

# EntreDiversidades

## Revista de Ciencias Sociales y Humanidades

Núm. 2 primavera-verano 2014



Instituto de Estudios Indígenas de la Universidad Autónoma de Chiapas  
San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.



**ENTRE DIVERSIDADES**

Revista de Ciencias Sociales y Humanidades



DIRECTORIO

Mtro. Jaime Valls Esponda  
**RECTOR**

Mtro. Hugo Armando Aguilar Aguilar  
**SECRETARIO GENERAL**

Mtra. Marcela Iturbe Vargas  
**SECRETARIA ACADÉMICA**

Mtro. Miguel Ángel Cigarroa Torres  
**SECRETARIO ADMINISTRATIVO**

Dr. Roberto Villers Aispuro  
**SECRETARIO AUXILIAR DE RELACIONES INTERINSTITUCIONALES**

Mtro. Juan Carlos Rodríguez Guillén  
**DIRECTOR GENERAL DE PLANEACIÓN**

Dr. Lorenzo Franco Escamirosa Montalvo  
**DIRECTOR GENERAL DE INVESTIGACIÓN Y POSGRADO**

Lic. Víctor Fabián Rumaya Farrera  
**DIRECTOR GENERAL DE EXTENSIÓN UNIVERSITARIA**

Dr. Fernando Álvarez Simán  
**COORDINADOR GENERAL DE INNOVACIÓN**

C.P. Sergio Ramírez Ruiz  
**ENCARGADO DE LA COORDINACIÓN GENERAL DE FINANZAS**

Mtra. Fanny Araceli Jiménez Náñez  
**COORDINADINACIÓN GENERAL DE UNIVERSIDAD VIRTUAL**

Dra. Sonia Toledo Tello  
**DIRECTORA DEL INSTITUTO DE ESTUDIOS INDÍGENAS**

# **ENTRE DIVERSIDADES**

Revista de Ciencias Sociales y Humanidades

Número 2, primavera–verano 2014

Universidad Autónoma de Chiapas

Instituto de Estudios Indígenas

San Cristóbal de Las Casas, Chiapas

## **ENTRE DIVERSIDADES**

Revista de Ciencias Sociales y Humanidades

### **Consejo Editorial**

Graciela Alcalá Moya (*Instituto Politécnico Nacional*), Jesús Morales Bermúdez (*Cesmeca-Unicach*), Pedro Pitarch Ramón (*Universidad Complutense de Madrid*), Jan Rus (*Cesmeca-Unicach*), Mario Humberto Ruz (*Centro de Estudios Mayas-UNAM*), Juan Pedro Viqueira (*El Colegio de México*), Maya Lorena Pérez Ruiz (*DEA, Instituto Nacional de Antropología e Historia*).

### **Comité Editorial**

Dolores Aramoni Calderón, M<sup>a</sup> Elena Fernández-Galán, Gracia Imberton Deneke, Jorge Paniagua Mijangos, Sonia Toledo Tello, Raúl Pérezgrovas Garza

### **Directora de EntreDiversidades. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades**

Gracia Imberton Deneke, IEI-UNACH

**Editor:** Pablo Salmerón Corraliza

**Coordinación del número:** Anna María Garza Caligaris y Sonia Toledo Tello, IEI-UNACH

**Diseño de portada:** Efraín Ascencio Cedillo

**Foto de portada:** Kees Grootenboer

La Danza del Calalá, conocida también como la Danza del Gigante, se realiza el día de Corpus Christi en honor al Santísimo Sacramento en la población de Suchiapa. El personaje principal de la danza es el Gigante, que representa a Quetzalcóatl.

**Cuidado de la edición:** Comité editorial IEI-UNACH

**Composición y formación editorial:** Bernardo Olivio Reyes de León y Ernesto de Jesús Pérez Álvarez

**Técnico página electrónica:** Emmanuel de Jesús Ballinas Flores

*EntreDiversidades. Revista de ciencias sociales y humanidades. Año 1, Vol. 1, N° 2, primavera-verano 2014, es una publicación semestral editada por el Instituto de Estudios Indígenas, Blvd. Lic. Javier López Moreno s/n, Centro Universitario Campus III, Edificio B, Barrio de Fátima, C.P. 29264, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, Tel. y fax: (01 967) 67 83534, editorialiei@hotmail.com. Editor responsable: Pablo Salmerón Corraliza. Reservas de Derechos al uso exclusivo N° 04-2013-102516552300-102, ISSN: 2007-7602, ambos otorgados por el Instituto Nacional de Derechos de Autor. Impreso en Talleres Gráficos de la UNACH de la Dirección General de Extensión Universitaria, Chiapas, México, en el día XX de mayo de 2014 con un tiraje de 250 ejemplares. Todos los textos que integran este volumen fueron arbitrados mediante el método de pares ciegos por expertos. El contenido de los artículos es responsabilidad exclusiva de los autores.*

©D. R. Universidad Autónoma de Chiapas 2014.

## CONTENIDO

- 7**      **Presentación**
- 13**     **El fetiche etnográfico de Michael Taussig**  
Matthew Carlin
- 45**     **Entre máscaras y espejos. Aspectos económicos  
y epistemológicos del fetichismo de la mercancía**  
Martin Jesper Larsson
- 69**     **Mito y rito de María Lionza: una distinción clave**  
Roisin Duffy-Gideon
- 101**    **Entre sueños agrarios y discurso ecologista. Las  
encrucijadas contemporáneas de la colonización  
de la Selva Lacandona (Chiapas, México)**  
Ingreet Juliet Cano Castellanos
- 145**    **Entre la creatividad y el mandato político:  
indígenas y democracia**  
Silvia Soriano Hernández

**175 Espacios transpuestos: haciendo etnografía entre el campo y la ciudad**

José Luis Escalona Victoria

DOCUMENTO

**207 “Contra el alcalde mayor, don Juan de Meza Altamirano, por haber contravenido a la prohibición que hizo su señoría ilustrísima sobre enmascarados”**

Virginia Margarita López Tovilla

RESEÑA

**253 Giorgio Agamben. *Medios sin fin. Notas sobre la política***

María del Carmen García Aguilar

**265 Normas editoriales**

*EntreDiversidades. Revista de Ciencias  
Sociales y Humanidades*

## PRESENTACIÓN

El fetichismo es el tema del cual se ocupan los primeros artículos de este segundo número de *EntreDiversidades. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*. A partir de enfoques e intereses distintos, sus autores bordan sobre el asunto y discuten, aunque no exclusivamente, desde y con Michael Taussig, antropólogo de origen australiano, formado en la academia estadounidense, que en 1980 publicó *The Devil and Commodity Fetishism in South America*. Este famoso estudio fue traducido al español hasta 1993 bajo el título *El diablo y el fetichismo de la mercancía en Sudamérica*. Entre este trabajo y *My Cocaine Museum* (2004) transcurrieron veinticuatro años, tiempo durante el cual Taussig continuó escudriñando el fetiche y la sociedad capitalista.

Retomar los temas a los que Taussig ha dedicado gran parte de su vida académica resulta pertinente si se considera que desde finales del siglo XX el capitalismo ha entrado a una etapa en la que se han generado nuevas prácticas —relaciones, espacios, ideas, imágenes, discursos— que con frecuencia obstaculizan el análisis y el accionar social frente al motor generador del sistema globalizado que ha producido acelerados cambios económicos, políticos, tecnológicos y culturales. Cambios que, subrayamos, se viven de manera desigual y diferenciada entre países y regiones, en la ciudad y en el campo, entre los géneros, entre los jóvenes y los adultos, etcétera. Volver a la discusión sobre el fetiche y la fetichización, términos



que Marx utilizó para develar las relaciones sociales que se ocultan en el capitalismo, amplía las posibilidades de examinar lo que algunas veces se asume como natural e inevitable: la profundización de las desigualdades sociales. Una discusión de este tipo puede enriquecer el análisis social desnaturalizando incluso sus propias creaciones.

El volumen que tienen ante sí reúne también diversos estudios de caso que examinan expresiones de la cultura capitalista: rituales, vidas cotidianas, movimientos sociales y construcción de discursos y espacios.

Abrimos la sección temática con el artículo “El fetiche etnográfico de Michael Taussig” en el cual Matthew Carlin desmenuza las influencias que este autor ha recibido: Karl Marx, Robert Vischer, Thomas Benjamin y los integrantes de la Escuela de Sociología, Merleau-Ponty, entre otros. Su pormenorizado análisis ayuda al lector a comprender más profundamente la riqueza del planteamiento de Taussig, que sobre todo constituye una propuesta metodológica para develar las formas cotidianas y vitales de estar en el mundo capitalista. La etnografía de Taussig, con su “forma de escritura que apela al arte y a lo sensorial y corpóreo”, puede animar “nuestra comprensión y nuestras descripciones de las cosas en direcciones nuevas e imprevistas”, hacia lo que Carlin llama “etnografía del enajenamiento”.

En “Entre máscaras y espejos. Aspectos económicos y epistemológicos del fetichismo de la mercancía”, Martin Jesper Larsson examina con mucho detalle las diferencias de uso del fetiche y la fetichización en Marx, Taussig y Slavoj Zizek. Mientras Marx se centró en los aspectos económicos del capitalismo y en la lucha de clases, argumenta Larsson, Taussig y Zizek se ocupan más bien de los aspectos epistemológicos y psicológicos, es decir, de la relación entre los sujetos en el capitalismo. Estos planteamientos implican, para uno, la posibilidad de abolir la propiedad privada y, con ella, el fetiche; en tanto que para los otros el camino es “aprender a vivir” con los fetiches, que nunca pueden destruirse por completo y que incluso han existido bajo otras formas antes del capitalismo.

Cierra la sección un estudio de caso que discute la tradición practicada en Venezuela en torno a la figura mítica de María Lionza. Roisin Duffy-Gideon desarrolló su trabajo en 2011, durante el gobierno de Hugo Chávez. Las condiciones políticas venezolanas han cambiado drásticamente desde que se recibió el artículo en 2013 hasta su publicación. Los rituales y el empleo del mito de María Lionza en el actual régimen, como lo advierte la autora, posiblemente se transformaron. A pesar de no tener una investigación de la coyuntura actual, consideramos de interés el material que se ofrece.

Duffy-Gideon contrasta el papel de este personaje en la construcción del nacionalismo venezolano y la relación de sus devotos con el Estado. Considera que mientras los mitos en torno a María Lionza fueron alentados y utilizados por el Estado como emblema nacionalista, los practicantes, generalmente considerados supersticiosos, ignorantes y atrasados, han sido marginados e incluso reprimidos. Taussig, según la autora, construyó una herramienta para teorizar el poder del Estado venezolano, pero no ha contribuido a un entendimiento acerca de las prácticas de los devotos o de su relación con las instituciones de gobierno. Duffy-Gideon señala que la distinción entre mito y rito visibiliza la agencia de los marialionceros cuyas prácticas rituales incluyen símbolos nacionalistas, sin que por ello necesariamente apoyen al gobierno.

La sección abierta inicia con el artículo “Entre sueños agrarios y discurso ecologista. Las encrucijadas contemporáneas de la colonización de la Selva Lacandona (Chiapas, México)”. Ingreet Cano da cuenta del proceso mediante el cual se construyó en las últimas décadas un discurso sobre la conservación y el desarrollo sustentable que denomina “ecologización”. La Lacandona, nos recuerda Cano, fue considerada antes y sucesivamente fuente de maderas preciosas, objeto de colonización y de desfogue de demandas agrarias, recinto de culturas ancestrales —los lacandones— y lugar para el desarrollo agrícola. Propone entender a la luz de los discursos ecologistas que ahora permean la cotidianidad, el establecimiento de plantaciones de palma africana y la convicción de los productores sobre sus beneficios.

Silvia Soriano, por su parte, hace un recuento del movimiento indígena ecuatoriano en “Entre la creatividad y el mandato político: indígenas y democracia”. Se centra en el papel político de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (Conaie) durante la década de 1990. La Conaie ha enarbolado la plurinacionalidad como un principio político y ha roto con los regionalismos para lograr una organización nacional, principal expresión del movimiento indígena del país. La fortaleza del movimiento social se sustentó en demandas económicas y políticas, pero sobre todo en la incorporación de formas novedosas de lucha, nos dice su autora. Sin embargo, la participación de la Confederación en las elecciones obstaculizó la creatividad en sus prácticas y propuestas. Este caso muestra, desde la perspectiva de Soriano, los límites de la democracia liberal.

La sección concluye con “Espacios transpuestos: haciendo etnografía entre el campo y la ciudad” de José Luis Escalona Victoria. Al igual que el primer texto de este número constituye una propuesta metodológica para hacer trabajo etnográfico, esta vez a partir de ideas en torno al lugar donde se lleva a cabo. En contra de las imágenes dicotómicas entre campo y ciudad, entre lugares y no-lugares, entre lo público y lo privado, Escalona señala que más bien se producen formas específicas de espacios a partir de relaciones, flujos e intercambios que conectan, transponen y confrontan a quienes en ellos participan. Los lugares son expresión espacial de dinámicas sociales, por tal razón se reconfiguran continuamente de manera heterogénea y desigual.

Son varios los ejemplos con los que el autor ilustra espacios transpuestos. A partir de ellos concluye “que los espacios —con sus dinámicas de inclusión y exclusión, de apertura y cierre— son expresión y escenario de una interacción mediada por jerarquías, competencia y asociación estratégica —en síntesis, por dinámicas de poder”.

“Contra el alcalde mayor, don Juan de Meza Altamirano, por haber contravenido a la prohibición que hizo su señoría ilustrísima sobre enmascarados” es el documento que presenta Virginia Margarita López Tovilla.

Se trata de un expediente de 1581 del Archivo Histórico Diocesano de San Cristóbal, el más antiguo del Fondo Diocesano hasta el momento, nos dice López Tovilla. Es un juicio entre personajes, el gobierno civil y el clero secular, que muestra sus conflictos, al tiempo que ofrece información sobre distintos aspectos de la vida en un periodo temprano de la Colonia en Chiapas: "los procedimientos de justicia que se seguían en el obispado y algunas costumbres que se intentaban regular, como el consumo de alcohol, el tener las tiendas abiertas en días festivos y el participar y asistir a las corridas de toros".

Finalmente, y en concordancia con lo tratado en la sección temática, María del Carmen García Aguilar reseña *Medios sin fin. Notas sobre la política* (2010), texto en el que Giorgio Agamben urge a repensar las categorías y nociones que han dado vida al actual mundo político dominado por el capital global.

Ponemos a consideración de los lectores los artículos que aquí se presentan con el ánimo de contribuir al debate de temas que a nuestro juicio son relevantes en el quehacer etnográfico actual.

**Anna María Garza Caligaris y Sonia Toledo Tello**

*Coordinadoras del número*



# EL FETICHE ETNOGRÁFICO DE MICHAEL TAUSSIG

Matthew Carlin\*

Resumen: El antropólogo Michael Taussig ha producido una gran cantidad de trabajo etnográfico sobre América Latina en el que toma por objeto la universalidad de la cultura burguesa y en el que, al reorientar la mirada del etnógrafo hacia los elementos embriagantes y orgiásticos de la vida, atenúa las líneas que dividen ciencia y arte. En este ensayo tengo la intención de mostrar lo siguiente: 1) que sus etnografías sobre magia, violencia y el Estado, están enraizadas en su priorización del mundo fenomenológico y en una concepción materialista en deuda con la teoría estética alemana del siglo XIX y con la antropología especulativa de Karl Marx y Walter Benjamin; 2) que su proyecto etnográfico no consiste en la eliminación de la ciencia del ámbito de la etnografía, sino en disminuir el papel de la explicación en favor de una forma de escritura que, como el arte, trabaja para refundar las imágenes del mundo.

Palabras clave: Michael Taussig, etnografía, fetichismo, fenomenología, idealismo alemán.

---

\* Doctor en antropología y educación por la Universidad de Columbia. Profesor asistente de ciencias sociales y estudios culturales en Pratt Institute. Temas de investigación: relación entre política y estética en América Latina; violencia y cambio social; pedagogía. Correo electrónico: mac2005@caa.columbia.edu  
Fecha de recepción: 10/11/2012; fecha de aceptación: 18/02/2013.

## MICHAEL TAUSSIG'S FETISH

Abstract: During his career anthropologist Michael Taussig has produced a wealth of ethnographic work about Latin America that has taken aim at the universality of bourgeois culture by blurring the lines between art and science in the process of reorientating the ethnographer's glance toward the intoxicating and orgiastic elements of life. In this essay I intend to show the following: 1) that his ethnographies of magic, violence and the State, are rooted in his prioritization of the phenomenal world and a materialist conception of vision indebted to both 19<sup>th</sup> Century German aesthetic theory and the speculative anthropology of Karl Marx and Walter Benjamin; and 2) that his ethnographic project is not aimed at eliminating science from the purview of ethnography, but rather at diminishing the role of explication in favor of a form of writing that, like art, works to recast the images of the world.

Keywords: Michael Taussig, Ethnography, Fetishism, Phenomenology, German Idealism.

## FETICHISMO

En la introducción de “The Pineal Eye”, Georges Bataille (1985) argumenta que la antropología debe despojarse de su piel científica y reemplazarla por descripciones que puedan justificar los elementos orgiásticos de la existencia con la intención de superar la sociedad burguesa. El proyecto de Bataille estuvo dedicado a socavar la perspectiva razonable y naturalizada de lo cotidiano, empeñándose en describirlo y también en mostrarlo de maneras tradicionalmente inaceptables. Taussig ha tomado la propuesta de Bataille muy en serio para producir una abundante etnografía sobre América Latina nutrida por objetos e imágenes —tanto visuales como escritos— y por actos de transgresión. Trabajando con una suerte de magia surrealista, Taussig combina el sueño científico del trabajo antropológico con el arte y la crítica, en un intento de clarificar la oscurecida extrañeza de la sociedad burguesa cotidiana.

Al igual que Bataille, Taussig depende de la fetichización de su objeto de interés: juguetea con las complejidades de su valor de uso para atraernos a reconsiderar y posiblemente a cambiar la manera en que nos relacionamos con las cosas en un nivel corpóreo. En deuda con Marx y su concepción del fetichismo de las mercancías, Taussig coloca de frente al fetiche para anclarnos tanto en una epistemología transgresiva como en un enfoque metodológico que se pone en marcha para la creación de las etnografías. En términos metodológicos, articula el fetiche combinando el uso de la metáfora con ayudas visuales de la narración de cuentos. Este proceso es semejante a la forma en que la teoría crítica ha enfrentado tradicionalmente el mundo fantástico de la vida burguesa oscurecido bajo un lustre de naturalidad.

Taussig teje alegorías complejas sobre las mercancías que se convierten en fragmentos centrales de sus descripciones de la vida latinoamericana (1980, 1992, 1993, 1997, 1999, 2003a, 2004). Mientras comparte un compromiso semejante al de Bataille por la manera en que detesta la esterilidad tanto del método positivista como de la vida cultural bajo el



capitalismo, su compromiso con el fetichismo de las mercancías pasa sobre todo por los ojos de Walter Benjamin. Sin embargo, la aceptación de una forma particular de crítica cultural dedicada al fetichismo se facilita debido a que el uso metafórico del fetichismo en el propio Marx es resultado de sus lecturas de narrativas antropológicas acerca de fetiches africanos.<sup>1</sup> El antropólogo francés Charles de Brosses, con su libro *Du Culte de Dieux Fetiches* (1760), sirvió de inspiración a Marx para el desarrollo de su concepto del fetichismo de las mercancías en la sociedad capitalista (Krader, 1972; Mitchell, 1986; Nancy, 2001). De hecho, el relato de Marx acerca de cómo se les atribuyó vida propia a las mercancías sigue la narrativa de De Brosses sobre la manera en que los jeroglíficos egipcios fueron signo de fe fetichista. Marx incluso utiliza el término “jeroglífico” para describir el fetiche de las mercancías en su famoso primer capítulo de *El Capital*.

Agrego una nota histórica interesante, a saber: que la narrativa del fetichismo en De Brosses y Marx se formuló al mismo tiempo que Europa occidental comenzaba a cambiar su posición con respecto a los nuevos territorios “descubiertos”. Al principio estos descubrimientos habían sido pensados como resultado de la investigación de lo desconocido, pero posteriormente esos sitios fueron presentados más bien como lugares necesitados del Iluminismo (Mitchell, 1986). Es ese el momento que marca el principio de una vinculación entre la antropología y el concepto de fetichismo de la cual los científicos sociales han dependido por mucho tiempo para enfrentar las formas en que los pueblos “primitivos” atribuyen fuerza mágica y a veces sobrenatural a objetos inanimados tales como jeroglíficos y tótems, piedras y estrellas. Para Marx, y aún más para Walter Benjamin, la distinción primaria entre ellos y los antropólogos como De Brosses es la manera en que utili-

---

<sup>1</sup> La palabra “fetiche” apareció por primera vez en portugués como *fetico* y probablemente inicialmente haya sido utilizada por marineros portugueses para describir talismanes y encantamientos que habían encontrado en la costa de Guinea en África.

zan la metáfora del fetiche para girar el dedo acusador de los pueblos recién “descubiertos” hacia la sociedad capitalista contemporánea.

La figura del fetichismo de las mercancías es una clase de *catacrisis*, una unión violenta de los objetos más primitivos, exóticos, irracionales y degradados de valor humano con los objetos más modernos, ordinarios, racionales y civilizados. Al llamar fetiches a las mercancías, Marx comunica al lector del siglo diecinueve que la base material de la economía política moderna, civilizada y racional es estructuralmente equivalente a lo que es más hostil al conocimiento moderno (Mitchell, 1995: 191).<sup>2</sup>

Para Marx, el tipo del fetichismo exhibido por otros pueblos en tierras lejanas era mucho menos perverso que aquel que veía personificado en las mercancías, debido al hecho de que el trabajo de los hombres y las mujeres en las sociedades “primitivas” estaba marcado por una impresión social de que todavía no había sido alienado completamente por el tiempo homogéneo de la mano de obra capitalista. El fetichismo era mucho más pernicioso en el mundo capitalista por la sencilla razón que su presencia se negaba. En contraste, los atributos sobrenaturales y mágicos de los objetos eran admitidos abiertamente en sociedades “primitivas”.

Es exactamente esta comparación con respecto al fetichismo lo que prefigura la manera en que Taussig y sus antecesores, como Benjamin y el Colegio de Sociología —incluyendo Georges Bataille, Roger Caillois y Michel Leiris, entre otros— se aproximaron al análisis del mundo contemporáneo. No buscaban poner al descubierto la credulidad de los llamados pueblos “primitivos”, sino iluminar la sociedad capitalista moderna en toda su peculiaridad. También podríamos decir que la narrativa de Marx sobre

---

<sup>2</sup> Las traducciones de citas en este ensayo son mías.

el fetichismo permite imaginar cómo su mirada algo empática hacia los aspectos no-alienados de pueblos pre-capitalistas podría hacer eco con el espíritu anarquista de miembros del Colegio de Sociología, tanto como en Benjamin y en Taussig.<sup>3</sup> Con este bagaje de Marx, Taussig concibe el concepto de fetichismo de la mercancía no sólo como una herramienta teórica para ser utilizada en el análisis del capitalismo, sino también como una metodología que emplea para presentar en su concreción los aspectos particulares de la vida social y cultural por medio del uso de la metáfora.<sup>4</sup> Este enfoque no es exclusivo de Taussig, sino un componente básico de la teoría crítica moderna que empieza con Marx, así como de movimientos que parten de Freud y Benjamin, entre otros. Fue ideado para combatir la obsesión metodológica que arrolla la experiencia y para apelar al potencial radical de la antropología cultural; en consecuencia, cumple su capacidad de articular los objetos en cualquier experiencia posible. Jacques Ranciere resume muy bien esta posición cuando indica:

---

<sup>3</sup> Para un excelente panorama del anarquismo en Benjamin ver el ensayo de Michael Lowy (1985). Él argumenta que el anarquismo de Benjamin se debió, al menos en parte, a un número de factores religiosos, morales y culturales presentes en Alemania durante ese tiempo. Argumenta que el factor más importante de todos fue tal vez el neo-romanticismo que surgió al inicio del siglo XX y que añoraba a la *Kultur* tradicional ante los cambios drásticos provocados por la modernidad y el capitalismo. También señala un vínculo entre un número de corrientes "religioso-políticas" como el mesianismo judío y el catolicismo romántico, que no confiaban en el Estado y propugnaban por una utópica promesa de un mundo por venir, con la política anarquista de Nietzsche y Sorel. Quizá es el ensayo de Benjamin "El Surrealismo" (1978: 177-192) el que muestra más claramente su espíritu anarquista, al tiempo que hace explícita su conexión con la etnografía inspirada por el surrealismo de Taussig.

<sup>4</sup> El Trabajo de Taussig podría servir como centro de un argumento más amplio, a saber: que el concepto de fetichismo no es sólo la conexión original entre Marx y la antropología, sino también el vínculo natural entre los dos. Es la dependencia inherente de Marx de un método literario; es decir, el uso de la metáfora ejemplificada en su uso del concepto del fetiche para describir la mercancía y la cámara oscura para describir la ideología lo que crea el vínculo más transparente de su trabajo con el enfoque textual de la etnografía.

Lo ordinario llega a ser una huella de lo verdadero si es separado de lo obvio para llegar a ser un jeroglífico, una figura mitológica o fantasmagórica. Esta dimensión fantasmagórica de lo verdadero... jugó un papel esencial en la formación del paradigma crítico de las ciencias humanas y sociales. La teoría marxista del fetichismo es el testimonio más llamativo de este hecho: las mercancías deben ser arrancadas de sus apariencias triviales, haciendo que los objetos fantasmagóricos sean interpretados como la expresión de las contradicciones de la sociedad (2004: 34).

El uso del concepto del fetiche por esos teóricos, igual que por Taussig, puede parecer inicialmente contra-intuitivo. Para él, comprender el objeto de fetiche de interés, con todos sus poderes mágicos y sobrenaturales, requiere que nos movamos en la misma dirección, río abajo, con el fetiche. Taussig escribe:

Como Walter Benjamin, siguiendo a los surrealistas que quizás habían elaborado sus análisis de la sociedad moderna animados por nuevos poderes míticos ubicados en la tactilidad de la imagen de las mercancías, la tarea no es resistir a ni amonestar la calidad de fetiche de la cultura moderna, sino al contrario, reconocer, incluso someterse a sus poderes y procurar encarrillarlos en direcciones revolucionarias. ¡Únete! ¡Ponte en contacto con el fetiche! (1993: 229).

Taussig argumenta que si queremos llegar a conocer la verdad de un asunto, el objetivo no debe ser simplemente adoptar la posición iluminista que procura purificar el objeto de inmediato, quizá mágicamente, de su poder como fetiche y alegar que siempre, intrínsecamente, son otras personas las que viven fuera de la ciencia, los que viven bajo el orden del fetiche. Después de todo para Taussig no hay ninguna esperanza de develar totalmente el fetiche, ya que esto "todavía no es dado en el horizonte de la posibilidad humana" (2004: xviii). Más bien, nuestra intención debe ser seguir el

camino de Marx y del fetiche. Es decir, nosotros debemos pensar primero con el objeto, moviéndonos en la misma dirección, como justificando completamente su sustento sobrenatural en nosotros. Es sólo luego de una incursión inicial río abajo con el objeto de fetiche que nosotros quizá podamos cambiar de dirección e ir río arriba para vencer la naturalización y el olvido histórico que marca esos objetos atrapados en la malla mágica de la fetichización.

### LA VISIÓN, EL MIMETISMO Y LA INERVACIÓN

Las teorías de Taussig sobre la visión y el acto de percepción también salen del marco de la concepción de Marx del fetichismo de las mercancías. En el contexto de las etnografías de Taussig, estas teorías son dotadas de un carácter más definitivo por su lectura extraordinaria de la comprensión de Benjamin sobre el material y calidad corpórea de la percepción y su relación con la posibilidad política. En *El Capital*, Marx utiliza una analogía visual para describir la manera en que la creación de mercancías nos distancia de nuestra relación material con las cosas. Dice:

De la misma manera, la luz de un objeto es percibida por nosotros no como la excitación subjetiva del nervio óptico, sino como la forma objetiva de algo fuera del ojo mismo. Pero, en el acto de ver hay, en todos los eventos, un pasaje verdadero de la luz de una cosa a otra, del objeto externo al ojo. Hay una relación física entre cosas físicas (1954: 77).

Taussig indica que esta analogía visual utilizada por Marx en su escritura del fetichismo de la mercancía tiene que ver con reconocer que lo que vemos “allí” es como:

Su propio ser suspendido [...] y no como el pasaje de sus membranas ni impulsos diáfanos de ondas luminosas por el aire y dentro del ojo

donde la copia ahora quema fisonómicamente, fisoeléctricamente, la retina, como impulso físico, recorre por fibras neurópticas para ser registrada más adelante como copia (1993: 22).

Es esta distancia de las cosas y el saber sensorial —sensuales— el que ha molestado siempre a los marxistas. Sin embargo, es quizá Walter Benjamin más que cualquier otro crítico cultural del siglo XX quien tomó más en serio la forma de la mercancía, la distancia del conocimiento táctil y el surgimiento concomitante de una forma abstracta de epistemología. El argumento es el siguiente: la naturalidad con que nos relacionamos con el dinero y la dominación del contravalor oscurece las maneras en que el saber sensitivo y la particularidad son eliminados por medio de la cuantificación. El contacto entre personas es reemplazado por un contacto entre cosas y la vida llega a ser por consiguiente una abstracción desprovista de posibilidades creativas.

Para Benjamin, sin embargo, había una cuestión específica que discutir con respecto a estas consecuencias horribles de la dominación de las mercancías. Mientras el fetichismo de la mercancía se encaminaba hacia una creciente abstracción, la dimensión táctil del contacto visual también aumentaba con la modernidad y sus innovaciones tecnológicas. La invención de las imprentas, las cámaras, las fotografías y las películas son todos ejemplos de los cambios tecnológicos que trajeron nuevas formas visuales y táctiles de contacto en la vida, junto con la extensión de las mercancías.

De acuerdo con Benjamin, el resurgimiento de la facultad mimética en la innovación tecnológica moderna es un perfecto ejemplo de esos aspectos del capitalismo que cumplen la creencia de Marx en el sentido de que la llave de la caída del capitalismo está ubicada dentro de su propio despliegue natural. En lugar de comprender cómo el antagonismo que se intensifica entre trabajo y capital llevará inevitablemente a estos dos polos a luchar, produciendo finalmente la disolución del capitalismo, Benjamin postula que es el cambio en nuestra relación con el mundo físico produci-

do por la innovación tecnológica lo que nos provee de una epistemología transgresiva y revolucionaria.

De alguna manera, este regreso de lo sensorial —lo sensual— en los medios visuales, producido con estas innovaciones tecnológicas, es la develación de lo que Benjamin llamó un “óptico inconsciente” táctil, mismo que supone tener el potencial para dar un paso fuera de sí mismo. Pongamos simplemente como ejemplo lo que estaba oscurecido alguna vez y ahora es traído visiblemente a la vida con estas nuevas técnicas. En Taussig, como en Benjamin, la visión y el contacto exaltados aumentan las perspectivas de dar la vuelta a la abstracción del capital. Taussig propone:

La capacidad de las máquinas miméticas de impeler el contacto-sensualidad (contact-sensuosity) encerrada dentro de la espectralidad de un mundo mercantilizado no es nada menos que el descubrimiento de un inconsciente óptico que abre nuevas posibilidades para explorar la realidad y proporcionar medios para cambiar la cultura y la sociedad junto con esas posibilidades (1993: 23).

Para Taussig, entonces, la pregunta se convierte en cómo participar aún más con el inconsciente óptico para ayudarnos a conocer nuestro entorno físico, de manera que pueda provocarnos salir de nosotros mismos y reconfigurar nuestros hábitos sensoriales —sensuales— para dar a la “objetualidad” de los objetos una posición de igualdad con la contemplación en el proceso de conocimiento. Para Benjamin, lo que determina nuestra manera de comprender el mundo es dictado por nuestra relación física/corporal con éste. Taussig (idem: 25) utiliza el argumento de Benjamin como transfondo para argumentar que el hábito no es inocente, que sólo mediante un cambio de hábito la inconsciencia de la esfera cultural y su concomitante “disposición corporal” puede ser desafiada con fines revolucionarios (ibídem). Cuando la visión está distanciada de la tactilidad, el concepto de conocimiento se convierte en una forma de “relación con”, relegando la manera en que llegamos a conocer nuestros alrededores en

formas aumentadas de contemplación. Por lo que Benjamin aboga por la posibilidad —que ya la modernidad misma nos presenta— de una intervención poética en nuestra forma de percepción en la que la tactilidad se convierta en la guía del hábito y nos despierte del “piloto automático” en el que estamos.

En el enfoque benjaminiano de Taussig, el estudio de la vida cultural y su énfasis en el conocimiento sensual —sensorial— es evidencia de una metodología para comprender imágenes, fotografías, dibujos y objetos; al igual que de un entendimiento sobre la manera en que la tactilidad, la copia y el contacto influyen en el pensamiento. En términos de imágenes visuales, el trabajo de Taussig representa un intento por comprender la importancia de la materialidad de las imágenes, su poder narrativo y cómo el particularismo concreto del significado detrás de la apropiación de estas imágenes a menudo existe fuera del alcance de una razón descontextualizada.

Aunque Taussig prioriza la visión como objeto de estudio, lo hace desde una vena crítica que le permite evitar las trampas del ocularcentrismo. Uno de los problemas de este ocularcentrismo es que supone no sólo la transparencia de la visión, sino también la idea de que la visión es siempre la misma, independientemente del lugar o del contexto (Shapiro, 2003: 6). Es decir, sin un grado de crítica hay finalmente un “fracaso para distinguir entre diferentes modalidades y concepciones de la visión, entre diferentes prácticas visuales y regímenes visuales” (ibídem). El énfasis de Taussig en la tactilidad de la visión y la materialidad de las imágenes cuestiona la transparencia de la visión, permitiéndole en consecuencia participar de la alteridad y de las especificidades culturales de los diferentes regímenes visuales en América Latina. De esta manera, las mercancías e imágenes toman un significado específico, cuya traducción implica trabajar para reflejar epistemologías locales.<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> El mejor ejemplo de ello se encuentra en la obra más famosa de Taussig, *The Devil and Commodity Fetishism*, 1980.



Aunque pueda parecer obvio, el acto de visión en el trabajo de Taussig se convierte en un acto fenomenológico de la percepción en la medida en que está enlazada a las experiencias corporales. Taussig tampoco le debe menos a Benjamin en este sentido, pues entiende el acto de visión como un compromiso con la materialidad; el potencial revolucionario de las imágenes es un medio por el cual se abren —revelan— tanto los individuos como los colectivos a un momento de “encarnación” que se realiza en el destello de una conexión mimética. En este punto Taussig argumenta: “el cuerpo y la imagen tienen que entrelazarse para que la tensión revolucionaria se convierta en la inervación corporal” (1993: 23). Para Benjamin es específicamente el misterioso concepto de inervación el que sirve para identificar una forma de recepción que inadvertidamente se había acentuado con el desarrollo de nuevos medios de comunicación y tecnología. Fue tan optimista con respecto a las potencialidades de la inervación para desatar un nuevo ámbito de posibilidades sociales y culturales que en un momento dado argumenta, “sólo las imágenes en la mente vitalizan la voluntad. La simple palabra, por el contrario, como máximo la inflama [es decir, la voluntad], para dejarla ardiendo sin llama, arruinada. No hay voluntad intacta sin imaginación ilustrada exacta. *No hay imaginación sin inervación*”<sup>6</sup> (Benjamin, 1996: 466).

