellos. Se trata de una reconstrucción histórica de la vida económica de una microrregión que ayuda a entender la evolución de las relaciones de propiedad, el origen de los ranchos, el papel de la arriería, la estructuración de los intercambios, en una palabra, la formación socioeconómica de una porción territorial en uno de los espacios ocupados por la sociedad ranchera. Patricia Arias lleva su análisis hasta el presente, contribuyendo a una comprensión de los nexos que a lo largo de la historia se han entablado entre El Bajío y Los Altos, ambas regiones enclavadas en el Occidente mexicano. Además, este ensayo reafirma lo que ha sido una constante en la historia de Los Altos de Jalisco: conformar una región agro ganadera que provee a los mercados externos.

El 13 de abril de 1991, El Colegio de Jalisco celebró el Séptimo Coloquio de Historia dentro del Programa de Estudios Jaliscienses, en la ciudad de Tequila, dedicado a la bebida que lleva su nombre. Uno de los trabajos leídos en esa ocasión, "Una visión retrospectiva de las tequileras arandenses", se debe a Virginia García Acosta, pionera en el análisis antropológico de Los Altos de Jalisco. A través de las páginas de este artículo, García Acosta reconstruye la trayectoria de la industria

tequilera, deteniéndose en sus orígenes artesanales y mostrando la intervención de la estructura local de poder en el control de una actividad económica convertida actualmente en una gran industria. Además del aporte que significa la elaboración histórica, García Acosta logró perfilar en 1991 lo que actualmente es una realidad: la expansión de la industria tequilera que cada día conquista más mercados.

Tanto el trabajo de Patricia Arias como el de Virginia García Acosta son espléndidas aportaciones a la etnohistoria (es decir, una historia escrita desde la antropología) del trabajo y de la industria en Jalisco. Además son discursos didácticos orientados a elaborar anatomías de la investigación antropológica de la historia.

La región norte de Jalisco concentra los índices de marginación más acusados del estado, la ausencia de proyectos de desarrollo, la presencia de población wixárica y la existencia de un espacio de contacto intercultural intenso entre los indios y los mestizos (rancheros). No obstante esas características, el Norte de Jalisco no ha despertado el interés de los antropólogos. Por eso mismo destaca el trabajo de Roberto Shadow, graduado en el Programa de Doctorado de la Universidad del Estado de Nueva York en Stony Brook, alumno de Phil Weigand y actualmente profesor en el Departamento de Antropología de la Universidad de Las Américas en la ciudad de Cholula, Puebla. El artículo de Shadow, "Gobierno y población en San Luis de Colotlán durante la Colonia", forma parte de los trabajos que se leyeron en la ciudad de Colotlán los días 10 y 11 de agosto de 1991, durante el coloquio organizado por El Colegio de Jalisco para conmemorar el 400 aniversario de la fundación de aquella. Shadow escribe, a la manera clásica de un etnohistoriador, acerca de una de las regiones menos estudiadas de Jalisco, logrando un resultado rico en aportes y sugerencias para futuras investigaciones. Lo medular de este artículo es la descripción de las estrategias de colonización aplicadas por los Castellanos para ir recorriendo la frontera hacia el norte, asegurando la población y desplazando a los nómadas chichimecas. El ensayo es ahora indispensable de consultar si se quiere comprender la configuración histórica del norte de Jalisco y situar en perspectiva las relaciones entre indios y criollos, entre indios y mestizos y la consolidación —a partir del siglo XVIII— de la población de origen hispano en el occidente mexicano con los ranchos y la ganadería como rasgos característicos.

3. Sociedad indígena

A este tema, tan importante de insistir en Jalisco, está dedicado el número 19 de *Estudios Jaliscienses* (febrero de 1995). Contiene cuatro

artículos que examinan aspectos diversos de la vida social y cultural de los wixáricas, habitantes de una parte de la región Norte de Jalisco. José Luis Iturrioz escribe acerca de la "Toponomástica huichola", señalando con acierto la importancia de estudiar los nombres de lugares (toponimia) y en general, los sistemas onomásticos. La cantidad de información que acerca de un pueblo es posible obtener por estos métodos, es muy amplia y útil para los historiadores, lingüistas, geógrafos, antropólogos o demógrafos, para sólo nombrar lo más evidente. Iturrioz revisa la toponomástica mesoamericana para ubicar en ella a la wixárica, es decir, huichol, examinando en ambos casos las influencias y sobreposiciones del castellano. Termina comentando las reacciones que en diversos sectores de la sociedad jalisciense provocó una resolución que en septiembre de 1993 tomó el Ayuntamiento de Mezquitic para reconocer como oficiales los nombres vernáculos de los asentamientos wixáricas. Sin duda, ello llama la atención hacia la importancia de analizar en el estado de Jalisco, las relaciones interculturales.

En "La medicina alópata para los huicholes: una cuña que no es del mismo palo", Antonio Fernández Tejedo describe un problema extendido en el país: la incomprensión de la medicina y la curación indígenas. Por supuesto, el caso wixárica no es la excepción, como tampoco lo es, el fracaso en Jalisco de los programas oficiales de salud aplicados entre los indígenas. Fernández Tejedo descubre la "confusión cultural" que se ha introducido en los wixáricas al no tener los medios para asimilar la alopatía ni los recursos para practicar la suya.

A diferencia de los artículos que le preceden, el de José de Jesús Torres, "La organización productiva y las políticas gubernamentales en la zona huichol", informa acerca de la localización de los wixárica de quienes escribe. Usando el concepto acuñado por Gonzalo Aguirre Beltrán, Torres nos indica que los wixárica ocupan una región de refugio en la parte serrana del norte de Jalisco, en un área de 4,107.5 kilómetros cuadrados, en donde están localizadas cinco comunidades: San Andrés Cohamiata, Santa Catarina, San Sebastián (con su anexo, Tuxpan de Bolaños) y Guadalupe Ocotán. Con acierto, el autor indica que en contraste con los estudios culturales, son escasos los de índole económica, particularmente los referidos a la organización del trabajo. En este artículo se destacan los siguientes elementos de la organización de la producción: asentamientos dispersos, familias nucleares y extensas pero con amplio predominio de esta última, formas de cooperación internas en el grupo de parientes (incluso, el autor sostiene la existencia de linajes patrilineales con tendencias patrilocales) y una identificación entre parentesco y territorialidad. Estos rasgos conformarían la base de la organización

para el trabajo entre los wixáricas, con el maíz como alimento por excelencia además de integrador de la identidad.

Cierra este número 19 de *Estudios Jaliscienses*, un texto literario de buena factura, escrito por Abel García Guizar, titulado "Relatoría de una asistencia a una asamblea comunal huichola". A través de esta narración, nos enteramos de la forma en que los huicholes practican la política y el funcionamiento del proceso de toma de decisiones así como los conflictos con los mestizos.

4. Cultura

El número 3 de *Estudios Jaliscienses* reúne los trabajos presentados en el coloquio "Lagos: aproximación a su historia", celebrado el 31 de marzo y el 1 de abril de 1990. Este ejemplar contiene el primer artículo publicado en la revista que explícitamente se refiere a la cultura. Está escrito por Jorge Alonso, uno de los antropólogos jaliscienses más conocidos y productivos, y se titula "Cultura alteña". El trabajo de Alonso se inicia con una breve discusión del concepto de cultura, comentándose los criterios de Cynthia A. Cone, Perti J. Pelto, Pietro Rossi, Daniel Bell, Amalia Signorelli, Clifford Geertz, Gilberto Giménez y Giacomo Sani. Apoyado en su experiencia de campo en Los Altos de Jalisco y en una revisión de la bibliografía que en ese momento (1991) se había publicado acerca de aquella región, Jorge Alonso propone las siguientes características culturales para la misma: 1. Cultura ranchera; 2. Cultura de migrantes; 3. Cultura religiosa; 4. Cultura oligárquica y 5. Cultura conservadora. La elaboración de esta tipología está respaldada en reflexiones que constituyen en su conjunto, un aporte de Jorge Alonso a la comprensión de la complejidad cultural de Los Altos de Jalisco.

Entre el 24 y 25 de abril de 1993, El Colegio de Jalisco llevó a cabo un coloquio referido a Autlán, como parte de las celebraciones por el 450 aniversario de la fundación de la ciudad. En la "introducción" al número 15 de *Estudios Jaliscienses*, el por aquel entonces presidente municipal, Francisco Julián Iñiguez García, destaca que, además, este coloquio fue ofrecido en homenaje al médico Rubén Villaseñor Bordes, en reconocimiento a sus aportes a la historiografía de Autlán. De entre las ponencias que se presentaron, está la de María de la Concepción Barrientos dedicada a "La cultura minera en Autlán (1953-1969)". Este trabajo propone distinguir dicha cultura como la suma de rasgos que al final conforman la vida de los mineros de Autlán, desarrollada en tres contextos diferentes: regionales, sociales y laborales.

Quince números después del dedicado a Autlán, se publicaron en el número 30 de *Estudios Jaliscienses*, los trabajos presentados los días 8 y

9 de marzo de 1996, en el coloquio dedicado a Mazamitla. De estos, dos se refieren a la cultura: el de Patricia Arias titulado "El modo de comer ranchero" y el de David Eduardo Romero, "Sobre la vida ranchera en Mazamitla". El trabajo de Patricia Arias no sólo es sabroso por el tema sino por lo bien escrito. Es un artículo original que enmarca el ámbito cultural de la sociedad ranchera, y dentro de él, a la cocina. Arias revisa –con brevedad– como se consolida la economía ranchera durante el porfiriato para después mostrar la manera en que se relacionó la organización del trabajo y su calendarización con los quehaceres de la cocina. Por su parte, David Eduardo Romero, a partir de una discusión del término ranchero, pasa a caracterizar al mismo y describir como es su vida cotidiana en Mazamitla. La utilidad de este artículo radica en su abarcativa brevedad, logrando una síntesis etnográfica notable.

En el número 36 de *Estudios Jaliscienses*, de mayo de 1999, Arturo Chamorro Escalante explora un aspecto musical con raíces indígenas de la cultura de Jalisco en su trabajo "De la música de los sonajeros de Tuxpan, Jalisco". En este artículo, Chamorro, etnomusicólogo, nos informa que los sones de los sonajeros de Tuxpan son los de mayor antigüedad en su género y están relacionados con la música del mariachi tradicional del sur de Jalisco. Los sonajeros son danzantes que toman su nombre debido a las sonajas de madera con las que acompañan los bailes. Arturo Chamorro clasifica y describe los instrumentos musicales usados por los sonajeros, además de presentar un breve bosquejo de cómo aprende un sonajero y de la variedad de sones que interpretan. Termina el artículo con un comentario acerca de la tradición de danza que ha caracterizado a Tuxpan y de la peculiaridad del "apache", un personaje que acompaña a las cuadrillas de danzantes. Sin duda, Chamorro logró un trabajo de etnografía de la música que aporta elementos nuevos no sólo para comprender a los sonajeros sino al mariachi mismo.

Este tipo de análisis es continuado por el mismo Chamorro, ahora en colaboración con María Guadalupe Rivera Acosta, en otro ensayo publicado en el número 37 de la revista, correspondiente al mes de agosto de 1999 y titulado "El son calentano, el son del sur de Jalisco y el jarabe ranchero", en donde se agregan otras dimensiones a la etnografía de la música, destacando la descripción de las relaciones entre corporalidad, cultura y sociedad.

5. Identidad

El 6 de octubre de 1990 El Colegio de Jalisco celebró su coloquio en la Casa de la Cultura de Ciudad Guzmán, coordinado por el historiador

Jaime Olveda. El tema de la identidad está tratado en tres ensayos que se publican en el número 5 (agosto de 1991) de *Estudios Jaliscienses*. El primer ensayo se titula "Rituales étnicos y metáforas de clases: la fiesta de San José en Zapotlán el Grande" y está escrito por el antropólogo tapatío Guillermo de la Peña. Es un espléndido trabajo. La tesis que sostiene de la Peña es que las manifestaciones étnicas dentro del ritual –en un contexto como el del sur de Jalisco– pueden ser interpretadas como metáforas de identidad, incluyendo la percepción de las diferencias y los conflictos clasistas, a la vez que como propuestas de alternativas a la diferenciación social. El análisis de las fiestas de San José en Ciudad Guzmán sirve de marco a la exploración de la tesis comentada. Destaca la conclusión que alcanza De la Peña: el término indio ha perdido en ese contexto su significado étnico, para pasar a denotar una categoría de clase.

En un artículo breve, bien estructurado, "El rostro insólito del sur de Jalisco", Esteban Barragán describe los rasgos de la identidad ranchera en el territorio que abarcan los municipios de Jilotlán de los Dolores y Manuel M. Diéguez, cuyo nombre antiguo, Santa María del Oro, pienso, debe ser recuperado. Esta identidad ranchera se apoya en las formas de producción que han caracterizado a las regiones de rancheros, esto es, el policultivo, la ganadería y la relación patrón-mediero que son descritas en este ensayo.

Cerrando este número, el artículo de José Lameiras "El sur de Jalisco: asomos a una identidad" revisa el estado de la cuestión desde que en los años setenta el autor llevaba a cabo su, a la postre, importante trabajo en Tuxpán, Jalisco. Uniendo su propia experiencia de trabajo de campo con un examen de *La Feria* de Juan José Arreola, Lameiras ratifica la existencia de una identidad particular al sur de Jalisco, de un nosotros regional frente a un ellos fuereño. La fiesta –descrita por Arreola– es de nuevo el marco propicio que revela la identidad, puesta al descubierto por el análisis antropológico de José Lameiras.

En agosto de 1993, *Estudios Jaliscienses* publicó su número 13 con ensayos presentados en el coloquio que acerca de la Cristiada, organizó en Acatic, Los Altos de Jalisco, El Colegio. El tema de la identidad queda de manifiesto en el trabajo de María Luisa Puente de Guzmán, "Religión e identidad en el movimiento cristero". La tesis de este ensayo es que la religión católica es un componente fundamental de la identidad mexicana y que el movimiento cristero, de amplia repercusión en Jalisco, así lo prueba. La autora explora, además, como ocurrieron los reacomodos de la identidad al calor del conflicto, incluyendo la identidad femenina y su lugar dentro de la Iglesia. Concluye con una serie de

afirmaciones de cómo se modificó la identidad religiosa de los cristeros a consecuencia de los llamados arreglos de 1929 entre el estado nacional y la iglesia católica.

Tres años después del coloquio de Acatic en noviembre de 1996, *Estudios Jaliscienses*, dedica su número 26 al examen de diversos contextos dentro de los que aparece la Identidad. Bien introducido por Rossana Reguillo, este número de la revista es de los mejor logrados. Los ensayos conservan un hilo conductor entre ellos no obstante la diferencia de enfoques desde los que se escriben. El artículo de Mariana Terán Fuentes, "Del discurso oficial, la identidad local", es un análisis del discurso que descubre los nexos entre identidad y discurso político. Aunque el análisis tiene como referencia espacial y temporal al estado de Aguascalientes al finalizar el siglo, su principal enseñanza es que la nombrada modernidad oficial se opone a la variada y compleja realidad de la nación mexicana toda. El ensayo siguiente, debido a la pluma de Gustavo López Castro, se titula "Identidad y migración: Estados Unidos a fin de siglo". Retoma el problema que dejó planteado Mariana Terán. De esta manera, el autor reconoce la complejidad de las identidades producidas y reproducidas a través de la cultura y las tensiones que en ellas se manifiestan tal como lo revela el estudio de la migración.

En el trabajo "Conversión e identidad: el pentecostalismo protestante Zamorano", Danú Fabre Platas lleva a cabo un complicado ejercicio analítico que muestra los principios operativos del pentecostalismo en un medio ambiente católico conservador, como lo es el de la ciudad de Zamora, Michoacán. Sin duda, tal alternativa religiosa es también una oferta de identidad diferente, lo que genera notables tensiones en el tejido social de la ciudad. Finalmente, la buena pluma de Rogelio Marcial nos conduce a través de los dinámicos mecanismos que construyen los procesos identitarios de los jóvenes, para reafirmarse en su nosotros frente a los otros que representa el mundo adulto y autoritario. Situado en Guadalajara, este ensayo recuerda al libro clásico *La sociedad de las esquinas*.

En resumen, cito a Rossana Reguillo: "Lo que estas cuatro miradas enfatizan, cada una a su modo, es la eficacia simbólica de la identidad como una mediación constitutiva del orden social" (p. 5), opinión que puede aplicarse a los ensayos publicados en el número 5 de *Estudios Jaliscienses* comentados previamente.

En el número 27 de la revista, correspondiente a febrero de 1997, un ensayo de Esteban Barragán, "El proceso de ladinización en la Sierra de Tamazula" toca de nuevo el tema de la identidad. Se trata de un espléndido artículo que desmenuza el proceso por el que los grupos indígenas

del oriente de la sierra de Tamazula se ladinizan, es decir, se transforman tan profundamente que alcanzan una nueva identidad: la ranchera. Hoy, esta última identidad pasa a su vez por un rápido proceso de cambio que apunta hacia el nacimiento –otra vez– de una nueva identidad.

6. Antropología económica

Regresamos al número 6 de *Estudios Jaliscienses* (noviembre de 1991) para comentar el ensayo de María Antonieta Gallart, “La evolución de la ganadería en la región alteña: el caso de San Miguel el Alto, Jalisco”. Trabajo pionero por cierto, mostró las consecuencias en la organización de la producción en Los Altos de Jalisco, que resultaron del cambio de la ganadería de carne a la de leche, ocurrida con la llegada de la compañía Nestlé en 1940. Después, será hasta el número 20 de *Estudios Jaliscienses* (mayo de 1995), que los temas de antropología económica aparecerán en la revista, esta vez, con los ensayos de Roberto Rodríguez, “Los recursos de la pesca en la costa sur de Jalisco” y de Graciela Alcalá Moya, “Los pescadores del litoral del occidente de México y el turismo”. En el primer ensayo, se describe el deterioro de la actividad pesquera debido al avance de la contaminación provocada por la acción humana y sus consecuencias en la organización de los propios pescadores y la economía regional. En el segundo, se muestra como han sido desalojados del litoral jalisciense los pescadores artesanales para permitir el establecimiento de grandes proyectos de desarrollo turístico. En ambos casos se descubren los procesos de destrucción de economías locales y del medio ambiente, para en su lugar, establecer ecologías políticas que implican la desaparición de añejas tradiciones culturales.

7. Antropología política

Andrés Fábregas Puig en su ensayo “Los Altos de Jalisco y la antropología” (*Estudios Jaliscienses*, n. 37, mayo de 1999) pasa revista a los estudios antropológicos desarrollados en la región alteña, enfatizando al mismo tiempo, los diferentes contextos políticos dentro de los que ha crecido y se ha desarrollado la antropología mexicana en general, y la aplicada en aquella región en particular.

8. Antropología urbana

Aunque publicado en noviembre de 1991 (n. 6 de *Estudios Jaliscienses*), el ensayo de Virginia García Acosta, “Arandas a principios de los

setenta", fue redactado en 1975 como parte del proyecto de investigación de los Altos de Jalisco, del que también procede el ensayo de María Antonieta Gallart. Este texto de García Acosta tiene carácter pionero en la literatura antropológica mexicana, describiendo la organización de una ciudad media del sur de los Altos de Jalisco e ilustrando los cambios en la organización del trabajo y la actividad industrial. Más adelante, Virginia García Acosta presentó una excelente tesis en el Departamento de Antropología Social de la Universidad Iberoamericana, con la que obtuvo la Licenciatura en Antropología Social.

"Analco: ayer y hoy" fue el título del coloquio celebrado por El Colegio de Jalisco el 4 de abril de 1992 en la ciudad de Guadalajara. En este coloquio, Alejandro Solís Matías presentó un ensayo "Vivir la vecindad: vecindades y vecinos en Analco, 1890-1912", que fue publicado en el número 12 de *Estudios Jaliscienses* (mayo de 1993). Se trata de un trabajo de antropología urbana histórica que, entre otros aspectos, muestra la presencia indígena y su importancia en la ciudad tapatía. Pero también explica los acondicionamientos históricos de una de las identidades de barrio más acusadas de la Guadalajara actual.