¿Qué estaba tratando de lograr Benjamin con el uso del concepto de inervación? Tal pensamiento probablemente se inició a partir de su compromiso con los principios de los aspectos de *fringe* —que suele traducirse al español como “franja”— en la obra de Freud, relacionado con la neurología, la antropología y el surrealismo. Este último incursionó en el concepto de inervación, señala Hansen (1999: 116) como una “transferencia de energía de lo psíquico a lo somático”, de la manera en que lo que reprime un histérico acaba por descargarse como una compulsión corporal. Esta

---

<sup>6</sup> El énfasis en cursiva es mío.

concepción de la inervación corresponde con la definición del término en el diccionario general: el proceso de excitación de los nervios que se transfiere a un órgano corporal causando la contracción de los músculos.

A pesar de esta interpretación del concepto por Freud, el cual se refería más frecuentemente a un proceso unidireccional en el que la energía psíquica se traslada desde el sistema nervioso hacia afuera, algunos de sus seguidores postulan exactamente lo contrario; es decir, que la inervación es en general típicamente un proceso que se genera a partir de estímulos externos. En cierto momento Freud incluso declara: “toda nuestra actividad psíquica comienza con estímulos —ya sean internos o externos— y termina en inervaciones. [...] Los procesos psíquicos en general avanzan desde el extremo perceptivo al extremo motor” (1965: 575). Es difícil asegurar que Benjamin haya tomado este término directamente de Freud, pues otros discursos del periodo emergieron de campos como la neurofisiología (Hansen, 1999: 317). Sin embargo, está claro que proponía la inervación como un proceso que podría resultar de la provocación externa y, en consecuencia, sirviera como contraparte de lo que él entendía como el aspecto anestésico y explotador de la tecnología capitalista.

Fundamentalmente lo que a Benjamin le atrajo fue el identificar las formas de recepción social de la cultura mediada que fueran capaces de descarrilar radical y permanentemente la postura defensiva que el capitalismo intentaba inducir. Para él no sólo había formas radicalmente divergentes de recepción frente a lo incitado por la innovación tecnológica capitalista, sino también otras que podían servir potencialmente como base para el surgimiento de una oposición materialista y epistemológica colectiva. Las intenciones de Benjamin eran encontrar formas visuales de los nuevos medios de comunicación que fueran capaces de provocar el tipo de excitación que conduciría a la conducción de la energía psíquica por nuevos canales. Tal proposición implica identificar el mecanismo psíquico creado por el ego para defenderse de los golpes de la sobreestimulación, como una “matriz o medio”, en lugar de un escudo impenetrable (ibídem).

Lo importante es que Benjamin vio en el concepto de inervación la posibilidad de una recepción no defensiva de los medios, basada en una apropiación mimética de estímulos externos en la que la excitación perceptual condujera a la transformación cognitiva y, en consecuencia, a nuevas posibilidades sociales. La inervación es una forma no defensiva de recepción porque reconoce que una nueva experiencia de los medios de comunicación a veces puede fomentar el compromiso con lo visual en el plano material/corporal. La recepción de estas nuevas formas no se produce como reflejo lejano y totalizador —que puede inducir a un estado de anestesia—; por el contrario, tiene el potencial de atrapar nuestras energías psíquicas y canalizarlas de manera que desaten un abanico de posibilidades creativas e imaginativas.<sup>7</sup>

El interés de Benjamin por formas potencialmente transgresoras de contacto corporal, como la mimesis y la inervación, se ve reflejado en toda la obra de Taussig. Como estilo de escritura, Taussig emplea un lenguaje vívido, visualmente inspirado, forma de impresionar lo más cerca posible sus objetos de interés en el proceso de intentar crear un nuevo formulario de gramática descriptiva, tratando a la etnografía como un arte. Consideremos esta descripción del tema de los mangles:

Los mangles se agarran al barro, igual que yo, materia cayendo a través del tiempo en un extraño confort, en un movimiento de succión donde el ser coagula en una unidad de sombras pegajosas. Este cenagal es definitivamente el intermediario buscado mucho tiempo, fango ascendente y descendente con la marea, casa de todas las formas de vida, la zona lunar de putrefacción y decaimiento en cuyos ritmos lentos y eternos las nubes de camarones flotan y los cangrejos se esconden (Taussig, 2004: 173).

---

<sup>7</sup> No está claro si Benjamin entendía la liberación de estas energías creativas como algo siempre y necesariamente bueno o si era consciente de la posibilidad de la liberación de la imaginación en formas muy destructivas.

○ esta descripción de la moda, el cuerpo y la cirugía plástica en Colombia:

Érase una vez en que la moda fue un asunto sosegado, una meseta de uniformidad, por lo que a mi parece, sin-mucho interés más allá de ser ordenado y limpio y si fuera posible tener un par de zapatos. [...] Pero hoy esto parece un tiempo prehistórico y la moda se ha convertido en una cosa, una magnífica gran cosa, como un meteorito chocando a través del cielo negro. Son los jóvenes, especialmente los jóvenes, los que llevan a cabo esta nueva historia en sus cuerpos, como si, ahora sin tierras, todos los detalles minuciosos del cuidado una vez otorgado a sus intrincadas plantaciones de árboles, se hubiera transferido al cuidado de la apariencia del cuerpo. Y justo como las plantaciones en todos lados del mundo de la vida tecnologizada, la tierra con productos químicos para esto y aquello, la maquinaria más reciente y grande para esto y aquello, los masivos remolques de tractor retumbantes por carriles agitando nubes de polvo, el cuerpo de los jóvenes, sin tierra, se vuelve también cada vez más tecnologizado (Taussig, 2012: 73).

Esta descripción etnográfica es un enlace con aquellos trazos de prácticas transgresoras de la magia y el mito que siguen existiendo a pesar de la dominación de la racionalidad de occidente y la forma de las mercancías —por ejemplo, en la vida de algunos pueblos indígenas—. El propio compromiso de Taussig con la teoría utiliza escritores, filósofos y teóricos no sólo como referentes, sino como rastros —trazos— de líneas concretas de pensamiento para ser incorporados e imitados al máximo, con la esperanza de demostrar lo que hay todavía de nuevo en ellos. En relación con este último punto existe una discusión mucho más extendida que versa sobre la imposibilidad de la autoría solitaria y el genio creativo individual que parece existir en algún lugar entre la meta no realizada de Benjamin de escribir un libro sólo de citas y la meta no realizada de Foucault de producir textos de manera anónima.<sup>8</sup>

---

<sup>8</sup> ¿No es citando todo esencialmente lo mismo que no estar citando a nadie?

Marx, Benjamin y Bataille —junto con algunos otros miembros de la Escuela de Sociología— han influido de manera más visible la obra de Taussig en lo relativo a su concepción fisonómica de la visión y en el interés en las potencias mágicamente transgresoras de la mimesis. Sin embargo, existen otras fuentes igualmente importantes que atan el proyecto etnográfico de Taussig a una combinación de las teorías alemanas sobre el arte y la visión del siglo XIX con la fenomenología francesa del siglo XX. En la siguiente sección se describen algunas de las características epistemológicas básicas del trabajo de Taussig a través de un panorama general de teorías alemanas de arte, óptica y etnografía del siglo XIX, que parecen haber influido en Benjamin, junto con la corriente fenomenológica de la percepción postulada por Merleau-Ponty. Combinando estos conceptos/conceptualizaciones podemos atribuir una línea intelectual de pensamiento que sustenta su proyecto antropológico en su compromiso con la creación de una nueva relación entre el lenguaje y la observación etnográfica, constantemente empeñado por disolver la línea entre arte y ciencia.

## VISIÓN CARNAL

Las etnografías de Taussig a menudo parecen establecer por sí mismas una tarea semejante a la de Benjamin, si se encontrara aquí hoy y estuviera interesado en la vida en América Latina. A través de la creación de alegorías<sup>9</sup> que cuentan la historia de la materialidad histórica de las cosas,

---

<sup>9</sup> Para un análisis más detallado del uso de Benjamin de la alegoría véase el ensayo de Beinaid Cowan "Walter Benjamin's Theory of Allegory" (1981) y el de Lloyd Spencer "Allegory in the World of the Commodity: The Importance of Central Park" (1985). Lo más importante para nosotros es comprender que el interés de Benjamin en la narración y la alegoría es una respuesta a la sobrevaloración romántica del símbolo a expensas de la alegoría. La alegoría —escribir/decir una cosa con el fin de sugerir e imbuir de su significado a otra— para Benjamin era una manera de atrapar la experiencia genuina e histórica en la que pasado y futuro, ambos, estuvieran presentes. La alegoría, para Benjamin —como expresa en su ensayo "On Some Motifs in Baudelaire" (1969) y en *Origins of German Tragic Drama* (1977)— es una forma de contar historias a través de correspondencias que podrían combatir la forma en que la modernidad se desnuda al conectarse con el pasado o el futuro.

Taussig es capaz de construir, cuidadosamente, yuxtaposiciones entre las formas locales de conocimiento y las epistemologías euroinspiradas dominantes. El resultado final de sus etnografías no es simplemente la creación de historias descriptivas alternativas, sino también de imágenes con disposiciones radicalmente distintas de las cosas, ejemplos epistemológicos y ontológicos acerca de la normalidad de la vida capitalista burguesa. Las descripciones de Taussig de todo, desde el estado venezolano (1997) hasta la violencia en Colombia (2003), surgieron de un enfrentamiento con un particular enfoque fenomenológico de la percepción que combina las descripciones marxistas y las fisonómicas de la visión con la crítica de arte. El enfoque tiene sus raíces en una concepción del materialismo histórico —es decir, de la historicidad de las cosas y de nuestra relación con ellas— y una comprensión fenomenológica del mundo. Esto último está diseñado para comunicar las formas de la experiencia que no sólo preceden o se extienden más allá de nuestra capacidad de representación, sino que además iluminan las maneras en que los sueños sobre la revolución cultural dependen de transgredir nuestra orientación perceptual. La combinación de estos dos aspectos del enfoque de Taussig, usados al describir y traducir sus experiencias en el campo —es decir, tanto de forma histórica materialista como fenomenológica—, constituye el fundamento de su particular epistemología.

En 1873 el teórico de arte Robert Vischer publicó un ensayo titulado “On the Optical Sense of Form: A Contribution to Aesthetics” que influyó en una generación entera de teóricos del arte y de etnógrafos de tiempo parcial, como Aby Warburg. Warburg fue atraído por la teoría de visión de Vischer debido a la manera en que parecía darse cuenta de la epistemología que se observaba en los pueblos “primitivos”.<sup>10</sup> La presencia del trabajo

---

<sup>10</sup> Para una descripción más detallada de la influencia de Vischer sobre Aby Warburg, así como de la teoría del arte en general, ver el ensayo de Rampley “From Symbol to Allegory: Aby Warburg’s Theory of Art” (1997).

de Vischer en el clima intelectual alemán con la publicación de este ensayo hace razonable especular que esto podría haber tenido ascendencia sobre Walter Benjamin, en ese tiempo interesado en las formas prerreflexivas del pensamiento que él encontraba activas en la facultad mimética de los niños.<sup>11</sup> La posible influencia de Vischer en Benjamin es reafirmada más adelante por el interés de este segundo autor en las ondulaciones etnográficas de Warburg sobre magia y mito y porque trató de formar parte del grupo de expertos conocido como el Círculo de Warburg.<sup>12</sup>

Aunque la influencia de Vischer sobre Benjamin sea indirecta, la similitud de sus concepciones, así como el hecho de que Benjamin hacía explícito su interés por la labor de Warburg, hace convincente la vinculación entre los dos.<sup>13</sup> Si reparamos en algunos de los argumentos fundamentales

---

<sup>11</sup> La teoría del arte de Vischer apareció a raíz de un aumento del interés de las artes y las ciencias en teorías fisionómicas de la visión durante mediados del siglo XIX; un entendimiento de la visión como un fenómeno meramente etéreo, cognitivo, comenzó a ser reemplazado por una concepción de la vista relacionada con la actividad muscular y el sentido del tacto. Lo que proporcionó el telón de fondo a la teoría del arte de Vischer fue la combinación de la influencia del teórico del arte Johan Herbart, el cual trató de proporcionar una solución intermedia entre el empirismo y el racionalismo de *Setzung*, tomando la vista como una relación dialéctica entre la visión y el cuerpo —por ejemplo, sin corporeidad, la visión sería un fenómeno tridimensional— y los estudios científicos de Herman Helmholtz y de Lange, entre otros, que se centraron en la reacción del músculo en el acto de ver (Rampley, 1997).

<sup>12</sup> Esto se menciona en el trabajo de Benjamin, *The Origins of German Tragic Drama* (1977).

<sup>13</sup> Existe un puñado de ensayos sobre la relación entre Warburg y Benjamin, así como sobre el interés de ambos por la antropología cultural, entre los cuales se incluyen: "A Communicative Disclosure of the Past: On the relation between Anthropology and Philosophy of History in Walter Benjamin" de Alex Honneth (1993); "Beware Mexican Ruins! 'One Way Street' and the Colonial Unconscious" de Jan Kraniuskauskas' (1994); "Aby Warburg as Historical Anthropologist" de Peter Burke (1991); y "Mimesis and Allegory: On Aby Warburg and Walter Benjamin" de Matthew Rampley (1999). El relato más detallado acerca del interés de Warburg en la antropología cultural, que también incluye alguna mención de la relación de Benjamin con él, es el de Michael P. Steinberg "Aby Warburg's Kreuzlingen Lecture" (1995). Entre otros temas abordados en este ensayo está el tiempo que pasó Warburg con los hopis y su interés en los dibujos infantiles hopi durante 1890.

de Vischer, podemos ver más claramente el desarrollo de la relación entre arte y etnografía, una asociación explícita en la etnografía de Taussig.

El ensayo de Vischer fue principalmente un intento de describir un tipo de recepción del arte capaz de dar cuenta de la manera en que imbuimos objetos, incluso los inorgánicos y el “mundo orgánico menor de plantas y paisajes”, de contenido emocional (1873: 90).<sup>14</sup> En la base de este entendimiento, de acuerdo con Vischer, hay una clara diferenciación entre lo que él denominó “ver” y “escudriñar”. “Ver” se postula como una mera “sensación inmediata” asociada a la captura o a la impresión de la luz, como una imagen fotográfica en nuestra retina. Es definido por Vischer como un “proceso relativamente inconsciente, porque la impresión recibida es todavía indiferenciada” (ídem: 93). Esta impresión incita la actividad de nervios y nuestras mentes reciben su primer “destello de la concepción interior” (ibídem). “Ver” se postula, entonces, como la actividad más básica, instrumental, del ojo.

Contrario al impulso natural de “ver”, Vischer se refiere al acto de “escudriñar”, mediante el cual la vista se convierte en un proceso activo de mover los ojos en varias direcciones y sobre diversas dimensiones de los objetos atrapados en nuestra línea de visión en el proceso de ponerlos en relación uno con el otro. Para Vischer “Sólo escudriñar produce una completa presentación artística posible, pues su movimiento [...] es acompañado por una animación impulsora del fenómeno muerto, un avi-

---

<sup>14</sup> La mezcla de lo visual y lo emocional es parte de lo que Martin Jay (1994: 30) llama la teoría de “la comunión orientada” y es aún evidente en la creencia de Platón de que el ojo y el sol están compuestos de la misma sustancia. Sin embargo, F. M. Cornford (1957) señala que esta concepción de la visión es aún más evidente en pensamientos presocráticos, cuando la versión de la teoría órfica —*theoria* entendida originalmente como el intento de contemplar atentamente— abarcaba la emoción, mientras que su remplazo posterior con la versión de Pitágoras, no lo hace (citado en Jay, ibídem). Como señala Jay, la *theoria* parece haber sido originalmente mucho más que la división del sujeto/objeto típica de la metafísica occidental (ibídem).



vamiento rítmico y una revitalización de éste” (ídem: 94). Escudriñar por consiguiente es ver en un “nivel superior” en el cual la imagen se impregna de valor y contenido emocional. En la definición de Vischer de “ver” y “escudriñar”, la visión está enlazada a nuestro sentido del tacto, porque “ver” llega a ser “un toque más sutil a una distancia” y “escudriñar” se vuelve un “probóscide para tocar a quemarropa” (ibídem). Específicamente se trata de una descripción de la forma en que la vista y el tacto están atados, como el pensamiento de Vischer parece prefigurar el interés de Benjamin en la facultad mimética de niños:

El niño aprende a ver tocando, y de hecho no debemos ignorar el hecho de que esto invariablemente conlleva no sólo la función de la piel y los nervios, sino también de los movimientos musculares. El tacto es especialmente importante para aprender a ‘agarrar’ objetos distantes, los cuales en términos visuales son borrosos y distorsionados. Como es bien sabido, *los niños tratan de alcanzar la luna como nosotros tratamos de alcanzar un plato* (ídem: 95).

Mientras que “ver” y “escudriñar” para Vischer se vinculan generalmente con formas inconscientes y conscientes de la visión, respectivamente, la sensación real involucrada en cada acto de visión correspondiente se entiende como no-enfática y enfática: una libre de valor y sin emociones; la otra ligada al sentimiento. La sensación involucrada en el acto de “escudriñar” está compenetrada con el valor, como resultado de su capacidad de inducir sentimientos agradables o no-agradables que se determinan principalmente, a decir de Vischer, por su nivel de similitud o disimilitud con el objeto a la vista o con el grado en que el objeto que se está viendo corresponda a “la armonía subjetiva” (ibídem). Lo que esto significa es que una vez que aparece la sensación, la sensación no-enfática da paso a “pasiones de deseo o de retroceso” (ídem: 99). En este caso, para Vischer, unas gafas azules bajo el sol caliente pueden darnos la sensación temporal

de que ha enfriado; habitaciones con techos bajos y ángulos incómodos nos pueden dar la sensación de un peso que nos presiona; ciertos colores pueden parecer “fuertes” y “ofensivos” y los límites y fronteras físicas pueden “combinarse de alguna manera oscura con la sensación de mis propios límites físicos, los cuales siento en lugar de mi propia piel” (ídem: 98).

Al mismo tiempo podemos empezar a comprender las formas en que Vischer concibe la manera en que los objetos de nuestra línea de visión dan lugar a sentimientos particulares. La forma más profunda de contenido emocional que recibimos a través del acto de “escudriñar” es el resultado de la promulgación de la imaginación. Mientras que nosotros podríamos argumentar que la imaginación es inherente a la manera en que experimentamos la sensación inmediata de unos lentes azules enfriándonos bajo el calor del sol, hay un tipo diferente de imaginación que surge de “la sensación respondiente” que lleva a una forma más profunda de la empatía, inculcando los objetos con nuestra propia personalidad.

Tenemos la maravillosa capacidad de proyectar e incorporar nuestra propia forma física en una forma objetiva, casi de la misma manera como las flores salvajes atrapan a su presa al cerrarse sobre sí mismas. ¿Qué otra forma puede ser esa que la forma de un contenido idéntico a ésta? Es entonces nuestra propia personalidad lo que proyectamos en ella. [...] Proyecto mi propia vida en una forma inerte, como bastante justificadamente lo hago con otra persona viva. [...] Parezco simplemente adaptarme y conectarme a ésta como una mano a otra, y entonces estoy misteriosamente transplantado y mágicamente transformado en esto otro (ídem: 104).

Esta penetración en el fenómeno marca para Vischer el impulso más primario de la vida; representa el deseo de fusionarse y crear una unión con el mundo de las cosas animadas e inanimadas. La posición de Vischer marca un terreno intermedio entre el racionalismo y el empirismo, en que

el objeto despierta la imaginación de su incentivo de sentimientos particulares, al mismo tiempo que es despertado por la imaginación en el acto de ser impregnado por nuestra propia personalidad. El ojo, por lo tanto para Vischer, efectúa un proceso que viaja desde el sistema nervioso a través de la persona entera y llega a las profundidades “del alma” (ídem: 115). Esta conexión entre empatía y visión tiene un profundo impacto en la manera en que él entiende el arte, fundamentalmente como “la intensificación de la sensualidad” (ibídem).

El entendimiento de Vischer —y por extensión de Benjamin— sobre la vista y la empatía parece proporcionar el marco no sólo del interés de Taussig en los aspectos fisonómicos de la magia y la mimesis, sino también para su comprensión de la etnografía esencialmente como un esfuerzo artístico, uno centrado en llevar sensualidad y vitalidad a nuestras historias de experiencias en otros lugares con otras personas. ¿Cómo podría la etnografía, una práctica que es principalmente un producto de un acto de la vista, desarrollar una relación con el mundo que fuera menos dependiente del ocularcentrismo estéril inherente del positivismo y más el producto de una concepción de la visión capaz de dar cuenta de la experiencia del etnógrafo? Para Taussig, en el juego de la traducción —especialmente dentro de una disciplina ligada históricamente a contar historias sobre otros “primitivos”— son la fisonomía y la corporalidad las que permiten las más completas y más honestas descripciones etnográficas, sosteniendo “la promesa de una primera reacción más cierta y más vívida de un extraño en el campo de lo desconocido” (2010: 267).

El otro aspecto de la antropología de Taussig que quiero destacar es la forma en que combina un apego fetichista a los objetos con la fenomenología, subrayando la visión y la percepción como elementos centrales para comprender la cultura de una manera que desafía la división onto-

lógica entre cosas y personas.<sup>15</sup> La teoría de Taussig de la percepción es materialista porque: 1) como Benjamin, con la asesoría de la percepción, las nuevas formas de los medios de comunicación tienen la posibilidad de abrirnos hasta un grado de entrar en contacto con un mundo inimaginable —por ejemplo, ver la vida temporalmente y en un grado de detalle previamente inalcanzable—; 2) lo motriz, el estímulo —estimulación— corporal tiene prioridad sobre la ideación como una forma de generar una disposición radicalmente nueva hacia el mundo, y 3) el acto de la visión es considerado de nuevo como un ejercicio de contacto físico entre ojo y objeto —es decir, en vez de estar basado en la ideación, la visión se hace una práctica material.

El aspecto fenomenológico del trabajo de Taussig está vinculado con su materialismo. Sin embargo, los detalles de su conexión con la fenomenología pueden parecer oscuros debido a que una de las fuentes de influencia más identificables —Merleau-Ponty— existe anónimamente en su proyecto etnográfico. Sin entrar en un análisis excesivamente detallado, hay varias conexiones fundamentales entre la fenomenología de la percepción de Merleau-Ponty y el proyecto etnográfico de Taussig acerca de las que quiero llamar la atención. Primero, como Merleau-Ponty y la fenomenología en general, Taussig (2004) argumenta que la experiencia precede a la representación. Tal vez el interés más ejemplar de Taussig en la experiencia prerreflexiva puede constarse en el hecho de que el punto de partida para

---

<sup>15</sup> Como señala Richard Neer, lo que ha sido ignorado en mucha de la crítica cultural contemporánea es "precisamente esta voluntad de sacar las conclusiones radicales de un compromiso riguroso con la especificidad de las cosas" (2004: 473), una posición que parece hacer eco en los fundamentos materialistas de Benjamin y el Colegio de Sociología. Neer ve como inherentemente problemática cualquier noción de unidad de discurso y cultura que luego se afirme ser descubierto a través de un análisis textual de fotografías e imágenes.

su teoría y la escritura es su concepción de la *mimesis* como una forma potencialmente radical de transgresión cultural. La facultad mimética para Taussig se refiere a la experiencia que no sólo precede la representación, sino que es una forma de sabiduría corporal, lo cual ayuda a superar lo que Merleau-Ponty (1962) dice que es la abstracción de los esquemas científicos. Estos esquemas funcionan como una especie de “lenguaje de señas derivado, como es la geografía en relación con el campo en el que hemos aprendido previamente lo que es un bosque, una pradera o un río” (1962: ix). En otras palabras, la naturalización de la terminología que emerge en el contexto de una disciplina científica particular no nos trae más cerca de nuestro objeto de interés; más bien lo oculta por una aplicación instrumental de formularios predeterminados de descripción. La invitación para un retorno a la experiencia vivida surge de una crítica global de la ciencia como una forma de manipular las cosas a expensas de lo que “mora en ellas” (Merleau-Ponty, 2007: 159).

La crítica de Taussig hacia las ciencias sociales —sociología— surge del mismo punto de vista: saber que el esfuerzo científico que aplica ciegamente una gramática y una teoría preexistente es insuficiente para articular la experiencia, así como para provocar un desarraigo de los seres humanos del mundo. Sin embargo, a diferencia de Heidegger, el cual inflexiblemente postula que la ciencia es una práctica instrumental que nos aleja del ser auténtico, Taussig y Merleau-Ponty sostienen la posibilidad de la creación de una ciencia atada a lo concreto del mundo (Husserl, 1970). En un ensayo preparado como parte de su candidatura para el Colegio de Francia, Merleau-Ponty declara:

Encontré en la experiencia del mundo percibido un nuevo tipo de relación entre la mente (espíritu) y la verdad. La evidencia de lo percibido existe en su aspecto concreto en la propia textura de sus cualidades y en la equivalencia de todas sus propiedades sensibles, lo que causó que Cezanne dijera incluso que uno debería ser capaz de pintar

los olores. Antes de nuestra existencia íntegra, el mundo, es verdad, existe. La unidad, la articulación de ambos, es una mezcla. Y esto equivale a decir que tenemos una noción global del mundo cuyo inventario nunca es completo, y que experimentamos en el mundo una verdad que se muestra a través de nosotros y nos envuelve, en lugar de ser detenidos y circunscritos por nuestra mente (2007: 286).

Para Merleau-Ponty, como para Taussig, el enraizamiento de la ciencia en el mundo que experimentamos es mejor si se intenta conectarlo por medio del tipo de verdad y creación que se encuentra en el arte. De la misma manera que Merleau-Ponty se interesa en pintores como Matisse, Cezanne y Klee debido a su abandono de formas particulares de representación estilizada y en favor de capturar el dinamismo de las superficies luminiscentes de las cosas y la inmediatez de la experiencia vivida, Taussig busca esta calidad en los escritores.<sup>16</sup> Para él son los escritores como Genet y Burroughs los que se esfuerzan de manera similar en capturar la experiencia vivida, así como en extender los límites de su medio para tratar, entre otras cosas, de escribir los olores.<sup>17</sup> Éste es el porqué; por ejemplo, uno encuentra temas típicamente auxiliares como colores, maná,<sup>18</sup> flores, pantanos, barro y miasma como enfoques centrales en sus etnografías (Taussig, 2003b, 2004). Su relación con la ciencia es evidente por su intento de ampliar el medio de la escritura y de la etnografía para abrirse hasta otras avenidas de

---

<sup>16</sup> Ésta es quizá una de las características que unen a filósofos como Merleau-Ponty y Alphonso Lingis (2000, 2005, 2011) con etnógrafos como Taussig bajo el emblema de lo que Graham Harman llama los "fenomenólogos carnales" (2005).

<sup>17</sup> Ver *The City of Red Nights* (2001) de William Burroughs para un extraordinario esfuerzo de escribir los olores.

<sup>18</sup> Para Marcel Mauss "El maná se nos ofrece, pues, como algo no sólo misterioso, sino distinto. En resumen: el maná es en primer lugar una acción de un determinado género, es decir, una acción a distancia que se produce entre los seres simpáticos. Igualmente es una especie de éter. Imponderable, comunicable, y se extiende por sí mismo" (1972: 138). En otras palabras, es una fuerza espiritual.

posibilidades descriptivas basadas en la materialidad de las cosas. En este caso, la verdad no es como en la mayoría de los recuentos de la ciencia, el reflejo de algo preexistente, sino más bien como en el arte, “el acto de traer verdad al ser” (Merleau-Ponty, 1964: xx).<sup>19</sup>

Una gran parte del esfuerzo de Taussig por desnaturalizar la antropología cultural y la cultura burguesa se produce mediante el uso agudo de yuxtaposiciones radicales que pretenden iluminar la extrañeza de nuestras vidas, cosas que damos por sentadas en lo cotidiano. Como ha sido usual en la historia de la antropología cultural, su enfoque se dirige a menudo a pueblos indígenas o personas que viven en los márgenes del mercado capitalista. Esto no sólo rememora la tradición surrealista en su interés por los pueblos precapitalistas, sino también la forma en que Merleau-Ponty —entre otros— se esfuerza por romper concepciones comunes a través de la creación de las formas más extremas de yuxtaposición frente a la “normalidad”. Por ejemplo, éste se centró en casos de pacientes con daño cerebral para iluminar las formas en que el sentido y la percepción han sido normal y erróneamente comprendidos respectivamente como dispares e incorporales (Merleau-Ponty, 1964). Para Merleau-Ponty y para Taussig la intención de estas yuxtaposiciones es ampliar la posibilidad de una experiencia prerreflexiva que está oculta detrás de nuestra forma de existencia alienada y demasiado cognitiva.

Finalmente, otra fuente de conexión entre Merleau-Ponty y Taussig es el papel central que ocupa la percepción en sus respectivos proyectos filosóficos y etnográficos. Para ellos, percibir algo no es la culminación de varias sensaciones dispares, como una estricta observación empírica podría afirmar, sino más bien el producto de un conjunto de información sensorial

---

<sup>19</sup> Merleau-Ponty incluso utiliza el término *pensee sauvage*, tomado del libro de Levi-Strauss con este título sobre las formas de pensamiento de los pueblos indígenas, como su caracterización del tipo de pensamiento prerreflexivo al que, esperaba, la descripción fenomenológica podría llevarnos.

que se superpone y entremezcla en el contexto de nuestra experiencia vivida. Como Merleau-Ponty, las descripciones experienciales de Taussig se oponen a aquellas formas de narración científica que colocan a la razón en una posición explicativa poderosa fuera de la experiencia sensorial, una que inherentemente postula una división mente/cuerpo, sujeto/objeto. Taussig retoma uno de los puntos más básicos de Merleau-Ponty; es decir, que percepción y corporalidad están enlazadas de una manera que constituyen nuestro ser en ellas.

La percepción en estos dos autores no se lleva a cabo sólo como una experiencia corporal, sino también materialista, dado que la dependencia de la reflexión fenomenológica crítica, para compensar nuestra incapacidad inherente de proporcionar alguna vez un panorama completo, es testimonio de su propia existencia en el mundo. El materialismo presente en Taussig y en Merleau-Ponty no hace referencia a un cientificismo reductivo que pretenda discernir, a través del empleo de un lenguaje de cálculo de racionalidad, la manera en que todos los fenómenos se derivan causalmente de las propiedades físicas, sino más bien la forma en que nuestra relación con el mundo es el resultado de nuestro ser corporal en él. En otras palabras, nuestro punto ciego perceptual del mundo, uno que constantemente exige un compromiso de reflexividad, nos confirma nuestra propia existencia material/corporal en él.

## UNA ETNOGRAFÍA DEL ENAJENAMIENTO

Es importante tener en cuenta, si no es ya obvio para todos los que leen etnografía de América Latina, que el proyecto etnográfico de Taussig radica en su combinación con un Marx romántico, inspirado por Feuerbach, para superar la alienación a través de una representación de la percepción como una ley corporal anclada en el contexto específico de su proyecto etnográfico y material. El acto perceptual en forma descriptiva —es decir, la etnografía— asume una importancia primaria como fuerza potencialmente transgresora, como una manera en que se puede trabajar para distanciar al lector de sus parámetros sensoriales. En una declaración aparentemente



dirigida a etnógrafos y artistas más que a activistas políticos, Taussig argumenta que existe una “necesidad desesperada hoy por una revolución cultural, lo que significa un cambio radical en la base de nuestra forma de vida, incluyendo no sólo los centros comerciales y los automóviles todoterreno marca hummer, sino nuestra ciencia y nuestra lengua también” (2004: 312). Podemos entender la obra de Taussig como una etnografía del *enajenamiento*. Al decir *enajenamiento* me refiero a la forma en que las etnografías de Taussig trabajan continuamente para tratar de desengancharnos de los pilares interpretativos de la etnografía, es decir, de las interpretaciones que encajan perfectamente tanto en la vida cotidiana, como en los departamentos académicos en toda Europa y Estados Unidos, los cuales cumplen con la estructura corporativa de sus instituciones al aceptar las concepciones correspondientes del éxito académico y el avance profesional.

Conectando el acto de escribir a un “ser-en-el-mundo”, Taussig implícitamente toma muy en serio el punto de vista de Marx que para ser revolucionario, la crítica —es decir, la filosofía— no debe ser una actividad de mera interpretación, sino que debe estar encaminada a cambiar el mundo en cuanto a las formas muy básicas en que vemos, oímos, olemos, tocamos y gustamos. Si un indicador es la embestida de las etnografías estériles de uniforme de trabajo que nos bombardea cada año en la antropología, una etnografía del *enajenamiento* es tan relevante hoy como lo fue hace treinta años, cuando Taussig publicó su primer libro, *El diablo y el fetichismo de la Mercancía* (1980), sólo que ahora las apuestas parecen ser mayores. Nuestra tarea como etnógrafos interesados en explorar las posibilidades inherentes a nuestro trabajo de campo y de escritura es, en consecuencia, evaluar dónde estamos en relación con el trabajo de Taussig. Esto no significa que tenemos que seguirle puntualmente, sino que podemos tomar su consejo y admitir que el constante afán de eliminar el fetiche de nuestras etnografías es inútil. En lugar de hacer esos esfuerzos, la etnografía necesita mayor exploración en las dimensiones corporales y materialistas del acto de percepción para inducir nuestra comprensión y nuestras descripciones de las cosas en direcciones nuevas e imprevistas.

## BIBLIOGRAFÍA CITADA

- Althusser, Louis, 1970, *Reading Capital*, NLB, London.
- Balibar, Etienne, 2002, *Politics of the Other Scene*, Verso Press, New York, London.
- Bataille, Georges, 1985, "The Pineal Eye", en *Visions of Excess: Selected Writings, 1927-1939*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Benjamin, Walter, 1977, *The Origin of German Tragic Drama*, New Left Books, London.
- Benjamin, Walter, 1978, "On Surrealism", en *Reflections*, Harcourt Brace Jovanovich, New York, pp. 177-192.
- Benjamin, Walter, 1986, "On Some Motifs in Baudelaire", en *Illuminations*, Harcourt Brace Jovanovich, New York, pp. 155-200.
- Benjamin, Walter, 1996, "One Way Street", en *Walter Benjamin Selected Writing Vol. I 1913-1926*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, pp. 444-488.
- Burke, Peter, 1991, "Aby Warburg as Historical Anthropologist", en Horst Bredekamp et al. (coordinadores), *Aby Warburg: Akten des Internationalen Symposiums Hamburg 1990*, Weinheim Publishers Weinheim, Germany, pp. 39-44.
- Burroughs, William, 2001, *City of Red Nights*, Picador, New York.
- Carman, Taylor and Hansen, Mark, 2004, *Cambridge Companion to Merleau-Ponty*, Cambridge University Press, Cambridge, UK; New York.
- Cornford, F. M., 1957, *Plato's Cosmology; The Timaeus of Plato*, Bobbs-Merrill, Indianapolis.
- Cowan, Bainard, 1981, "Walter Benjamin's Theory of Allegory", en *New German Critique*, Winter, núm. 22, pp. 109-122.
- De Brosses, Charles, 1760, *Du Culte des Dieux Fetiches*, Fayard, Paris.
- Freud, Sigmund, 1965, *The Interpretation of Dreams*, Avon Books, New York.
- Hansen, Miriam, 1999, "Benjamin and Cinema: Not a One Way Street", en *Critical Inquiry*, Winter, núm. 25, pp. 306-326.

- Harman, Graham, 2005, *Guerilla Metaphysics: Phenomenology and the Carpentry of Things*, Open Court Publishing, Chicago, La Salle, Illinois.
- Honneth, Alex, 1993, "A Communicative Disclosure of the Past: On the relation between Anthropology and Philosophy of History in Walter Benjamin", en *New Formations*, núm. 20, pp. 83-94.
- Husserl, Edmund, 1970, *The Crisis of European Sciences and the Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy*, Northwestern University Press, Evanston, Illinois.
- Jay, Martin, 1994, *Downcast Eyes: The Denigration of Vision in Twentieth-Century French Thought*, University of California Press, Berkeley.
- Krader, Lawrence (coordinador), 1972, *The Ethnological Notebooks of Karl Marx*, Van Gorcum, Assen, Netherlands.
- Kraniauskas, Jan, 1994, "Beward Mexican Ruins! 'One Way Street' and the Colonial Unconscious", en Andrew Benjamin and Peter Osborne (coordinadores), *Walter Benjamin's Philosophy: Destruction and Experience*, London, Routledge, New York, pp. 139-154.
- Lingis, Alphonso, 2000, *Dangerous Emotions*, University of California Press, Berkeley, California.
- Lingis, Alphonso, 2005, *Body Transformations*, New York, Routledge, London.
- Lingis, Alphonso, 2011, *Violence and Splendor*, Northwestern University Press, Evanston, Illinois.
- Lowy, Michael, 1985, "Revolution Against 'Progress': Walter Benjamin's Romantic Anarchism", en *New Left Review*, July-August, núm. 152, pp. 42-59.
- Marx, Karl, 1954 [1887], *Capital Volume I, A Critical Analysis of Capitalist Production*, Progress Publishers, Moscow.
- Mauss, Marcel, 1972, *A General Theory of Magic*, Routledge, London; New York.
- Merleau-Ponty, Maurice, 1962, *The Phenomenology of Perception*, Routledge and Keegan Paul, London.

- Merleau-Ponty, Maurice, 1964, *The Primacy of Perception*, Northwestern University Press, Evanston, Illinois.
- Merleau-Ponty, Maurice, 2007, en Ted Toadvine and Leonard Lawlor (coordinadores), *The Merleau-Ponty Reader*, Northwestern University Press, Evanston, Illinois.
- Mitchell, W. J. T., 1986, *Iconology*, University of Chicago Press, Chicago.
- Mitchell, W. J. T., 1995, *Picture Theory*, University of Chicago Press, Chicago.
- Nancy, Jean Luc, 2001, "The Two Secrets of the Fetish", en *Diacritics*, vol. 31, núm. 2, pp. 3-8.
- Neer, Richard, 2004, "The Future of Criticism", en *Critical Inquiry*, vol. 30, núm. 2, pp. 472-476.
- Rampley, Matthew, 1997, "From Symbol to Allegory, Aby Warburg's Theory of Art", en *The Art Bulletin*, vol. 79, núm. 1, pp. 41-55.
- Rampley, Matthew, 1999, "Mimesis and Allegory: On Aby Warburg and Walter Benjamin", en Richard Woodfield (compilador), *Art History as Cultural Critique: Warburg's Projects*, G&B Arts International, Luxembourg, pp. 121-149.
- Ranciere, Jacques, 2004, *The Aesthetics of Politics*, Continuum Press, New York.
- Shapiro, Gary, 2003, *Archeologies of Vision: Foucault and Nietzsche on Seeing and Saying*, University of Chicago Press, Chicago.
- Spencer, Lloyd, 1985, "Allegory in the World of the Commodity: The Importance of Central Park", en *New German Critique*, Winter, núm. 34, pp. 59-77.
- Steinberg, Michael P., 1995, "Aby Warburg's Kreuzlingen Lecture: A Reading", en *Images from the Region of the Pueblo Indians of North America/ Aby M. Warburg*, Cornell University Press, Ithaca; London, pp. 59-114.
- Taussig, Michael, 1980, *The Devil and Commodity Fetishism in South America*, University of North Carolina Press, Chapel Hill.
- Taussig, Michael, 1992, *The Nervous System*, Routledge, New York.

- Taussig, Michael, 1993, *Mimesis and Alterity: A Part History of the Senses*, Routledge, New York.
- Taussig, Michael, 1997, *The Magic of the State*, Routledge, New York.
- Taussig, Michael, 1999, *Defacement: Public Secrecy and the Labor of the Negative*, Stanford University Press, Stanford.
- Taussig, Michael, 2003a, *Law in a Lawless Land: Diary of a Limpieza in Colombia*, New Press, New York.
- Taussig, Michael, 2003b, "The Language of Flowers", en *Critical Inquiry*, Autumn, núm. 30, pp. 98-131.
- Taussig, Michael, 2004, *My Cocaine Museum*, University of Chicago Press, Chicago.
- Taussig, Michael, 2010, "What do Drawings Want?", en *Culture, Theory, and Critique*, Fall, pp. 263-274.
- Taussig, Michael, 2012, "Beauty and the Beast", University of Chicago Press, Chicago.
- Vischer, Robert, 1994 [1873], "On the Optical Sense of Form: A Contribution to Aesthetics", en *Empathy, Form, and Space: Problems in German Aesthetics 1873-1893*, The Getty Center Publication Programs, Santa Monica, pp. 89-124.
- Warburg, Aby, 1995, *Images from the Region of the Pueblo Indians of North America*, Cornell University Press, Ithaca, New York.
- Warburg, Aby, 1999, *The Renewal of Pagan Antiquity: Contributions to the Cultural History of the European Renaissance*, The Getty Research Institute, Los Angeles, California.

# ENTRE MÁSCARAS Y ESPEJOS. ASPECTOS ECONÓMICOS Y EPISTEMOLÓGICOS DEL FETICHISMO DE LA MERCANCÍA

Martin Jesper Larsson\*

Resumen: En los últimos años, tanto Michael Taussig como Slavoj Zizek han señalado que la desnaturalización del fetichismo de la mercancía es incapaz de cambiar las prácticas concretas que la sostienen. Taussig propone, por lo tanto, que deberíamos de aprender a convivir con los fetiches, a lo que Zizek agrega que debemos “disolver el sujeto”, y con ello las simbolizaciones míticas de lo Real.

En este artículo se argumenta que tales conclusiones se basan en problemas que priorizan cuestiones epistemológicas antes que el tema de la propiedad privada, aspecto central para Carlos Marx. Así podemos distinguir dos conceptualizaciones que enfatizan diferentes aristas del fetichismo: uno que se centra en lo epistemológico y otro en lo económico, lo cual implica diferencias en cuanto a lo que esconde el fetichismo y cómo relacionarse con los fetiches.

Palabras clave: propiedad, ideología, Marx, Taussig, Zizek.

---

\* Doctorante y profesor asistente de la Universidad de Manchester. Temas de investigación: antropología económica, objetos y saberes, desarrollo. Correo electrónico: martin.larsson@manchester.ac.uk

Fecha de recepción: 26/01/2013; fecha de aceptación: 19/04/2013.

## AMONG MASKS AND MIRRORS. ECONOMIC AND EPISTEMOLOGICAL ASPECTS OF THE COMMODITY FETICHISM

Abstract: In recent years, both Slavoj Žižek and Michael Taussig have argued that dismantling the nature of commodity fetishism does not change specific practices which support it. Taussig therefore has proposed that we should learn to live with fetishes, while Žižek has defended the thesis that we should “dissolve the subject”, and thus get beyond the mythical symbolization of the Real.

This article argues that these conclusions are based on problems which prioritize epistemological problems rather than the problem of private property, which was the central aspect that preoccupied Karl Marx. Hence we can distinguish two conceptualizations that emphasize different aspects of fetishism: one that focuses on epistemological and one in economic aspects, which imply differences as to what fetishism hides, and how to deal with it.

Keywords: property, ideology, Marx, Taussig, Žižek.

## LAS MÁSCARAS DE MARX

Wie man daher immer die Charaktermasken beurteilen mag, worin sich die Menschen hier gegenübertreten, die gesellschaftlichen Verhältnisse der Personen in ihren Arbeiten erscheinen jedenfalls als ihre eignen persönlichen Verhältnisse und sind nicht verkleidet in gesellschaftliche Verhältnisse der Sachen, der Arbeitsprodukte (Marx, 1962: 91-92).<sup>1</sup>

Cuando Marx explicó su proyecto en el primer prólogo de *El capital*, el calendario marcaba 25 de julio de 1867, con lo que las discusiones sobre su obra superan 150 años. En nuestros últimos años el interés por las teorías marxistas parece haber cobrado una nueva vida, impulsado por la última crisis del capitalismo. Desde una lectura inspirada en las discusiones sobre el imperialismo, desarrolladas sobre todo por Lenin, se puede discutir si realmente estamos frente a una crisis de un sistema económico como tal, o si más bien vemos un reacomodo de las concentraciones geográficas del capital. Una crisis del modo de producción capitalista debería incluir serios

---

<sup>1</sup> "Por tanto, cualquiera que sea el juicio que nos merezcan los papeles que aquí representan unos hombres frente a otros, el hecho es que las relaciones sociales de las personas en sus trabajos se revelan como relaciones personales suyas, sin disfrazarse de relaciones sociales entre las cosas, entre los productos de su trabajo" (Marx, 1999: 429). Hay dos problemas con la traducción que me llevaron a incluir la cita en alemán. El primero es la traducción del verbo *mögen*, que debería traducirse como "querer", "gustar", "desear", etc., y no como en la traducción de Wenceslao Roces, "merecer". Esta diferencia hace que no se perciba la distancia que toma Marx frente a este tipo de juicios. En segundo lugar, *Charaktermasken* ha sido traducido como "papeles", cuando una traducción literal sería "máscaras de carácter"; el primer término es más ambiguo que el segundo, dado que no necesariamente existe una separación física entre el actor y el papel que representa, como en el caso de la máscara. Una traducción que tome en cuenta estos planteamientos sería más bien: "Por tanto, independientemente de cómo uno siempre quiere juzgar a las máscaras de carácter en las cuales la gente se enfrenta, el hecho es...".



problemas de acumulación y concentración de capitales, y no solamente, por ejemplo, problemas para ciertos actores en ciertas zonas para competir con otros actores. Las crisis sociales que podemos observar en España, por mencionar un ejemplo, no necesariamente implican una crisis del modo de producción como tal; estamos viendo un reacomodo geográfico del capital, con nuevos procesos de acumulación donde España queda al margen. Más que una crisis de un modo de producción —o incluso de cuestionamientos generalizados acerca de su forma de producción— podríamos estar frente a una agudización de las contradicciones sociales bajo el modo de producción capitalista en ciertos lugares, como resultado de la operación normal de los procesos de concentración de capitales bajo el capitalismo; en este sentido resulta más interesante hacer una comparación con los lugares donde se concentra el capital de nuevo, como en China.

Marx, con todo, declaró que no le interesaba tanto el grado de las contradicciones del modo de producción capitalista, sino las tendencias de las “leyes” que se imponen necesariamente a las relaciones sociales (Marx, 1999: XIV). Tal vez sea esta finalidad abstracta la que hace que la discusión de su obra se haya extendido tanto en el tiempo.

Este interés, formulado en una sola frase, en un par de líneas, es el fundamento de una vasta construcción que Marx mismo nunca pudo terminar. Su arquitectura en sí misma es muy interesante; como David Harvey señaló en algún momento, la estructura de *El capital* se asemeja a una cebolla, capa tras capa se van retirando conforme se pasan las páginas. En la primera capa encontramos lo más superficial: la apariencia del capitalismo.

De acuerdo con Marx, el modo de producción capitalista no se percibe espontáneamente; lo que se ve es una mercancía con un cierto precio. Así pensaba que se presentaba el misterio del capitalismo, con lo que su fundamento no era la conducta racional dirigida a aumentar la utilidad de las pertenencias, sino esta ilusión mística, religiosa, de las mercancías. *El secreto de la mercancía*, pensaba, era que:

[...] proyecta ante los hombres el carácter social del trabajo de éstos como si fuese un carácter material de los propios productos de su trabajo, un don natural social de estos objetos y como si, por tanto, la relación social que media entre los productores y el trabajo colectivo de la sociedad fuese una relación social establecida entre los mismos objetos, al margen de sus productores. Este *quid pro quo* es lo que convierte a los productos de trabajo en mercancía, en objetos físicamente metafísicos o en objetos sociales (idem: 37-38).

A través del concepto de fetichismo, Marx introdujo así la idea de este fundamento misterioso, cuasi religioso, del modo de producción capitalista, con una línea de pensamiento que tiene una íntima relación con algunos de los planteamientos que había compartido Hegel (1966) sobre la “religión natural”, en *La fenomenología del espíritu*. Hegel había propuesto un modelo según el cual la experiencia se desarrollaba desde lo más fundamental, la conciencia, a la autoconciencia, para terminar en la existencia espiritual: la razón. Como el consumidor capturado en el fetichismo de la mercancía de Marx, el “espíritu autoconsciente” de Hegel se refleja en las plantas, animales y piedras que, se asume, tienen las mismas cualidades que uno mismo, en sí una superación de un estado de simple conciencia: “La conciencia del espíritu es [...] un movimiento que va más allá del *ser en sí* inmediato como del *ser para sí* abstracto” (Hegel, 1966: 404-405). De acuerdo con Hegel, este estado se supera a través de la misma dialéctica de la producción de objetos, en el encuentro con los objetos autoconscientes que él mismo ha producido. Así, lo exterior y lo interior se funde en una existencia espiritual:

Estos monstruos en cuanto a la figura, el discurso y la acción se disuelven en una configuración espiritual, en un exterior que entra en sí y un interior que se exterioriza desde sí y en sí mismo; en un pensamiento que es claro ser allí que se engendra y que mantiene su figura en conformidad con él. El espíritu es *artista* (idem: 407).

Para Marx, el fetichismo de la mercancía ubica a la persona en una relación directa con la mercancía —de la misma forma que las personas se relacionan con los “monstruos” de la religión natural según Hegel—, lo cual esconde lo que una mirada “racional” vería: que se trata de relaciones entre personas, que reconocen la exclusividad de decisión por parte de una cierta persona sobre un cierto objeto. Marx argumentó con esto, a través de su predilección por las paradojas que solamente los postmodernistas cultivan en la actualidad —y que, como veremos más adelante, ha creado los mismos problemas de interpretación que ofrecen muchos textos postmodernos—, que el fetichismo hace que las relaciones sociales aparezcan como “lo que son”: “*relaciones materiales entre personas y relaciones sociales entre cosas*” (Marx, 1999: 38, cursivas en el original).

Lo que hace el fetichismo, entonces, es conectar al dueño con la mercancía, con lo que la relación social entre personas se vuelve una relación entre personas y mercancías. El fetichismo produciría así la idea de que el precio de la mercancía se decide por esta relación entre objeto y persona, a través de la utilidad que la persona piensa que tendrá para ella; y esta relación se expresa a través de una relación de voluntad, sea jurídicamente reconocida o no, según la cual las personas son poseedoras de mercancías. Marx, en cambio, ubicó el centro del valor en el trabajo humano que lo crea al plasmarse en objetos como la mercancía; no se trata sin embargo de un trabajo concreto, sino del trabajo abstracto de cada época —lo cual sobre todo depende del grado medio de intensidad laboral de los trabajadores y las máquinas que se usan— que decide el tiempo de trabajo socialmente necesario para producir una mercancía y con ello el precio de la mercancía (ídem: 3-30).

Marx ubicó las relaciones laborales en el centro del análisis del capital, argumentando que se decidían con base en los “papeles” —o máscaras— que se establecían a través de la propiedad privada de los medios de producción, es decir, el capitalista, el dueño de los medios de producción y el obrero, “libre” de medios de producción, y “libre” para vender su fuerza de trabajo —no era siervo o esclavo.

El fetichismo, por el otro lado, escondía estas relaciones, y hacía que las personas se definieran a través de las mercancías que “representaban” o “poseían”, con lo que las mercancías funcionaban como una medida “objetiva” de las personas. Esta medida se volvió más exacta a través de la mercancía por excelencia: el dinero. De hecho, el fetichismo —según Marx— gira en torno a la propiedad de dinero que llegó a concebirse como algo que tiene un valor en sí mismo (ídem: 48-50).

El fetichismo sería en resumen una apariencia mística de las mercancías que esconde su proceso de producción, circulación y consumo, y que en última instancia descansa en la propiedad privada como institución. Abolir esta forma de propiedad para socializarla, lo cual destruiría el fetichismo, fue la meta que formuló en *El manifiesto comunista*. En *El capital* lo planteaba en términos de tendencias históricas que llevarían a la expropiación de los expropiadores, refiriéndose a la inversión del proceso que dibuja con la llamada “acumulación originaria” en Inglaterra (ídem: 609).

A pesar de ser solamente la superficie de toda una estructura que busca explicar las tendencias del capitalismo, esta paradoja ha atraído un enorme interés, resultando incluso en un cierto fetichismo del fetichismo que seguramente le hubiera estorbado a Marx; es decir, el mismo concepto de fetichismo se fetichiza cuando se desconecta de otros conceptos y procesos planteados por Marx —como la discusión sobre la transformación del dinero en capital, de la jornada de trabajo, de la división del trabajo, de la maquinaria y la gran industria, y de la acumulación originaria— como si tuviera un valor por sí mismo.

Existen, sin embargo, dos conceptos a los cuales el fetichismo de la mercancía sí ha sido íntimamente ligado por varios autores: la religión y la ideología. La relación entre las ideas de fetichismo e ideología es bastante cercana, si bien se trata de dos conceptos que buscan explicar cosas distintas. En Marx podemos reconocer que la idea de algo real escondido por algo falso está presente en ambos conceptos. En *La ideología alemana*, Marx y Engels explican la ideología como una “cámara

oscura” que invierte a “los hombres y sus relaciones” de acuerdo con los intereses de la clase dominante: “Las ideas dominantes no son otra cosa que la expresión ideal de las relaciones materiales dominantes” (Marx y Engels, 1994: 58). Esta situación —siguiendo también los planteamientos generales de Hegel esbozados arriba, pero invirtiendo su idealismo por un materialismo— cambiaría con una nueva etapa histórica en la cual las clases dejan de ser la organización de la sociedad cuando “ya no es necesario presentar un interés particular como general o hacer ver que es ‘lo general’, lo dominante” (ídem: 60).

Como hace notar Maurice Godelier, el fetichismo de la mercancía, al igual que la ideología y sobre todo el “reflejo religioso” del mundo —“la ‘ideología religiosa’ es vista como la forma dominante de la ideología espontánea, tanto de los ‘pueblos primitivos’ como en la sociedad capitalista” (Godelier, 1998: 338)— solamente puede desaparecer con la desaparición de la “producción mercantil” (ídem: 344-345). La relación entre causa y efecto parece sencilla: primero se tienen que cambiar las relaciones de propiedad, y con ello las relaciones de clases, para que pueda surgir una nueva conciencia que resultaría en la desaparición del fetichismo. La conciencia, por otro lado, no puede cambiar las relaciones de producción. Tanto el fetichismo como la ideología —entendida de acuerdo con el planteamiento de Marx— serían por lo tanto representaciones falsas de la realidad que surgen de las condiciones materiales.

Pero, como hizo notar Louis Althusser (1969), la inversión entre lo ideal y lo material que realizó Marx no canceló su separación dicotómica. Más bien argumentó este planteamiento, el mantener que se podían separar las ideas de la materia era un resto de idealismo en los escritos de Marx. Con sus “aparatos ideológicos del Estado”, Althusser propuso que la ideología más bien es algo material y cotidiano que no se puede separar del mundo físico. La ideología, con ello, es algo que se practica y que inserta al sujeto en el mundo, en referencia a un Sujeto —con mayúscula— que

“interpela” al sujeto. Para que existan los individuos, es necesario que exista un referente único y religioso: Dios.<sup>2</sup>

El cuestionamiento sobre la posibilidad de separar materia e ideas —así como otros dualismos simples— y la propuesta de entender la ideología como algo material, ha sido fundamental también en el nuevo entendimiento del fetichismo que plantean Slavoj Žižek y Michael Taussig: un fetichismo que se centra menos en la mercancía que en la epistemología.

## EL ESPEJO DE ŽIŽEK

Si bien Slavoj Žižek ha tenido una carrera política importante, en la academia es sobre todo famoso por el sello del psicoanalista Jacques Lacan, así como el de Hegel en su lectura de Marx. Esto incluye también su lectura del fetichismo. En vez de la famosa paradoja mencionada arriba, con la que Marx argumenta que el fetichismo esconde que en el capitalismo se producen *relaciones materiales entre personas y relaciones sociales entre cosas*, Žižek ha llegado a considerar que lo central del concepto es la idea de mercancía como *algo que tiene un valor propio*:

El *valor* de una cierta mercancía, que es efectivamente una insignia de una red de relaciones sociales entre productores de diversas mercancías, asume la forma de una propiedad “cuasi natural” de otra mercancía-cosa, el dinero: decimos que el valor de una determinada mercancía es tal cantidad de dinero. En consecuencia, el rasgo esencial del fetichismo de la mercancía [...] consiste [...] en un falso reconocimiento con respecto a la relación entre una red estructurada y

---

<sup>2</sup> Señalar que el cuestionamiento al problema de la dicotomía que hizo Althusser ya estaba presente implícitamente en los escritos de Lenin; en *What is to be Done* (1902), Lenin había usado el término “ideología” refiriéndose a las teorías de Marx, entendiéndolas como la ideología de una cierta clase social, con lo que rompió las dicotomías establecidas por Marx en *La ideología alemana*.

uno de sus elementos; aquello que es realmente un efecto estructural [...] parece una propiedad inmediata de uno de los elementos, como si esta propiedad también perteneciera a la red fuera de su relación con los demás elementos (Zizek, 2007: 50).

Este entendimiento del fetichismo, entonces, ubica el valor de la mercancía en esa “red de relaciones sociales entre *productores*”, y no directamente —según Marx— en el trabajo humano, donde el fetichismo proyecta la existencia de una relación entre un “propietario” y su “propiedad”, mas no una relación social entre personas que determina el acceso o la exclusión del uso de una mercancía. Lectura que, además, tiene una íntima relación con la idea hegeliana de “la conciencia del espíritu [como] un movimiento que va más allá del *ser en sí* inmediato como del *ser para sí* abstracto”, con la proyección de la unidad individual hacia objetos “externos”.

La “ilusión fetichista”, según Zizek, consiste por lo tanto en presentar la mercancía sola, como si tuviera propiedades que no estuvieran en relación con otras mercancías. “La mercancía A”, señala, “puede expresar su valor únicamente refiriéndose a otra mercancía B, que así se convierte en su equivalente [...]; el cuerpo de B se convierte para A en el espejo de su valor” (idem: 49-51).

Estas ideas tienen también una clara similitud con la teoría lacaniana del estadio del espejo —como también señala Zizek— que propone que “sólo reflejándose en otro hombre —es decir, en la medida en que este otro hombre ofrece una imagen de su unidad— puede el yo alcanzar su identidad propia; identidad y enajenación son, así pues, estrictamente correlativas” (idem: 51).

De esta manera dibuja la separación, pero también la necesidad mutua, entre un yo y un otro para la constitución de ambos. El fetichismo de Zizek, por lo tanto, se podría describir como un “fetichismo psicológico de la mercancía” centrado en el problema epistemológico de la relación con el mundo “externo”: un fetichismo que presenta al sujeto como un ente que no depen-

de de su relación con el otro, en una estructura social que se crea y recrea a través de los actos individuales entre el yo y el otro.

Hasta aquí las diferencias con Marx son mínimas o inexistentes. El giro en el cual se inserta Zizek tiene más bien que ver con lo que hay detrás de la máscara, o mejor dicho más allá de los espejos. Mientras Marx pensaba que su ciencia —a diferencia de la ideología que las presentaba como una “cámara oscura”— daría una imagen real de las relaciones sociales, las leyes fundamentales del capitalismo y la destrucción de este sistema por su propia dialéctica. Zizek cuestiona la existencia de un cierto antagonismo fundamental —la lucha de clases en el caso de Marx— que pueda resolver todos los demás antagonismos, y que el desarrollo histórico necesariamente —o por lo menos posiblemente— pueda resolver este antagonismo. Con ello realiza una crítica importante a formas de reduccionismo que llevan a la totalización teórica que a su vez suprime una cantidad de realidades, problemas y soluciones; al mismo tiempo que su propia propuesta, como también hace notar, se basa en un reduccionismo psicoanalítico (ídem: 27).

Este reduccionismo se muestra claramente en sus planteamientos sobre la ideología. Si para Marx la ideología era una cámara oscura que invierte la realidad, y para Althusser algo que se practica a partir de una “interpelación” que crea el sujeto en relación al Sujeto, Zizek enfatiza el espacio adonde *no* llega esa interpelación del Sujeto, y argumenta que justamente ese espacio es fundamental para el funcionamiento de la ideología. Esta parte, donde la persona ve lo Real no simbolizado, es más traumática que la realidad simbolizada a través de la ideología (ídem: 73-74).

Vivir en la fantasía ideológica, por tanto, es preferible a lo Real; retomando a Sloterdijk, argumenta que “ellos saben muy bien lo que hacen, pero aun así, lo hacen”, en contraposición a la “falsa consciencia” ideológica según la cual la gente *no* sabe lo que hace (ídem: 61). La ideología, entonces, no es una máscara que se debe quitar en un acto violento, sino un espejo que se tiene que romper para enfrentar lo Real —al mismo tiempo



que se mantiene la diferencia entre lo Real y su simbolización—. O, como escribe Žizek:

En contraste con esta ética althusseriana de la *enajenación* en el simbólico “proceso sin sujeto”, podríamos designar a la ética que implica el psicoanálisis lacaniano como la de la *separación*. El famoso lema lacaniano de no ceder al propio deseo —*ne pas ceder sur son désir*— apunta a que no hemos de borrar la distancia que separa lo Real de su simbolización, puesto que es este plus de lo Real que hay en cada simbolización lo que funge como objeto-causa de deseo. Llegar a un acuerdo con este plus —o, con mayor precisión, resto— significa reconocer un desacuerdo fundamental —“antagonismo”—, un núcleo que resiste la integración-disolución simbólica. La mejor manera de situar una posición ética de este tipo es a través de su oposición a la noción marxista tradicional de antagonismo social (ídem: 25).

La raíz del problema que señala Žizek tiene entonces que ver con la relación entre un otro y un yo, dentro de una estructura social —o dentro de un “orden del significante”— que Žizek, retomando a Lacan, llama “el gran Otro” (ídem: 168); “el gran Otro”, en resumidas cuentas, se crea a través de “gestos vacíos” —la repetición de actos con un contenido vacío, la práctica de la ideología en la cual no se cree conscientemente: esa es la gran diferencia con el Sujeto de Althusser—. La idea de “el gran Otro” implica una “falta”, algo que no está totalizado por “las estructuras”. Para acercarse a lo Real, y con ello destruir al gran Otro —con lo que el Otro y el yo se puedan conectar—, Žizek plantea que el sujeto debe dejar de presuponerse como tal (ídem: 292-293).

Esta anulación del sujeto se dibuja como un proceso impulsado por el psicoanálisis, y no, como sería en el caso de Marx, por las condiciones económicas. La anulación del sujeto, de esta manera, se puede llevar a cabo bajo las condiciones sociales actuales, en el presente modo de producción. Žizek no explica bien en qué medida se destruiría el gran Otro;

hay sin embargo una relación entre el cinismo ideológico que plantea y la atención hacia el individuo. Dado que el gran Otro también se impone en parte independientemente del individuo, la disolución individual del “sujeto” tendría efectos limitados o nulos: por ello el cinismo. La persona que no ve cómo cambiar las relaciones sociales en las cuales se inserta, puede encontrar una salida en el cinismo.

Esta línea más centrada en el individuo que los planteamientos de Marx, en torno al fetichismo y la ideología, tiene que ver con el problema central que describe. Con un problema explicado como un abismo entre el yo y el otro —un otro difícil de tocar en el mundo Real—, la solución lógica es la unión entre el yo y el otro, y es también a lo que apunta el autor. La misma idea de la anulación del sujeto puede por lo tanto parecer una salida *lógica* dentro del planteamiento que hace Žizek; pero la posibilidad práctica, histórica, de realizar tal acto parece mucho más limitado —algo que no ha discutido el propio Žizek.

## LOS FETICHISMOS DE TAUSSIG, Y LA DIALÉCTICA ENTRE MITO Y MATERIA

En una línea parecida a la de Žizek, escribe Taussig *My Cocaine Museum* (2004) —donde aparece un giro importante de su obra clásica *El diablo y el fetichismo de la mercancía en Sudamérica*, aquí sostenía que los fetichismos de la mercancía estaban condenados a desaparecer (Taussig, 1980: 289). El Taussig de *My Cocaine Museum* se interesa por el brillo del oro que se funde con el brillo de la cocaína; ambas son mercancías que han tenido un lugar privilegiado en la economía colombiana. El museo de cocaína con el cual sueña Taussig nace de una visita a un museo de oro, donde las similitudes entre las dos mercancías se perciben a través del silencio y del brillo:

El Museo de Oro guarda también silencio sobre el hecho de que si el oro determinó la economía política de la colonia, es la cocaína —o más bien la prohibición estadounidense de ella— la que forma el país de

hoy en día. No hablar de la cocaína, no exponerla, es continuar con la misma negación de la realidad que el museo practica en relación con la esclavitud. Como el oro, la cocaína está imbuida de violencia y avaricia, brillo que apesta a transgresión (Taussig, 2004: xi, traducción mía).

Para Taussig, el estudio del fetichismo lleva a escuchar el silencio, ver lo excluido, en resumen, a poner atención en lo otro olvidado o, como diría Zizek, en la “falta” que existe entre lo real y lo Real —es decir, entre nuestra simbolización del mundo y el mundo más allá de nuestras simbolizaciones—, pero a diferencia de sus primeros trabajos, ahora también considera que no se puede “superar” el uso de los fetiches como tales. De lo que se trata, al igual que dice Zizek, es de saber convivir con los fetiches —“articular un *modus vivendi* con ello”, en palabras de Zizek (op. cit.: 27)—, pero también dejarse llevar por ellos y hacer que la mitología y la materia se conecten y desconecten continuamente (Taussig, 2004: xviii).

A pesar de esta diferencia entre los dos textos, existen similitudes importantes. En *El diablo y el fetichismo de la mercancía en Sudamérica*, Taussig explica que el fetichismo consiste en que “los artículos de consumo aparecen como su propia fuente de valor” (Taussig, 1980: 12), o más bien:

El concepto de fetichismo de la mercancía quiere señalar que la sociedad capitalista se presenta en nuestra conciencia como una cosa distinta de lo que realmente es [...]. El fetichismo denota la atribución de vida, autonomía, poder y hasta dominación, a objetos de otra forma inanimados, y presupone el drenaje de estas cualidades de los actores humanos que otorgan la atribución. De esta forma, en el caso del fetichismo de la mercancía, las relaciones sociales quedan desmembradas y parecen disolverse en relaciones entre simples cosas —los productos del trabajo que se intercambian en el mercado [...]. En vez de ser el hombre el objetivo de la producción, la producción se ha transformado en el objetivo del hombre y la riqueza el objetivo de la producción [...] (idem: 53-54).

Esta conceptualización del fetichismo ya presenta un giro de énfasis en comparación con Marx, a pesar de la aparente cercanía a la frase del modo de producción capitalista como constituido por *relaciones materiales entre personas y relaciones sociales entre cosas*. La interpretación de Taussig proyecta una pérdida lamentable de relaciones directas, como se podría interpretar la cita inicial de este artículo cuando Marx escribe sobre las relaciones feudales. Al mismo tiempo, Taussig propone que el fetichismo no es algo novedoso en el capitalismo, lo cual podría implicar preguntas sobre contactos directos en cualquier tiempo.

También merece la pena señalar cómo Taussig, en la última frase de la cita de arriba, construye a la humanidad como una entidad —en vez de presentarla, como Marx solía hacer, en términos de clases que se relacionan entre sí a través de su posición social, decidida en última instancia por la propiedad/no propiedad de los medios de producción—. Estas diferencias con Marx se mantienen en *My Cocaine Museum* (2004), donde no se presenta ninguna definición del concepto que se diferencie de la dada tres décadas antes. Pero lo importante de esta cita es cómo pone énfasis en el objetivo: la producción, el valor de cambio y la acumulación de capitales, y no en la producción de valores de uso. Así, de una forma parecida a Žižek, Taussig no conecta el fetichismo directamente con la propiedad privada; el alegato es que los humanos deben relacionarse directamente, y no a través de los objetos que vacían a la gente de sus cualidades —vida, autonomía, etc.—, lo cual es diferente a entender —como yo interpreto a Marx— que la relación humana con los objetos es en realidad una relación social. No es que la vida de los objetos haya sustituido a la vida de los hombres, como hace entender Taussig, sino que el fetichismo de la mercancía esconde que la “relación” entre una mercancía y una persona es en realidad una relación entre personas, a través de la cual se decide el acceso o la exclusión al disfrute de la mercancía. El alegato de Taussig es por lo tanto fetichista, en lo que piensa que realmente se han sustituido las relaciones humanas, directas, por relaciones entre objetos.

Otro punto que llama la atención en este contexto es el marco general en el cual se inscribe el fetichismo. El objetivo de Taussig en *El diablo y el fetichismo de la mercancía* fue desnaturalizar el fetichismo de la mercancía que el yo —las “sociedades basadas en los artículos de consumo” (ídem: 17)— considera normal. Buscó hacer esta desnaturalización a través de historias del otro: las “sociedades precapitalistas” y sus “propias críticas contra las fuerzas que están afectando a su sociedad —fuerzas que emanan de las nuestras” (ídem: 20-21); el planteamiento por sí mismo es difícil de aceptar, si pensamos que una crítica tan aguda como la de Marx se produjo desde el centro del capitalismo, de modo que no necesariamente se producirían críticas más eficaces desde su periferia. De hecho, a veces parece que los interlocutores de Taussig hubieran leído a Marx.

En *El diablo y el fetichismo de la mercancía* se trataba concretamente de las plantaciones del Valle del Cauca en Colombia, por un lado, y las minas de estaño en Bolivia, por otro, así como las historias que ahí se contaban sobre relaciones de producción en las cuales se incorporaba al diablo. Taussig, con ciertas diferencias entre los dos lugares, utilizó el diablo como metáfora, como la expresión fetichizada de un sistema económico inhumano. Esto, señaló Taussig, no significa que el fetichismo haya sido introducido con el capitalismo, aunque con éste su forma es diferente. Retomando a Marcel Mauss (1971) y su discusión sobre el *hau* entre los maorí, argumentó que el fetichismo precapitalista implica que los artículos intercambiados en redes de reciprocidad contienen la fuerza vital, el *hau*, de quien da un artículo específico. El *hau* funciona aquí como una especie de garante de la continuidad de la reciprocidad, y con ello de las alianzas creadas a través del intercambio de dones.