El complejo, múltiple y cambiante contexto de la urbanización en la ciudad capital de Jalisco, es discutido por Guillermo De la Peña y Renée De la Torre, en un ensayo, "El Colli: surgimiento y contradicciones de un asentamiento irregular", que forma parte de los trabajos publicados en el número 14 de *Estudios Jaliscienses* (noviembre de 1993), dedicado al municipio de Zapopan. De la Peña y De la Torre, con buena pluma, logran describir la múltiple complejidad de un proceso de urbanización, revelando su naturaleza política. Aunque el Colli es un cerro ubicado en Zapopan, los hechos que allí ocurren tienen que ver con el ensanchamiento de la zona metropolitana de Guadalajara que abarca los municipios de Tonalá, Tlaquepaque, el propio de Guadalajara y el de Zapopan. La participación e involucramiento del estado nacional, del estado de Jalisco, de los ayuntamientos y de los líderes intermediarios dentro de la formación de los llamados asentamientos irregulares, tan generalizados en América Latina, están bien descritos en este ensayo.

Tepatitlán es otra de las ciudades de Jalisco que ha estado presente desde los inicios de la investigación antropológica de esa región, hasta las preocupaciones actuales. En agosto de 1996, en su número 25, *Estudios Jaliscienses* publicó el trabajo de Carmen Icazuriaga Montes, "Origen y desarrollo de Tepatitlán como centro rector", que analiza la consolidación de esa ciudad como integradora social, política, religiosa, económica y cultural de una microrregión dentro del gran ámbito regional de Los Altos de Jalisco. Este ejercicio de Icazuriaga Montes

incluye una breve reflexión acerca de los antecedentes históricos de la ciudad que logra ilustrar el proceso de consolidación actual de este centro urbano alteño.

En el mes de mayo de 1997 apareció el número 28 de *Estudios Jaliscienses*, esta vez, dedicado a los problemas afrontados por los niños y los adolescentes en la ciudad de Guadalajara. Rogelio Marcial escribe "Vida en las calles: infancia y juventud en exclusión social", ensayo en el que analiza las causas del distanciamiento entre las políticas asistenciales del estado y la realidad de las calles en las áreas pobres de la urbe tapatía. Marcial demuestra la formación de un medio ambiente cultural plagado de contradicciones, que los niños y los adolescentes callejeros viven cotidianamente y la distancia entre este mundo real y los programas de asistencia social aplicados. El cerco se cierra con la exclusión de cada vez un mayor número de niños y jóvenes que van conformando una población desamparada y en los hechos, carente de los más elementales derechos que asisten al ser humano.

A partir de preguntarse "¿Son los menores callejeros desviados sociales?", Ricardo Fletes Corona aborda el análisis de un prejuicio que la sociedad que los excluye ha tejido alrededor de los llamados "niños de la calle". El trabajo de Fletes analiza la concepción de que el responsable de la condición que viven los menores callejeros son ellos mismos, premisa falsa de la que se deriva la falla de los programas de asistencia dirigidos a esos niños. Por supuesto, no es el conocimiento lo que guía dichos programas sino el prejuicio, agravando las distancias entre instituciones asistentes y población asistida. Dice bien Fletes que mientras no se destierre el prejuicio, seguiremos viendo crecer el número de "niños de la calle" como parte de un paisaje urbano que nada tiene de rostro humano.

9. Migración

Basilia Valenzuela, en su ensayo "Patrones recientes de la migración internacional de la región de Colotlán" (*Estudios Jaliscienses*, n. 8, mayo de 1992) sostiene la afirmación de que la falta de empleos y de esperanza en obtenerlos hacen que la migración hacia Estados Unidos sea la única alternativa para los jóvenes de la región norte de Jalisco. Incluso, hay ciudades como Mezquitic, que casi llegan a la despoblación como resultado de la migración. En agravio de la situación, no es la región nortea la beneficiada por las remesas de dólares que llegan desde Estados Unidos sino los comerciantes de Zacatecas, Aguascalientes y Guadalajara.

Por su parte, Julie Goodson-Lawes, adelanta una hipótesis sugerente sobre las causas de la migración en un ensayo publicado en el mismo

número de la revista, titulado "La decisión de ir o regresar: una familia migrante de Mezquitic". En este trabajo, la autora afirma que el caso de los inmigrantes mexicanos-jaliscienses del norte a los Estados Unidos, no puede ser interpretado con los marcos teóricos tradicionales usados para explicar la migración hacia ese país. Más bien, dice la autora, es la necesidad de mantener el control sobre la propia vida y la tensión que ello produce con relación a la oportunidad de empleo, la causa fundamental de la migración mexicana.

10. Campesinado

Aunque situado en el antiguo municipio de Ixtlán, en el estado de Michoacán, el ensayo de Brigitte Boehm de Lameiras, "Campesinado y modernización en la cuenca de Chapala" (*Estudios Jaliscienses*, n. 1, agosto de 1990), abarca problemas que atañen al estado de Jalisco. Temporalmente, Brigitte Boehm examina el proceso social ocurrido en el norte de la Ciénega de Chapala durante el siglo XIX y los primeros años del XX. Cuatro son los "subsistemas culturales" involucrados en las transformaciones analizadas en el ensayo: la hacienda, la comunidad indígena, los empresarios y arrendatarios y los aparceros. En forma magistral, la autora nos descubre y explica la interrelación entre esos cuatro subsistemas culturales que son afectados por decisiones nacionales. Los profundos cambios que el campesinado regional va presentando apuntan hacia la conformación de nuevos arreglos sociales, e incluso, auxilian a la explicación de los sucesos provocados por la Revolución Mexicana estallada en 1910. Uno de los aspectos originales de este ensayo es descubrir los efectos que la desamortización impulsada por las Leyes de Reforma, tuvieron en las clases sociales regionales. En efecto, se descapitalizaron los hacendados aunque no dejaron de concentrar la tierra; se produjo el despojo de las tierras comunales indias; se favoreció a los arrendatarios pero, sobre todo, a los incipientes inversionistas urbanos, antecedentes de los grandes pulpos fraccionadores que actúan hoy. El hilo conductor del análisis de Brigitte Boehm son las relaciones entre los propietarios de la tierra y el campesinado. La eterna película mexicana del despojo de tierras a campesinos, particularmente a las comunidades indias, está expuesta con claridad en este ensayo. Pero el análisis antropológico penetra la complejidad del proceso más allá de las relaciones entre propietarios y campesinos, para mostrarnos los efectos del sistema de parentesco en el reparto de la propiedad y la actuación de los hechos culturales implicados en el proceso social descrito. Desde este ángulo, otra de las contribuciones de este ensayo es

mostrarnos las formas concretas por las que una ecología cultural es convertida en ecología política. Ese es el telón de fondo de la descomposición del campesinado en la parte norte de la Ciénega de Chapala y su dispersión al introducirse a procesos distintos que al final, forman parte de uno solo: el desarrollo capitalista dependiente que ha caracterizado a nuestro país.

11. Religión

El número 24 de *Estudios Jaliscienses*, correspondiente al mes de mayo de 1996, está dedicado al análisis de la religión en el estado de Jalisco. Es uno de los números mejor logrados de la revista, presentando cuatro espléndidos ensayos firmados por cinco investigadoras más una útil introducción de Alisa Lanszyner. Es pues, un ejemplar hecho por mujeres. De los cuatro ensayos, uno está escrito por una historiadora, otro por dos sociólogas y dos más por antropólogas. He de comentarlos todos por la importancia que revisten y la unidad que entre sí guardan.

El número abre con el ensayo de Alma Dorantes, "Primera etapas del protestantismo en Jalisco", en donde nos enteramos de los primeros grupos evangélicos llegados al estado, provienen de las iglesias congregacionistas que se establecen en Guadalajara en 1872. A través de un estudio bien documentado, Dorantes propone distinguir dos etapas dentro del periodo formativo del protestantismo en Jalisco: una va desde 1872 hasta 1907 y coincide con las fuerzas de Leyes de Reforma; la otra abarca de 1908 a 1914 y es un periodo de declive, no de desaparición, de la alternativa evangélica. Por cierto, a los primeros grupos de congregacionistas, se les unieron grupos de metodistas como episcopales y bautistas, es decir, creyentes provenientes de las iglesias evangélicas históricas. Desde aquellas fechas hasta la actualidad, con sus altos y sus bajos, el proselitismo evangélico en una presencia importante en el panorama religioso de Jalisco.

El siguiente trabajo, "Comunidad judía de Guadalajara", está firmado por Cristina Gutiérrez y Gloria González. Los primeros judíos están presentes en Guadalajara al iniciarse el siglo XX, son claramente migrantes y no misioneros haciendo proselitismo como es el caso de los miembros de las iglesias evangélicas. En 1990, se habla de 178 familias judías viviendo en Guadalajara sin que, al parecer, existan otras en diferentes puntos del Estado. El ensayo revisa rasgos esenciales del judaísmo como esquema religioso, los antecedentes históricos del mismo en México en general y finalmente, su integración como grupo religioso en la capital tapatía. Es un acierto de las autoras mostrar las formas en que

los judíos fueron tejiendo redes relacionales hasta obtener su registro como asociación religiosa en 1993.

Patricia Fortuny analiza a una de las iglesias pentecosteses más importantes en México, y sin duda, la de mayor relevancia en el estado de Jalisco, en su artículo "La luz del mundo: una oferta múltiple de salvación". Estamos ante una comunidad de creyentes nacida en Jalisco, que va más allá de las fronteras nacionales y que, de acuerdo con sus propios censos, reúne aproximadamente cuatro millones de miembros en todo el mundo. Los orígenes de esta iglesia la asocian con los años de desorganización social que siguieron a la Revolución Mexicana. Fue fundado por un nativo de Colotlán, Jalisco, Eusebio Joaquín González, que tomó el nombre de Aarón, convirtiéndose en eficaz profeta del nuevo credo. Ciertamente un profeta auxiliado por el Estado Nacional Mexicano. De 1940, año en que se fundó, a la fecha, la Luz del Mundo es una iglesia evangélica tapatía bien consolidada y transformada en empresa transnacional. Contó en ello la habilidad de su líder, "el hermano Aarón", que construyó nexos sociales y políticos que le facilitaron el acceso a fuentes de empleo, vivienda, escuelas, hospitales, transformados por él en "ofertas múltiples de salvación".