En el fetichismo capitalista, en cambio, la mercancía se desliga del productor a través del pago de su salario; se “exorciza”, señaló Taussig —usando un lenguaje ligado a su énfasis en la aparición del diablo en la economía capitalista— el productor del producto (ídem: 48-49); Taussig partía aquí implícitamente de la caracterización que hace Marx del modo de producción capitalista como la disociación entre los obreros y los me-

dios de producción, que se convierten en propiedad privada y en capital (Marx, 1999: 608); y la relación con la otredad de Taussig podría leerse según esta referencia implícita, donde la separación entre capital y obreros constituiría la otredad por excelencia. Sin embargo, el proyecto de Taussig, por lo menos en *El diablo y el fetichismo de la mercancía*, fue en principio mostrar que las relaciones capitalistas no son naturales, señalando un supuesto giro de una economía basada en el valor de uso, a una economía basada en el valor de cambio —no de proponer que se aboliera la propiedad privada—. Taussig, así, inscribía su intento por desnaturalizar las relaciones de producción capitalista en un marco evolutivo del capitalismo y de articulación entre diferentes modos de producción, donde una economía de reciprocidad se cambiaba por una economía de acumulación de capitales; la reciprocidad, argumentaba más o menos implícitamente, crea la sociedad, mientras la acumulación de capitales la destruye.

Lo interesante aquí, más que la discusión sobre lo que se puede entender como el capitalismo y la supuesta articulación entre diferentes modos de producción,<sup>3</sup> es la distinción que hace entre diferentes formas

---

<sup>3</sup> William Roseberry criticó las ideas presentadas en *El diablo y el fetichismo de la mercancía* justamente por no considerar los dos modos de producción que Taussig utiliza para su modelo como parte del mismo proceso histórico, que creó un modo de producción capitalista en una región y sector del mundo y modos no capitalistas de producción en otros. El punto de partida de esta discusión no era la economía supuestamente dual, sino el sistema en el cual tal dualismo se había creado. Al mismo tiempo, Roseberry señaló que no se puede considerar el orden social en el cual viven los campesinos o la primera generación de proletarios, que tomó Taussig como ejemplo, como anterior al capitalismo. Si estas personas son el producto del presente y del pasado, argumentó, no es posible sostener que solamente el pasado decide su mentalidad (*consciousness*). Además —y a pesar de que Taussig haya señalado este peligro— el tipo de análisis que utilizó tiende a romantizar las relaciones de clase en órdenes sociales pre-capitalistas, según Roseberry. Al mismo tiempo que la primera generación de proletarios puede tener muy claro los cambios negativos que experimenta, argumentó, también debe de ser razonable pensar que tendrá claro los beneficios, lo que no aparece en el texto de Taussig. A final de cuentas, señala este autor, Taussig cambia lo contradictorio y lo concreto por un modelo bastante sencillo, con polos opuestos y sucesivos (Roseberry, 1989: 218-223).

de fetichismo —algo que Marx había negado o por lo menos había pasado por alto—. En la cita con que inicia este artículo, Marx presupone que en la edad media —en el feudalismo— “las relaciones sociales de las personas en sus trabajos se revelan como relaciones personales, sin disfrazarse de relaciones sociales entre las cosas” (énfasis mío). Marx aparentemente no pensó que se pudiera formar otro tipo de fetichismo que el de la mercancía, es decir, el que se puede dar entre el productor y el producto.

## ASPECTOS ECONÓMICOS Y EPISTEMOLÓGICOS DEL FETICHISMO DE LA MERCANCÍA

Cuando Marx escribió sobre el fetichismo de la mercancía fue —como ya se ha señalado— en relación con un proyecto político que buscaba abolir la propiedad privada de los medios de producción y la acumulación de capitales a través de la apropiación de la plusvalía creada por los trabajadores “libres”. Es probable que Marx se haya imaginado que sus teorías contribuían a que los fetiches desaparecieran junto con la alienación en la producción —resultado de la propiedad privada—, pero la preocupación principal se centraba más bien en el control de los medios de producción, y no directamente en el contacto directo —no alienado— entre las personas. En *El capital*, Marx argumentó que:

El *reflejo religioso* del mundo real sólo podrá desaparecer por siempre cuando las condiciones de la vida diaria, laboriosa y activa, representen para los hombres relaciones claras y racionales entre sí y respecto a la naturaleza. La forma del proceso social de vida, o lo que es lo mismo, del proceso material de producción, sólo se despojará de su halo místico cuando ese proceso sea obra de hombres libremente socializados y esté puesto bajo su mando consciente y racional. Mas, para ello, la sociedad necesitará contar con una base material o con una serie de condiciones materiales de existencia, que son, a su vez, fruto natural de una larga y penosa evolución (Marx, 1999: 44).

En un contexto de desigualdades derivadas de las posiciones que tienen las personas en relación con los medios de producción, el entendimiento “directo”, no fetichizado, de estas relaciones, para Marx no sería interesante en sí mismo, y probablemente ni siquiera posible. Más bien pensaba que el fetichismo no puede desaparecer sin que cambien las condiciones de vida.

El planteamiento que han sugerido tanto Zizek como Taussig del fetichismo de la mercancía es en este sentido diferente, aunque se apoyan en otras partes de la obra de Marx, y hagan otras interpretaciones que las que aquí he compartido. Ambos niegan la posibilidad de un encuentro directo entre personas —o con lo Real—, y formulan estrategias para convivir con los fetiches, pero tampoco analizan las condiciones económicas que ayudarían a tal convivencia. Así, por ejemplo, Taussig le da mucha importancia a lo excluido y lo imaginario y su fusión con lo “real”, algo que se subraya con el título de su último trabajo *My Cocaine Museum*, título que se refiere a un objeto imaginado —el museo de cocaína—, que se crea a partir de un museo de oro “real” en Bogotá, Colombia. Con esto incluye la fantasía —normalmente excluida en trabajos académicos— y crea un reflejo propio de un objeto que critica, el museo existente en Bogotá y su exclusión de los procesos de producción del oro. Con esto crea también una fantasía que se acerca a su opuesto y se juntan —como diría Hegel— en un estado más desarrollado de la conciencia: la oposición se integra a la proposición. Esta fusión ente lo real y lo imaginario también se muestra en un estilo de escritura que oscila entre la novela y el realismo académico, en la inclusión de sentimientos, de la percepción del calor, etc. En cuanto al problema de la otredad, esto implica un giro hacia el sujeto que medita —Michael Taussig como autor y como narrador de “leyendas”, es decir, historias basadas en hechos “reales”—. En vez de disolver el sujeto, como propone Zizek, lo fortalece a través de un narrador siempre presente. Esto, sin embargo, resulta también ser un posible resultado de la propuesta de Zizek: pocos académicos son tan conocidos en la actualidad como la persona de Zizek. Si no ha disuelto su sujeto, debería de tratarse de un uso de la ideología cínica.



En estas ideas podemos encontrar dos propuestas que se distinguen de lo que he expuesto de las ideas de Marx: por un lado la crítica al reduccionismo, y la advertencia de diferentes maneras de que siempre habrá un “plus” —como dice Zizek— entre nuestra simbolización del mundo y el mundo Real —una diferencia que no se puede superar, aunque sí se puede llegar a “acepta[r] lo Real en su profunda e insensata idiotez” (Zizek, op. cit.: 293). Por el otro lado encontramos una propuesta de solución a los problemas que ofrece la separación entre el yo y el otro —no entre lo verdadero y falso que se separa por una máscara— que se mueve en un nivel psicológico, no en un nivel económico. La especificidad de estas propuestas que enfatizan los aspectos epistemológicos del fetichismo de la mercancía es entonces que, en vez de ubicar el conflicto central de su interés en la lucha de clases y en la propiedad privada como el centro del capitalismo, lo ubican en la distancia entre el yo y el otro, o entre el sujeto y lo Real, con lo que también hacen cuestionamientos importantes de las posibilidades de la “superación” de las condiciones materiales imperantes a través de la economía como el aspecto central de la vida social —si bien plantean otro tipo de superación que se centran en el psicoanálisis— y el arte, como ese aspecto central que niegan cuando se trata de economía.

Con ello podríamos plantear que existen dos formas de entender el fetichismo, que difícilmente se pueden juntar en uno solo: un fetichismo que subraya el aspecto económico, y otro que enfatiza lo epistemológico y psicológico. El *fetichismo económico de la mercancía* subraya un proceso que proyecta la existencia de una relación directa entre “propietario” y “propiedad privada”, lo cual esconde que la propiedad privada se basa en una relación entre personas en torno a objetos. Este planteamiento implica la posibilidad de la superación de los fetichismos a través de la abolición de la propiedad privada. El *fetichismo epistemológico de la mercancía*, por el otro lado, se centra en la construcción del sujeto que se refleja en las entidades de su entorno, proyectadas también como sujetos, con un valor propio —incluyendo tanto a las mercancías como a otros objetos, perso-

nas y grupos, etc.—. Con ello esconde el proceso productivo así como la finalidad de la producción: la acumulación capitalista. De acuerdo con este planteamiento, los fetichismos no se pueden superar —ni en el capitalismo, tampoco después de él— y habría que aprender a convivir con ellos.

Dicho de otra forma, los dos tipos de fetichismo se interesan por diferentes tipos de separaciones, y proponen por lo tanto distintas maneras de unirlos. La separación que le interesa a Marx es entre obreros y medios de producción. La solución de esta separación es juntarlos a través de la abolición de la propiedad privada. El problema del fetichismo psicológico de la mercancía plantea la separación entre el yo y el otro como central; la cual, sin embargo, no se puede “resolver” por completo.

A pesar de estas diferencias, también podemos encontrar ideas que pueden aplicar para ambos fetichismos, como —y a pesar de que esta idea vaya en contra del planteamiento de Marx sobre la producción feudal— cuando Taussig distingue entre las diferentes formas de fetichismo, es decir: 1) lo que quiero llamar “el fetichismo *hau*”, que consiste en una *conexión mágica entre el productor y el producto*; y 2) el fetichismo de la mercancía, que *desconecta el producto del productor*, para reinsertar la mercancía en nuevas relaciones fetichistas, entre el propietario y la mercancía. Podríamos con ello suponer que cierto tipo de fetichismo continuaría como fenómeno también después del supuesto cambio al socialismo que planteaba Marx. Es de suponer, de igual manera, que otra configuración del capitalismo y/u otro tipo de entendimiento de lo que es el capitalismo presentarían otra manera de entender el fetichismo y cómo relacionarse con él.

Al mismo tiempo no hay que ubicar a las personas con estos planteamientos de una manera estática. Podemos percibir —como ya he comentado— una gran diferencia entre textos de los mismos autores; si en *El diablo y el fetichismo de la mercancía* Taussig se interesaba por cómo el otro percibía el modo de producción del yo, y pensaba que se podría llegar a un estado de conciencia capaz de destruir el fetichismo, en *My Cocaine Museum* se interesó por lo excluido y silenciado, mezclado con un interés

por los objetos en sí, al mismo tiempo que planteó la imposibilidad de llegar a una realidad “real” detrás del fetichismo y las ideologías. Este tipo de diferencias, o tensiones, también se pueden encontrar en Marx, como ha señalado Althusser (1969).

Asimismo, tampoco es sencillo siempre ubicar a Žižek y Taussig en la misma línea. La discusión sobre lo Real, el gran Otro, etc., de Žižek no corresponde con las ideas de Taussig, quien más bien se centra en formular una manera de convivir con los fetiches. La ruptura que propone Žižek con su disolución del sujeto, por ejemplo, no se discute en Taussig. Al mismo tiempo, la crítica que hace Taussig al modo de producción capitalista, como en *My Cocaine Museum*, está más al margen en el planteamiento general de Žižek —aunque éste se haya involucrado directamente en la política de una manera que Taussig no ha hecho.

Podemos por lo tanto concluir que si bien encontramos formas de fetichismo hasta cierto punto contradictorias en estas discusiones sobre máscaras y espejos, no se trata de posiciones completamente compartidas ni estáticas, en cada “polo”. Faltaría sin embargo analizar las implicaciones que tendría esta discusión para entender situaciones concretas, como en España y en China.

## BIBLIOGRAFÍA CITADA

- Althusser, Louis, 1969 [1965], “On the Young Marx”, en *For Marx*, Penguin Press, London.
- Althusser, Louis. 1970, *Idéologie et appareils idéologiques d'État. (Notes pour une recherche)*, La pensée, junio, núm. 151.
- Godelier, Maurice, 1998, *El enigma del don*, Paidós, Barcelona.
- Hegel, G. W, 1966, *Fenomenología del espíritu*, FCE, México.
- Lenin, Vladimir, 1902, *What is to be Done*. s. l., disponible en <<http://www.marxists.org/archive/lenin/works/download/what-itd.pdf>> [fecha de consulta: 13 de abril de 2011].

- Marx, Karl, 1962, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, Band I. Werke, Band 23, Dietz Verlag, Berlin/DDR, pp. 11-802.
- Marx, Karl, 1999, *El Capital. Crítica a la economía política. Tomo I*, traducción de Wenceslao Roces, Fondo de Cultura Económica, México.
- Marx, Karl y Federico Engels, 1848. *Manifiesto del Partido Comunista*. s. l., disponible en <<http://www.marxists.org/espanol/m-e/1840s/48-manif.htm>> [fecha de consulta: 11 de abril de 2011].
- Marx, Karl y Federico Engels, 1994, *La ideología alemana*, 4 ed., Universitat de Valencia, Valencia.
- Mauss, Marcel, 1971, *Sociología y antropología*, Tecnos, Madrid.
- Roseberry, William, 1989, *Anthropologies and Histories: Essays in Culture, History, and Political Economy*, Rutgers University Press, New Brunswick; London.
- Taussig, Michael T., 1980, *El diablo y el fetichismo de la mercancía en Sudamérica*, Nueva Imagen/PatriaMéxico.
- Taussig, Michael, 2004, *My Cocaine Museum*, The University of Chicago Press, Chicago; London.
- Zizek, Slavoj, 2007, *El sublime objeto de la ideología*, traducción de Isabel Vericat Nuñez, Siglo XXI, México.



# MITO Y RITO DE MARÍA LIONZA: UNA DISTINCIÓN CLAVE

Roisin Duffy-Gideon\*

Resumen: En su libro *La magia del Estado* (1997), Michael Taussig aborda la tradición religiosa venezolana del culto a María Lionza y propone que éste refleja el poder del Estado mediante mitos y rituales nacionalistas. El presente artículo nota la ausencia en el trabajo de Taussig de una distinción clave: aquella entre el mito y el ritual en torno a María Lionza. El trabajo pretende ofrecer una nueva forma de comprender esta distinción al examinar dos momentos en los cuales los devotos a María Lionza se han confrontado con el Estado venezolano, ocasiones en que el mito nacionalista de María Lionza reveló una relación más compleja con la práctica de su rito. En el periodo de Hugo Chávez la práctica del culto a María Lionza y la presencia del Estado mantienen una relación ambivalente que la perspectiva de Taussig no muestra con claridad.

Palabras clave: Venezuela, Estado, nación, tradición religiosa, Michael Taussig.

---

\* Licenciada en antropología y ciencias sociales en Harvard University. Temas de investigación: política y religión de América Latina. Correo electrónico: rgideon@post.harvard.edu  
Fecha de recepción: 01/02/2013; fecha de aceptación: 08/04/2013.

## MYTH AND RITUAL OF MARÍA LIONZA: A KEY DISTINCTION

Abstract: In his book, *The Magic of the State*, Michael Taussig proposes the idea that devotion to María Lionza, a Venezuelan religious tradition, reflects the power of the state through its nationalistic myth and rituals. This article analyzes a distinction that Taussig does not make in his book and offers a new form of understanding the relationship between the state and María Lionza and her practitioners: the distinction between the myth of María Lionza and the ritual practices associated with her. It examines two examples of occasions in which practitioners of María Lionza experienced conflict with the Venezuelan state and the nationalistic myth of María Lionza had a more complicated relationship with the practice of her rituals. In the time of Hugo Chavez, devotion to María Lionza has an ambivalent relationship with the Venezuelan state, which cannot be studied clearly from Taussig's perspective.

Keywords: Venezuela, state, nation, religious tradition, Michael Taussig.

## INTRODUCCIÓN

Desde el extranjero, Venezuela hoy puede parecer una sociedad de fetiche y ritual, apreciación que se extiende también a la esfera política. Hugo Chávez acaba de obtener una vez más un triunfo electoral presidencial, y luego de casi catorce años como presidente, el discurso de la Revolución bolivariana continúa intacto.<sup>1</sup> La percepción de Venezuela como un país misterioso y exótico se manifiesta también en *La magia del Estado* (1997), investigación antropológica llevada a cabo por Michael Taussig sobre el culto religioso a María Lionza, figura indispensable de la imaginación mitológica popular venezolana. El trabajo de Taussig, uno de los pocos escritos en inglés acerca de María Lionza, es por mucho el más reconocido entre los estudios estadounidenses sobre esta tradición.

En *La magia del Estado*, Michael Taussig propone que el culto a María Lionza refleja el poder del Estado a través de mitos y rituales de la nación. Éstos dependen del contacto con los muertos, frecuentemente personajes centrales en el mito venezolano de la independencia del yugo español. En este artículo propongo que la explicación proporcionada por Taussig impide ver claramente la práctica real de la devoción a María Lionza en Venezuela como ésta existe actualmente. En vez de la explicación “mágica” de Taussig, presento una distinción esencial para entender la relación entre María Lionza y el Estado venezolano: la diferencia entre mito y ritual. Para facilitar la comprensión, este artículo emplea la formulación teórica de Daisy Barreto (1987, 1995, 1998), quien plantea que el mito de María Lionza es “ambivalente” y aun si lo consideráramos solamente nacionalista, los rituales dentro de él presentan una relación más compleja con el Estado.

---

<sup>1</sup> La investigación para este artículo tuvo lugar durante los meses de junio, julio y agosto de 2011, y el artículo fue escrito en diciembre de 2012. Hugo Chávez murió el 5 de marzo de 2013, pero al parecer en el futuro predecible, su discurso bolivariano y proyectos nacionales seguirán con su sucesor en la presidencia, Nicolás Maduro. Una investigación de los rituales y el empleo del mito de María Lionza en la época del post-Chavismo, de Maduro, sería sumamente interesante.



Luego de iniciar con una breve descripción de María Lionza, así como sobre su mito y los rituales practicados por sus devotos, procedo a una exploración más profunda del libro de Taussig, de su argumento y sus suposiciones. Explico la diferencia entre el mito y el rito de María Lionza, una distinción que Taussig no menciona: la distinción entre la idea de la nación y la presencia del Estado. Después se presentan dos acontecimientos o momentos que se podrían entender como enfrentamientos entre el Estado venezolano y los devotos de María Lionza. Expongo que son eventos como éstos, cuando tenemos en cuenta la distinción entre el rito y el mito de María Lionza, los que nos permiten observar mejor los matices de la relación entre María Lionza y el Estado, una relación más intrincada que la que presenta Taussig en su libro.

### BREVE DESCRIPCIÓN DEL RITO A MARÍA LIONZA

María Lionza es una tradición religiosa<sup>2</sup> practicada principalmente en Venezuela. Es llamada así por la figura femenina relacionada con varios mitos de origen. Combinando aspectos del catolicismo, el ritual indígena y la religión de la diáspora africana, María Lionza es una tradición de posesión de espíritus cuya práctica se centra principalmente en rituales de curación. En las ceremonias los espíritus descienden a los cuerpos de personas para comunicarse con un grupo de gente. Una típica ceremonia incluye la presencia de por lo menos un espíritu que conversa con el grupo, da consejos, diagnostica, y envía soluciones para problemas familiares, económicos, amorosos o profesionales. Para sus practicantes la tradición de María Lionza, también conocida como el “espiritismo venezolano”, es un mito, un conjunto de prácticas, una creencia en un mundo espiritual específico, y a veces un sistema ético. Para muchos, representa una herramienta para en-

---

<sup>2</sup> Uso el término “tradición” para evitar las connotaciones formales y organizadas de las palabras “religión” o “iglesia”, así como las connotaciones negativas de la palabra “culto”. Además sería equivocado clasificar a María Lionza como religión independiente, porque la mayoría de sus devotos se identifican también como católicos.

frentar conflictos cotidianos y recurrentes en la vida, así como dificultades de salud o el empleo. Aunque María Lionza proporciona un método para abordar estos problemas y una comunidad de apoyo, no contiene una teología consistente ni una promesa de un futuro fácil o ideal. La gran mayoría de los *marialionceros* se identifican como católicos y ven su participación en María Lionza como una forma cultural y terrenal de sus aspiraciones religiosas más formales o celestiales. Los devotos de María Lionza no consideran que estas tradiciones sean contradictorias.

### ¿QUIÉN ES MARÍA LIONZA?

El mito de María Lionza se origina en los siglos inmediatamente posteriores a la conquista española. Algunos dicen que María Lionza era una dama española de gran fortuna y prestigio cuyo nombre original era María de la Onza; mientras otros sostienen que fue una princesa indígena. Una versión muy conocida del mito fue escrita por Gilberto Antolínez en la década de 1940. En ésta un cacique, Nivar, tenía una hija con ojos de un verde brillante. Sus súbditos le pidieron que ofrendara a la niña al espíritu guardián de un lago, una anaconda enorme. El cacique, contrario a sacrificar a su hija, la encerró en un lugar secreto bajo la custodia de veintidós jóvenes guardianes que le prohibían ver cualquier objeto reflejante, como un espejo, para que no se enterara de su belleza. Pero un día se durmieron todos los jóvenes protectores, encantados por la anaconda, que quería su víctima anual. La niña salió de su casita, se sentó a la orilla del lago y vio entonces por primera vez su cara y sus ojos impresionantes en el reflejo del agua; mientras se miraba, la anaconda salió y se la comió. La anaconda creció y creció, llena del poder de la niña, hasta explotar. Su cuerpo, formado por agua, inundó todo el valle. Mágicamente, el espíritu de la niña se convirtió en guardiana del agua y protectora del territorio (Díaz, 1987: 11). Al parecer, este cuento sólo trata de un pueblo indígena, pero muchos observan que los ojos verdes de la niña indican que es probable que tuviera una madre española (entrevistas, julio de 2011).

Otra versión popular del mito, escrita por Francisco Tamayo durante el mismo periodo, cuenta que María Lionza era la hija de un poderoso cacique indígena. Cuando un grupo de conquistadores españoles mató al cacique, la hija huyó a una montaña cercana. Escondida, la niña se hizo amiga de las criaturas salvajes y de los espíritus de la montaña. Aprovechó para enviarles hechizos a los soldados desde su refugio en la montaña. Ni ella ni los soldados volvieron a ser vistos; desaparecieron todos (ibídem). La montaña adonde supuestamente huyó la niña, la Montaña de María Lionza, se convirtió en un sitio de peregrinaje importante para devotos y es el lugar de que trata el libro de Taussig.

A pesar de las varias leyendas de María Lionza, según Daisy Barreto (1998) importa entender que ella es una fuerza o un espíritu con el que las personas hacen pactos para obtener salud, riqueza, fortuna y amor. Durante mis entrevistas con marialionceros realizadas en el verano de 2011, escuché historias innumerables acerca de quién era ella. Aunque existan muchas versiones, todos los devotos están de acuerdo en que ella es una parte fundamental del entendimiento de los venezolanos de su historia indígena, rodeada por un panteón de espíritus diversos, y que es una protectora de la naturaleza que tiene la montaña como hogar. Hoy día, María Lionza tiene una presencia importante para miles de personas en Venezuela quienes, además de tener interés en el mito, practican rituales asociados con ella, creando una vida cultural vibrante y diversa.

### **MAGIA DEL ESTADO: EL LIBRO DE MICHAEL TAUSSIG, ¿EL PODER DEL ESTADO?**

En su libro *La Magia del Estado* (1997), Michael Taussig propone que la tradición de rituales a María Lionza refleja el poder del Estado; mediante sus mitos de la nación y sus rituales se establece contacto con personas muertas, frecuentemente personajes centrales con el mito venezolano de la Independencia. Empleando teorías de Hobbes, Rousseau, Marx y otros,

Taussig sostiene que el poder del Estado depende de un poder oscuro, casi mágico, que representa lo imperfecto y amenazante de los pactos sociales existentes entre los miembros de cualquier sociedad. María Lionza sirve de válvula de escape para este poder oscuro; es decir, ella representa el misterio y la amenaza, mientras el Estado obtiene el sentimiento positivo y la confianza tentativa del pueblo. Según Taussig, la naturaleza burocrática del Estado moderno produce un velo misterioso que le permite garantizar su poder, mientras que la magia imita a la muerte y se refleja en la posesión por espíritus, por muertos, elemento central en el rito a María Lionza.

Como evidencia, Taussig ofrece varios ejemplos de momentos o situaciones en los que observó marialionceros usando figuras de importancia nacional —Simón Bolívar, el legendario cacique indígena Guaicaipuro, entre otros—, la bandera nacional, o los colores nacionales dentro de sus rituales y altares. También nos provee ejemplos de la mística burocracia venezolana, explorando las paradojas de un Estado que se quiere considerar moderno o racional. Sin embargo, la única vinculación que hace entre María Lionza y el Estado actual consiste en la aparición de mitos nacionalistas dentro de la devoción en ciertos momentos rituales.

Taussig observa correctamente que los mitos de María Lionza están integralmente vinculados con los mitos nacionales, los cuales fueron parte del proceso de construcción de un Estado nación venezolano durante los siglos XIX y XX, que también se encuentran entre los ritos en un sentido simbólico. En Taussig, sin embargo, hace falta una mejor explicación de cómo el poder o la magia del Estado promueve la devoción a María Lionza. Taussig construye, tal vez, una metáfora del poder místico del Estado. En este sentido, el mencionado estudio sirve como una herramienta para teorizar sobre el poder del Estado venezolano, pero no contribuye a un entendimiento sobre la tradición de María Lionza en sí misma.

## ESTADO Y NACIÓN: UNA DISTINCIÓN CLAVE

La primera confusión en el trabajo de Taussig se encuentra en el tratamiento de los conceptos *Estado* y *nación*. Aunque reconoce una distinción, desconoce la misma en su relación con María Lionza. Este artículo entiende que la palabra “Estado” describe el conjunto de instituciones y organizaciones que representan la administración, gobierno, o Estado venezolano a cargo de la cotidiana administración federal y estatal. También reconoce una distinción entre *Estado* y *gobierno*, este último puede referirse al gobierno actual —de Chávez— o a otros gobiernos en la historia de Venezuela. La palabra “nación”, en cambio, se refiere a una comunidad de personas que comparten un idioma, cultura, e identidad étnica. También, utilizo esta palabra para indicar la ideología de la comunidad y los mitos y leyendas que emplea en su servicio.

El trabajo de campo que nutre este artículo, llevado a cabo con devotos de María Lionza, observa la manera en la cual los símbolos nacionalistas son integrados a los rituales. Sin embargo, no afirma que el uso de las imágenes nacionales signifique por sí mismo la presencia mística ni la influencia del Estado venezolano. Esta distinción puede apreciarse también en las actitudes de marialionceros hacia el Estado y la nación. No es una exageración afirmar que todos los devotos ven la nación venezolana de manera positiva. Tienden a estar orgullosos de ser venezolanos y ven su participación en rituales en torno a María Lionza como una expresión de su cultura nacional. Varias personas me comentaron que esta figura es única en Venezuela y que es un componente vital de su patrimonio. Se debe notar que este orgullo nacional no se extiende a un apoyo incondicional al gobierno o al Estado, y éste a su vez no determina la naturaleza de los rituales de esta tradición.

En un centro de espiritismo en Caracas algunos marialionceros describieron sus ideas acerca del gobierno de Chávez. Me dijeron explícitamente que no son una organización política y que los espíritus, cuando bajan, no mencionan normalmente los eventos políticos del momento.

Dos integrantes del grupo de marialionceros, Edwin y Andrea, criticaron al gobierno de Chávez, pero admitieron al mismo tiempo que sus políticas polémicas han beneficiado las imágenes históricas de personajes como Simón Bolívar y Guaicaipuro. A pesar de las dificultades asociadas con las serias discrepancias políticas, dijo Andrea: "Iguaito, nos ha unido. Cada bando ha valorado mucho los símbolos patrios de Venezuela. Lo que está destruyendo el país es que se piensa que Chávez es el salvador" (entrevista, agosto de 2011). Este ejemplo sugiere, entonces, que Andrea no sentía obligación alguna de tomar partido por un lado específico del conflicto. Esta perspectiva ambivalente acerca del gobierno y del Estado venezolano ha sido muy común entre los marialionceros e indica que existe diferencia entre el nacionalismo y el oficialismo.

En una ocasión Juana de Dios, espiritista muy reconocida que vive en la montaña de María Lionza, comentó: "Algunos [gobiernos] la apoyan [a María Lionza], y otros no" (entrevista, julio 2011). A veces, Juana toma un punto de vista crítico del Estado y del gobierno, pero en su biografía describe con orgullo un encuentro que tuvo con el presidente Rafael Caldera en los sesenta (Machado, 2005: 48-49). No tiene una perspectiva de fuerte apoyo ni de oposición al gobierno actual o a los gobiernos pasados; mantiene, más bien, una relativa indiferencia hacia los actores políticos.

Muchos espiritistas no solamente me hablaron sobre el gobierno en general como creyentes, sino también de sus opiniones personales acerca del gobierno actual. Algunos se identificaron más con un lado u otro de la división política, dependiendo de sus opiniones de las políticas económicas y sociales del gobierno. José Rafael, líder de un grupo de marialionceros en Caracas, apoyaba fuertemente a Chávez, igual que muchos miembros de su familia y amigos. Manifestaron su agradecimiento por los esfuerzos del gobierno de mejorar las vidas de la gente pobre en el país (entrevista, julio 2011). Por el contrario, otro espiritista que entrevisté habló fuertemente en contra del gobierno de Chávez y opinó que éste era la causa de la alta tasa de violencia y de crimen en Venezuela (entrevista, julio 2011).

A pesar de la insistencia de muchos espiritistas en que los espíritus nunca hablaban de política cuando descienden, mencionaron algunas ocasiones en que éstos se pronunciaron acerca de las instituciones. Por ejemplo, La Negra Francisca, una figura espiritual muy famosa, que bajó al cuerpo de José Rafael, expresó su disgusto con el sistema de salud del país —es interesante notar que el espíritu opinó en contra; José Rafael simpatizaba con el gobierno y sus instituciones—. En otra ocasión, El Negro Felipe, figura de la lucha por la Independencia de España del siglo XIX, bajó al cuerpo de Edwin y criticó explícitamente al gobierno actual por sus políticas económicas (diario de campo, julio 2011). Alusiones políticas como éstas no son comunes, pero sugieren que María Lionza tiene una vida propia, que no se deja influir por el Estado.

Esta información etnográfica nos permite ver que las opiniones y perspectivas que tienen los marialionceros sobre el Estado y del gobierno son muy diversas, y no presentan un vínculo directo con sus sentimientos sobre la nación venezolana. Es decir, son patrióticos, pero difieren con respecto al Estado venezolano. Distinguen entre Estado y nación, y esta distinción se extiende hasta su práctica ritual, que Taussig no trató suficientemente. En las secciones que siguen establezco un concepto teórico importante para el estudio de María Lionza que nos puede ayudar a entender la relación que muestra esta tradición con el Estado como un fenómeno distinto de su relación con la idea de la nación venezolana.

### ¿RITO O MITO? DISTINCIÓN DECISIVA

Terminé mi trabajo de campo en julio de 2011, luego de una semana y media de investigación en la montaña de María Lionza. Una pareja de devotos de edad mayor, que había pasado el fin de semana en la montaña para trabajar y curarse, ofreció llevarme en su coche desde Quibayo —un poblado que sirve como entrada a la montaña— a la terminal de autobuses. En el camino hablamos un poco de mi investigación. Les expliqué

que estaba estudiando a María Lionza, entonces me preguntó la señora: “¿Pero, qué cosa? ¿El rito o el mito?”

“El rito”, respondí, para darles una respuesta. Sin embargo, quedé cautivada por la pregunta. No podía decir definitivamente que no tenía interés por el mito —lo consideraba parte integral del estudio—, pero mi preocupación principal era observar y documentar etnográficamente los ritos. No fue la primera ni la última vez que escuché a un devoto hacer esta distinción. Al inicio me pareció un poco raro, luego me di cuenta de que era algo importante. *Quizás, pensé, es significativa para los devotos de María Lionza, o incluso para los venezolanos no devotos.*

Propongo que la distinción entre mito y rito es fundamental para entender la relación entre María Lionza y el Estado venezolano. En este estudio, “mito” se refiere a las leyendas sobre el personaje, incluyendo las obras literarias que surgieron en la primera mitad del siglo XX. Por otro lado, el “rito” describe la tradición de rituales en torno a Lionza que realizan los devotos actualmente. Para entender la distinción entre rito y mito y su importancia en el estudio de esta tradición, asimismo es importante tener en cuenta la diferencia entre Estado y nación. Ambas distinciones operan juntas, y nos dejan ver mejor los matices en el estudio del Estado venezolano y su relación con María Lionza.

## UN MITO “AMBIVALENTE”:

### EL TRABAJO DE DAISY BARRETO

Daisy Barreto, reconocida profesora e investigadora de María Lionza en la Universidad Central de Venezuela, sostiene en su trabajo *María Lionza: mito e historia* (1987) que el mito es “ambivalente”. En la historia de su desarrollo hay evidencia de momentos en que el Estado impulsó algunos aspectos del culto o del mito, pero también momentos en que los devotos intentaron influir sobre el Estado a través de sus ritos e incluso llegaron a tener enfrentamientos con sus representantes. No quiero repetir el traba-



jo de esta investigadora, sino examinar ciertos aspectos del rito en la época de Chávez. Sin embargo, considero necesario hacer un breve resumen de su trabajo para establecer la importancia de la distinción entre rito y mito en la historia de la devoción.

Barreto explica que durante el siglo veinte, cuando la devoción a María Lionza empezó a multiplicarse y ganar prominencia en todo el país, las relaciones entre el gobierno y los creyentes se tornaron más directas y más intensas que antes. La dictadura de Juan Vicente Gómez (1908-1935) fue una época de conflicto para los marialionceros, pues el gobierno desarrolló una política de fuerte represión en su contra, principalmente en el estado de Yaracuy, donde se ubica la montaña de María Lionza, el sitio más importante y famoso del peregrinaje de la tradición. Durante este periodo, muchos devotos fueron arrestados y encarcelados (Barreto, 1998: 2); se ve entonces claramente un antagonismo entre los actores del Estado, la práctica y los asiduos del rito.

En la década de 1940, después de la dictadura de Gómez, el movimiento religioso experimentó un renacimiento artístico y cultural. Varios escultores, pintores y poetas empezaron a tratarla como sujeto de sus obras. A través de esta atención, el mito logró un cierto nivel de importancia nacional. Lo notable en este periodo de renacimiento es que la perspectiva positiva hacia María Lionza se limitó al mito de su figura y de otras figuras asociadas —héroes liberadores, caciques indígenas—, pero no a los rituales ni a los practicantes de la devoción.

La diferencia en las actitudes hacia María Lionza y hacia sus devotos se ve más claramente todavía durante la dictadura de general Marcos Pérez Jiménez en la década de 1950. En este periodo el gobierno intentó adoptar el mito para fomentar una nueva identidad nacional, pero a la vez, en colaboración con la iglesia católica, empezó una política de supresión de los rituales asociados con María Lionza (ídem: 124). El proyecto del Estado y de la iglesia católica fue crear una cultura nacional de devoción a la virgen María, así en el año 1950 la iglesia estableció el culto a la virgen

de Coromoto, “aparecida” en un pueblo venezolano, como patrona de todo el país. La iglesia coordinaba festivales y celebraciones, incorporando —o cooptando— tradiciones folclóricas (ídem: 138-139). Sin embargo, la devoción aumentó también durante este periodo (ídem: 149), y fue en estos momentos que su montaña se convirtió en un monumento nacional (Machado, 2005: 21).

Barreto atribuye esta relación de cooperación entre el Estado y la iglesia católica al deseo del gobierno de modernizar el país y de crear simultáneamente una identidad nacional con mitos y tradiciones culturales. A veces, estos retos eran compatibles, pero en el caso de María Lionza —cuyo rito era considerado atrasado, mientras el mito era considerado una fuente de arte e historia nacional— las acciones de ambas instituciones resultaron en una situación complicada en la que el mito, pretendido de origen nacional, fue celebrado, mientras las prácticas de los devotos fueron reprimidas. Barreto concluye, entonces, que el mito es “ambivalente”; esto es, que no se puede decir que el Estado venezolano lo controle. De hecho, los creadores y devotos se oponen al Estado con cierta frecuencia. A veces los devotos lo apoyan a través de sus prácticas y a veces usan las prácticas en sus muestras de desaprobación.

Desde mediados del siglo veinte los vínculos entre el gobierno y el Estado venezolano y María Lionza han sido menos directos. Este personaje ya no es divulgado como mito nacional, aunque algunos miembros de su panteón —específicamente, Guaicaipuro y otros caciques del tiempo de la conquista— están de moda actualmente. Tampoco hay represión explícita por parte del Estado contra los marialionceros. Para entender mejor la relación contemporánea entre creyentes y actores del Estado o del gobierno, será necesario examinar algunos momentos en que se han enfrentado durante la época de Chávez.

## OMISIONES DEL ESTADO: LA ESTATUA EN CARACAS

Para iniciar una exploración de la división conceptual entre el mito de María Lionza y su rito, presento un evento de importancia en la ciudad de Caracas en la década del 2000, y sin duda la controversia pública sobre esta figura más conocida desde el inicio del gobierno de Chávez: la historia de su estatua en el autopista Francisco Fajardo.

El trabajo de Michael Taussig sitúa a María Lionza principalmente en la montaña que lleva su nombre en el estado de Yaracuy. Sin embargo, es importante reconocer que la devoción se encuentra en todo el país. De hecho, considero que un estudio de la relación entre María Lionza y el Estado venezolano en la capital del país es imprescindible para entender mejor su relación con éste en general. Mis investigaciones sobre la controversia de la estatua provienen del trabajo realizado en el archivo de la Biblioteca Nacional de Venezuela, analizando dos de los principales periódicos venezolanos, *El Nacional* y *El Universal*. También, sostuve conversaciones con miembros de un centro espiritual en Caracas, quienes recuerdan bien los acontecimientos.

La estatua en Caracas, creación del famoso escultor venezolano Alejandro Colina, durante cincuenta años estuvo ubicada en la autopista que transcurre por el centro de Caracas, considerada una posición principal. Reliquia del renacimiento de la escultura y la literatura sobre María Lionza en los años 1940 y 1950, cuando originalmente se expuso trascendió la división entre rito y mito, considerada por muchos una pieza escultórica de importancia nacional, mientras los marialionceros la trataban como sitio sagrado. Aunque oficialmente la Universidad Central de Venezuela (UCV) era dueña de la pieza, no había tenido un lugar dentro de ésta desde los inicios de los años 50, así que ocasionalmente había discusiones acerca de quién debía hacerse responsable de su arreglo y mantenimiento, particularmente cuando se empezó a deteriorar al inicio de la década del año 2000 (PD, *El Universal*, 23 de diciembre de 2003).

La primera mención de problemas con la estatua durante el inicio del siglo XXI fue un artículo en la primera página de *El Universal* el 23 de junio de 2001. El artículo incluyó una fotografía grande de la estatua y seguía en las páginas interiores del periódico. En ese momento la pregunta más importante era si la ubicación de la estatua era causa de su deterioro, y si era necesario mudarla de lugar (Espinosa, *El Universal*, 23 de junio de 2001). Después del verano de 2001 el asunto desapareció de las noticias hasta otoño de 2003. El 30 de octubre de 2003, *El Nacional* anunció que la estatua iba a ser trasladada permanentemente a la Plaza Venezuela, en el distrito comercial de la ciudad más o menos cerca de la Universidad (García, *El Nacional*, 30 de octubre de 2003). Un artículo de una página completa explicaba el proceso de cambio y las reacciones de algunos actores. Beatriz Veit-Tané, espiritista y marialioncera prominente, comentó al respecto: "Hubiera preferido que no se mudara. Tengo temor porque no sólo se va a mover una estatua, sino una gran energía. María Lionza merece un lugar especial". Por otro lado, la Fundación Alejandro Colina, manejada por los hijos del escultor, estaba de acuerdo en que la estatua se trasladara a un sitio más seguro, alejado de la contaminación de la autopista.

Un mes después, en *El Nacional* de noviembre 2003, se afirmaba que no sólo la escultura de María Lionza, sino también otras obras de Alejandro Colina, necesitaban reparaciones (García, *El Nacional*, 12 de noviembre de 2003). El 23 de diciembre *El Universal* publicó la descripción extensa de nuevos planes para mover la estatua temporalmente a la Plaza Venezuela y hacer reparaciones en la Casa Ibarra, dentro de la Universidad, como se había propuesto. El artículo explicaba que la Universidad estaba en contra del cambio de lugar, e incluía una sección titulada "Una larga pelea" que describía las posiciones de ésta y de la municipalidad durante el verano y otoño de ese año (PD, *El Universal*, 23 de diciembre de 2003).

Aunque el artículo de *El Universal* en diciembre había afirmado que la estatua se iba a mudar el primero de enero de 2004, no fue así. Sin embargo, las discusiones sobre el futuro de la estatua dejaron de tener sentido

el 6 de junio de ese año, cuando la ciudad despertó y encontró la escultura rota por la cintura, con su torso caído de espaldas, el pecho al cielo, como en un gesto de desesperación o súplica. Otro artículo en *El Nacional* de 7 de julio señaló:

La pieza de María Lionza no aguantó más la disputa política sobre su destino y se desvaneció en la madrugada de ayer, antes de ser restaurada, debido al avanzado deterioro que agravó la lluvia. Su fractura, sin embargo, no hizo sino avivar el debate entre el alcalde Freddy Bernal y las autoridades de la Universidad Central de Venezuela. El primero anunció, y más tarde lo confirmaron los técnicos de Fundapatrimonio, que la obra será mudada en dos fases a la Plaza de los Museos y que en su lugar colocarán la réplica. Ernesto González, vicerrector académico de la UCV, pidió investigar la intervención que le hicieron recientemente a la escultura y advirtió que tomarán acciones legales si la trasladan. Los cultores de la diosa interpretaron el hecho como un sacrificio de la Reina de Sorte para proteger a su pueblo de “una cosa grande”, que según les anunció hace ocho días, ocurriría en Caracas (García, *El Nacional*, 7 de junio de 2004).

El artículo también incluía una pequeña sección con comentarios de devotos de María Lionza. Una practicante comentó: “Hace más de una semana la diosa me dijo que venían cosas grandes para Caracas y ella, para proteger a su pueblo, recibió toda esa vibración negativa y por eso se fracturó. Nosotros vinimos para acompañarla de corazón. Todo esto tiene un porqué, miren que no cayó por completo y que sigue mirando hacia arriba. Ella sigue protegiendo a sus hijos” (ibídem). Solamente se citaba a una devota, y el artículo concluía describiendo brevemente una ceremonia llevada a cabo por algunos creyentes que intentaban acercarse a la estatua con velas blancas, luchando contra la cinta protectora de la policía y con el tráfico.

En *El Universal* el mismo día se podían leer más opiniones de los marialionceros, aunque las seleccionadas para su publicación eran explíci-

tamente políticas. “Cada vez que cae una estatua hay malos presagios en el Gobierno, en el presidente de la República”. “Es un aviso de que debemos cuidarnos, unirnos. Vienen muchas cosas para el país y se puede dar un cambio político. Puede haber muchas fracturas, divisiones y muchos cambios, para bien o para mal”. Juana de Dios, la espiritista famosa que vive en la montaña de María Lionza, involucró directamente al gobierno nacional: “si a la diosa la bajan, se puede desmoronar, y si eso sucede puede ocurrir una tragedia en Venezuela, una cosa peor de lo que está pasando en estos momentos. Se dice que a Pérez Jiménez [dictador histórico de Venezuela] lo tumbó María Lionza. Será eso lo que quiere Chávez” (María Isabella Salas, *El Universal*, 7 de junio de 2004).

Con su desmayo, María Lionza se hizo de repente, otra vez aunque de manera breve, una figura de atención nacional. En un momento, los marialionceros tuvieron la oportunidad única de insertarse en el discurso nacional y aprovecharon la atención para mostrar su habilidad para predecir el futuro y exigir respeto no solamente para una estatua de importancia histórica y literaria, sino también para sus devotos y sus prácticas. Las palabras de Juana de Dios implicaban que si Chávez no mostraba más respeto por María Lionza, ella podía deponerlo. Es decir, María Lionza tenía mucho poder —poder real que trasciende el aspecto literario de su mito—. Lo que dice Juana de Dios, efectivamente, es que lo referido a la estatua y con María Lionza tiene consecuencias reales y terrenales: si Chávez quiere evitar la suerte de Pérez Jiménez, sólo tiene que asegurarse de que la estatua se quede en su sitio.

Sería importante comentar brevemente las citas de los marialionceros escogidas por los periódicos. Primero, nos damos cuenta de que no incluyeron a muchos de ellos y que en algunos artículos una sola opinión fue tomada como el sentir de toda una tradición que en realidad es muy diversa y cuyas opiniones con respeto al gobierno y al Estado varían mucho. También, es necesario reconocer que muchas de las citas publicadas son explícitamente políticas. ¿Qué podemos entender de la naturaleza política de las

citas? Primero, puede ser que los periodistas buscaran citas espectaculares, declaraciones que culparan a uno u otro bando del altercado. Esta propuesta sugiere que los periodistas sucumbieron al impulso común de ver y representar la tradición de María Lionza como algo exótico, hasta “peligroso”.

Por otro lado, es posible que la respuesta de los marialionceros a los acontecimientos de la estatua realmente fuera muy política y que la representación seleccionada por los periódicos fuera más o menos dirigida. En este caso, veríamos que los marialionceros en ese momento estaban en contra del Estado, o por lo menos, lo apoyaban solamente bajo ciertas condiciones —si la estatua se quedaba—. Estas dos posibles opciones nos hacen ver que la tradición de María Lionza tiene una relación complicada con el Estado y ambigua con las fuerzas sociales, como la prensa y las instituciones culturales —la Fundación Colina, por ejemplo.

Días después del desplome de la estatua, la Universidad Central de Venezuela quedó como responsable de moverla y de pagar el costo de su restauración (Medina, *El Universal*, 10 de junio de 2004). Otro periódico importante, *Últimas Noticias*, publicó las acusaciones de quienes sostenían que la réplica colocada en la autopista durante el tiempo en que la original estaba en restauración no era fiel a la original (Pineda, *Últimas Noticias*, 17 de enero de 2005). El periódico *El Universal* llamó a la controversia con el artículo “La historia sin final” (Morillo Ramos, *El Universal*, 16 de enero 2005). En ese momento, Ana Loreto, la directora del Consejo de Preservación y Desarrollo (Copred) de UCV comentó al periodista: “Tal y como está pautado en el cronograma, la mudanza de la estatua de María Lionza para su pedestal original se hará a finales del primer trimestre o comienzos del segundo de este año, siempre y cuando se logre conseguir el dinero que falta para continuar con la restauración” (Morillo Ramos, *El Universal*, 16 de enero de 2005). La controversia continuó los meses siguientes, después desapareció de la prensa escrita.

Cuando llegué a Venezuela en junio de 2011, la réplica de María Lionza todavía se encontraba en la autopista y la estatua original en UCV. Aunque

la restauración ya estaba concluida, el retorno de María Lionza a la autopista se había frustrado por razones burocráticas. Algunos de los marialionceros que conocí y entrevisté en el verano de 2011 se acordaban del derrumbe de la estatua, tal vez lo más interesante de estos acontecimientos haya sido la reacción de los que no habían aparecido en las notas periodísticas.

Los comentarios que siguen provienen de Andrea y Edwin, miembros del centro espiritista AFU —Altar Fuerzas Unidas, Asociación Religiosa, Filosófica y Cultural— en Caracas, durante una entrevista en agosto de 2011. Platicábamos acerca de la relación entre María Lionza y el gobierno/Estado; de repente comentó Andrea: “En una oportunidad nos sentimos atacados por el gobierno”. Cuando le pedí que explicara, respondió:

[Nos sentimos atacados] en el sentido en que el gobierno quería quitar a María Lionza de la autopista y eso también fue un gran debate, porque sabes que la figura de María Lionza ha sido desde [la dictadura de] Pérez Jiménez, desde los cincuenta. Ha estado en la autopista Francisco Fajardo, una arteria vial, la más importante que tiene Caracas. [...] Y entonces allí fuimos en dos lados. [...] Fundapatrimonio era el que quería quitar a María Lionza, que era de la Alcaldía, y [otra organización, Copred], que era de la Universidad Central de Venezuela, luchó para que eso no fuese posible (entrevista, agosto 2011).

Andrea y Edwin también explicaron que en ese momento el rector de la Universidad simpatizaba con la oposición a Chávez; por otro lado, Freddy Bernal, alcalde de Caracas, pertenecía al mismo partido que el Presidente. La versión contada por Andrea y Edwin era mucho más politizada que aquella de los periódicos y sugiere que por lo menos algunos espiritistas pensaban en ese momento que el plan de mover la estatua de su lugar no tuvo como único e inocente motivo el cuidarla, sino la indiferencia ante su importancia cultural y espiritual.



Andrea nunca reconoció los argumentos sobre el mal estado de la estatua, aunque sí comentó sobre su derrumbe en 2004: “En esa oportunidad también fue la ruptura de María Lionza. La escultura sufrió un daño, y Copred, que es de la Universidad Central de Venezuela, quería restaurarla”. Según los recuerdos de Andrea, el gobierno municipal no estaba actuando por el bien de la estatua, sino simplemente intentando moverla a una posición menos destacada. La indiferencia mostrada por parte de la municipalidad fue considerada como una amenaza por parte de Andrea y de sus compañeros en AFU. La Universidad, por otro lado, por lo menos intentó reconocer a los devotos en el proceso de bajar y restaurar la estatua:

De hecho, nosotros, en la vez que se quiebra o se parte la imagen, para terminar de bajarla hicimos un ritual y nosotros organizamos [AFU] ese ritual. Y fue a través de Daisy Barreto [profesora en UCV] que [...] conocimos, que ella habló allí en Copred. Ella quiso ver a que los espiritistas del culto a María Lionza también se llevaran su parte espiritual y bajara a la Reina a través con rituales (ibídem).

Según Andrea, UCV estaba comprometida a restaurar la estatua y dispuesta a reconocer la participación de los practicantes, a diferencia de la Alcaldía, que prácticamente no incluyó marialionceros en sus debates y decisiones. Al final de la conversación, reflexionando en lo que me había dicho, Andrea comentó: “Eso no es política, pero se convierte en un tema político, y nos sentíamos atacados porque querían quitarla. [...] Y querían ser ellos los que se quedaron con la imagen, ¿entiendes? Eso fue un problema, pues”. Aunque los miembros de AFU no querían mezclar la política con la religión, cuando la presencia visible de su cultura en Caracas se iba a retirar de su posición prominente, se sintieron amenazados. Además, consideraban que no tenían acceso a la esfera de actores con poder para tomar decisiones sobre el futuro de la estatua —y de su patrimonio cultural y espiritual— y por eso estaban resentidos con las fuerzas políticas y estatales involucradas.

La controversia en torno a la estatua es un ejemplo interesante de la división entre el rito y el mito de María Lionza. Vemos que la separación se manifiesta en la perspectiva de lo público y del Estado. Hasta la intervención de Daisy Barreto, a ninguna autoridad o funcionario se le ocurrió involucrar a los devotos de María Lionza, practicantes de sus tradiciones, en el proceso de toma de decisiones sobre el futuro de la estatua. Los actores considerados sobresalientes eran instituciones culturales. Por ejemplo, la Fundación Alejandro Colina reconoció que la estatua era una reliquia cultural importante porque ilustró los mitos originarios de la nación venezolana —en los años 1940 y 1950—, pero ignoraba la presencia actual de practicantes y devotos del mito en el país.

Vemos, entonces, que para muchos actores estatales y sociales en este conflicto, valorar el mito de la nación implicaba ignorar el rito existente en torno a un personaje histórico. En el caso de la estatua, hubo preocupación por parte de la municipalidad, es decir, la consideraban como artefacto importante del mito y de la cultura nacional, aunque su preocupación aparentemente no fue suficiente para salvar la estatua de su deterioro. Por otro lado, los marialionceros no fueron consultados hasta después del derrumbe, el Estado preferiría ignorar un “culto” considerado atrasado. Esta acepción de atraso se ve también en los artículos de los periódicos, pues las citas y referencias escogidas para representar a devotos eran dramáticas. El caso de la estatua, entonces, es un ejemplo de cómo la distinción entre rito y mito se vincula con la separación real entre el Estado y la nación. Empezamos a ver la complejidad de los matices entre estos elementos de la sociedad y una tradición religiosa.

## ENFRENTAMIENTO DIRECTO: EL ESTADO EN QUIBAYO LA MONTAÑA DE MARÍA LIONZA

El sitio de peregrinaje más importante para los devotos es la Montaña de María Lionza, conocida incluso en el extranjero. Se dice que María Lionza huyó cuando la estaban persiguiendo los conquistadores. La montaña está

en el noroeste de Venezuela, en el estado de Yaracuy, a tres o cuatro horas de Caracas en automóvil. Aunque los espiritistas pueden conducir rituales en una gran variedad de sitios, incluyendo sus casas, y por ejemplo en Caracas a la orilla de un río fuera de la ciudad, los creyentes reconocen que el poder espiritual más fuerte y eficaz está ubicado en la montaña. Por eso, cuando tienen el dinero y el tiempo para hacer el viaje o cuando algún miembro del grupo presenta un problema de salud muy grave, van a la montaña.

Se eleva sola en marcado contraste con los llanos de los alrededores, fuera de la cordillera principal de Venezuela. Ha sido un lugar sagrado desde siglos atrás. Algunos historiadores dicen que fue un refugio para pueblos indígenas de la costa que huían de los conquistadores en busca de esclavos (Barreto, 1998: 51). Durante los siglos XVIII y XIX, hubo relatos sobre terratenientes mestizos que enloquecieron buscando riqueza en la montaña. En los años cuarenta del siglo XX empezaron a aparecer altares a María Lionza en la montaña (Barreto, 1998: 266).

Hay dos accesos principales al lugar. El más popular actualmente es por Quibayo, poblado conformado por un conjunto de casas y pequeños negocios al pie de la montaña. Quibayo, según una espiritista que conocí en Caracas, es el “epicentro” del poder de y de la devoción a María Lionza (entrevista, agosto 2011).

El otro punto famoso es Sorte. Durante mi trabajo en la montaña y en Caracas, varias personas me dijeron que cuando la montaña fue convertida en monumento nacional en los años 1950, Sorte era el sitio al que llegaba la mayoría de los devotos y turistas. La popularidad de Sorte perduró la mayor parte de la segunda mitad del siglo XX, siempre lleno de devotos y turistas, rituales y negocios. Sin embargo, después de que la Guardia Nacional cambiara su puesto local de Sorte a Quibayo, hace diez o veinte años, disminuyó la actividad en Sorte y muchas actividades pasaron a Quibayo. Hoy Sorte es considerado lugar inseguro por muchas personas en la montaña y de otras partes del país (entrevistas, julio y agosto de 2011).

Quibayo está constituido de ranchos pequeños dispuestos en dos filas antes de la orilla del río, donde empiezan los altares a María Lionza y a otros espíritus. Durante los fines de semana, Quibayo se llena de gente de todo Venezuela. Cientos o miles de devotos a María Lionza hacen rituales en la orilla del río y en los altares, subiendo la montaña desde tarde o noche del viernes hasta el domingo por la tarde, cuando los peregrinos, cansados y satisfechos, regresan a sus vidas cotidianas en camionetas y autobuses. El resto de la semana la vida en la montaña es muy tranquila. Algunas personas que tienen propiedades o pequeños negocios en la montaña —como bodegas, perfumerías, tiendas de artesanías— regresan a sus casas en Chivacoa, pueblo ubicado aproximadamente a diez kilómetros. No obstante, una comunidad de no más de cuarenta personas vive permanentemente en la montaña.

A pesar de la distancia a la capital de Yaracuy o del país, la presencia del Estado se siente en Quibayo. El Instituto Nacional de Parques de Venezuela (Inparques) tiene un puesto cerca del río y del altar principal. Hace unos años el centro espiritual de Edwin y Andrea colaboró con Inparques y la Asociación Nacional de Espiritistas, con base también en la montaña, para hacer una limpieza de la comunidad y los altares (entrevista, agosto de 2011). Sin embargo, la interacción entre esta institución y los marialionceros ahora es limitada; la función más importante de su edificio en Quibayo es el servicio de su baño público. De hecho, cuando estuve en Quibayo escuché la confusión y la frustración de la comunidad por la inactividad de Inparques (diario de campo, julio 2011).

Como mencioné antes, la Guardia Nacional venezolana también tiene un puesto en Quibayo. El edificio de la Guardia, ubicado aproximadamente a cincuenta metros adelante de los ranchos de la comunidad, es lo primero que se ve al entrar a Quibayo. Es una construcción de color blanco, pequeña, con una valla de tela metálica y algunas flores luchando por sobrevivir apoyadas en las paredes. Mi primera experiencia con el enfrentamiento entre María Lionza y el Estado en Quibayo tuvo lugar en el jardín de este edificio.

Llegué a Quibayo un domingo en la tarde. Los peregrinos ya estaban guardando sus provisiones en los transportes para regresar. Después de comer y platicar con mis anfitriones, fui a dormir. A la mañana siguiente, noté un cambio en el ambiente de Quibayo. La comunidad se estaba preparando para una reunión a las nueve de la mañana. Juana de Dios me invitó a acompañarla. Me tomó del brazo y caminamos hacia el puesto de la Guardia Nacional. En el camino, encontramos a Alicia, una mujer de la comunidad, visiblemente descontenta; Juana y Alicia hablaron brevemente sobre su plan para la reunión. Cuando llegamos al puesto, algunos miembros de la comunidad habían empezado a reunirse, y dos hombres de traje militar estaban poniendo sillas frente al edificio. Después de asegurarme de que Juana tuviera un asiento, me paré contra la valla y esperé a que empezara la reunión (diario de campo, julio de 2011).

A las nueve de la mañana había aproximadamente veinte personas. Un militar, llamado capitán Romero por los presentes, se levantó para decir su palabra. El tema de la reunión era los planes de la Guardia Nacional de cambiar su presencia en la comunidad. El capitán empezó con una explicación de cuáles eran exactamente los cambios: "Este plan nuevo será mejor para los ciudadanos de Quibayo": en vez de tener dos o tres guardias en el puesto todo el tiempo, los hombres tendrían un carro para patrullar el poblado de las siete de la mañana a las siete de la noche. Después de esa hora algunos hombres en un jeep patrullarían los tres poblados a los pies de la montaña. Es decir, no habría presencia continua de la Guardia Nacional. El plan era mejor, explicó el capitán, porque los guardias tendrían acceso constante a un vehículo para responder de inmediato a situaciones peligrosas. Así, la reacción frente a cualquier problema o asunto sería mucho más rápida, pues en ese momento los guardias tenían que caminar dos minutos para llegar al centro del poblado (diario de campo, julio de 2011). Juana decidió hablar y toda la gente reunida calló. "Mantener el puesto de guardia como estaba en Quibayo", dijo, "era un asunto de respeto". Lamentó que justamente cuando el crimen había empezado a disminuir

en el poblado se tomara esta medida, que seguramente iba a atrasar su progreso. Me di cuenta de la razón por la que me había invitado cuando Juana me miró y me hizo una seña para que me acercara. “¡No puedo dejar a esta turista americana cruzar el puente!”, exclamó Juanita, refiriendo al puente que cruza el río hacia la montaña. “Viene gente de todo el mundo y merecen experimentar la magia de la montaña. Esta decisión es una falta de respeto a María Lionza”.

El capitán cambió de estrategia. No importaba si a los residentes de Quibayo no les gustaba el plan nuevo; no podían cambiarlo. Las órdenes, explicó, le llegaron desde arriba; la gente de Quibayo no entendía como era la vida militar, “¡Patria o muerte!” (diario de campo, julio de 2011). Los residentes no fueron convencidos por el capitán; al contrario, siguieron hablando entre sí. Alicia, la mujer que había conversado con Juana durante nuestro camino al puesto, decidió hablar por la comunidad. Con un sobre en la mano declaró sin dar una explicación exacta del contenido: “Tenemos este manuscrito prácticamente de la Reina”. Explicó que la Guardia Nacional no debía salir de su puesto de ninguna manera. “Ésta”, dijo con un gesto hacia todas las personas reunidas en el espacio, “es una asamblea ciudadana. No hay voz más fuerte en nuestro país ahora”. Alicia pidió que todos los que estaban en contra del cambio levantaran la mano, y todos lo hicieron, salvo los soldados. De nuevo, el capitán intentó convencerles de que no podía hacer nada, pero Alicia le pidió que llevara la petición con los nombres de todos a su coronel. Él comentó con renuencia que lo haría (diario de campo: julio 2011).

Hay que explorar un poco el discurso de Alicia. Es evidente que alude a los intentos del gobierno de Chávez de crear una democracia participativa. Emplea el idioma del gobierno y del Estado para convencer a los representantes del mismo Estado, la Guardia Nacional. Sin embargo, como me explicó en otra entrevista, Alicia no se considera “chavista” (entrevista, agosto 2011), así que aparentemente no consideraba que estaba usando el idioma del gobierno o no pensaba que el gobierno era por

completo dueño de ese tipo de discurso. Alicia usó el discurso del Estado, así como el discurso del rito a María Lionza, en su intento de convencer al capitán. Se sobreentiende que ha hablado con la Reina para solicitar a la comunidad que hiciera la petición y que una demanda de ciudadanos tenía autoridad, porque la voz ciudadana tiene un poder nuevo en la época de Chávez. Emplea el discurso del Estado estratégicamente junto a la voz autorizada del rito a María Lionza para convencer a sus representantes y a la comunidad. Sin embargo, tenemos que reconocer que Alicia se enfrenta al Estado, a la institución de la Guardia Nacional, pidiendo que mantenga simbólicamente su presencia en la comunidad y simultáneamente discutiendo fuertemente con un representante de una institución estatal.

De todos modos, la reunión no había terminado, y el capitán hizo un último intento por convencer a los residentes de que el plan nuevo sería mejor para todos. Algunos residentes murmuraban tentativamente su acuerdo cuando Juana decidió hablar otra vez. “Tener el puesto de Guardia en Quibayo —dijo de nuevo— era un asunto de respeto”. Además, explicó que este cambio no era el primer ataque de la Guardia Nacional al poblado. “Antes —dijo—, la Guardia tenía un jeep solamente para patrullar, pero había ‘desaparecido’ ” (diario de campo, julio de 2011).

El capitán rechazó la afirmación de Juana inmediatamente: “no es que desapareciera el jeep —comentó— sino que habían recibido órdenes de mandarlo a otro pueblo”. “Si fuera mi decisión, no emplazaría veinte guardias en Chivacoa, sino cincuenta”. Sin embargo, la gente mostró indiferencia y la reunión finalizó en desorden. Los presentes se pusieron en fila para firmar la petición de Alicia, después se fueron caminando desilusionados a sus casas (diario de campo, julio de 2011).

Inmediatamente después de la reunión, varios miembros de la comunidad se juntaron de nuevo en frente de la tienda de Juana para hablar de sus opciones y echar atrás el cambio de la Guardia. Algunos empleados y miembros de sus familias miraban sin interés, y Juan, un espiritista del grupo de Juana, me dijo que los líderes de la comunidad tenían el hábito

de reunirse con cierta frecuencia a causa de sus preocupaciones por la “inseguridad” en la montaña. Después de algunos minutos de conversación agitada, el grupo de líderes decidió enviar a dos o tres personas a San Felipe, la capital del estado de Yaracuy, para hablar con funcionarios militares de allá, con la esperanza de anular la orden de los cambios en el puesto.

Durante la siguiente semana, miembros de la comunidad y espiritistas conversaban frecuentemente sobre sus planes de hablar con distintos funcionarios. Se manifestaban otras preocupaciones del pueblo sobre la inseguridad y su ambiguo estatus legal como comunidad —y relacionado con esto, los servicios de agua y luz, igual que el transporte escolar para los niños—, pero al final de la semana, el nuevo plan para el puesto de la Guardia Nacional en Quibayo había cambiado tanto que los residentes del poblado se sentían más cómodos, resignados a algo que veían como una tensión constante y compleja entre la Guardia Nacional y su comunidad. La comunidad quería la presencia de la Guardia, pero a la vez veían sus acciones con sospechas (diario de campo, julio de 2011).

La movilización fuerte y rápida de los residentes en Quibayo nos presenta una pregunta: ¿Por qué era tan importante para ellos tener la presencia de la Guardia Nacional constantemente dentro de su comunidad? Existen varios factores a tomar en cuenta.

Muchos de los miembros de la comunidad expresaron su descontento por la “inseguridad” en la montaña, que para ellos representaba una amenaza a sus negocios y a sus interacciones con peregrinos y turistas. Es difícil evaluar qué tan real era la preocupación por la inseguridad en la montaña, porque no hay cifras de violencia ni robo. Por entrevistas, supe que los niveles de crimen en la montaña fluctuaban con las temporadas y los años (entrevistas, julio, agosto de 2011). Por lo menos desde la perspectiva de algunos residentes, específicamente de Alicia y de otro espiritista miembro de la Asociación Nacional de Espiritistas, la situación de seguridad había mejorado en los meses anteriores a mi visita. Sin embargo, como se ve en la reunión con la Guardia, seguía siendo un tema importante en la comunidad.



También fue claro durante mi estancia que parte de la preocupación por la inseguridad y por la disminución de la presencia de la Guardia Nacional puede atribuirse a la historia oral sobre Sorte, la otra entrada importante a la montaña. Según algunos residentes, fue el cambio del puesto de la Guardia Nacional de Sorte a Quibayo lo que causó la inseguridad, o por lo menos la percepción acerca de la inseguridad en Sorte, y como consecuencia el traslado de casi todas las actividades y negocios a Quibayo.

Una inquietud más, que considero tan importante como la primera, se refiere a la percepción de los miembros de la comunidad sobre cierta falta de respeto a María Lionza, y por extensión a los pobladores, por parte de la Guardia Nacional y del Estado en general. Preocupaciones de presupuestos y estrategias políticas habían colocado a María Lionza y algunos de sus devotos en una posición de importancia disminuida, de abandono o marginalidad. Al fin, parece que lo que realmente querían los miembros de la comunidad era el reconocimiento de Quibayo como monumento nacional, marcado por la presencia oficial de la Guardia Nacional. Los comentarios de líderes comunitarios en la semana posterior a la reunión sobre la falta de luz continua y la vulnerabilidad percibida del estatus legal como pueblo también nos conduce a la conclusión de que exigían el reconocimiento del Estado, por razones tanto pragmáticas como espirituales. Pedían reconocimiento del Estado para María Lionza, pero también para ellos mismos.

Finalmente no importa tanto el motivo o motivos específicos por los cuales la comunidad se movilizó en contra de los cambios propuestos. Para los fines del presente estudio, lo importante es que se enfrentaron directamente con las fuerzas del Estado, y que este conflicto y negociación había sido más o menos constante —a pesar de que buscaban la seguridad y el reconocimiento del propio Estado—. Los marialionceros en Quibayo pretendían ganar el respeto de su patrimonio nacional por parte de los actores estatales. A pesar de la importancia nacional de la figura y del mito de María Lionza, el respeto hacia su persona no se extendía a sus devotos, o por lo menos los espiritistas no percibían el trato respetuoso que consideraban oportuno.

Vemos otra vez la distinción y diferencia entre rito y mito, poco favorable a los practicantes del rito —a los que no se transfiere el respeto nacional del mito—, pero esencial para un entendimiento de la relación entre el Estado y la tradición en torno a María Lionza. Aunque al final de la semana parecía que el asunto con el puesto de la Guardia se había resuelto, muchos miembros de la comunidad todavía estaban considerando cómo reunirse con funcionarios estatales y nacionales para hablar del futuro de Quibayo.

## CONCLUSIÓN

Con estos dos ejemplos de conflicto directo entre María Lionza, sus devotos y el Estado, logramos ver mejor las tonalidades de la relación entre estas fuerzas. El mito, impregnado con mitos fundacionales de la nación, tiene un lugar importante en el rito de María Lionza, en las prácticas de la devoción hacia ella. Sin embargo, no determina la forma de los rituales ni la orientación que tienen los devotos hacia el gobierno ni el Estado. Es posible que el mito haya tenido un papel importante en la creación del Estado nación venezolano, pero el Estado tal como existe hoy no juega un rol determinante en la práctica real de la tradición religiosa. De hecho es el rito, visto como “primitivo”, hasta bárbaro, lo que aleja a María Lionza y a sus devotos del mito actual y constantemente revisado de la nación. La práctica de los rituales no tiene un lugar o reconocimiento dentro del Estado actual.

La confusión en el trabajo de Taussig se encuentra en la interacción de las dos distinciones que hemos analizado en este estudio: la distinción entre Estado y nación, y la distinción entre mito y rito. ¿Dónde ubicamos las acciones de los devotos a María Lionza dentro de la explicación de Taussig de la tradición religiosa? ¿Cómo podemos explorar y acercarnos al entendimiento de los usos y costumbres actualmente existentes de un mito antiguo si tenemos solamente la idea de que la tradición es un producto de la “magia del estado”? La verdad es que no podemos. Para entender mejor la devoción y la leyenda de María Lionza es necesario separar el carácter nacionalista de los enfrentamientos cotidianos con la sociedad

y el Estado a escala local y del país. Hay que entender la distinción, no solamente entre la nación y el Estado, sino también entre el rito y el mito. Oscurecer la complejidad de la relación entre Estado y tradición, como lo hace Michael Taussig con su teoría de la “magia del estado”, en este caso significa negar la agencia de los devotos sobre la tradición. Es imposible estudiar la flexibilidad extraordinaria de los rituales en torno a María Lionza y el uso que de ellos hacen los devotos desde esa perspectiva. El estudio productivo de estos aspectos se pierde cuando consideramos la tradición solamente como herramienta del poder del Estado.

En el contexto de la época de Chávez, sostengo que el rito en torno a María Lionza tiene una relación ambivalente con el Estado —similar al carácter ambivalente del mito— que se ve claramente a través de un estudio de los rituales y de las acciones de sus devotos. Queda claro el carácter nacionalista del mito, que observé frecuentemente en los símbolos y cuentos de los marialionceros y en la literatura nacional acerca de María Lionza, pero éste no necesariamente resulta en un poder absoluto del Estado sobre los devotos y sus prácticas. De hecho, el rito de María Lionza es una oportunidad que tienen los practicantes para ejercer su agencia —a veces enfrentándose al Estado o exigiendo su reconocimiento—, aunque siempre manejando el mito de la nación.