El ensayo que cierra este excelente número de la revista se debe a Renée De la Torre Castellanos y se titula "Los laicos y el *modus operandi* de la iglesia católica en México (1930-1990)". La originalidad de este ensayo radica en su objeto de análisis: ¿Cómo recrea la iglesia católica su *modus vivendi* interno? Por supuesto, la autora demuestra la existencia de una pluralidad de identidades al interior de la Iglesia católica y de aquí pasa al análisis de los mecanismos por los que dicha institución religiosa consigue el equilibrio interno. Son asuntos de poder. En ello está enmarcada la relación iglesia católica-estado nacional mexicano. La pluralidad que los laicos representan al interior de la iglesia es vital de negociar para que ésta siga presentando un frente unido ante su eterno rival: el estado nacional mexicano.

Los ensayos comentados se sitúan en la ciudad de Guadalajara. Pero, como sabemos, Jalisco es tierra de peregrinos que de todos los rincones del país llegan a visitar a alguna de las milagrosas imágenes que radican en el estado, entre las que se encuentra la Virgen del Rosario en Talpa. Acerca de ella se publican dos ensayos en el número 34 de *Estudios Jaliscienses* correspondiente al mes de noviembre de 1998. El primero se titula "Las peregrinaciones al Santuario de la Virgen de Talpa: ritual y proceso social" y está escrito por María de los Ángeles Gallegos Ramírez. Es un ensayo encaminado a interpretar el simbolismo presente en las interacciones de los peregrinos y mostrar las formas de recreación

de la identidad colectiva junto con la cohesión que logran los grupos de creyentes. Talpa es un santuario regional particularmente de los Estados de Jalisco, Colima y Nayarit, aunque peregrinos hay que proceden de otros puntos de la geografía mexicana. En este espacio regional, la Virgen del Rosario es la fuente de la identidad y la madre simbólica de una multitud de seres humanos que en ella confían. Es correcta la conclusión de Gallegos Ramírez: las peregrinaciones a Talpa resocializan, cohesionan e integran a los miles de creyentes que en ellas participan.

En el segundo ensayo, "Talpa: la mediación expresiva en la fiesta de la Virgen", Mario Alberto Nájera –alumno del Programa de Doctorado en Ciencias Sociales de El Colegio de Jalisco– analiza tres mediaciones expresivas en la fiesta de la Virgen: la corporal, la material y la simbólica. La primera está relacionada con la flagelación, el sufrimiento, que acompaña al peregrino. La segunda da cuenta de una producción artesanal asombrosa, dentro de la que destaca el trabajo con el chilte (látex). La tercera, el mundo simbólico, tiene que ver con el tiempo sagrado en el que ocurren las peregrinaciones. Ambos ensayos se complementan explicándonos el complejo camino que recorre a través de la religión la creación y recreación de la cultura.

El mismo Mario Alberto Nájera continúa el análisis del Santuario de Talpa en el ensayo "Cantar a la Virgen: un aspecto de la devoción a Nuestra Señora de Talpa", dedicado a examinar la música y la lírica que los devotos de la Virgen del Rosario han creado para expresarle su agradecimiento y alabarla.

12. Estudios de género

"La mujer en la conformación de talleres artesanales en Tonalá", es el ensayo que publica Patricia Moctezuma Yano en *Estudios Jaliscienses*, n. 32 (mayo de 1988). En él, se analiza la capacidad de autogestión de las mujeres que han encontrado en alguna variante del trabajo artesanal en Tonalá, un medio para ganarse la vida. La autora demuestra que la flexibilidad es una característica de este tipo de mercado laboral, facilitando la inserción femenina en él. A ello se une la propia capacidad de gestión desplegada por las mujeres, apoyada además, en la fragmentación del proceso productivo artesanal y la rotación laboral que la acompaña.

Conclusiones

Al finalizar la revisión de los treinta y siete números publicados hasta la fecha por la revista *Estudios Jaliscienses*, lo más evidente es la variedad

de temas que los antropólogos han abordado en el estado de Jalisco. El resultado de ello es la descripción de una sociedad dividida por la diferenciación social, lejos de la uniformidad cultural, incluso en el pasado prehispánico, con una regionalización interna claramente marcada, con procesos de urbanización crecientes, pero en cuyo contexto persisten añejas tradiciones. La alteridad religiosa llama la atención debido a la fortaleza que la religión católica ha tenido entre la gente de Jalisco, como lo reafirma la existencia de varios santuarios, sedes de importantes peregrinaciones procedentes de todo el país. No deja de ser motivo de reflexión el que una de las ramas más importantes del pentecostalismo evangélico esté hoy representada por una iglesia nacida en Jalisco: La Luz del Mundo. Quizá por estos procesos el tema de la religión y el de la identidad son los que más han llamado la atención de los antropólogos que han publicado en *Estudios Jaliscienses*.

La revisión anterior también confirma la importancia de la revista como medio de expresión de la comunidad académica interesada en los estudios jaliscienses y del Occidente de México, así como de vehículo para informar los resultados de la investigación, regresándolos a la propia sociedad. En ese sentido, ha sido impecable el mantenimiento de la periodicidad de la revista y la calidad de los ensayos publicados.

La Inspección de Monumentos Arqueológicos y el Museo Nacional: el poder sobre la arqueología (1885-1911)

Luisa Fernanda Rico Mansard
ENP-UNAM/ICOM-México

Pocas han sido las personas tan castigadas por los estudiosos del pasado mexicano como Leopoldo Batres.¹ Su carácter dominante y combatiivo, el haber formado parte del equipo del presidente Porfirio Díaz, su estrecha cercanía con el dictador y algunos miembros del gabinete, así como la utilización de técnicas de exploración arqueológica desaprobadas por varios especialistas, han sido determinantes para que el “arqueólogo del porfiriato” quede relegado de los análisis históricos. No obstante lo polémico de este personaje, el hecho de haber sido el primer mexicano comisionado oficialmente para estudiar y resguardar el patrimonio arqueológico del país, el haber conservado esta responsabilidad por casi 25 años y el haber abierto brecha en cuanto a la arqueología como trabajo de campo, lo ubican en un lugar muy especial no sólo para la historia del porfiriato en sí, sino también para comprender la historia de la reconstrucción histórica, en especial la correspondiente al período prehispánico.²

Don Leopoldo entra formalmente en la escena de la actividad arqueológica de México en octubre de 1885, con el nombramiento de *Ins-*

¹ Leopoldo Batres (1852-1926). Nace en la ciudad de México en el seno de una familia acomodada. Sus padres, Salvador Batres y Francisca Huerta, le procuran una esmerada educación que lo lleva a viajar a París y le permite entrar en contacto con estudiosos del pasado antiguo. Al regresar a México se alista en el ejército donde adquiere el grado de capitán de caballería. Conoce a Porfirio Díaz en misión militar. Es muy probable que su afición por las antigüedades la haya adquirido de su abuelo quien poseía un museo particular. De 1885 a 1911 es Inspector de Monumentos Arqueológicos. Después de la caída de Díaz, Batres se retira a la vida privada (ver Manríquez 1988).

² La información que aquí se presenta forma parte de una sección de mi tesis doctoral en historia *Los museos de la ciudad de México: organización y función educativa (1790-1910)*, FFL-UNAM, México 1999. Agradezco especialmente a mi tutor de tesis, el Dr. Miguel Soto Estrada, su ayuda para la realización de esta investigación.

pector y Conservador de Monumentos Arqueológicos de la República. La creación de esta plaza cubría un gran vacío en torno al estudio y cuidado de estos bienes, en virtud de que hasta entonces sólo se había tomado providencias sobre piezas que se podían trasladar al Museo Nacional.³ El creciente interés que extranjeros de varios países mostraban por obtener nuestras antigüedades –situación que se convirtió ostensiblemente palpable con el caso de Desiré Charnay,⁴ un viajero y arqueólogo francés que había conseguido en 1880 permiso del gobierno mexicano para explorar varios sitios arqueológicos y que a cambio del trabajo realizado exigía el derecho de llevar a Francia una tercera parte de los objetos encontrados–,⁵ dejaba en claro, por un lado, que el Ejecutivo debía tomar las medidas necesarias para proteger las antigüedades mexicanas y, por el otro, que el personal del Museo Nacional, ocupado en estudiar las piezas y colocarlas en las vitrinas, no podía responsabilizarse de estos bienes más allá de los espacios del museo.

A los pocos días del nombramiento de Batres en 1885, se dictaron las *Atribuciones del Inspector de Monumentos Arqueológicos*, mismas que enfatizaban el control que el arqueólogo debía ejercer en los lugares donde hubiese vestigios prehispánicos. Además de ello, se le instruía que:

Las antigüedades que se remitan al Museo Nacional, ya sea por compra hecha por el mismo establecimiento o por donación de las autoridades de los Estados, del extranjero o de particulares, se dirigirán precisamente al inspector para que se tome nota de ellas, y por inventario las entregará al Museo, recabando del director el recibo correspondiente.⁶

Lo importante de la disposición es que le daba a la Inspección funciones sobre las colecciones más importantes y representativas del mu-

³ Al respecto pueden consultarse los *Reglamentos* del Museo Nacional, así como la tesis de Ma. del Carmen Valderrama y Ana Ma. Velasco (1981) y el texto de Sonia Lombardo de Ruiz y Ruth Solís Viarte (1988).

⁴ Claude Joseph Desiré Charnay (1828-1909 o 1915). Arqueólogo francés con gran dominio de la técnica fotográfica. Viaja en tres ocasiones a nuestro país. Forma parte de la *Comisión Científica de México* creada durante la intervención francesa. En 1867 presenta en Francia una exposición sobre México. Entre sus diversos escritos destacan: *México: Recuerdos e impresiones de viaje* (1862), *Ciudades y ruinas americanas* (1863), *Mis descubrimientos en México y América Central* (1881), *Las ciudades antiguas del Nuevo Mundo* (1885). Algunos de sus trabajos y sobre todo sus fotografías han sido muy útiles para trabajos posteriores. Gran parte de los documentos sobre el asunto referido se ubican en el Archivo General de la Nación (AGN), Ramo: Instrucción Pública y Bellas Artes (IPBA), Caja 146, Expediente 22. También puede consultarse a Clementina Díaz y de Ovando (1990) y la tesis doctoral de Luis Gerardo Morales Moreno (1999).