## BIBLIOGRAFÍA CITADA

- Barreto, Daisy, 1987, *María Lionza: Mito e Historia*, Universidad Central de Venezuela, Caracas, Venezuela.
- Barreto, Daisy, 1995, “El Mito y Culto de María Lionza: Identidad y Resistencia Popular”, en Emanuele Amodio y Teresa Ontiveros (editoras), *Historias de identidad urbana: Composición y recomposición de identidades en los territorios populares urbanos*, Universidad Central de Venezuela, Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Caracas, Venezuela, pp. 61-72.

- Barreto, Daisy, 1998, *María Lionza: Genealogía de un Mito*, Universidad Central de Venezuela, Caracas, Venezuela.
- Díaz, Mariano, 1987, *María Lionza: Religiosidad mágica en Venezuela*, Grupo Universal, Caracas, Venezuela.
- Espinosa, María Elisa, "Embrujo de María Lionza", *El Universal*, 23 de junio de 2001, Caracas, pp. 1-1, 4-1.
- García, Hercilia, "María Lionza opacará el esplendor de Plaza Venezuela", *El Nacional*, 30 de octubre de 2003, pp. A-1, B-11.
- García, Hercilia, "María Lionza no es la única de Colina que requiere restauración", *El Nacional*, 12 noviembre de 2003, B-18.
- García, Hercilia, "Humedad y corrosión debilitaron estructura de María Lionza", *El Nacional*, 7 de junio de 2004, B-12.
- Machado, Alexis, 2005, "Juana de Dios: la sacerdotisa de Sorté y Quibayo", Impresos Los Ángeles, Chivacoa, Venezuela.
- Medina, Gabriel, "En dos partes trasladarán a María Lionza", *El Universal*, 8 de junio de 2004, Caracas, pp. 2-10.
- Medina, Gabriel, "Alcaldía abandonó a la diosa", *El Universal*, 10 de junio de 2004, Caracas, pp. 1-1, 2-12.
- Morillo Ramos, Marelia, "Sorprenden con réplica de María Lionza", *El Universal*, 16 de enero de 2005, Caracas, pp. 1-1, 2-24.
- Morillo Ramos, Marelia, "La historia sin final", *El Universal*, 16 de enero de 2005, Caracas, pp. 2-24.
- PD, "Una larga pelea", *El Universal*, 23 de diciembre de 2003, Caracas, pp. 2-14.
- Pineda, Lorena, "El clon de María Lionza no es una copia fiel", *Últimas Noticias*, 17 de enero de 2005, p. 2.
- Salas, María Isabella, "María Lionza no aguantó más", *El Universal*, 7 de junio de 2004, Caracas pp. 2-14.
- Taussig, Michael T., 1997, *The Magic of the State*, Routledge, New York.

---

# ENTRE SUEÑOS AGRARIOS Y DISCURSO ECOLOGISTA. LAS ENCRUCIJADAS CONTEMPORÁNEAS DE LA COLONIZACIÓN DE LA SELVA LACANDONA (CHIAPAS, MÉXICO)

Ingreet Juliet Cano Castellanos\*

Resumen: Las plantaciones de palma africana son un elemento emergente en los actuales paisajes de la región Marqués de Comillas, en el sureste de la Selva Lacandona. Varios miembros de la población campesina que allí se asentó desde 1970 consideran dichas plantaciones como una alternativa de producción benéfica tanto en términos ecológicos, como económicos. Dicha situación se presenta pese a los impactos negativos que esta especie puede tener sobre los ecosistemas de selva de la región. Estos últimos, de por sí profundamente modificados a través de la deforestación y la ganadería extensiva. ¿Cómo entender el uso local de un discurso ecologista para hablar de una especie exótica, considerada por algunos científicos como un factor adverso en ecosistemas intertropicales? Responder a esta pregunta es la puerta de entrada a un análisis de las encrucijadas provocadas por lo que denomino el proceso de “ecologización” de la Selva Lacandona. Asimismo, es una oportunidad para abordar los cambios ambientales y sociales, integrando en el análisis las relaciones que se dan entre sociedad y Estado.

Palabras clave: cambio social, deforestación, ecologización, Estado, palma africana.

---

\* Doctora en ciencias sociales y en etnología, CIESAS (México) – Université de Paris Ouest, Nanterre. Investigadora posdoctoral en el Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM. Especialista en el análisis antropológico de cambios socio-ambientales y de políticas ligadas a la conservación ecológica y el desarrollo rural. Temas de investigación: antropología política y antropología del desarrollo y el medio ambiente. Correo electrónico: julietccano@yahoo.com  
Fecha de recepción: 10/05/2013; fecha de aceptación: 18/09/2013.

## BETWEEN AGRARIAN DREAMS AND ECOLOGIST DISCOURSE. CONTEMPORARY DILEMMAS OF COLONIZATION IN THE LACANDON FOREST (CHIAPAS, MÉXICO)

Abstract: African palm plantations are emerging elements in the current landscape of “Marqués de Comillas” region, in the southeast of the Lacandon Jungle. Several members of the peasant population that settled there since 1970 considered such plantations as a beneficial production alternative both in ecological and economic terms. This situation occurs despite the negative impacts that this species may have on the ecosystems of the regional forest; the latter have been deeply modified through deforestation and cattle ranching. How to understand the local environmental speech in regard to particular exotic species considered by different scientists as adverse factors in intertropical ecosystems? Answering this question is the gateway to an analysis of the crossroads generated by what I call the “ecologización” process of the Lacandon Jungle. It is also an opportunity to address environmental and social changes, integrating into the analysis the relations between society and State.

Keywords: social change, deforestation, greening, State, African Palm.

## LA PALMA AFRICANA, UNA ESPECIE “MUY SIMILAR A LAS PALMAS NATIVAS” DE LA LACANDONA...

En el mes de julio de 1999, cuando se decretó Marqués de Comillas como municipio, se vio cómo las pocas áreas de selva se estaban acabando, siendo amenazadas hasta la fecha sin que se pueda hacer algo para sanar esta situación. Preocupados por ello y después de muchos intentos por el gobierno estatal y federal, empresas privadas y la actual administración [municipal] encabezada por el presidente Eduardo Rodríguez, se empieza a trabajar en coordinación con un grupo de productores de la zona para la constitución de sociedades de producción rural, para la búsqueda de nuevas alternativas de proyectos totalmente sustentables que ayuden al rescate de las áreas deforestadas, pero que también dejen buenos dividendos económicos en el corto, mediano y largo plazo, sin provocar resultados adversos. Lo que se haga tarde o temprano en Marqués de Comillas repercutirá para bien o para mal en la Reserva de la Biosfera Montes Azules [Rebima]... [Por ello] los productores y el ayuntamiento [municipal de Marqués de Comillas] proponen como alternativa de producción y desarrollo socio económico el proyecto de palma de aceite... Anteriormente se pensó en reforestar con recursos propios de la región como el caoba [sic], el cedro, entre otras. Esto ha sido muy buena opción, pero tales proyectos no han sido productivos [rentables]. La palma de aceite es una alternativa para mantener [la cobertura forestal de] el área de amortiguamiento [de la Rebima] y la generación de empleos... Este proyecto mejorará el clima de la región pues absorberá gran cantidad de energía, mejorando la estacionalidad [tiempos de secas y lluvias] producto de la reacción fotosintética, con un impacto positivo, ecológico, por la captura de dióxido de carbono. Las plantaciones de palma son muy similares a las grandes extensiones de palmas nativas que cubren una parte de la superficie en forma natural de la Selva Lacandona...



*Voz en off de video sobre plantaciones de palma africana<sup>1</sup>*

Eduardo Rodríguez<sup>2</sup> fue uno de los colonizadores que llegó al extremo sur de la Selva Lacandona (Chiapas) aproximadamente en 1979. Para entonces, la región ya era conocida con el nombre de Marqués de Comillas<sup>3</sup> y aún permanecía cubierta con vegetación selvática. Como él, fueron cientos los que se desplazaron hasta allí con el anhelo o sueño de acceder a un pedazo de tierra del cual vivir.<sup>4</sup> Ahora bien, para los colonizadores de la región hacer realidad dichos sueños agrarios representó en la práctica deforestar parte de la vegetación de selva, cultivar las tierras con alimentos como el maíz y el frijol y encontrar otras actividades económicas que les permitieran vivir a más de 300 km de las ciudades más cercanas.

---

<sup>1</sup> El video del cual se tomó este fragmento de voz en off fue realizado en 2006 por una productora chiapaneca y encargado por la administración del ayuntamiento municipal de Marqués de Comillas, correspondiente al periodo 2005 a 2007. Dicho video respondió a los esfuerzos de ese gobierno municipal por dar cuenta del interés que había entre varios de los colonizadores respecto a la palma africana, para luego conseguir apoyos en otras instancias de gobierno.

<sup>2</sup> Por motivos de confidencialidad, utilizo nombres ficticios para mis interlocutores.

<sup>3</sup> En el sureste de la Selva Lacandona se distinguen simultáneamente la región y el municipio llamados Marqués de Comillas. La región corresponde a la porción de territorio mexicano ubicada en la frontera con Guatemala y delimitada por los ríos Lacantún y Usumacinta. El municipio, creado en 1999 (Harvey, 2004) se encuentra a orillas del río Lacantún y en colindancia con el municipio de Benemérito de las Américas, también creado en 1999. En el presente artículo se hará referencia a procesos dados en el conjunto de la región y sólo en ciertos momentos al municipio (Fig. 1). Sin embargo, para dar más claridad al lector en cada caso se explicitará a cuál de los dos territorios se hace referencia.

<sup>4</sup> Partiendo de que los grupos colonizadores de Marqués de Comillas experimentaron el desplazamiento hasta dicha región como una anhelada búsqueda de tierras, considero que cabe hablar de sueños, en el sentido que lo hicieron Abascal (1988) y De Vos (2002). Ahora bien, con base en mi investigación doctoral en la región, debo añadir que la experiencia del desplazamiento también se vivió con inquietudes diversas. "De modo que [también] es preciso hablar de incertidumbre, es decir, de la poca certeza con que hombres y mujeres pretendían hacer realidad sus sueños agrarios" (Cano, 2013: 64).

Así entonces, las 190,551 hectáreas de selva que abarca la región Marqués de Comillas fueron apropiadas por campesinos sin tierra provenientes del norte, centro y áreas costeras del país. Algunos de ellos son parte de la población indígena de México, otros tienen escasas raíces culturales indígenas, pero todos asumen la tierra como un elemento central de su identidad y el trabajo de la misma en tanto que medio de subsistencia y motor de desarrollo económico.

Por ello, desde entonces y hasta la actualidad, la cobertura de selva se ha ido reduciendo en más de 70%, haciendo de Marqués de Comillas la región más poblada de la Selva Lacandona.<sup>5</sup> Se trata de un territorio con 38 localidades, una red vial compuesta de caminos y terracerías, amplias extensiones de tierra dedicadas a la ganadería, a la agricultura comercial de chile y otros productos de autoconsumo; además de haberse transformado en un territorio claramente delimitador de la línea fronteriza que divide México de Guatemala (ver Figura 1).

En este proceso, buena parte de la población colonizadora también ha aspirado a cumplir sus sueños de progreso económico y político, al punto de lograr separarse del municipio de Ocosingo, el cual administraba prácticamente toda la Selva Lacandona. Es así como en 1999 surgen dos municipios independientes (Harvey, 2004). Uno de ellos conservó el nombre que se utilizaba desde comienzos del siglo XX para distinguir a Marqués de Comillas de otras regiones de la Lacandona. En dicho municipio, centrado en el poblado de Zamora Pico de Oro (Figura 1), Eduardo fue nombrado presidente municipal en 2005 por elección popular. Desde dicho cargo, como me comentaba en la entrevista que tuvimos el 18 de

---

<sup>5</sup> De acuerdo con diversas fuentes, se puede evidenciar el proceso de crecimiento de la población de la región de Marqués de Comillas, al menos de una forma aproximada: menos de 5,000 personas en 1980 (González Ponciano, 1990); 15,111 en 1990; 23,091 en el 2000 (Muench, s. f.) y 27,136 en 2010 (INEGI, 2010).

junio de 2010, él retomó el tema de la deforestación de la selva, por ser uno de los asuntos más controvertidos del proceso de colonización de la región. Y así lo hizo, convencido de haber encontrado en el establecimiento de plantaciones de palma africana o palma de aceite (*Elaeis guineensis*) la solución a un problema ecológico que “después de muchos intentos por el gobierno estatal y federal” no se había podido “sanar”; como se menciona en el video que él mismo me mostró al final de nuestra entrevista.

Según recordó, hacia el año 2005 y luego de participar en las reuniones de desarrollo rural sustentable organizadas por la Secretaría de Desarrollo Rural en la ciudad de Palenque, tanto él como otros habitantes de Marqués de Comillas empezaron a considerar la palma africana como una especie “adecuada” en términos tanto ecológicos como económicos. Por un lado, desde su punto de vista la palma les permitiría establecer nuevamente una cobertura vegetal en las áreas deforestadas, en su mayoría dedicadas a la ganadería extensiva. Por otro lado, la venta de los frutos de la palma les permitiría obtener ingresos monetarios que fueran “algo así como el detonante económico de la región” (entrevista Eduardo, 18 de junio de 2010). Hoy día, algunos de los palmicultores no dudan en plantear que esta especie puede ayudar a la captura de CO<sub>2</sub> y cumplir las mismas funciones ecológicas desempeñadas por aquellos árboles que dominaban el paisaje cuando ellos llegaron a colonizar la selva. Esto último incluso les permite considerar la palma de aceite como una especie semejante a las variedades de palmas que aún crecen de forma natural en los relictos de selva de la región. En este sentido, la voz en off del video referido anteriormente da cuenta de las ideas que empezaron a circular en la región de Marqués de Comillas hacia 2005, y que actualmente han sido apropiadas de modos diversos entre los colonizadores dedicados al cultivo de la palma africana.

Ahora bien, la manera de considerar y presentar las características y potencialidades de la palma de aceite resulta llamativa, si se la analiza a la luz de algunas investigaciones ecológicas y biológicas que se refieren al carácter exótico de esta especie y a los impactos adversos que potencial-

mente puede tener sobre los ecosistemas de selva. No obstante, antes de analizar dichos estudios, es necesario precisar algunos aspectos de la investigación doctoral gracias a la cual conocí el proceso organizativo de los palmicultores de Marqués de Comillas.

## **LA PALMA AFRICANA EN EL MARCO DE UNA ETNOGRAFÍA SOBRE LA CONSERVACIÓN ECOLÓGICA**

Al proponerme comprender cómo las políticas y acciones institucionales ligadas al tema de la conservación ecológica han permeado la cotidianidad de la población colonizadora de Marqués de Comillas (Cano, 2013), tuve la oportunidad de llevar a cabo un seguimiento de las experiencias de algunos de los productores de palma de aceite en la región. Se trató de una investigación etnográfica fundada en un trabajo de campo realizado desde inicios de 2009 hasta mediados de 2010. Gracias a ello pude determinar que en Marqués de Comillas las plantaciones de palma estaban siendo establecidas, mayoritariamente, en localidades de propiedad colectiva donde la totalidad de las tierras habían sido repartidas entre los titulares de los derechos agrarios de cada uno de estos territorios. En las localidades de propiedad colectiva donde el grupo colonizador contaba aún con tierras sin repartir, éstas permanecían cubiertas por vegetación de selva virgen o en proceso avanzado de regeneración natural. Aunque dicho contraste parecía indicar distintos tipos de interacción humana con los entornos colonizados, en efecto las formas de apropiación de la selva se expresaban con una mayor complejidad entre la población que se estableció en la región.

Por ejemplo, identifiqué casos en los que el propietario de la parcela optaba por sembrar palma africana, independientemente de que la mayoría de los miembros de la localidad se mostraran más interesados en proyectos ecoturísticos, de captura de carbono o en los subsidios gubernamentales otorgados por conservar áreas forestales de propiedad colectiva. Pero también observé casos en los que un miembro del grupo

colonizador accedía a tierras en otras localidades de la región, con tal de poder sembrar palma de aceite y no perjudicar las actividades desarrolladas por sus compañeros y parientes; estas últimas más afines a los objetivos de conservación ecológica planteados por las instituciones ambientales del aparato de Estado.

Además de identificar este tipo de prácticas entre los pobladores de Marqués de Comillas, pude observar que la gran mayoría de ellos, independientemente de si se dedicaban o no a la producción de palma africana, se asumían orgullosamente como aquellos que emprendieron el difícil proceso de colonización, por ser la única salida a su búsqueda de tierras para vivir y trabajar. Al mismo tiempo, todos ellos compartían la tendencia de recurrir a argumentos ecológicos para hacer comprensibles sus prácticas productivas y sus alternativas de vida al establecerse en una tierra de selva. De ahí que buena parte de su identidad se condense en la disyuntiva de haber luchado por sus sueños agrarios y al mismo tiempo sentirse obligados a manifestar su posición respecto a la deforestación que se produjo en la región. Las implicaciones y formas de asumir esta situación, en el caso de las agrupaciones que aún cuentan con áreas forestales en sus territorios, son analizadas a profundidad en la etnografía sobre la conservación ecológica (Cano, 2013). Los efectos de dicha situación y los posicionamientos elaborados y manifestados en el caso de los palmicultores son el objeto principal del presente artículo. Una vez explicitado el contexto del que procede la información aquí ofrecida, puedo entonces retornar a las contradicciones que encierra el proceso emprendido por Eduardo y otros colonizadores de la región Marqués de Comillas.

## LA SUSTENTABILIDAD DE LA PALMA AFRICANA: UNA CUESTIÓN EN PLENO DEBATE

Al sugerir la importancia de analizar la adopción de la palma africana a la luz de planteamientos de ecólogos y biólogos, me refería a estudios realizados justamente para evaluar los impactos de la palma africana en los

ecosistemas tropicales de Latinoamérica (Instituto Humboldt, 2000; GISP, 2005), así como a las investigaciones que cuestionan algunos de los argumentos científicos que han posibilitado el reciente auge de las plantaciones de palma africana en distintas latitudes del mundo (Achten y Verchot, 2011; Scarlet y Dallemand, 2011; Castiblanco y Hortúa, 2012).

En primer lugar, es importante señalar que el Programa Mundial sobre Especies Invasoras (GISP, por sus siglas en inglés), en su estudio sobre dicho tema en el contexto sudamericano, incluye la palma africana como una especie invasora concretamente en el litoral del estado de Bahía, ya que: “en las áreas ribereñas [ésta] ha ido reemplazando a la vegetación natural hasta convertirse en la especie dominante, con lo que ha transformado el piso del bosque en una capa homogénea de hojas de palma” (GISP, 2005: 22). De un modo semejante, el Instituto de Investigación de Recursos Biológicos Alexander Von Humboldt en Colombia, uno de los países mayores productores de palma de aceite en la actualidad, desde el año 2000 advertía acerca de la poca atención que se daba a los aspectos relacionados con la conservación de la biodiversidad. En este sentido enfatizaba el hecho de que “las plantaciones no son bosques, son ecosistemas uniformes que sustituyen los ecosistemas naturales y su biodiversidad” (Instituto Humboldt, 2000: 1) y recomendaba que en aquellos casos donde los productores se enfrentan a “la posibilidad de conservar el bosque remanente, desarrollar actividades productivas sostenibles o sembrar palma africana” se diseñen “incentivos paralelos que permitan al productor tomar decisiones adecuadas en términos de conservación, de tal manera que se compense económicamente la conservación del bosque” (Instituto Humboldt, 2000: 4).

Ahora bien, aquellos trabajos orientados a evaluar el reciente auge del establecimiento de plantaciones de palma de aceite explican la estrecha relación de este proceso con la necesidad global de encontrar fuentes de energía alternativa —biocombustibles— a las fuentes fósiles y reducir los impactos del cambio climático (Achten y Verchot, 2011; Castiblanco y

Hortúa, 2012). Sin embargo, los autores ponen en cuestión la idoneidad de los biocombustibles, entre los que se cuenta la palma africana, puesto que el establecimiento de plantaciones en sí mismo está siendo una fuente generadora de emisiones de carbono, en la medida que inducen el cambio de uso de suelo en áreas con coberturas de selva y turberas. Particularmente en el estudio de Castiblanco y Hortúa (2012), las autoras hacen un balance de los impactos actuales y potenciales de la palma africana respecto a la biodiversidad y la generación de gases efecto invernadero (GEI). A su vez, las autoras se refieren a los impactos sobre los recursos hídricos, la producción y los precios de los alimentos, así como al acceso y los precios de la tierra. De este modo, insisten en la necesidad de reconocer el bajo nivel que aportan y aportarán los biocombustibles —al menos en treinta años— a la matriz energética mundial, dado el dominio del petróleo, el gas y el carbón en la escala global. Por otra parte, respecto a los efectos de la palma de aceite y otras especies usadas como biocombustibles, recomiendan el diseño de políticas públicas con un enfoque preventivo: “especialmente en los países del trópico, que se caracterizan por su alta vulnerabilidad ecosistémica y social” (Castiblanco y Hortúa, 2012: 19).

Teniendo en cuenta lo mencionado en las investigaciones y lo planteado por algunos de los palmicultores entrevistados en la región Marqués de Comillas, es posible advertir las contradicciones que encierra el proyecto de palma africana liderado por Eduardo y otros colonizadores. Mientras que en el contexto internacional los beneficios ecológicos de la palma africana son cuestionados por biólogos y ecólogos, en el contexto de esta región de selva los productores se refieren al establecimiento de plantaciones de dicha especie como un proyecto de carácter “sustentable”. De modo que resulta importante preguntar *¿cómo* entender el uso local de un discurso ecologista para hablar de una especie exótica, considerada por algunos científicos como un factor adverso en ecosistemas intertropicales? Para responder la pregunta, inicialmente es necesario hacer referencia a ciertos procesos dados en el estado de Chiapas, aproximadamente a partir

del año 2005. De este modo, será evidente el marco político en el que se ha concretado el establecimiento de plantaciones de palma de aceite en la región Marqués de Comillas.

## PRÁCTICAS ORGANIZATIVAS Y DISCURSIVAS EN TORNO A LOS BIOCOMBUSTIBLES EN CHIAPAS

La convicción respecto a los probables beneficios ecológicos de la palma africana no ha surgido entre algunos de los colonizadores de la región Marqués de Comillas de manera espontánea. Más bien se ha construido y se ha alimentado a través de los contactos que ellos han establecido con empresarios de las industrias dedicadas a la producción de biocombustibles y con funcionarios del gobierno del estado de Chiapas, encargados de apoyar el desarrollo social de los sectores rurales chiapanecos.

De acuerdo con Castellanos-Navarrete y Jansen (2013), en el 2007, cuando el gobierno colombiano empezó a participar e incidir técnica y económicamente en el Programa Mesoamericano de Biocombustibles (PMB), la promoción gubernamental de la palma africana se detonó y se difundió intensamente en Chiapas. Para entonces, Eduardo y otros colonizadores de la región ya llevaban algunos años en contacto con empresarios costarricenses del sector de los biocombustibles y ya habían establecido las primeras 340 hectáreas de palma africana en la región (entrevista con Eduardo, 18 de junio de 2010). Pero en efecto, fue hasta después del 2008 que empezaron a contar con apoyo del Instituto de Reconversión Productiva Agrícola y Tropical del estado de Chiapas (IRPAT).<sup>6</sup> Ello, con

---

<sup>6</sup> De acuerdo con Valero Padilla et al. (2011), IRPAT surge en 2008 luego de que desaparece el Instituto para el Fomento de la Agricultura Tropical (IFAT), así como también la Unión de Sociedades Bioenergéticas de Chiapas (USB). Dichos cambios institucionales se produjeron en el marco de un interés de las diferentes administraciones del estado de Chiapas por desarrollar acciones en torno a la producción de biocombustibles aproximadamente desde el año 2005.



el propósito de ampliar el número de hectáreas de palma africana en la región y luego que se les aprobó a los palmicultores una línea de crédito de 16 a 17 millones de pesos. Desde entonces, en la región Marqués de Comillas se fueron fortaleciendo tanto el proceso organizativo de los interesados en las plantaciones de palma africana, como los vínculos de éstos con el gobierno estatal. De modo tal que hacia el año 2010, cuando tuvimos la entrevista con Eduardo, en la región había 480 productores de palma, se habían establecido 4,550 h (1,100 h en el municipio de Marqués de Comillas y 3,450 h en Benemérito de las Américas) y se esperaba establecer 3,000 hectáreas más.

En todo este proceso, el propósito de Eduardo y otros colonizadores de posicionar la palma como “detonante económico” de la región ha implicado muchas negociaciones políticas y esfuerzos económicos, tanto de los productores como de las instancias gubernamentales. Sin todo ello, el establecimiento de plantaciones de palma de aceite no se hubiera podido concretar. Al respecto, no sobra mencionar que han sido mayores los riesgos asumidos por los productores, pues son ellos quienes adquieren los créditos o al menos quienes están en una posición más vulnerable, en caso de que la producción de palma africana decaiga. Pese a que algunos de los palmicultores son conscientes de ello, justamente esto los mantiene activos en su proceso organizativo.

Ahora bien, además de la dimensión concreta del establecimiento de plantaciones, es importante señalar que simultáneamente se ha formulado, apropiado y reproducido un discurso legitimador del proyecto, y en ello también han participado conjuntamente productores, empresarios y funcionarios del gobierno de Chiapas. Se trata de un discurso en el que las ideas de la productividad —rendimiento, crecimiento, etc.— así como las ideas ecológicas —sustentabilidad, cuidado ambiental, etc.— se han amalgamado de una forma inédita. Paradójicamente la amalgama resultante, en vez de dejar ver las contradicciones que encierra el establecimiento de plantaciones de palma africana, ha servido como justificación

y legitimación de acciones cuyos impactos no han sido del todo previstos, pero que de todos modos adelantan el gobierno del estado de Chiapas, algunas instancias del aparato de Estado mexicano e incluso los convencidos productores de palma de la región Marqués de Comillas.

Vale la pena ofrecer un bosquejo del discurso utilizado por el propio gobierno del estado de Chiapas. El 9 de enero de 2012, la Coordinación de Promoción y Enlace para el Desarrollo Sustentable del Campo, en la página web de la Secretaría del Campo, se refería a la reunión sostenida con “los representantes regionales de palma de aceite de la zona Soconusco, Palenque y Marqués de Comillas”, y afirmaba que dicho cultivo “ha sustituido en algunas partes a la ganadería; así como algunos cultivos como la soya y el mango; de acuerdo a una de las principales política [sic] del gobernador Juan Sabines Guerrero en cuanto a la Reconversión Productiva en combinar la siembra de palma de aceite y otros cultivos contribuyendo de esta manera a la protección y el cuidado de [sic] medio ambiente”.<sup>7</sup> Con argumentos semejantes, el 31 de enero de 2012 dicha Coordinación también se refería a la palma de aceite como una de las especies que estaba contribuyendo a la consolidación del programa de Bioenergéticos en Chiapas. Este último presentado en la reseña electrónica como la acción a través de la cual el gobierno del estado daba cuenta “del firme propósito de incrementar la rentabilidad en suelos erosionados y devolverles cobertura vegetal productiva”.<sup>8</sup>

---

<sup>7</sup> Puesto que la actual administración del estado de Chiapas ya no corresponde al equipo encabezado por Juan Sabines Guerrero, la información aquí citada no se encuentra en línea. Pese a ello, dada la relevancia de su contenido, considero fundamental tenerla en cuenta en el análisis. Para conocer el título del documento ver la sección Bibliografía citada.

<sup>8</sup> Por las mismas razones dadas en el pie de página anterior, actualmente tampoco se encuentra en línea la información citada. No obstante se conserva la cita textual por su carácter clave en el argumento del artículo. Para conocer el título del documento citado ver la sección Bibliografía.

Como es claro en los documentos presentados anteriormente, durante el periodo de Juan Sábines Guerrero hubo un marcado interés del gobierno del estado por justificar el establecimiento de plantaciones de palma africana por el hecho de que se estaban utilizando para ello pastizales o suelos deteriorados. Y esto resulta clave, puesto que a nivel mundial una de las principales críticas al establecimiento de plantaciones de palma de aceite es la utilización de tierras con coberturas de selva (Achten y Verchot, 2011; Scarlat y Dallemand, 2011). En esta medida, es probable que miembros del gobierno del estado hayan considerado la “reconversión productiva” como argumento clave para hacer legítimos sus propósitos en torno al establecimiento de plantaciones de palma africana y, por consiguiente, respecto a la producción de biocombustibles. Sin embargo, lo que dejan notar los documentos electrónicos es que se mantenía una lógica productivista donde el uso intensivo de los recursos —suelos, agua, mano de obra— no era necesariamente cuestionado.

Por otra parte, y de acuerdo con lo mencionado por algunos palmicultores de Marqués de Comillas, a lo largo del proceso de promoción y establecimiento de las plantaciones también se han utilizado lo que los colonizadores llaman “quemadales”. Es decir, áreas surgidas como producto de la utilización del fuego en las actividades agropecuarias y cuyo proceso de regeneración natural puede presentarse con distintos grados de avance. Puesto que entre los colonizadores los “quemadales” suelen considerarse como áreas que hacen parte de las tierras destinadas al trabajo agrícola, la interrupción del proceso de regeneración natural de la vegetación debido al establecimiento de plantaciones de palma africana no es considerada problemática. Al respecto, hay que reconocer que la mayor parte de las tierras utilizadas para este cultivo corresponden a parcelas individuales regularizadas ante el Procede<sup>9</sup> y anteriormente utilizadas para la ganadería.

---

<sup>9</sup> Programa de Certificación de Derechos Parcelarios y Titulación de Solares creado en 1992 por el gobierno federal e implementado en todo el país. En la región Marqués de Comillas, el programa fue ejecutado aproximadamente entre 1999 y 2006 (Cano, 2013).

Sin embargo, también es necesario señalar que el gobierno del estado de Chiapas no implementó los mecanismos necesarios para monitorear y mitigar los cambios de uso de suelo inducidos por el interés de los colonizadores en el establecimiento de plantaciones de palma de aceite. Por esta razón, al día de hoy en Marqués de Comillas existe el riesgo de que la palma africana y otras especies utilizadas como biocombustibles<sup>10</sup> puedan fomentar la transformación de los relictos de selva primaria y secundaria que aún se encuentran en parcelas certificadas como propiedades individuales. De acuerdo con lo anterior, puede afirmarse que los objetivos de protección y cuidado del medio ambiente, asociados al proyecto estatal de biocombustibles, están quedando en entredicho.

Ahora bien, también debe mencionarse que en la actualidad las instancias gubernamentales del sector ambiental, ligadas en su mayoría al gobierno federal, no se han manifestado en forma oficial positiva o negativamente frente a la producción de biocombustibles elaborados a partir del procesamiento de los frutos de la palma africana. Sin embargo, y de acuerdo con lo comentado por Eduardo, tampoco se han manifestado a favor de considerar las plantaciones de dicha especie, en tanto que coberturas forestales que se pueden beneficiar de los programas o subsidios asociados a la conservación ecológica. En la actualidad tampoco son consideradas dentro de los programas que fomentan el establecimiento de plantaciones forestales comerciales (Conafor, s. f.). Según Eduardo, tras varios encuentros con directivos de Conafor, dicha instancia ambiental se abstuvo de aceptar la propuesta de los palmicultores de la región, acerca de ser beneficiados con apoyos de esta institución; idea que seguramente habían

---

<sup>10</sup> Hacia el final de mi trabajo de campo, a mediados de 2010, en Marqués de Comillas además de la palma africana también se establecían plantaciones de piñón y hule. De acuerdo con lo reportado por Castellanos-Navarrete y Jansen (2013), la promoción gubernamental de estas especies obedeció a las dificultades experimentadas en la producción de biocombustibles, ante el alto precio del aceite de la palma africana en 2011.

considerado al saber de los apoyos obtenidos por los productores de piñón (*Jatropha curcas*) en otras regiones de Chiapas (Valero et al., 2011). La reticencia institucional da cuenta de la prevención que existe en otros ámbitos de gobierno frente a la palma africana y sus impactos ecológicos. Pero a su vez, evidencia la escasa coordinación institucional que existe en el aparato de Estado mexicano, a la hora de emprender acciones públicas dirigidas a los sectores rurales.

Llama la atención la posición vulnerable en la que quedan los palmicultores, pero también la firmeza con la que ellos defienden las “bondades ecológicas” de la palma africana y su intención de ser considerados como actores que están contribuyendo a enfrentar la problemática de la deforestación en la región. Como sugieren Castellanos-Navarrete y Jansen: “Economic prospects, rural politics and the relationship with the government explain the significant rural support for oil palm expansion” (2013: 12).<sup>11</sup> Sin embargo, ello no necesariamente permite entender en profundidad la fuerza con la que los colonizadores de Marqués de Comillas vinculan el proyecto de la palma africana con el tema de la deforestación en la región. Por esta razón, quisiera ahora referirme a lo que llamo la “ecologización” de la Selva Lacandona, así como a las experiencias de los colonizadores de Marqués de Comillas, al verse involucrados y compelidos a posicionarse frente a dicho proceso.

## LA ECOLOGIZACIÓN DE LA SELVA LACANDONA

De inicio, quisiera plantear que el establecimiento de plantaciones de palma africana y la convicción de los palmicultores acerca de sus beneficios ecológicos deben entenderse a la luz del proceso de ecologización que

---

<sup>11</sup> Traducción de la autora: “Las posibilidades [potencialidades] económicas [de las plantaciones], las políticas rurales, así como la relación con el gobierno, explican el importante apoyo rural [local] a la expansión de la palma africana” (Castellanos-Navarrete y Jansen, 2013: 12).

experimentó la Selva Lacandona desde finales de la década de 1970 hasta la actualidad. Antes de dar cuenta de ello, haré explícito lo que entiendo por dicho concepto.

Con el término *ecologización* aludo al uso predominante del discurso ecologista<sup>12</sup> cuando se evalúan aspectos de la interacción hombre-medio ambiente que se han tornado problemáticos, tales como la deforestación o el uso intensivo de los recursos naturales. Asimismo, me refiero al proceso a partir del cual espacios, sujetos y prácticas, son redefinidos de acuerdo con una mirada ecologista que tiende a imponerse y a generar tensiones sociales. Lo anterior, por el hecho de no coincidir necesariamente con las visiones que las poblaciones locales tienen de sus entornos y sus modos de vivir. Ahora bien, considero evidencias de un proceso de *ecologización* ciertas prácticas discursivas y organizativas que surgen en los contextos locales. Me refiero a prácticas en las cuales se aprecia cómo el discurso ecologista ha permeado la cotidianidad de las personas, pero también, la apropiación local que se hace de sus contenidos, independientemente de si la interpretación que se realiza es o no “correcta”.<sup>13</sup> Habiendo desglosado el concepto que propongo para el análisis, procedo entonces a referirme a lo que entiendo por *ecologización* de la Selva Lacandona.

---

<sup>12</sup> Para acotar el marco conceptual del que parto, asumo como discurso ecologista aquel que se refiere a la necesidad de considerar los entornos y aquello que corrientemente llamamos “naturaleza”, no solamente como fuentes de recursos a partir de los cuales se ha construido la historia de la humanidad, sino también como bienes limitados de los que depende nuestra existencia.