⁵ El caso Charnay fue ampliamente discutido en la Cámara de Diputados en 1880. Finalmente logró sacar “sus piezas” a principios del siglo XX.

⁶ “Atribuciones del Inspector de Monumentos Arqueológicos”, 17 octubre 1885, comunicación de la Secretaría de Justicia, en Dublán y Lozano 1887: 315-316.

seo, haciendo el trabajo que de tiempo atrás desempeñaban los empleados de éste. La injerencia del Inspector en estos menesteres provocó una serie de desacuerdos entre ambas instancias, desacuerdos que en más de una ocasión trascendieron los muros de las oficinas para ventilarse en las arenas periodística y política.

Estas discordias no sólo representaron los pleitos momentáneos entre las personas de dos instituciones de gran importancia para el país, sino que ventilaban un problema de mayor profundidad y trascendencia como el del florecimiento, la consolidación y la proyección de actividades profesionales que se venían dando en la práctica de manera muy deficiente: la arqueología de gabinete y la arqueología de campo. Como suele suceder en estos casos, el interés de los actores por mantener un papel protagónico fue muy importante, sobre todo porque se trataba de los bienes y los conocimientos de la antigüedad mexicana, tan útiles para mostrar la grandeza de nuestro pasado glorioso, como necesarios para fomentar la unidad nacional entre los mexicanos.

Leopoldo Batres estaba consciente de que como Inspector había adquirido uno de los programas más importantes del régimen porfirista y buscó todos los apoyos y medios a su alcance, para lograr sus cometidos. Entre ellos estuvieron su amistad personal con el presidente Díaz y la de Justo Sierra, encargado de los asuntos educativos del país; al igual que los espacios de los diarios *El Monitor Republicano* y *El Imparcial*,⁷ entre otros.

Batres, de carácter fuerte e imperativo, no dudó en imponer sus opiniones enfrentándose a cuanta persona disentía de sus puntos de vista. De esta manera llegó a considerar que en el Museo Nacional debía hacerse lo que él disponía, sin respetar los acervos existentes, los compromisos institucionales o las interpretaciones de otros estudiosos. Entre 1885, cuando se creó la Inspección de Monumentos, y 1911, año en que el presidente Díaz renunció a su cargo y se retiró del país, Leopoldo Batres polemizó con todos los directores e historiadores del museo, excepto con dos personas: el naturalista Jesús Sánchez y el historiador Genaro García. Como cada uno tenía distinta especialidad, ninguno de los dos representó algún peligro para el arqueólogo o hería sus celos profesionales; por otro lado, parece ser que ambos asintieron a las demandas de Batres en el Museo, por lo que no se registraron quejas o malentendidos. Pero los pleitos con los directores Francisco del Paso y Troncoso, Alfredo Chavero, Manuel Urbina, Francisco M. Rodríguez,

⁷ Al respecto pueden consultarse la tesis de Ma. del Carmen Valderrama y Ana Ma. Velasco (1981) y los dos volúmenes de Sonia Lombardo de Ruiz (1994), de los cuales uno está dedicado al periódico *El Monitor Republicano* y el otro a *El Imparcial*.

con los profesores Nicolás León, Jesús Galindo y Villa y, finalmente, con el entonces alumno del Museo, Manuel Gamio, no sólo gastaron mucha tinta ocasionando serias controversias, sino que, a la larga, llevaron al desprestigio profesional del Inspector y fueron determinantes para relegarlo de cualquier trabajo oficial. Veamos los hechos con mayores detalles.

Al poco tiempo de su nombramiento, Leopoldo Batres fue comisionado por el gobierno para visitar los principales museos de Europa y estudiar su organización, métodos de clasificación "y demás circunstancias que pueden ser útiles para los establecimientos de la misma especie y para las Escuelas Nacionales en nuestro país..."⁸ Al regresar a México hizo un reporte de lo observado y propuso, por primera vez, la separación y reordenación de las colecciones del Museo Nacional para establecer dos instituciones: un MUSEO ETNOGRÁFICO, ARQUEOLÓGICO E HISTÓRICO DE LA REPÚBLICA MEXICANA,⁹ y otro destinado a las colecciones de Historia Natural.¹⁰ También elaboró, con la asesoría del eminente abogado Ignacio L. Vallarta, el "Proyecto de Ley para la Inspección y Conservación de Monumentos Arqueológicos Nacionales". De ambas propuestas, la primera se verificó veinte años más tarde dando lugar al establecimiento de dos museos, mientras que el "Proyecto de Ley..." no fue aprobado por las autoridades competentes.

Con respecto a los objetos, una de las primeras acciones de don Leopoldo Batres fue el arreglo de la Galería de Monolitos del Museo Nacional que se inauguró, con toda pompa y circunstancia, el 16 de septiembre de 1887. En ella se depositó lo más representativo que se había localizado hasta entonces y debía enriquecerse con la reunión posterior de otras piezas, tarea a la que se dedicó el Inspector con gran voluntad.

Con el traslado de la *Diosa del Agua* o *Chalchiuhtlicue* comenzaron los problemas. Descubierta en 1841 por Brantz Mayer en las inmediaciones de Teotihuacán, se pretendía dejarla bien instalada en la Galería de Monolitos a finales de 1889, pero varios problemas técnicos retrasaron frecuentemente su llegada:

La diosa viaja despacio, cual conviene a su alcurnia, pero llegará, predicen los oráculos, llegará para ahuyentar a la *influenza*.¹¹

⁸ Informe que rinde el Inspector y Conservador de los Monumentos Arqueológicos... (Batres 1888, p. 3).

⁹ *Ibid.*, p. 6.

¹⁰ Esta propuesta se hará reiteradamente a partir de 1902, hasta lograr su cometido el 28 de enero de 1909.

¹¹ *El Monitor Republicano*, 12 febrero 1890 (cit. en Lombardo de Ruiz 1994, v. I, p. 172).

El arribo de la pieza había generado grandes expectativas; los diarios que seguían con gran detalle la mudanza, indicaban al público su importancia y cómo debía apreciarse estéticamente:

...no debe esperarse encontrar en ese monumento a la Venus del Milo, ni el Eros según Praxiteles, ni el Apolo de Belvedere, ni la Diana de *Versailles*, etc., etc., y quien tal cosa se hubiese imaginado o la espere, es porque tiene absoluta ignorancia en el conocimiento de la historia antigua del continente americano.

Esta colosal escultura es tan importante para la historia del arte y la arqueología mexicana, como son los cuadros de la escuela primitiva en la historia del arte de la pintura en Europa, por más que estén llenos de defectos en su composición, proporciones anatómicas, perspectiva, dibujo y colorido...¹²

Después de varios meses de espera, la famosa *Diosa* hizo su gran entrada al Museo. Pero, para desilusión del público y molestia de Bares, la pieza no podía instalarse debidamente, en virtud de que el pedestal elaborado expresamente para su colocación, seguía húmedo y no estaba listo para soportar al gran monolito. El Inspector, molesto por esta situación, se enemistó con el director del Museo, el ya renombrado historiador Francisco del Paso y Troncoso,¹³ y:

...atropellando a la superioridad, cuya resolución no ha querido esperar ni solicitar, ha manifestado que hoy, entre nueve y diez de la mañana, entregará el monolito en el patio del Museo, y que vendrá acompañado de un escribano para dar fe de la entrega...¹⁴

Finalmente, la *Diosa* entró al Museo y, después de varias maniobras, no pudo ser instalada, dejándose sobre el piso. Acusaciones de una y otra parte fueron y vinieron; peritos especializados tuvieron que intervenir. La prensa se quejaba, porque esperaba ver la pieza en la GALERÍA DE MONOLITOS, pero para su sorpresa, "[yacía] abandonada como cualquier trebejo".¹⁵ Para colmo de males, el historiador Alfredo Chavero y Leo-

¹² *El Monitor Republicano*, 5 abril 1890 (cit en Lombardo de Ruiz 1994, v. I, p. 176).

¹³ Historiador veracruzano (1842-1916). Incursionó en los estudios prehispánicos con el tema de la botánica entre los nahuas. En 1889 se le nombra director del Museo Nacional, cargo que tuvo hasta 1892, ya que viajó a España como "Director del Museo en Misión" para hacer la presentación de México en la Exposición Histórico-Americana de Madrid. Permaneció en Europa hasta su muerte, en Florencia, estudiando y rescatando materiales sobre la historia de México.

¹⁴ 11 abril 1890, AGN, Ramo IPBA, Caja 162, Exp. 72.

¹⁵ *El Monitor Republicano*, 17 junio 1890 (cit. en Lombardo de Ruiz 1994, v. I, p. 188).

poldo Batres daban distintas interpretaciones sobre la importante *Chalchiuhtlicue*, y se organizaron comisiones de estudio para descifrar sus enigmas. Los periódicos *El Nacional*, *El Siglo XIX*, *El Herald* y *El Monitor Republicano* se prestaban a este enfrentamiento, comentando la situación y las indagaciones realizadas. Pero la discusión se desgastó y meses después, en agosto de 1890, los cotidianos no pudieron conseguir mayor información y pusieron "punto en boca" para no volver a discutir sobre el asunto.

Los ataques entre Francisco del Paso y Troncoso y Batres, iniciados por el asunto de la *Diosa del Agua*, continuaron más tarde. El nuevo motivo fue el viaje de exploración que Del Paso hizo a la zona arqueológica de Zempoala con el fin de reunir objetos para exhibirse en la Exposición Histórico-Americana de Madrid, conmemorativa del cuarto centenario del "descubrimiento" de América. El Inspector de Monumentos Arqueológicos estaba indignado porque no se le había confiado a él la comisión y menospreciando la labor que el director pudiera hacer, utilizó el incondicional apoyo de *El Monitor Republicano*, para afirmar:

...Esa expedición a Zempoala no tiene grande importancia; cuatro meses para descubrir ruinas ya consignadas en la historia es demasiado, y además las fuertes sumas que para esto es necesario gastar, no corresponden al resultado".¹⁶

Y continuó después:

...Este señor es Director del Museo. Somos de opinión que, habiendo un Conservador de los Monumentos Arqueológicos, debe este empleado hacer tales excursiones, he allí su deber, para ello está nombrado.

El Sr. Troncoso hace falta en el Museo; en vez de andar arqueologizando [sic], es más importante que procure las reformas necesarias en aquella oficina... Ignoramos por qué no se llevó el acuerdo del General Díaz.¹⁷

Francisco del Paso y Troncoso, o no se enteró de estas quejas, o no se dio por aludido, continuando sus actividades con la inalterable actitud que siempre lo caracterizó. En 1892, al retirarse a España como "Director del Museo en Misión" y dedicarse a la investigación documental, perdió todo contacto con Leopoldo Batres, por lo que ya no tuvieron asunto alguno para discutir.

¹⁶ *El Monitor Republicano*, 6 enero 1891 (cit. en Lombardo de Ruiz 1994, v. I, p. 203).

¹⁷ *El Monitor Republicano*, 9 abril 1891 (cit. en Lombardo de Ruiz 1994, v. I, p. 206).

En cambio, con su sucesor, el subdirector Manuel Urbina,¹⁸ el tratamiento por parte de don Leopoldo fue distinto, aunque no más amable, por cierto. Dada la formación científica de Urbina, que lo mantenía alejado de las actividades arqueológicas, Batres no pudo polemizar con él en términos de interpretación histórica, sino arremetía con relación a la protección que debían tener las piezas en el Museo. Su papel de interventor se lo había tomado tan en serio, que sólo iba a fiscalizar y a dar órdenes en el establecimiento, dedicándose a denunciar a Urbina ante las autoridades por no recoger y colocar los monolitos y piezas que él, como Inspector, consideraba importantes,¹⁹ y por permitir la entrada al Museo de piezas que él no había autorizado. La presencia de Batres en este establecimiento se había tornado tan desagradable que fue necesario tomar medidas drásticas. De esta manera, en 1894 se manifestaba que:

...el C. Inspector y Conservador de Monumentos Arqueológicos Don Leopoldo Batres, ha venido varias veces a visitar este Establecimiento a la hora que está abierto al público, única que por acuerdo de esa Secretaría puede tener libre para hacerlo, por graves motivos que esa superioridad conoce; pero el citado Sr. Batres, viene siempre acompañado de algunas personas a quienes, a pretexto de servir de guía en la visita a los salones, manifiesta en voz alta como sucedió hoy, “*que las colecciones arqueológicas están cambiadas; que el personal del Museo falta al respeto al público, engañándolo con clasificaciones mentirosas, y que lejos de atender la sección de Arqueología, que es la más importante, distrae los fondos que le confía el Gobierno, en adornos del edificio desatendiendo la parte fundamental*”.²⁰

Los pleitos continuaron y años después, cuando Batres hacía las célebres excavaciones en la calle de Escalerillas —a pocos metros del Museo—, el Inspector afirmaba no poder explicarse la constante desaparición de piezas extraídas, teniendo a bien acusar al director del Museo de inducir a los jornaleros para que se llevaran los objetos recién rescatados.²¹ Las discusiones al respecto continuaron por un tiempo sin que se llegara a un punto concreto, ya que no había pruebas suficientes

¹⁸ (1844-1906) Farmacéutico y médico muy dedicado a las colecciones botánicas. Fue director del Museo Nacional de 1892 a 1902 donde impulsó el área científica de la institución sobre todo a través de la publicación de los catálogos de las colecciones. Cabe mencionar que a partir del nombramiento de Francisco del Paso y Troncoso como “Director del Museo en Misión”, los responsables de la institución en México fueron nombrados como subdirectores.

¹⁹ 27 marzo 1893, AGN, IPBA, Caja 166, Exp. 17.

²⁰ 19 abril 1894, AGN, IPBA, Caja 166, Exp. 23 (cursivas en el original).

²¹ 13, 10 y 23 octubre 1900, AGN, IPBA, Caja 167. - *El Imparcial*, 10 octubre 1900 (cit. en Lombardo de Ruiz 1994, v. II, p. 103-104). - Por esas fechas se estaba remodelando la fachada del edificio.

para comprobar los ilícitos. Parece ser que la enemistad entre Batres y Urbina se prolongó durante algunos años más, pero como Alfredo Chavero²² asumiría la dirección del Museo en 1902, las disputas se hicieron ahora perceptibles entre el arqueólogo y el historiador.

La polémica entre ambos especialistas venía de años atrás, a raíz del traslado de la *Diosa del Agua* al Museo en 1890 y duró bastante tiempo más. El Inspector sostenía que las figuras reproducidas y descritas en las páginas 366, 400 y 664 del tomo I del *México a través de los siglos*, a cargo de Chavero, no habían sido correctamente identificadas por el historiador, incurriendo en serios errores. Los periódicos de entonces se entretuvieron bastante prestando atención a ambos contrincantes, pero conservaron una postura imparcial.²³

Para octubre de 1902 las discusiones fueron más fuertes y se ventilaron allende las fronteras, durante la XIII Conferencia Internacional de Americanistas, que se llevó a cabo en la ciudad de Nueva York. El incidente lo produjo "una interpretación más o menos exacta" de Batres al adjudicarse el descubrimiento de Monte Albán.²⁴ La indignación de varios asistentes, entre ellos los especialistas Duque de Loubat, Marshall Saville y el propio Alfredo Chavero, así como la conducta poco respetuosa que demostró Batres en esta reunión, requirió de la intervención del Ministerio de Justicia e Instrucción Pública de México para imponer la tranquilidad. Los periódicos de la época anunciaban que en una de las reuniones

...El señor Chavero, Jefe de la Delegación Mexicana al Congreso de Americanistas, se ausentó con sacrificio de sí mismo, de las sesiones del Congreso, cuando oficiaba el Vicepresidente, a causa de la escandalosa conducta de su colega el señor Leopoldo Batres, quien en ese mismo día lo ofendió, por ciertas afirmaciones de su discurso al Congreso, de que ya hablamos en *The Sun*.

El viernes el señor Batres... había estado cacareando el retiro del señor Chavero, y agregaba que éste se había escondido por vergüenza.

²² (1841-1906) Político, historiador y dramaturgo. Ocupó varios cargos oficiales. Aunque fue director del Museo Nacional por muy corto tiempo, de diciembre de 1902 a marzo de 1903, su influencia en la institución fue muy grande. Apoyó la idea de sustraer las colecciones científicas para concentrar en él sólo las colecciones históricas y sociales; por otro lado, determinó la distribución de colecciones y la forma de trabajo en estas áreas, dando lugar a una reconstrucción histórica total y conciliatoria de la historia de México. Para una visión general de sus investigaciones en el campo de la arqueología puede consultarse el texto de Alejandro Meyer (1988) y acerca de su postura conciliatoria de la reconstrucción de la historia de México, el de Mauricio Tenorio (1998).

²³ *El Imparcial* de febrero y julio de 1890 (cit. en Lombardo de Ruiz 1994, v. II, p. 172-192).

²⁴ *El Imparcial*, 28 octubre 1902 (cit. en Lombardo de Ruiz 1994, v. II, p. 173).

Ayer se cambiaron los papeles. El señor Batres estuvo presente en la sesión de la mañana, en donde tuvo conocimiento de un telegrama recibido por el Secretario de la Delegación Mexicana, que lo obligaba a ausentarse de la sesión de la tarde. Mas antes de abandonar el Museo, tuvo una acalorada disputa con el Duque de Loubat, Presidente honorario del Congreso, la que fue observada por los empleados del Museo, quienes temieron fuese necesario su intervención para conservar la paz...²⁵

La orden enviada por el Secretario de Justicia e Instrucción fue contundente: exigía que Batres se ausentara y que Alfredo Chavero continuara en el Congreso hasta su clausura.²⁶ La derrota pública del primero no lo mantuvo tranquilo y los ataques no se dejaron esperar. Chavero refutó un trabajo de Batres titulado *Tlaloc* y éste contestó con el *Monolito de Coatlinchan*, catálogo editado por el Inspector en 1904, en respuesta a un tratado con el mismo nombre que hiciera Chavero. "Con gran pena", don Leopoldo se dedicó a señalar los errores en que incurría el historiador:

...pero protesto que mis réplicas no llevan más fin que prestar un servicio a nuestra historia, pues si no se desbaratan esas empíricas interpretaciones pasarán como verdades científicas causando incalculables males...²⁷

y, dada su posición oficial, enumeraba sus argumentos en contra de la interpretación presentada en el tomo I del *México a través de los siglos*:

El Sr. Chavero trata de demostrar que el monolito de Coatlinchán no es Tlaloc. Primero, porque no tiene ninguno de los atributos peculiares a este Dios. Segundo, porque el Tlaloc que estaba en la cumbre del cerro de este nombre era de piedra blanca, y el monolito de Coatlinchán es de piedra negra. Tercero, porque el de la alta montaña estaba sentado, y el monolito de Coatlinchán está parado...

Voy a probar que las razones que aduce el Sr. Chavero, para demostrar que el monolito de Coatlinchán no es un Tlaloc, son sofísticas.²⁸

Todas estas interminables discusiones académicas buscaban saber más de las culturas prehispánicas y perseguían un interés protagónico en la interpretación de las mismas. Batres tenía la convicción de que

²⁵ *El Imparcial*, 4 noviembre 1902 (cit. en Lombardo de Ruiz 1994, v. II, p. 174).

²⁶ *Ibid.*

²⁷ *El Sr. Lic. Chavero y El Monolito de Coatlinchan* (Batres 1904, p. 6-7).

²⁸ *Ibid.*, p. 5.

conocía más de estos temas porque investigaba las piezas en su lugar de origen lo que le daba mayor ventaja sobre los demás estudiosos. El fallecimiento de Alfredo Chavero en 1906 terminó con esta rivalidad; sin embargo, para entonces los ataques batrerianos ya se habían dirigido también contra Francisco M. Rodríguez,²⁹ el nuevo subdirector del Museo.