<sup>13</sup> La forma como entiendo el concepto de *ecologización* es producto de las discusiones dadas en el panel “Peur bleue, angoisses vertes: inquiétudes et incertitudes autour des objets naturels” que tuvo lugar en el marco de la Conferencia EASA 2012 (10 a 13 de julio, Nanterre, Francia), en donde presenté la ponencia: “Entre rêves de colonisation et discours écologiste. Les enjeux de l’appropriation paysanne de la forêt lacandone (Chiapas, Mexique)” y discutí parte de los contenidos del presente artículo. Debo añadir que al utilizar dicho concepto, en buena medida me he inspirado en los planteamientos de Latour (1993, 1995, 1999), quien utilizó la palabra *ecologizar* para poner en evidencia los dilemas que entraña la mirada ecológica respecto a la naturaleza y la relación hombre–naturaleza.

Aunque suene extraño hablar de ecologización de un entorno que se considera "natural", es preciso recordar que la Selva Lacandona fue vista como un recinto de diversidad ecológica solamente a partir de 1978. Momento para el cual 331,200 hectáreas de selva fueron decretadas por el gobierno mexicano como tierras selváticas destinadas a conformar la Reserva Integral de la Biosfera Montes Azules (Rebima). Antes 1,434,700 hectáreas que comprenden aproximadamente lo que se denomina Selva Lacandona habían sido consideradas bajo parámetros que difícilmente podrían catalogarse de ecológicos. Teniendo en cuenta los procesos sociales que caracterizaron la historia de la Lacandona desde mediados del siglo XIX hasta mediados del siglo XX (De Vos, 1988, 2002; González Ponciano, 1990; Hernández, 1995; Leyva, 1995; Trench, 2008), puedo afirmar que dicho territorio se caracterizó por ser fuente de maderas preciosas como la caoba y el cedro, particularmente para madereros tabasqueños que allí incursionaron desde 1870; espacio destinado para la formación de latifundios a comienzos del siglo XX; lugar para vivir y profesar con libertad religiones protestantes, desde que en 1940 la selva empezó a ser colonizada espontáneamente por grupos indígenas de Chiapas que vivían procesos de cambio religioso; recinto para la preservación de "culturas ancestrales", según fueron catalogadas aproximadamente 66 familias lacandonas en 1972; y, finalmente, terreno para aliviar las demandas agrarias de campesinos de diversos lugares del país, aproximadamente entre los años 1970 y 1986.

En síntesis, en un periodo de un poco más de 100 años (1870-1986), la Selva Lacandona fue un territorio sobre el cual diversos actores sociales proyectaron y llevaron a cabo, hasta donde les fue posible, diferentes sueños y proyectos de apropiación territorial, sin considerar problemática la transformación parcial o total de los ecosistemas allí presentes. Por ejemplo, el mismo Estado mexicano a comienzos del siglo XX se benefició de la privatización de la Selva Lacandona al vender grandes latifundios a inversionistas como el noble español Claudio López Bru, también llamado Marqués de Comillas (De Vos, 1995). Cientos de familias campesinas, por

su parte, empezaron a considerar la colonización de la Lacandona como una oportunidad para tener sus propios terrenos, tiempo después de que el gobierno mexicano prohibiera en 1949 la exportación de maderas preciosas y que en 1960 declarara como terrenos nacionales los latifundios que se habían creado a comienzos del siglo XX (De Vos, 1995). Ahora bien, cabe señalar que es a partir de 1960 cuando el deterioro de los ecosistemas de la Selva Lacandona se produce en mayor escala y de forma acelerada. Por ello, es posible ver la creación de la Rebima, en 1978, como una medida urgente que ciertos actores gubernamentales impulsaron ante *la angustia* de una devastación total de la Lacandona. Asimismo, no cabe duda que en la decisión también influyó el propósito de sumarse al programa “El hombre y la Biosfera” de Unesco (INE, 2002), a partir del cual se empezaron a definir a escala global áreas naturales de conservación y se empezó a esbozar el concepto de “desarrollo sustentable”.<sup>14</sup>

Como es de imaginar, la instauración de la Rebima produjo innumerables tensiones entre ciertas instancias del aparato de Estado y los diversos grupos de población que desde los años 1940 y 1950 habían colonizado la Selva Lacandona de forma espontánea. Asimismo, dicha decisión federal generó tensiones entre aquellos que habían sido apoyados por las propias instancias agrarias al momento de establecerse en la selva; como fue el caso de los colonizadores de la región Marqués de Comillas. De hecho, hoy existe el consenso de que éstas y otras tensiones vividas en Chiapas condujeron en 1994 a la participación directa de buena parte de la población colonizadora en el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) y en su proceso de confrontación con el Estado mexicano (Leyva y Ascencio, 1996).

Pero antes de producirse estos acontecimientos, es decir entre 1972 y 1994, la historia de la Selva Lacandona estuvo dominada por dos discu-

---

<sup>14</sup> Unesco. *Programa sobre el Hombre y la Biosfera*. Disponible en <<http://www.unesco.org/new/es/natural-sciences/environment/ecological-sciences/man-and-biosphere-programme>> [fecha de consulta: 8 de junio de 2012].



siones interrelacionadas. Por una parte, se debatía acerca de la decisión del Estado mexicano de dotar con 614, 321 hectáreas a 66 familias lacandonas, ignorando el hecho de que cientos de familias tseltales, tsotsiles y ch'oles se habían establecido espontáneamente en la Selva, debido a la escasa distribución de tierras en otras regiones del estado de Chiapas. Por otra parte, se discutía sobre la creación de la Rebima, la deforestación asociada a los procesos de colonización —espontánea y dirigida— de la selva y, por consiguiente, sobre la responsabilidad de los colonizadores en la degradación de los ecosistemas. Todo lo anterior provocó un malestar generalizado entre la población, incluidos los grupos que se establecieron en la región Marqués de Comillas, quienes tomaron parte de la última ola de colonización que vivió la Selva Lacandona aproximadamente entre 1976 y 1986.

Al respecto, debo mencionar que el área de la Rebima no incluyó las tierras de la región Marqués de Comillas y, por lo tanto, el proceso de apropiación de las 190,551 h que comprenden este territorio siguió su curso aún después de decretada la reserva (Fig. 1). Puesto que durante los primeros años de creada la Rebima no se logró la coordinación interinstitucional necesaria para emprender acciones de conservación (INE, 2002: 14), la colonización de Marqués de Comillas avanzó sin ser considerada una amenaza para dicha área protegida. Por el contrario, el aparato de Estado consideraba clave dicho proceso porque permitiría el establecimiento de una “frontera humana” que garantizaría la soberanía de México en el rincón más extremo del sureste del territorio nacional.<sup>15</sup>

---

<sup>15</sup> Entre 1978 y 1983 el gobierno mexicano impulsó la colonización de Marqués de Comillas debido a las exploraciones petroleras que se realizaban del otro lado de la frontera, es decir, en el vecino país de Guatemala. Asimismo, este interés obedeció al conflicto armado que se vivía en Guatemala, y concretamente a la presencia de grupos guerrilleros guatemaltecos en las áreas de selva colindantes con la región Marqués de Comillas (González, 1990; Pohlentz, 1991; Gutiérrez y Herrera, 1995).

Pese al beneplácito con el que contó la colonización de Marqués de Comillas, años después su población no se libró de ser considerada entre los responsables de la deforestación de la selva, más aún, cuando la ganadería empezó a desarrollarse de forma extensiva en 1983, es decir cerca de 5 o 7 años de establecidos allí los primeros grupos de colonizadores (Cano, 2013). Es de precisar que en aquel año se entregaron tres cabezas de ganado por jefe de familia, gracias a las negociaciones entre las organizaciones de los propios colonizadores y el gobierno del estado de Chiapas; este último indudablemente portador de una visión productivista respecto a la transformación que se daba en Marqués de Comillas. Esto quiere decir que mientras ciertas instancias de gobierno cuestionaban el ritmo con el que se producían los desmontes en la región, otras ofrecían las herramientas necesarias —desde machetes hasta créditos— para ampliar la frontera agrícola. No obstante, el hecho de que la región colindara con una de las reservas forestales más importantes del país haría que los cuestionamientos ecológicos fueran constantes e hicieran mella entre colonizadores e instituciones del gobierno del estado de Chiapas. En este sentido, el proceso de ecologización que experimentó la Selva Lacandona a lo largo de los años 1980 hizo que la región Marqués de Comillas, además de ser considerada como un territorio de frontera nacional, fuera descrita como “zona de amortiguamiento” de Rebima. Así entonces, desde aquellos años los programas gubernamentales desarrollados en este territorio no sólo han incluido temas productivos, sino que también se han permeado, a veces solamente a nivel discursivo y otras veces en la práctica, del tema de la conservación y la sustentabilidad. De acuerdo con lo anterior, es claro que el proyecto de las plantaciones de palma africana y los argumentos de los palmicultores denotan la necesidad local de ajustarse al discurso ecologista que predomina en la Lacandona.

Ahora bien, respecto al análisis anterior, considero que los colonizadores de la región compartieron con las poblaciones colonizadoras de otros sectores que rodean la Rebima el hecho de ser catalogados como responsa-

bles de la deforestación y el ser considerados como población de las “zonas de amortiguamiento” de la reserva. Por ello mismo, cabe preguntarse en qué radica la particularidad del proceso de ecologización de la Selva Lacandona en el caso particular de Marqués de Comillas. Responder esta cuestión me permitirá describir los aspectos que hacen considerar dichas tierras como una región dentro de la Selva Lacandona. Asimismo, servirá para evidenciar las contradicciones que caracterizaron al aparato de Estado mexicano a partir del año 1978 —año de creación de la Rebima— y en los años inmediatamente posteriores a 1994 —año del levantamiento del EZLN.

## MARQUÉS DE COMILLAS, UNA REGIÓN PARTICULAR DE LA LACANDONA

La Selva Lacandona fue colonizada progresivamente por grupos que carecían de tierras y cuyas contextos de vida habían sido distintos. Ambas circunstancias hicieron que la Lacandona misma se convirtiera en una tierra heterogénea. Cabe recordar que no toda la población que allí reside actualmente llegó en años recientes. Las familias lacandonas, reconocidas por el gobierno mexicano en 1972 como población “ancestral” de la selva, vivían en la parte central de este vasto territorio, quizá no desde tiempos inmemoriales, pero sí al menos desde el siglo XVII y XVIII (De Vos, 1993; Trench, 2008). De cualquier modo, fue su antigüedad en la selva la que los hizo acreedores de 614,321 hectáreas de selva conocidas con el nombre de Comunidad Lacandona (De Vos, 1995). Ahora bien, una vez otorgada dicha dotación agraria y pocos años después de la creación de la Rebima (1978),<sup>16</sup> la parte central y nororiental de la Selva Lacandona se fueron

---

<sup>16</sup> Es de precisar que el área correspondiente a la Rebima (331,200 h) se superpuso al área correspondiente a la dotación de la Comunidad Lacandona aproximadamente en 80%. De modo que en realidad, en 1986 el gobierno mexicano entregó a la Comunidad Lacandona solamente 252,631 h de las más de 614,321 hectáreas de las que hablaba el decreto de 1972 (De Vos, 1995).

distinguiendo de otros sectores ubicados a su alrededor. Estos últimos más bien se caracterizan por haber sido colonizados por diferentes grupos de población. De hecho, académicos y actores institucionales —gubernamentales y no gubernamentales— han llegado a distinguir varias regiones en la Selva Lacandona, basándose en los lugares de procedencia de la población y en el sector de selva que ocuparon. Es así que suelen distinguirse Las Cañadas de Ocosingo en la parte occidental, Las Cañadas de Altamirano en la parte suroccidental, la Zona Norte en la porción septentrional y Marqués de Comillas en el extremo sureste de la Lacandona (Muench, s. f.; De Vos, 1995; INE, 2002).

La diferenciación regional en la Selva Lacandona también se fue consolidando por otros aspectos. Por ejemplo, en el caso de Marqués de Comillas la diversidad de orígenes de su población la distingue de las otras regiones de la Lacandona, en las cuales predomina población indígena de Chiapas. Asimismo, al ser colonizada con la aprobación del gobierno mexicano, Marqués de Comillas es quizá la única región de la Lacandona donde el proceso de dotación de tierras se produjo con relativa rapidez y sin llegar a confrontaciones entre las poblaciones y el gobierno. Situación que sí se produjo en otras regiones cuyas historias han estado marcadas por la incertidumbre agraria y el conflicto (Leyva y Ascencio, 1996). Por cuestiones de espacio, solamente hago referencia a estos dos ejemplos, sin embargo aspectos relativos a las historias previas a la colonización, a los procesos organizativos de las poblaciones o al tipo de relaciones que se han establecido con el gobierno, también dan cuenta de los profundos contrastes que caracterizan a la Lacandona y sus regiones.<sup>17</sup> En esta medida, es posible suponer que el proceso de ecologización también se expresara de forma

---

<sup>17</sup> El lector más interesado en comprender las diferencias entre las regiones de la Selva Lacandona puede remitirse a los trabajos de Ascencio (1995), Viqueira y Ruz (1995), De Vos (2002), Márquez (2002), Muench (s.f.), entre otros.

desigual en la Lacandona. En efecto, es posible comprobarlo a partir de un descripción analítica de ciertos acontecimientos que caracterizan la historia reciente de la región Marqués de Comillas.

En 1980, mientras en otras regiones de la Lacandona se reaccionaba frente a la creación de la Rebima, en Marqués de Comillas la colonización cobraba vigor, no sólo porque las familias que llegaban iban apropiándose tierras cada vez más distantes de las vías fluviales por las que se accedía a la región —Lacantún y Usumacinta—, sino incluso porque los primeros grupos colonizadores habían logrado formar la primera organización regional. Muchos recuerdan estos años por lo difícil que era habituarse a “vivir entre el monte”, pero también por las visitas que el gobernador Juan Sábines Gutiérrez realizaba hasta allí y por las reuniones que él presidía para escuchar las necesidades de hombres y mujeres que se habían arriesgado a establecerse en el último rincón del territorio nacional. “Michoacanos”, “tabasqueños”, “veracruzanos”, “oaxaqueños” y “chiapanecos” de la región del Soconusco recuerdan a “Don Juan”, como se le llamaba al gobernador, por haberles facilitado los picos y palas que usaron para “abrir la montaña”, pero también por las plantas de cacao<sup>18</sup> que recibieron y sembraron bajo la sombra de la vegetación forestal.

Estos fueron unos años en los que el gobierno del estado de Chiapas buscó garantizar la permanencia de los colonizadores en Marqués de Comillas, pero también encontrar actividades productivas de las que pudieran vivir las familias, sin aumentar más la deforestación que denunciaban diversas personalidades de la sociedad mexicana (Wilkerson, 1985). Es así que a través del Programa de Inversiones para el Desarrollo Rural (Pider) se trasladan hasta la región cientos de plantas de cacao, que luego

---

<sup>18</sup> Puesto que la bibliografía relativa a los proyectos productivos implementados en Marqués de Comillas en las décadas de 1980 y 1990 (Mariaca, 2002) no siempre menciona los nombres científicos de las especies utilizadas, me abstengo de sugerir dichos nombres con el ánimo de evitar imprecisiones.

fueron sembradas con gran ilusión por los fundadores de las localidades ubicadas sobre la ribera del Lacantún. No obstante, pese a la voluntad con que establecieron las plantaciones, éstas fueron abandonadas cinco años después por no reportar los niveles mínimos de productividad que permitieran recuperar la inversión en trabajo (Cano, 2013). De modo que éste sería el primer intento fallido en el que instancias gubernamentales y la organización regional llamada Unión de Ejidos Julio Sabinés (UEJS)<sup>19</sup> sumaron esfuerzos para encontrar una actividad productiva en la que se fundara la economía de Marqués de Comillas. A los proyectos productivos de cacao siguieron los proyectos de cardamomo entre 1987 y 1988 y de hule en 1990,<sup>20</sup> sin embargo ninguno de estos experimentos llegó a consolidarse como actividad productiva en la que se centrara la economía regional (Mariaca, 2002).

Por otra parte, hacia mediados de la década de 1980, mientras varias organizaciones indígenas de otras regiones de la Lacandona manifestaban sus posturas respecto a las acciones gubernamentales para conservar la Re-bima (De Vos, 2002), en Marqués de Comillas la explotación de maderas preciosas era asumida por muchas familias colonizadoras como la mejor vía para acceder a dinero en efectivo. La situación cambió drásticamente después de 1989, cuando el gobernador Patricio González Garrido declaró una veda forestal en todo el estado de Chiapas. Ante el cambio, las reac-

---

<sup>19</sup> Dicha organización surgió en 1981 y debe su nombre al padre de Juan Sabinés Gutiérrez. Los primeros grupos de colonizadores de Marqués de Comillas, puesto que habían establecido una relación estrecha con Juan Sabinés Gutiérrez durante su periodo de gobierno en el estado de Chiapas (1979 y 1982), decidieron honrarlo empleando el nombre de Julio Sabinés para nombrar a su organización.

<sup>20</sup> Cabe mencionar que, según Mariaca (2002), los proyectos productivos de hule se desarrollaron en ejidos ubicados a lo largo de la línea fronteriza entre México y Guatemala. En este sentido, podría pensarse que la organización a cargo de su administración más bien estuvo en manos de la Unión de Ejidos de la Fronteriza Sur (UEFS), organización también presente en la región Marqués de Comillas, pero surgida después de UEJS.

ciones de la población de Marqués de Comillas no se hicieron esperar y sólo hasta ese momento el proceso de ecologización de la Selva Lacandona fue fuente de tensiones y contradicciones en sus cotidianidades. La UEJS y la Unión de Ejidos de la Fronteriza Sur (UEFS), primeras organizaciones surgidas en la región, se manifestaron en contra de la veda forestal. Así también lo hizo el Movimiento Campesino Revolucionario Independiente (Mocri), el cual surgió en la región al aglutinar a muchas familias colonizadoras de las localidades ubicadas en la parte central y sureste de Marqués de Comillas (Harvey, 2004; Cano, 2013). Para muchas familias resultaba fundamental aprovechar la madera que ya se había cortado, pero que no se podía vender ni sacar de la región debido a la veda. De modo que plantones, encuentros de campesinos, marchas e incluso retenciones de funcionarios de gobierno caracterizaron la cotidianidad de la población de Marqués de Comillas entre 1989 y 1994, año en que se deroga la veda. Teniendo en cuenta esta diversidad de expresiones, es posible afirmar que en la región los años de la veda forestal fueron un parteaguas para la población colonizadora, puesto que de repente se encontraban en la encrucijada que se producía entre sus sueños agrarios y el discurso ecologista.

En 1989, los colonizadores de otras regiones de la Lacandona ya habían experimentado la incertidumbre generada por decisiones gubernamentales de corte ecologista, tal como lo fue la creación de la Rebima. En cambio, para los colonizadores de Marqués de Comillas sólo cuando se estableció la veda forestal se vivió el aparato de Estado mexicano como una figura ambigua: mientras que en años anteriores los había apoyado en su proceso de establecimiento en la selva, para dicha fecha se mostraba contrario a su presencia en la Lacandona y les impedía continuar con su propósito de transformar la selva en un lugar donde vivir. Ante tal confrontación, algunas organizaciones regionales asumieron la veda forestal como una oportunidad para encontrar vías alternas frente a la encrucijada en la que “los había metido el gobierno”. En el caso particular de Mocri, la veda forestal representó la posibilidad de dar a conocer las difíciles condiciones en las que vivía aquella

parte de la población que no se beneficiaba de los vínculos directos que ciertos colonizadores tenían con el gobierno del estado y el partido político en el poder, PRI (Cano, 2013). Más allá de las diferencias que caracterizaban a la población de Marqués de Comillas en esos años, puedo concluir que éste fue un periodo de tensiones y discusiones que condujeron a otro momento también muy particular de la historia de esta región.

Entre 1994 y 1997, las familias lacandonas beneficiadas por el decreto de dotación de tierras comunales (1972) empezaban a familiarizarse con el tema del “ecoturismo”, gracias a los apoyos de las instancias ambientales del aparato de Estado (Trench, 2002). Mientras tanto, en Marqués de Comillas líderes de las organizaciones regionales y funcionarios de la Secretaría de Medio Ambiente, Recursos Naturales y Pesca (Semarnap) discutían en torno a “soluciones intermedias” respecto a la demanda social por un aprovechamiento de las “puntas y ramas” de árboles maderables que estaban “echándose a perder”, por haber sido cortadas pero no vendidas. En efecto, ambas partes quisieron creer que habían encontrado una “solución intermedia” e incluso emprendieron un nuevo proceso dirigido a regular la explotación de las maderas preciosas, así como a la consolidación de un sector productivo dedicado al “manejo forestal comunitario”. Fue así que en Marqués de Comillas tuvo lugar el llamado Plan Piloto Forestal (PPF), puesto en marcha bajo la dirección de los más altos funcionarios de Semarnap. Dado el interés que dicha instancia gubernamental puso en el proceso,<sup>21</sup> considero que la “solución intermedia” por la que se apostó en esos años en Marqués de Comillas fue una situación excepcional en el conjunto de la Selva Lacandona. En efecto, en otras regiones de este vasto territorio la

---

<sup>21</sup> En efecto, fue en este periodo cuando Semarnap apoyó la conformación del llamado Consejo para el Desarrollo Sustentable de la Selva de Marqués de Comillas (Codessmac). Se trató de una nueva organización regional que buscaba deslindarse al mismo tiempo de las prácticas clientelistas de las Uniones de Ejidos, como de las acciones de protesta propias del Mocri (Cano, 2013).



consolidación de grupos dedicados al aprovechamiento de maderas, al estilo de las comunidades agrarias de Oaxaca o de los ejidos de Quintana Roo, resultaba difícil por la incertidumbre agraria que en ellas predominaba.

Ahora bien, debe mencionarse que el Plan Piloto Forestal de Marqués de Comillas no logró consolidar la estrategia del “manejo forestal comunitario” entre la población colonizadora. De hecho, pese a los esfuerzos realizados por un equipo de ingenieros forestales a cargo de Deocundo Acopa, principal promotor del Plan Piloto Forestal desarrollado en 1983 en el estado de Quintana Roo, los permisos forestales concedidos al menos a 21 agrupaciones de la región (Márquez, 2002), en la práctica dieron pie a la sobreexplotación de maderas preciosas. Miembros del equipo técnico de Acopa, académicos vinculados con organizaciones ambientales no gubernamentales y algunos miembros del Consejo para el Desarrollo Sustentable de la Selva de Marqués de Comillas (Codessmac), hoy coinciden en que la viabilidad del aprovechamiento forestal comunitario era muy escasa. Lo anterior, debido a la gran parcelación de las tierras ejidales en la región, a la dificultad para posicionar en el mercado las maderas de otras especies diferentes a la caoba o el cedro y la poca atención que localmente se prestaba a los límites de explotación que figuraban en los permisos. Por otra parte, debido al alto costo ecológico que tuvo este proceso, los actores sociales e institucionales mencionados anteriormente suelen concluir que el aparato de Estado mexicano, más que plantear opciones factibles de desarrollo forestal, quiso “comprar paz social”, luego de que el EZLN salió a la luz y de que era preciso restablecer la presencia institucional hasta en el rincón más alejado de la Lacandona.<sup>22</sup>

---

<sup>22</sup> Si bien es cierto que la mayor parte de la población colonizadora de Marqués de Comillas no se involucró con el EZLN, con excepción de algunos grupos que participaban en el Mochi, muchos colonizadores de la región compartían la frustración que generaban varias de las decisiones gubernamentales y, al mismo tiempo, se percataban de los beneficios indirectos que trajo a la región el levantamiento armado. Un ejemplo es la carretera fronteriza que rodea la región de Marqués de Comillas terminada en 1996.

Los intentos por establecer plantaciones de cacao bajo sombra, la atmósfera de movilización frente a la veda forestal, así como los fallidos intentos por consolidar el “manejo forestal comunitario”, son acontecimientos que hicieron particular la región Marqués de Comillas. Asimismo, pueden verse como efectos directos del proceso de ecologización de la Selva Lacandona en la medida en que denotan la necesidad incesante de resolver la disyuntiva entre los sueños agrarios y la conservación ecológica de los entornos. Ahora bien, el que se haya tratado más de desaciertos que aciertos pone en evidencia la incertidumbre y dificultad con que el aparato de Estado y la población colonizadora integraban la idea de apropiarse y manejar los entornos de acuerdo con parámetros ecológicos. De hecho, los diferentes proyectos productivos que se intentaron establecer a lo largo de la década de 1980 dejan al descubierto la firme idea que existía entre funcionarios y pobladores, acerca de la necesidad de encontrar una actividad económica que al mismo tiempo mantuviera las coberturas de selva y generara ingresos de los cuales pudiera vivir la población colonizadora. Idea que no ha perdido vigencia, como bien lo demuestra la propuesta de plantaciones de palma africana, básicamente porque la lógica de funcionamiento de los mercados sigue siendo la misma, incluso en el sector de los bioenergéticos. Por su parte, la inevitable deforestación en la región revela la importancia cultural de la ganadería como motor de cambio económico entre los sectores campesinos; pero también la gran frustración que sentía la población colonizadora al saberse orillada a vivir en un territorio que, además de estar alejado de los centros de poder, no podía ser apropiado bajo sus propios criterios.

Ahora bien, cabe decir que la historia de Marqués de Comillas no se detuvo luego del complejo periodo de intensos aprovechamientos forestales. Por una parte, es claro que muchos de los colonizadores no dudaron en fortalecer su economía doméstica, orientando su trabajo a la ganadería y destinando para ello las tierras que fueran necesarias. De hecho, ante las desilusiones que causaban los proyectos productivos, como el cacao o el

hule, más de uno reafirmaba su decisión de “sembrar potrero” y criar ganado, no sólo para garantizar la subsistencia, sino también para “mejorar” o “tener más”. Pero por otra parte, no se puede negar que otras de las prácticas organizativas de las poblaciones, de una u otra forma, buscaban responder a los desafíos que imponía el proceso de ecologización. Por ejemplo, algunas agrupaciones se fueron familiarizando con la inquietud institucional por la devastación de la Lacandona, pero además fueron integrando a su cotidianidad categorías como “reserva forestal” o “área de conservación”. Estas últimas utilizadas para referirse a las extensiones de selva que permanecen relativamente intactas hasta la actualidad. En estos casos, los factores que explican esta situación son: la predominante economía de subsistencia entre ciertas agrupaciones, el hecho de que se fundara la localidad justo al momento de implantarse la veda forestal, o bien, el apego a las disposiciones que figuraban en la resolución agraria emitida por el aparato de Estado (Cano, 2013). Justamente se trata de localidades donde actualmente las poblaciones integran actividades como el ecoturismo a sus economías familiares, pero también localidades donde las poblaciones reciben subsidios gubernamentales por la conservación de sus “reservas forestales” y por contribuir a la reducción de emisiones de CO<sup>2</sup> (AMBIO, 2010a; 2010b).

Aunque dista en mucho de estos procesos, considero que otro ejemplo de la necesidad local de ajustarse a la ecologización de la Lacandona es el proyecto de la palma africana. Básicamente, porque los palmicultores están convencidos de estar ofreciendo una solución al problema del deterioro de los recursos y particularmente a la reconversión de las superficies deforestadas. Indudablemente, entre ellos hay un interés económico, en buena medida nutrido por empresarios y políticos que se benefician de la producción de biocombustibles. Pero también, para muchos de ellos haber transformado treinta o más hectáreas de potrero en plantaciones de palma africana representa un alto riesgo que decidieron correr con la esperanza de haber hallado la “solución intermedia” a la encrucijada que representa

vivir en una región de selva. Visión que relativamente comparten con los colonizadores que recientemente han empezado a establecer plantaciones de piñón y de hule, en el marco de otros programas productivos incentivados en el estado de Chiapas (Valero et al., 2011).

Así entonces, ganadería, cultivos de plantación y áreas forestales que prestan servicios ambientales constituyen, grosso modo, el panorama de respuestas frente al proceso de ecologización, así como el paisaje contemporáneo de una región de selva colonizada. Al respecto, cabe precisar que cada modalidad de interacción con el entorno lleva consigo múltiples complejidades, dilemas e implicaciones que es imposible detallar aquí. Pero más allá de ello, creo que sería impreciso considerar a aquellos dedicados al ecoturismo o a la conservación de áreas forestales, como sujetos más sensibles a la deforestación, que aquellos dedicados a la siembra de palma africana. Afirmo lo anterior porque para la población colonizadora el ecoturismo, la participación en los mercados voluntarios de carbono y la palma de aceite no son alternativas mutuamente excluyentes. Por el contrario, son actividades productivas por las que se puede optar, según las posibilidades de cada quien y de lo atractivas que resulten como para *apostar* por alguna o varias de ellas. Teniendo en cuenta esta lectura de la contemporánea realidad regional, ¿cómo entender los cambios experimentados por los colonizadores, ya no en cuanto a los acontecimientos que hicieron particular a la región de Marqués de Comillas, sino en cuanto a la visión que hoy tienen de su experiencia colonizadora y respecto de la ecologización del entorno en el que aún hoy viven?

## INQUIETUDES, INCERTIDUMBRE Y CAMBIOS SOCIALES QUE ENTRAÑA EL PROCESO DE ECOLOGIZACIÓN

Indudablemente, la ecologización de la Lacandona no se produjo sin dejar huella en hombres y mujeres que allí habían llegado para vivir. Este proceso fue y sigue siendo fuente de inquietudes e incertidumbre, pero también de graves contradicciones en las que se ven inmersas las poblaciones loca-

les. Justamente es lo que sucede en el caso de los productores de palma africana, quienes desconocen los desequilibrios ambientales que puede provocar esta actividad, en parte, al apoyarse solamente en la información difundida por los interesados en la producción de biocombustibles.

Ahora bien, al retomar las reflexiones que suelen escucharse entre los colonizadores respecto a su pasado luego de llegar a Marqués de Comillas, es posible observar la necesidad que aún sienten de responder al proceso de ecologización en el que han quedado inmersos. Hoy día la mayor parte de la población de la zona ya nació allí, pero la generación de los colonizadores sigue teniendo un peso trascendental en la forma como se evalúa “la historia regional” desde la cotidianidad local. Al respecto, cabe reiterar que dicha historia, además de caracterizarse por la apropiación y adecuación territorial que implicó la transformación de los entornos, también se caracterizó por la construcción de una relación con el Estado mexicano. Aspecto que es importante no perder de vista si se pretende determinar cómo deben ser comprendidos los cambios experimentados por la población colonizadora.

En efecto, a medida que los colonizadores fueron estableciéndose en la región Marqués de Comillas entraron en contacto con las instancias agrarias del aparato de Estado para hacer oficial su propiedad sobre las tierras posesionadas. Asimismo, generaron vínculos con otras instituciones gubernamentales para demandar apoyos financieros, técnicos y materiales, a través de los cuales restablecieron sus vidas y sus economías domésticas después de dejar los lugares de donde muchos se habían visto orillados a salir. Indudablemente todo ello implicó importantes esfuerzos organizativos en cada familia, en cada localidad, e incluso en las zonas que se fueron diferenciando dentro de la región en función del proceso de ocupación de las tierras (Cano, 2013). Cuando hablo de esfuerzos organizativos, me refiero a una amplia gama de acciones colectivas que iban desde la adecuación de letrinas, pasando por la búsqueda de recursos institucionales para acceder a la maquinaria necesaria para “desenraizar” los terrenos desmontados, hasta la negociación de créditos a fondo perdido para la adquisición de las

primeras cabezas de ganado que llegaron a la región. De acuerdo con lo anterior, puede afirmarse que los vínculos establecidos con el aparato de Estado y de manera particular con el gobierno del estado de Chiapas fueron fundamentales para transformar los entornos. Al respecto, debe añadirse que los colonizadores y muchos de los funcionarios de gobierno que visitaron la región a lo largo de la década de 1980 visualizaban Marqués de Comillas mediante la imagen de un paisaje de desarrollo productivo. En este sentido, durante dicho periodo, para muchos de los colonizadores la deforestación de la selva era una cuestión aún difusa y, por lo tanto, adoptar las plantaciones de cacao era un proyecto valorado a partir de sus expectativas de crecimiento económico.

Como lo mencioné anteriormente, desde el momento en que otros funcionarios del aparato de Estado empezaron a familiarizar a los colonizadores con la inquietud por una devastación total de la selva, sus esfuerzos por establecer en Marqués de Comillas un paisaje de desarrollo productivo se hicieron ilegítimos. Desde entonces la población local experimentó una gran incertidumbre por no saber cómo ajustarse a una nueva visión respecto a los entornos de selva y, sobre todo, por no saber cómo relacionarse con las instituciones y los actores ambientales que surgieron en su realidad. Aún hoy varios de los colonizadores recuerdan con indignación dicha *incertidumbre* cuando comentan que a finales de los años 1980 intelectuales ambientalistas los consideraban como una “marabunta”. Es decir, como una población masiva de ciertas hormigas migratorias que devoran a su paso todo lo comestible que encuentran. Varios de los actores institucionales que hicieron presencia en Marqués de Comillas al trabajar o ser cercanos al equipo del Programa de Asistencia Social, Servicios Comunitarios y Prestaciones Sociales (Pasecop),<sup>23</sup> por su parte, recuerdan la división

---

<sup>23</sup> El Pasecop se hizo parte de la Secretaría de Programación y Presupuesto y tuvo lugar aproximadamente entre 1984 y 1992; es decir, un poco antes del periodo que se conoce con el nombre de veda forestal (1989-1994).

que existía entre aquellos actores que tenían una postura radical sobre la conservación y aquellos que defendían una perspectiva social y trataban de acoplar el concepto de desarrollo sustentable a la “realidad chiapaneca”. Esta situación quedó en evidencia, por ejemplo, en los encuentros suscitados por la Comisión Intersecretarial para la Protección de la Selva Lacandona (Cipsel), creada en 1986 y desaparecida en 1988.

Como lo dejan ver los recuerdos de mis interlocutores regionales, la polarización entre los actores institucionales fue percibida por la población de Marqués de Comillas, a pesar de la distancia física que los separaba de las ciudades donde residían y trabajaban “conservacionistas” y “desarrollistas”, como aún los llaman. De hecho, en 1990 los líderes de UEJS y de UEFS se animaron a organizar, con el apoyo de los agentes del Pasecop, el Primer Encuentro Campesino sobre la Conservación y Desarrollo de la Selva Lacandona, realizado en la localidad de Zamora Pico de Oro, Marqués de Comillas. Producto de este encuentro los colonizadores elaboraron una declaratoria en la que manifestaban su posición frente a la problemática regional. Grosso modo, el nombre del encuentro muestra la necesidad de los colonizadores de que el Estado hablara no sólo de la conservación de la selva sino también del desarrollo de la población. Asimismo, éste fue un encuentro en el que los colonizadores aprovecharon para desprenderse de la categoría de “marabuntas”, exigiendo: “Que los grupos ecologistas y prensa en general se acerquen y convivan para que conozcan verdaderamente la compleja problemática de la selva y sus habitantes, para poder dar una información justa, honesta e imparcial que nos ubique en el lugar que merecemos como seres humanos ante el mundo”, según reza el punto número 10 de la declaratoria (UEJS et al., 1990). Al final de la misma, aparecía un poema realizado por uno de los colonizadores y cuya primera parte vale la pena transcribir aquí:

*Madre Selva, me disculpo contigo  
como humilde campesino;  
porque bajo la ignorancia de tus habitantes  
confundidos te hemos ultrajado.  
Parte de tus arterias, como parásitos,  
te hemos mutilado;  
de la vida propia que existía  
hemos hecho un desorden  
y convertida en supervivencia de la misma.  
Aunque un poco tarde, vemos con tristeza  
que tu ecología va en decadencia  
y estamos sorprendidos de nuestra incierta existencia...*

*Constantino Martínez Arango* (ejidatario de Nuevo Orizaba, Marqués de Comillas).