El fuerte pleito entre el arquitecto Rodríguez y el Inspector denota en gran medida las ideas dominantes de la clase alta de la sociedad porfiriana, que imponía “desde arriba” la política museográfica de qué y cómo exhibir las piezas. Las discusiones pueden rastrearse hacia 1896, antes de que éste fuera director, y se corroborara el interés del gobierno por concentrar en la ciudad de México todos los objetos y piezas desprendidas de los edificios. En aquel momento Leopoldo Batres quiso recoger el monolito denominado *La India* que se encontraba tirado en las ruinas de Xochicalco, pero el gobernador en turno se opuso, desconociendo algunas atribuciones del Inspector y, so pretexto de que éste no cumplía ciertos trámites burocráticos, “fue echado del lugar” sin poder trasladar la pieza. Para colmo de males, cuando Batres regresó a recogerla, algunos indígenas de la región se la habían llevado del sitio y la mantenían escondida.³⁰

Poco después, también en el Estado de Morelos, se presentó otra situación parecida a la anterior. En cierto momento, Batres había dejado algunas piezas de la zona del Tepozteco “en calidad de depósito” en el municipio de Tepoztlán,³¹ donde los lugareños venían concentrando, de tiempo atrás, algunos objetos con el fin de que no se perdieran y se formara un museo local. Cuando el Inspector recabó las instrucciones necesarias del gobierno federal para trasladar las piezas que había depositado a la ciudad de México, resultó que los indígenas defendieron, nuevamente, lo que consideraban suyo, buscando la forma de evitar estas mudanzas. Además “un tal Rodríguez”, originario del lugar, propuso que “las piedras de que se trata sean reinstaladas en el monumento al que pertenecen”, ofreciendo sus servicios para ello,³² lo cual venía a dar al traste con las prácticas que Batres llevaba a cabo. Por un lado, se interrumpía la centralización de los ejemplares en la capital de la República, sede tradicional del poder político, económico y cultural del

²⁹ (1861-?) Oriundo de Tepoztlán, Morelos. Estudió arquitectura en la Escuela Nacional de Bellas Artes. Asumió la subdirección del Museo Nacional de 1903 a 1907, desde donde impulsó todas las áreas museográficas y la actividades docentes. Defensor de los “Museos de Sitio”, en 1911 se convirtió en Inspector General de Monumentos Arqueológicos.

³⁰ 30 diciembre 1899, ACN, IPBA, Caja 166, Exp. 75.

³¹ 22 de junio 1899 y 20 abril 1904, AGN, IPBA, Caja 167 bis, Exp. 60.

³² *Ibid.*, 30 mayo 1904.

país y, por consiguiente, se alteraba el papel del Museo Nacional como escaparate oficial de la política arqueológica del presidente Díaz. Por otro lado, esta situación daba lugar al establecimiento de museos arqueológicos locales que, salvo en el caso de Yucatán, no se habían previsto oficialmente por esas fechas.³³ Por último, la propuesta de reinstalar las piezas al monumento al que pertenecían, ameritaba un gran conocimiento de la historia de cada lugar en general y de cada edificio en particular, así como el dominio de técnicas arqueológicas modernas, situaciones todas éstas que escapaban al control y formas de trabajo que se llevaban a cabo en esa época. El hecho de que el propio Rodríguez se hubiera propuesto para colocar las piezas en el sitio que correspondía, colmó los ánimos del Inspector, quien no tardó en manifestar su desprecio por aquella persona:

El origen de todos estos disturbios es la monomanía de cacigazgo que le ha entrado a un indígena de Tepoztlán llamado Rodríguez, y que sin más título que ser hijo de aquel lugar, y por consiguiente del Estado de Morelos y de haber logrado hacer una carrera de ingeniero y arquitecto cree que el gobierno tiene que correrle la venia para llevar a cabo cualquier obra de arqueología en esa entidad Federal y particularmente en Tepoztlán a donde está el monumento que han quemado.³⁴

Cinco años después, en 1904, se revivió el asunto, solicitando Batres el permiso para trasladar las piezas al Museo Nacional.³⁵ Las autoridades estatales accedieron sólo con la condición de que se devolvieran "terminada la estación de lluvias".³⁶ Rodríguez, ahora subdirector del Museo,³⁷ insistía en reponerlas a donde pertenecían y Batres siguiendo las estrategias centralizadoras del presidente Díaz, se negaba rotundamente a ello:

³³ Esta idea era muy de vanguardia en México. Sólo bien entrado el siglo XX se oficializó y generalizó la creación del *Museo de Sitio*, o sea el museo instalado en el propio lugar de interés. De igual forma en estas acciones se estaba dando también el germen de los *Museos Comunitarios*, espacios definidos por la comunidad para preservar los objetos que considera valiosos.

³⁴ 30 diciembre 1899, ACN, IPBA, Caja 166, Exp. 75.

³⁵ 20 abril 1904, ACN, IPBA, Caja 167 bis, Exp. 60.

³⁶ En este caso se estaba hablando de un "préstamo temporal" de las piezas, lo que no era muy usual para aquel tiempo.

³⁷ Fue una gran coincidencia que este enemigo de Batres "el indígena de Tepoztlán llamado Rodríguez", fuese posteriormente el director del Museo Nacional. Al cotejar la información se comprobó que, efectivamente, hubo un Francisco M. Rodríguez o Francisco Rodríguez, oriundo del Estado de Morelos, defensor de la zona de Tepoztlán, que estudió en la Academia de San Carlos la carrera de ingeniero-arquitecto, que pretendía regresar las piezas desprendidas al Tepozteco, y que a partir de 1903 se convirtió en director del Museo Nacional.

Por otro lado, siguiendo el criterio de volver a llevar a las ruinas las piedras que se han encontrado fuera de su lugar y que se han recogido para salvarlas, habría que devolver todas las que constituyen la gran colección de arqueología del Museo, y en todo caso la reposición de ellas sólo podría hacerla un verdadero arqueólogo...³⁸

La política de Díaz triunfó en este asunto. El malestar entre Rodríguez y Batres llegó a tal grado, que cuando se trajeron las piezas a la ciudad de México, el Inspector se quejó de que no se les diera el trato merecido, ya que el conserje del Museo, "una personalidad no bastante caracterizada", fue el encargado de recogerlas.³⁹

Finalmente, el gobernador de Morelos fue quien intentó la devolución de las piezas, y lo hizo, con un tentador ofrecimiento por parte de la arqueóloga norteamericana Zelia Nuttall,⁴⁰ de restaurar con toda la seriedad profesional y sin ningún cargo para el erario de la nación, el templo del Tepozteco.⁴¹ Parece ser que las piedras en cuestión no fueron entonces devueltas. Por otro lado, el Museo de Tepoztlán, aunque pequeño, era alabado por los visitantes extranjeros, que veían la conveniencia de que los objetos desprendidos se reunieran en un museo cercano a los edificios a los que pertenecían:

Mr. Hewett se muestra muy admirado por la organización del museo de Tepoztlán, y dice que ese es el sistema que debería seguirse para coleccionar objetos arqueológicos; conservarlos en lugares cercanos a aquellos donde han sido recogidos, pues esto tiene mayores ventajas para los estudios, a la vez, que interesa y enseña al pueblo de la localidad, la historia y el mérito de sus monumentos.⁴²

Los ataques de don Leopoldo a Rodríguez continuaron. Sabedor, el primero, que contaba con el aprecio y la protección de los políticos de la más alta jerarquía, se sentía libre de denunciar cualquier asunto relacionado con las piezas prehispánicas.⁴³

³⁸ 7 junio 1904, AGN, IPBA, Caja 167 bis, Exp. 60.

³⁹ 24 junio 1904, AGN, IPBA, Caja 167 bis, Exp. 60.

⁴⁰ (1857-1933). Acaudalada arqueóloga e historiadora norteamericana quien estuvo casada con el sabio francés Alphonse L. Pinard. Desde 1900 se estableció en México, en la célebre casa de Alvarado en Coyoacán, dedicándose a estudios prehispánicos. Uno de los más sobresalientes fue el conocido como Códice Nuttall de origen mixteca, y que le valió fuertes discrepancias con Francisco del Paso y Troncoso quien exigía la primacía del documento.

⁴¹ 28 junio 1904, AGN, IPBA, Caja 167 bis, Exp. 60.

⁴² *El Imparcial*, 29 agosto 1906 (cit. en Lombardo de Ruiz 1994, v. 1).

⁴³ 13 febrero 1904, AGN, IPBA, Caja 167 bis, Exp. 75.

El Museo Nacional posee verdaderos TESOROS ocultos para todos aquellos que no gozan del personal y directísimo favor del Subdirector de ese establecimiento...

Es un verdadero insulto el que se le hace a nuestra nacionalidad al no confiar en un escaparate cerrado por gruesos cristales, las alhajas antiguas que posee nuestro Museo. Este gratuito agravio no tiene razón de ser, pues diré, en honra de nuestro pueblo, que jamás se ha dado el caso, desde que el Museo existe, que se haya pretendido robar el público, alguno de los ejemplares que se exhiben...⁴⁴

El peso de las opiniones de Batres fue tal, que el subdirector del Museo debió cumplir con su sugerencia.⁴⁵

Durante los siguientes años, Leopoldo Batres siguió intentando tener el papel principal en cuestiones arqueológicas, afirmando que él era la persona más indicada para estos asuntos y así evitar que los empleados del Museo Nacional hicieran investigaciones de campo. Se molestó con Nicolás León, profesor de arqueología especializado en la zona popoloca, por pretender hacer excavaciones, y no sólo lo acusó de que, en caso de hacerlas, "...esos monumentos serán destruidos o deteriorados por la mano oficial", sino que le advirtió tener un estudio superior sobre los popolocas, por haberlo realizado con método etnográfico y antropológico.⁴⁶ Con el historiador Jesús Galindo y Villa, los desacuerdos fueron sobre la colocación de las piezas en las vitrinas. Por si esto fuera poco, los ánimos de Batres se alteraron al saber, a finales de 1906, de la propuesta hecha por el estudiante Manuel Gamio y Nicolás León para realizar una "Guía Arqueológica de la República Mexicana", que incluiría planos, fotografías y anotaciones prácticas para los turistas.⁴⁷ El proyecto no se realizó en este momento, pero en 1908 Gamio iniciaba exploraciones arqueológicas en la zona de Chalchihuites, Zacatecas, mismas que provocaron fuertes protestas batrerianas:

Si es a la Inspección y Conservación de Monumentos Arqueológicos de la República a quien está encomendada la guarda, ¿por qué haciendo punto omiso de ella se le invade, rompiendo con todas las disposiciones legales por un simple empleado público? ¿A qué, entonces, la Ley de Monumentos

⁴⁴ 12 enero 1905, AGN, IPBA, Caja 170, Exp. 33 (mayúsculas en el original).

⁴⁵ *Ibid.*, 28 enero 1905.

⁴⁶ 13 enero 1905, AGN, IPBA, Caja 170, Exp. 35.

⁴⁷ 28 noviembre 1906, AGN, IPBA, Caja 152, Exp. 1 y 26 julio 1909, AGN, IPBA, Caja 155, Exp. 1. Según Roberto Gallegos (1996), para entonces sólo existía una Carta Arqueológica elaborada en 1886 por Leopoldo Batres.

Arqueológicos? ¿A qué entonces el celo de la conservación intacta de nuestros archivos monumentales, si permitimos que el primer venido vaya a profanarlos? ¿A qué viene, entonces, el celo de no permitir que los extranjeros exploren los monumentos públicos, por temor de que los profanen?

No hay que olvidar lo que pasó con el ingeniero García Cubas en las Pirámides de Teotihuacán y el perjuicio tan grande que causó a la Pirámide del Sol con su empírica excavación...⁴⁸

El apoyo incondicional de las autoridades a Batres se hizo nuevamente patente en este caso y a los dos días de haberse publicado la noticia se transmitió a Gamio la orden, por parte del Ministro de Instrucción, de suspender los trabajos.

Entre 1907 y 1910 la relación entre la Inspección General de Monumentos Arqueológicos y el Museo Nacional tomó otro giro. Dado que durante los festejos del Centenario de la Independencia había que ostentar la riqueza arqueológica del país, se encargó a Batres el arreglo de la zona de Teotihuacán, proyecto que lo tuvo una buena temporada alejado del Museo. Por otro lado, durante el tiempo en que el arqueólogo hizo la clasificación de las piezas de la institución museística, hacia 1908, no se registró ningún incidente desagradable entre ambas instancias, lo que demuestra que tuvo buenas relaciones con el entonces director Genaro García.

Durante esos años Salvador Batres, hijo de don Leopoldo, tuvo tratos con el personal del Museo Nacional. Esto se debió a que colaboraba con su padre en la Inspección General de Monumentos y recibió la comisión de entregar varias piezas importantes al Museo. Entre ellas estuvieron la Colección Sologuren con valiosísimas piezas de Oaxaca y la parte del *Tablero de la Cruz* que se encontraba todavía en Palenque. Las actitudes prepotentes de Salvador, tan semejantes a las del padre, eran del todo conocidas,⁴⁹ sólo que Salvador no tenía la gran protección presidencial que tuvo don Leopoldo. Un problema personal hizo que saliera del país "comisionado" para estudiar restauración y conservación de monumentos, pero seis meses después, en septiembre de 1908, tuvo que regresar porque lo reclamaba "un asunto judicial acerca de su conducta y servicios".⁵⁰ Esta situación lo llevó a la renuncia formal al cargo que desempeñaba en la Inspección y aparentemente no volvió a tener tratos con el personal del Museo.

⁴⁸ 25 octubre 1908, AGN, IPBA, Caja 168, Exp. 38.

⁴⁹ En 1906 se hizo público un escándalo encabezado por Salvador Batres para echar fuera a personas que vivían en las inmediaciones de Teotihuacán (Julio-agosto, 1906, AGN, IPBA, Caja 152, Exp. 11 y Exp. 21).

⁵⁰ 14 septiembre 1908, AGN, IPBA, Caja 155, Exp. 35.

Con la caída de Díaz, Leopoldo Batres perdió a su protector y, con él, todos los privilegios que había conseguido. Para su desgracia, poco tiempo después la "rueda de la fortuna" giraba en su contra y varias personas a las que había atacado con anterioridad, ahora subían al poder: Jesús Galindo y Villa propuso a Francisco M. Rodríguez como el siguiente Inspector General de Monumentos Arqueológicos, Manuel Gamio se proyectaba como la gran figura de la arqueología en México,⁵¹ quedando don Leopoldo desplazado de toda actividad arqueológica.

La presencia de Leopoldo Batres en la exploración e interpretación del México antiguo, fue sumamente importante y debe ser valorada, hoy día, sin las pasiones propias de la época. No cabe duda que el favoritismo de las autoridades hacia su persona, y su comportamiento individual, causaron gran animadversión entre sus colegas; sin embargo, estudios más detallados permitirán rescatar sus méritos. Su fuerte personalidad fue hábilmente aprovechada por la administración porfiriana, que logró dar una nueva imagen al país sustentada sólidamente en el pasado prehispánico, "...hemos podido confiar a la larguísima experiencia y, en cierto modo, a la intuición, casi siempre feliz de nuestro inspector de monumentos...", apuntaba Justo Sierra, poco antes de estallar el movimiento revolucionario.⁵²

Batres, ya convencido de los fuertes cambios que tendría el país, dirigió, en enero de 1911, un memorándum al nuevo Secretario de Instrucción, Miguel Díaz Lombardo, dando su visión personal sobre los personajes con los que le tocó tratar:

Enemigos míos:

Francisco del Paso y Troncoso
Lic. Alfredo Chavero (difunto)
Zelia Nutall [*sic*] viuda de Pinart
M. H. Saville

Mis envidiosos:

Francisco Rodríguez
Lic. Francisco Mena
Lic. Francisco Belmar
Manuel Gamio

⁵¹ Para noviembre de 1911 ya tampoco colaboraba en el Museo. Jesús Galindo y Villa era profesor de Arqueología e Historia; Porfirio Aguirre era Ayudante de Arqueología y Agustín Agüeros, Ayudante de Historia. Manuel Gamio era profesor de Arqueología Práctica. Ver el capítulo II de la tesis doctoral (nota 2).

⁵² En "Política arqueológica. Discurso en la sesión inaugural del XVII Congreso Internacional de Americanistas, el 8 de septiembre de 1910" (en Sierra 1977, p. 433).

Mis defensores:

Ignacio M. Altamirano

Protasio Tagle

Vicente Riva Palacio

Enrique Chávares

Trinidad Sánchez Santos...⁵³

Pasada la era porfirista, Batres dejó de ser el personaje público que había sido, dedicándose, principalmente, a algunos negocios particulares relacionados con la arqueología y a escribir diversos estudios. Durante sus últimos años también tuvo que vivir el luto de su hijo Salvador. El recuerdo de las grandes épocas y la gloria de otros tiempos lo traía al presente al conmemorar con nostalgia y solemnidad, el natalicio de su protector a quien siempre le dedicaba un fiel homenaje (véase Batres 1919a, 1919b, 1920, 1923). Los años transcurridos entre 1885 y 1910 habían representado una gran etapa no sólo para su vida personal, sino para la proyección de la arqueología en México.

Bibliografía citada:

- BATRES, LEOPOLDO, 1888. *Informe que rinde el Inspector y Conservador de los Monumentos Arqueológicos de la República Mexicana... acerca de la Comisión que llevó a cabo a Europa para visitar los Museos según orden del 6 de octubre de 1887, 1ª Parte*. México: Imprenta del Gobierno Federal en el Exarzobispado, dirigida por Sabás A. y Munguía.
- _____, 1904. *El Sr. Lic. Chavero y El Monolito de Coatlinchan*.
- _____, 1919a. *El ángel del destino trajo a la tierra a Porfirio Díaz el 15 de septiembre de 1830 para redimir y engrandecer a su pueblo*. México.
- _____, 1919b. *IV Aniversario de la muerte del Benemérito Señor General D. Porfirio Díaz*. México: Editorial Casas.
- _____, 1920. *Homenaje al Sr. Presidente Benemérito General D. Porfirio Díaz en el V Aniversario de su muerte* [México].
- _____, 1923. *Homenaje en memoria del Sr. General don Porfirio Díaz, VIII aniversario de su tranquila muerte*. México [Ag. Casas].
- DÍAZ Y DE OVANDO, CLEMENTINA, 1990. *Memorias de un debate (1880): la postura de México frente al patrimonio arqueológico nacional*. México: IIE-UNAM.
- DUBLÁN, MANUEL Y JOSÉ MA. LOZANO, 1887. *Legislación Mexicana*. México, t. XVII.

⁵³ 1911, s/f. Agradecemos la información proporcionada por Elvira Pruneda, bisnieta de Leopoldo Batres.

- GALLEGOS TÉLLEZ ROJO, ROBERTO**, 1996. *Manuel Gamio y la formación de la nacionalidad: el problema de los indios y de los derechos de los pueblos*. México: FFL-UNAM (tesis de licenciatura en historia).
- LOMBARDO DE RUIZ, SONIA**, 1994. *El pasado prehispánico en la cultura nacional (memoria hemerográfica, 1877-1911)*, 2 vs. México: INAH.
- LOMBARDO DE RUIZ, SONIA Y RUTH SOLÍS VICARTE**, 1988. *Antecedentes de las leyes sobre monumentos arqueológicos (1536-1910)*. México: INAH.
- MANRÍQUEZ CASTAÑEDA, LEONARDO**, 1988. "Leopoldo Batres". En: Carlos García Mora y Lina Odena Güemes, coords., *La antropología en México: panorama histórico*, v. 9 (*Los protagonistas, Acosta-Dávila*), pp. 242-257. México: INAH.
- MEYER, M. ALEJANDRO**, 1988. "Alfredo Chavero". En: Carlos García Mora y Lina Odena Güemes, coords., *La antropología en México: panorama histórico*, v. 9 (*Los protagonistas, Acosta-Dávila*), pp. 588-601. México: INAH.
- MORALES MORENO, LUIS GERARDO**, 1999. *Acestros y ciudadanos (El Museo Nacional de México, 1790-1925)*. México: UIA (tesis doctoral en historia).
- RICO MANSARD, LUISA FERNANDA F.**, 1999. *Los museos de la ciudad de México: organización y función educativa (1790-1910)*. México: FFL-UNAM (tesis doctoral en historia).
- SIERRA, JUSTO**, 1977. *Discursos*, en: *Obras completas*, v. V. México: UNAM.
- TENORIO, MAURICIO**, 1998. *Artilugio de la nación moderna: México en las exposiciones universales, 1880-1930*. México: FCE.
- VALDERRAMA, MA. DEL CARMEN Y ANA MA. VELASCO**, 1981. *El arte prehispánico en el porfiriato*, 2 v. México: UIA (tesis de licenciatura en historia del arte).