Poema surgido en el Primer Encuentro sobre la Conservación y Desarrollo de la Selva Lacandona, Zamora-Pico de Oro, 6 de abril de 1990.

Además de las expresiones de arrepentimiento y de la apropiación de ideas relacionadas con el discurso ecologista, en el poema se evidencia la incertidumbre compartida por los colonizadores ante el panorama que ellos empezaron a apreciar con otros ojos. Ahora bien, en cierto sentido el encuentro campesino hizo que la relación entre los colonizadores y el aparato de Estado adquiriera un nuevo matiz. Fundamentalmente, porque desde entonces líderes y población en general pasaron a ser también interlocutores de las instituciones ambientales. En efecto, luego de este evento se realizarían diferentes reuniones en otros asentamientos de la Selva Lacandona con funcionarios de alto nivel del estado de Chiapas, donde líderes campesinos, varios de ellos de Marqués de Comillas, planteaban propuestas de lo que empezaron a llamar el “cambio de uso del suelo” y el “ordenamiento territorial” en la región. Conceptos que fueron integrando a sus discursos gracias a los vínculos que establecían con di-



versos ingenieros agrícolas, ingenieros forestales, biólogos y antropólogos que frecuentaron con mayor frecuencia la región Marqués de Comillas a lo largo de la década de 1990. Ahora bien, hay que decir que en este proceso de participación activa de la población local en la ecologización de la Selva Lacandona, las diferentes comunidades han apropiado y movlizado esta nueva visión respecto a sus entornos con la certeza de que ideas relacionadas con el discurso ecologista no pueden faltar en el diálogo que sostienen con las instituciones públicas y, recientemente, con las ONG ambientalistas. No obstante, la hegemonía del discurso ecologista es la que suscita en ellos inquietudes y los lleva incluso a forzar la cuestión ecológica en sus proyectos, como sucede en el caso de los productores de palma africana. Los efectos adversos que ello puede provocar evidentemente no sólo escapan a sus conocimientos y convicciones, sino que son fruto de las incoherencias que atraviesan las instituciones públicas y que por lo tanto siguen caracterizando al inacabado aparato estatal en México (Joseph y Nugent, 1994; Escalona, 2011).

## COMENTARIO FINAL

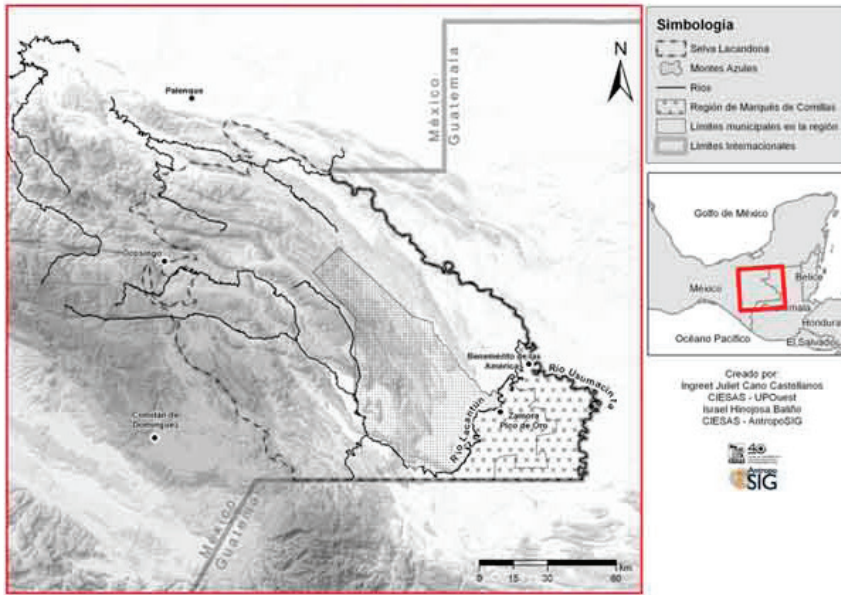
Para concluir, quisiera precisar dos ideas que he manejado a lo largo del artículo. La primera de ellas se refiere a la intención de considerar a las poblaciones locales como interlocutores de los actores institucionales. La segunda es la intención de abordar las relaciones de los grupos humanos con sus entornos, integrando en el análisis las relaciones que dichos grupos establecen simultáneamente con el Estado al cual se encuentran sujetos.

Al considerar a la población de Marqués de Comillas como interlocutora justamente busco resaltar su papel activo en la relación que han construido con los diversos actores institucionales que han hecho presencia en su territorio, desde el momento de la colonización hasta la actualidad. En efecto, la historia de la región está llena de acontecimientos y procesos en los que participan tanto los unos como los otros y en los que han circulado ideas en ambos sentidos, de modo que es posible hablar no sólo de inter-

locutores, sino de un diálogo acerca del “adecuado uso” de los recursos de selva en Marqués de Comillas. Como mostré a lo largo del artículo, tal diálogo puede describirse perfectamente, tanto histórica como etnográficamente. De modo tal que ha sido posible evidenciar las contradicciones, interpretaciones posicionadas, redundancias y respuestas estratégicas que lo caracterizan y lo dotan de sentido. Al proceder de esta forma, he tratado de hacer notar la importancia y el peso de los actores locales en la manera en que las instituciones asumen las problemáticas sociales y en cómo adquieren vida y legitimidad las políticas públicas, los programas y proyectos institucionales; entre los que se cuentan las acciones de conservación y desarrollo sustentable. Cabe decir que he adoptado esta perspectiva de análisis inspirándome en autores que justamente invitan al análisis etnográfico de la política pública y de las interacciones que median su producción (Latour, 1992; Mosse, 2005).

Finalmente, quiero decir que uno de los objetivos principales de mi investigación ha sido integrar en el análisis de la relación naturaleza y sociedad el tema del Estado y del poder. Objetivo al cual he dado forma nutriéndome de recientes planteamientos de la antropología política (Nuijten, 2003; Sharma y Gupta, 2006; Abélès, 2008) y de estudios que trascienden los enfoques de la economía neoinstitucional cuando analizan procesos socioambientales y la sustentabilidad o insostenibilidad que los caracteriza (Mosse, 2003). Con una perspectiva semejante, he podido dar cuenta de cómo actores de gran talla, tales como el Estado, inciden en las realidades locales. Concretamente al evidenciar su incidencia en la apropiación ideal y material de los entornos en lugares específicos. Dicho propósito también me ha permitido evaluar cómo se posicionan las poblaciones locales frente a una diversa gama de actores institucionales que aparecen en su cotidianidad y, a su vez, evidenciar las incoherencias, contradicciones y límites—cognoscitivos y técnicos— que acompañan los ejercicios de orden y control de actores como el aparato de Estado mexicano.

Figura 1. Mapa de la Selva Lacandona y de la región Marqués de Comillas



Fuente: Ingeet Juliet Cano Castellanos (CIESAS–Universidad de Paris Ouest) e Israel Hinojosa Baliño (Laboratorio de Sistemas de Información Geográfica, CIESAS).

## BIBLIOGRAFÍA CITADA

- Abascal, José, 1988, “Una tierra para sembrar sueños, 1986”, en Jan De Vos (compilador), *Viajes al Desierto de la Soledad. Cuando la Selva Lacandona aún era selva*, Secretaría de Educación Pública, Programa Cultural de las Fronteras, México, D. F.
- Abélès, Marc, 2008, “Michel Foucault. L’Anthropologie et la question du pouvoir”, en *L’Homme*, 2008/3, núm. 187-188, pp. 105-122.
- Achten, W. y L.Verchot, 2011, “Implications of Biodiesel-Induced Land-Use Changes for CO<sup>2</sup> Emissions: Case Studies in Tropical America, Africa, and Southeast Asia”, en *Ecology and Society*, vol. 16, núm. 4, pp. 3-14, [en línea] disponible en <<http://dx.doi.org/10.5751/ES-04403-160414>> [fecha de consulta: 5 de noviembre de 2013].

- AMBIO, Cooperativa, 2010a, *Reporte final del proyecto: Captura y reducción de emisiones de bióxido de carbono en el ejido La Corona, municipio de Marqués de Comillas, Chiapas*, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.
- AMBIO, Cooperativa. 2010b. *Reporte final del proyecto: Captura y reducción de emisiones de bióxido de carbono en el ejido Reforma Agraria, municipio de Marqués de Comillas, Chiapas*, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.
- Ascencio, Gabriel, 1995, "Milpa y ganadería en Ocosingo", en Juan Pedro Viqueira y Mario Ruz (editores), *Chiapas: Los rumbos de otra historia*, UNAM-IIF, CIESAS, México.
- Cano, Ingreet, 2013, *De montaña a "reserva forestal". Colonización, sentido de comunidad y producción de la conservación ecológica en el sureste de la Selva Lacandona, México*, Tesis para obtener el grado de Doctorado en Ciencias Sociales y Etnología del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social y del Laboratoire de Ethnologie et Sociologie Comparative de la Universidad de Paris Ouest, Nanterre, Guadalajara, Jalisco, Septiembre de 2013.
- Castellanos-Navarrete, A. y K. Jansen, "The drive for accumulation: environmental contestation and agrarian support to Mexico's oil palm expansion", The Land Deal Politics Initiative, 2013, *LDPI Work Paper*, núm. 43, [en línea] disponible en <<http://www.plaas.org.za/plaas-publication/ldpi-43>> [fecha de consulta: 12 de agosto de 2013].
- Castiblanco, C. y S. Hortúa, 2012, "El paradigma energético de los biocombustibles y sus implicaciones: Panorama mundial y el caso colombiano", en *Gestión y Ambiente*, Diciembre, vol. 15, núm. 3, pp. 5-26, Medellín.
- Comisión Nacional Forestal, s.f., *Catálogo de recursos forestales maderables y no maderables*, Semarnat, Conafor, Conacyt, México.
- Coordinación de Promoción y Enlace para el Desarrollo Sustentable del Campo, "Palma de aceite ventana de oportunidades para los pro-

- ductores chiapanecos”, Secretaría del Campo del Estado de Chiapas, 9 de enero de 2012, [en línea] disponible en <<http://www.secam.chiapas.gob.mx/>> [fecha de consulta: 7 de junio de 2012].
- Coordinación de Promoción y Enlace para el Desarrollo Sustentable del Campo, “Toda una realidad proyecto de Bioenergéticos en Chiapas”, Secretaría del Campo del Estado de Chiapas, 31 de enero 2012, [en línea] disponible en <<http://www.secam.chiapas.gob.mx/>> [fecha de consulta: 8 de junio de 2012].
- De Vos, Jan, 1988, *Oro verde. La conquista de la Selva Lacandona por los madereros tabasqueños, 1822-1949*, FCE, Instituto de Cultura de Tabasco, México.
- De Vos, Jan, 1993, *La paz de Dios y el Rey. La conquista de la selva lacandona, 1525-1821*, FCE, México.
- De Vos, Jan, 1995, “El Lacandón: una introducción histórica”, en Juan Pedro Viqueira y Mario Ruz (editores), *Chiapas: Los rumbos de otra historia*, UNAM-IIF, CIESAS, México.
- De Vos, Jan, 2002, *Una tierra para sembrar sueños. Historia reciente de la Selva Lacandona, 1950-2000*, FCE, CIESAS, México.
- Escalona, José Luis, 2011, “El incompleto imaginario del orden, la inacabada maquinaria burocrática y el espacio de lucha. Antropología del Estado desde el sureste de México”, en Alejandro Agudo y Marco Estrada (editores), *(Trans)formaciones del estado en los márgenes de Latinoamérica. Imaginarios alternativos, aparatos inacabados y espacios transnacionales*, El Colegio de México, Universidad Iberoamericana, México.
- Global Invasive Species Program, 2005, *Sudamérica Invadida. El creciente peligro de las especies exóticas invasoras*, El Programa Mundial sobre Especies Invasoras: Kirstenbosch, Sudáfrica.
- González Ponciano, Jorge, 1990, “Frontera, ecología y soberanía nacional. La colonización de la franja fronteriza sur de Marqués de Comillas”, en *Anuario 1990*, Departamento de patrimonio cultural e investigación, Instituto Chiapaneco de Cultura, Chiapas.

- Gutiérrez, R. y J. Herrera, *Política Petrolera y Desarrollo Regional en Marqués de Comillas*, Tesis para obtener el grado de Licenciatura en Economía de la Universidad Autónoma de Chiapas, Facultad de Ciencias Sociales, Campus III, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, 1995.
- Harvey, Neil, 2004, "Benemérito de las Américas y Marqués de Comillas", en Araceli Burguete y Xochitl Leyva (coordinadoras), *Estudios Monográficos. Nuevos Municipios en Chiapas, Volumen I*, Gobierno del Estado de Chiapas, Biblioteca Popular de Chiapas, México.
- Hernández, Aída, 1995, "De la sierra a la selva: Identidades étnicas y religiosas en la frontera sur", en Juan Pedro Viqueira y Mario Ruz (editores), *Chiapas: Los rumbos de otra historia*, UNAM-IIF, CIESAS, México.
- Instituto de Investigación de Recursos Biológicos Alexander Von Humboldt, 2000, "Incentivos económicos perversos para la conservación de la biodiversidad: El caso de la palma africana", en *Biosíntesis*, Boletín núm. 21, pp. 1-4.
- Instituto Nacional de Ecología, 2002, *Programa de Manejo Reserva de la Biósfera Montes Azules*, México.
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía, 2010, *Censo de Población y Vivienda 2010. Estados Unidos Mexicanos*, Resultados Preliminares, México, D. F.
- Joseph, G. y D. Nugent, 1994, *Everyday forms of State Formation: Revolution and the negotiation of rule in modern Mexico*, Duke University, Durham, Nc.
- Latour, Bruno, 1992, *Aramis ou l'amour des techniques*, Éditions La Découverte, Paris.
- Latour, Bruno, 1993, *Nunca hemos sido modernos: Ensayo de antropología simétrica*, Debate, Madrid.
- Latour, Bruno, 1995, "Moderniser ou écologiser. À la recherche de la septième cité", en *Écologie politique*, núm. 13, pp. 5-27.
- Latour, Bruno, 1999, *Politiques de la nature. Comment faire entrer les sciences en démocratie*, La Découverte, Paris.

- Leyva, Xochitl, 1995, "Catequistas, misioneros y tradiciones en Las Cañadas", en Juan Pedro Viqueira y Mario Ruz (editores), *Chiapas: Los rumbos de otra historia*, UNAM-IIF, CIESAS, México.
- Leyva, Xochitl y Gabriel Ascencio, 1996, *Lacandonia al filo del agua*, CIESAS, FCE, México.
- Mariaca, Ramón, *Marqués de Comillas. Chiapas: Procesos de Inmigración y Adaptabilidad en el Trópico Cálido Húmedo de México*, Tesis para obtener el grado de Doctorado en Antropología Social de la Universidad Iberoamericana, México, D. F., 2002.
- Márquez, Conrado, 2002, "Apropiación Territorial, Gestión de Recursos Comunes y Agricultura Campesina en la Selva Lacandona, Chiapas", en *Revista Pueblos y Fronteras*, mayo, núm. 3, pp. 26 -50.
- Mosse, David, 2003, *The rule of water. Statecraft, Ecology, and Collective Action in South India*, University Press, Oxford.
- Mosse, David, 2005, *Cultivating development: An ethnography of aid policy and practice*, Pluto Press, London.
- Muench, Pablo, s. f., *Libro blanco de la Selva*, Gobierno del Estado de Chiapas, Prodesis, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.
- Nuijten, Monique, 2003, *Power, Community and the State: The political anthropology of organisation in Mexico*, Pluto Press, London.
- Pohlenz, Juan, 1991 ms, *Frontera y Colonización. El caso de Marqués de Comillas en la Selva Chiapaneca*, CIESAS, Chiapas.
- Scarlat, N. y J.-F. Dallemand, 2011, "Recent developments of biofuels/bio-energy sustainability certification: A global overview", *Energy Policy*, vol. 39, núm. 3, pp. 1630-1646.
- Sharma, A. y A. Gupta, 2006, *The Anthropology of The State: A Reader*, Oxford Blackwell Publishing, Malden, Ma.
- Trench, Tim, *Conservation, Tourism and Heritage: Continuing Interventions in Lacanjá Chansayab, Chiapas, Mexico*, Tesis para obtener el grado de Doctorado en Filosofía de la Universidad de Manchester, Departamento de Antropología Social, Manchester, 2002.

- Trench, Tim, 2008, "From 'orphans of the state' to the Comunidad Conservacionista Institucional: The case of the Lacandón Community", en *Identities*, vol. 15, núm. 5, pp. 607- 634.
- Unesco, *Programa sobre el Hombre y la Biosfera*, [en línea] disponible en <<http://www.unesco.org/new/es/natural-sciences/environment/ecological-sciences/man-and-biosphere-programme>> [fecha de consulta: 8 de junio de 2012].
- Unión de Ejidos Julio Sábines, Unión de Ejidos Fronteriza del Sur, Ullin A. C., 1990, "Primer Encuentro Campesino sobre la Conservación y Desarrollo de la Selva Lacandona", *Ámbar Semanal Tuxtla Gutiérrez, Chiapas*, 7 de mayo.
- Valero, J., H. Cortina y M. Vela, 2011, "El proyecto de biocombustibles en Chiapas: experiencias de los productores de piñón (*Jatropha curcas*) en el marco de la crisis rural", en *Revista Estudios Sociales*, vol. XIX, núm. 38, pp. 121-144.
- Viqueira, J. y M. Ruz, 1995, *Chiapas. Los Rumbos de otra historia*, UNAM-IIF, CIESAS, México.
- Wilkerson, Jeffrey, 1985, "The Usumacinta River: Troubles on a Wild Frontier", en *National Geographic*, October, vol. 168, núm. 4, pp. 514-543.





# ENTRE LA CREATIVIDAD Y EL MANDATO POLÍTICO: INDÍGENAS Y DEMOCRACIA

Silvia Soriano Hernández\*

Resumen: Hay ciertos momentos en que las movilizaciones sociales de diversos actores se colocan en espacios amplios de debates y reflexiones. En otros, pareciera que son los procesos electorales quienes atraen los reflectores. El objetivo de este artículo<sup>1</sup> es estudiar el movimiento social indígena ecuatoriano, a través de la Confederación de Nacionalidades Indígenas de Ecuador (Conaie), su principal expresión, cuyo impulso amplio le hace posicionarse como actor político y referente de las luchas por la emancipación. Sin embargo, al buscar un lugar en la democracia representativa, al formar en alianza con otras fuerzas un partido político, bifurca el camino y la ruta se difumina. La democracia como límite se convierte en una experiencia de la que se gana y se pierde, según el apego o desapego que se tenga a la trayectoria creativa. De allí la importancia de valorar la democracia en el contexto social y político del país en cuestión, en contraste con las propuestas nacidas desde el colectivo de los indígenas organizados.

Palabras clave: movilización social, elecciones, Ecuador.

---

\* Doctora en estudios latinoamericanos, investigadora del Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe de la UNAM. Temas de investigación: movimientos sociales, cuestión indígena y perspectiva de género. Correo electrónico: ssoriano@unam.mx  
Fecha de recepción: 03/06/2013; fecha de aceptación: 05/11/2013.

<sup>1</sup> Este artículo es resultado de una estancia sabática de investigación realizada en el Instituto de Estudios Indígenas de la UNACH con una beca otorgada por la DGAPA de la UNAM. Agradezco a ambas instituciones por su apoyo.

## **BETWEEN CREATIVITY AND POLITICAL MANDATE: INDIGENOUS PEOPLE AND DEMOCRACY**

Abstract: There are certain moments in which social movements find themselves in broad spaces for debate and reflection. At other times, electoral processes attract the attention. The aim of this article is to study the indigenous social movement of Ecuador, with its main expression, the CONAIE. The overreaching political impulse of the Conaie has placed it as a central actor and reference point in the struggles for emancipation. However, by seeking a place in representative democracy and forming, together with other forces, a political party, it takes a path that makes it lose the way. Democracy as a limiting factor becomes an experience in which there are winners and losers, according to how closely the creative trajectory of a social movement is kept. Assessing democracy in the social and political context of the country, in distinction to proposals devised by indigenous organizations is therefore important.

Keywords: Social mobilization, elections, Ecuador.

## PRESENTACIÓN

El impacto de una organización social se puede medir a partir de su presencia pública, esto significa cuando sale de su espacio habitual e irrumpe en un escenario que sin ser el propio conduce a simpatías, solidaridad y alianzas. Sobran ejemplos de ello, pero quizá los más impactantes fueron los logrados por dos estructuras organizativas indígenas: los zapatistas en México y los de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (Conaie) en el país andino, ambos en la década de los noventa del siglo pasado. El camino y los métodos seguidos por los dos grupos difieren en lo esencial: el primero declaró la guerra, mientras el segundo realizó lo que ellos mismos denominan un *levantamiento*.<sup>2</sup> Con sus acciones, las dos organizaciones sociales cimbraron a una sociedad aletargada, e introdujeron una agenda tanto local como nacional. Los indios —a pesar de ciertos pronósticos— seguían existiendo en los albores de un nuevo siglo y reclamaban un lugar en la nación. No planteaban, como ha sido el temor de muchos, una separación para construir la propia, sino que exigían que la suya les mirase y reconociese como los largamente excluidos, con una ética de la dignidad como consigna. A los pocos días de su irrupción, en los dos casos mencionados y tras amplias muestras de apoyo nacional e internacional, se llegó a una ronda de negociaciones que, como suele suceder, no cuajó, a pesar de acuerdos y compromisos mutuos.<sup>3</sup> En estas dos organizaciones indígenas encontramos formas de manifestarse distintas a las tradicionales, y su huella es innegable.

---

<sup>2</sup> Sobre las características del levantamiento indígena puede consultarse el libro de Augusto Barrera (2001) en donde narra la estrategia de los indígenas de Conaie. Comenzó con la toma pacífica de una iglesia céntrica en Quito donde señalaron la razón de su plantón, ante una inusitada cobertura mediática. Fueron algunos de los dirigentes los que se quedaron en la capital, en tanto, las bases de cientos de comunidades se dieron a la tarea de bloquear los caminos y presentar públicamente un mandato que después se constituiría en el eje de las negociaciones. La carretera Panamericana comunica al país y, al mantenerla tomada, lo paralizaron. Trataron de evitar los enfrentamientos, así que los bloqueos fueron intermitentes pero muy efectivos.

<sup>3</sup> No es el objetivo de este texto reflexionar en paralelo sobre el devenir del EZLN y la Conaie. Para un análisis sobre el particular existe el excelente trabajo de Isabel de la Rosa Quiñones *Movimiento indígena contemporáneo en Ecuador y México*, citado en la bibliografía.

Nuestro objetivo es reflexionar la propuesta indígena de Conaie con la ventaja que da la distancia. A más de veinte años podemos detenernos en varios aspectos que resultan trascendentales para los movimientos sociales en América Latina: la larga resistencia indígena con incursiones por cauces diversos, que van desde las vías institucionales hasta las violentas; las propuestas políticas emanadas desde un colectivo; la relevancia de entender una movilización social planeada con la sabiduría que otorga la tenacidad y permanencia; para comprender, finalmente, los límites de la democracia liberal, espacio por el que también transitaron, pero con menos fluidez, como veremos.

En todo este devenir, no podemos obviar las estrategias desde diversos frentes para debilitar a una organización que apareció como compacta, sólidamente estructurada y, lo más importante, como producto de una larga historia de lucha y resistencia pero con planteamientos nuevos que se sumaban a los añejos. Las propuestas políticas nacidas desde los indios tuvieron el propósito de incidir en el conjunto de la nación. Lo que nos interesa es incorporar un debate sobre la pertinencia de que un movimiento social que presiona desde las manifestaciones, los plantones, el cuestionamiento al Estado y sus instituciones, recurra a la vía electoral y participe en los marcos de una democracia a la que también desea transformar. En otras palabras, cómo se pierde cuando se gana.<sup>4</sup>

Para ello, vamos a comenzar ubicando el momento mismo del levantamiento, el tránsito hacia el proceso electoral y los términos de una democracia que, como camisa de fuerza, maniató las propuestas políticas emanadas desde las colectividades.

## EL INFLUJO DE LA MOVILIZACIÓN SOCIAL

Como es sabido, en las regiones rurales de América Latina las relaciones de servidumbre y colonialismo sobrevivieron prácticamente hasta bien en-

---

<sup>4</sup> La frase hace referencia a la ponencia que presentó Pablo Dávalos en las II Jornadas Andino-Mesoamericanas, "Movimiento indígena: resistencia y proyecto alternativo", que se celebraron en La Paz y El Alto, en Bolivia, entre 22 y 25 de marzo de 2006, "Ganamos pero perdimos": balance de lo logrado y problemas pendientes.

trado el siglo XX. Los indios de la sierra ecuatoriana las vivieron con una mezcla constante de rebeldía, sumisión y resistencia. Muchos motines y revueltas menores fueron sofocados con sangre y castigos ejemplares para evitar su propagación. Las invasiones de tierras y las huelgas de trabajadores rurales se sucedieron en la década de los veinte en continuas oleadas que hacían tambalear el régimen de hacienda, a pesar de la obstinación de los hacendados. Las demandas de estos pobladores rurales giraban principalmente en torno a la redistribución de tierras, al acceso a los servicios públicos y a terminar con los malos tratos. El auge de las movilizaciones en el campo visibilizó a sus pobladores; años después, bajo la influencia del Partido Comunista Ecuatoriano (PCE) siguieron organizándose. La Federación Ecuatoriana de Indios (FEI) fue la primera organización de indígenas creada en la Sierra con presencia de militantes del PCE. Como buen partido de corte comunista, priorizaba la clase social como estandarte de lucha: en los indios sin tierra y, por tanto, asalariados, fomentó la creación de sindicatos y animó las huelgas. Sin embargo, otros indígenas pobres también encontraron en FEI un espacio para exigir sus derechos en un contexto de politización de la Sierra.<sup>5</sup> Incluso existe una frase que retrata

---

<sup>5</sup> Deborah Yashar (2005) escribe sobre las organizaciones indígenas de la sierra ecuatoriana resaltando el carácter clasista de FEI. Marc Becker le hace una crítica con la cual coincido, por lo que la cito a continuación. Particularmente, el predominio mestizo sobre el indígena, afirmación sostenida por muchos estudiosos de la cuestión, Becker las califica como "suposiciones académicas equivocadas": "Esta idea de que la FEI fue organizada por no-indios refleja no sólo una falta general de conocimiento de la historia y trayectoria de las organizaciones indígenas en el Ecuador, sino que también deja ver que algunas suposiciones que están debajo parecen seguir el argumento de Marx [...] sobre que el campesinado francés fue "incapaz de afirmar su interés de clase en su propio nombre" y, por eso, "no pueden representarse, sino que deben ser representados". Según esta perspectiva, es sólo en los últimos años, con una nueva generación, que los indígenas fueron capaces de proporcionar liderazgos al interior del movimiento indígena. Sin embargo, lo que vemos es una larga historia con fuertes movimientos que ya habían nacido y crecido durante décadas de organización dentro de las mismas comunidades indígenas. La FEI forma una parte importante de esta historia, y es un gran error asignar a la FEI características indigenistas más apropiadas del IIE, que salió del mundo blanco-mestizo" (Becker, 2007: 136).

esta ambivalencia indígena en su militancia, “mirar con dos ojos: como pobres y como indios, como campesinos explotados y como cultura y raza oprimida” (Barrera, 2001: 92).

El *huasipungo* fue la estructura agrícola de explotación que se implementó en el campo ecuatoriano. Los indios, la mayoría, eran conocidos como *gañanes*, mientras el dueño de la hacienda se encontraba en el vértice de una pirámide de explotación económica, reforzada, además, por la división racial. El propietario era blanco, el administrador solía ser mestizo, el mayordomo por lo regular era un indio apatronado cuya función era hacer que las órdenes se cumplieran. Los bienes de la hacienda eran cuidados por el *cuentayo*, también indio. Al final de la pirámide aparecían los indios más pobres: peones libres que trabajaban en los meses de mayor demanda y que percibían un salario bajo; los *yumperos*, que habitaban cerca de las haciendas y laboraban durante ciertas épocas del año recibiendo como única retribución hierba, agua o leña; finalmente, los *gañanes o conciertos* que trabajaban a cambio de ocupar un pequeño terreno llamado *huasipungo*,<sup>6</sup> del cual obtenían lo mínimo para sobrevivir, por lo que recurrían a préstamos que los mantenían endeudados por generaciones y atados a la hacienda, sin que su trabajo recibiera retribución económica. Cuando el hacendado lo deseara podía correr a los *gañanes*. Si el hombre del *huasipungo* moría, el resto de la familia debía abandonarlo y pasar a otro, generalmente de algún familiar, lo que la convertía en *apegada*. La cárcel dentro de la hacienda, los castigos corporales, el diezmo y el trabajo obligatorio para obras públicas cerraban el círculo de opresión.

---

<sup>6</sup> Puede verse la novela del escritor ecuatoriano Jorge Icaza con ese nombre, *Huasipungo*, donde retrata con crudeza la difícil condición de los indios en la primera mitad del siglo XX. Fue premiada y es emblemática dentro del género de la literatura indígena.

La FEI tuvo como primer secretario general, en 1944, al quichua Jesús Gualavisí.<sup>7</sup> Los indios de las haciendas realizaron grandes movilizaciones campesinas después de la formación de sindicatos promovida por FEI. La organización indígena cobró mayor fuerza en la década de los cuarenta, pues en ella hubo un levantamiento en el que los indios enarbolaron, entre otras, las siguientes demandas: acabar con los maltratos, el trabajo obligatorio de las mujeres —en las casas de las haciendas— y el diezmo. Exigían dotar de herramientas a los trabajadores, incrementar el salario a los peones libres, entregar huasipungos a los apegados y disminuirles las horas que dedicaban a la hacienda. Si ya resulta interesante saber que había una organización de indígenas que reivindicara esa identidad y que era dirigida por uno de ellos, la sorpresa es mayor al enterarnos de que la segunda persona en ocupar la secretaría general haya sido una mujer, Dolores Cacuangó (Rodas, 2007). El programa político de FEI hablaba, entre otras cosas, de afirmar y defender la tradición cultural indígena; para lograrlo había que incorporar una educación con inclinación a conocimientos técnicos que se diera en el idioma nativo. Cuando Dolores ocupó el cargo de secretaria

---

<sup>7</sup> “Delegados al congreso indígena [se refiere al Primer Congreso Ecuatoriano de Indígenas celebrado en la ciudad de Quito en agosto de 1944] eligieron a Gualavisí como presidente del congreso, a Rubén Rodríguez como vicepresidente, a Cacuangó como tesorera, y a Carlos Bravo Malo como secretario. Gualavisí y Cacuangó eran indígenas, mientras los otros dos eran blancos bien conocidos por su trabajo en comunidades indígenas, lo que indica un espacio compartido en términos de etnicidad y género. Algo similar ocurrió en la junta directiva del congreso: los delegados seleccionaron a Gualavisí como el primer presidente de la nueva federación y a Cacuangó como su secretaria general. Durante gran parte de la próxima década, Cacuangó dominó la Federación. Ella no estaba sola como mujer en tal posición de dirigente. Prieto (1978: 59) nota que ‘se integran mujeres al liderazgo de los sindicatos, muchas veces, las principales cabecillas’. Raquel Rodas (2007: 92) habla de Cacuangó junto con Tránsito Amaguaña y Angelita Andrango como ‘un trío de mujeres combativas, inteligentes y tenaces’, quienes prestaron liderazgo en ese tiempo. Muriel Crespi (1976: 151) relata otros ejemplos en donde, a un nivel local, mujeres indígenas fueron líderes sindicales en organizaciones que se conformaban principalmente por hombres” (Becker, 2007: 140-141).



general incluyó otros planteamientos, como el derecho de la mujer a elegir a su pareja sin imposición de parte de los padres o del hacendado; además, denunció tanto el abuso de los hacendados sobre las mujeres como la violencia en los hogares indígenas.

A decir de Botero (2001: 45), el problema del campo no dejaba a las autoridades más que dos caminos: aumentar la represión o comenzar un reparto de tierras. José María Velazco Ibarra, el primer presidente en tratar de instrumentar una reforma agraria en 1961, perdió la presidencia por las presiones de los latifundistas, que aliados con otros sectores económicos y políticos lo obligaron a renunciar. Carlos Julio Arosamena, entonces vicepresidente, ocupó la presidencia tras la destitución de Velazco; tomó las riendas del mismo proceso y sufrió igual suerte. En 1963 una junta militar tomó el poder y, por paradójico que parezca, fue la que se encargó de perfilar lo que sería una reforma agraria. No muy profunda, por cierto.

Ecuador cuenta con tres zonas regionales —sin incluir las Galápagos— que a su vez son espacios de confrontación de poderes locales y de conflictos particulares: Sierra, Costa, y Selva. Como en otros países de América Latina, los gobiernos decidieron que para solucionar el problema derivado de la tenencia de la tierra en la Sierra había que colonizar la Selva. Corrección que sólo puede ser temporal, como bien sabemos. Así, muchos indígenas serranos se fueron a la Selva y otros sin tierra migraron hacia la Costa para vender su fuerza de trabajo en grandes plantaciones.

Después de FEI surgieron otras organizaciones, especialmente en la Sierra, en las décadas siguientes apareció Ecuarunari (1972);<sup>8</sup> en la Selva, la Confederación de las Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana (1980); y en la Costa, la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Costa Ecuatoriana. Las tres estructuras organizativas regionales dieron forma a Conaie en la década de los ochenta, logrando una instancia nacional

---

<sup>8</sup> Ecuador Runacunapac Riccharimui, que se traduce como "el despertar del indio". Organización con fuerte influencia de la teología de la liberación que en Ecuador era encabezada por monseñor Leónidas Proaño.

que rompe con el regionalismo tan impregnado no sólo en las élites políticas y económicas sino también en los propios pobladores.<sup>9</sup> A decir de Le Bot, la Conaie nace como un “modelo transcomunitario de formación de redes”, surge en las comunidades, por lo que funciona de abajo hacia arriba y avanza de lo local a lo nacional. “El conjunto constituye un tejido cuya densidad y cobertura no tiene equivalente en Latinoamérica” (2013: 151). Se autodefine como “pueblos y nacionalidades de raíces ancestrales”.<sup>10</sup> A partir de la década del noventa, pasó a ser nombrada como “la poderosa Conaie”, pero como veremos en las siguientes líneas, del auge pasó a un periodo de *impasse* en el que todavía se mantiene. Si bien no es la única organización nacional en Ecuador, sí es la que representa a la mayoría de los indios y la que mejor estructura organizativa tiene, ya que conserva presencia gracias a su base social en las comunidades. Como en otros países latinoamericanos, el número de población indígena es indefinido, para el gobierno son ocho por ciento del total, en tanto que para Conaie representan cuarenta por ciento. La dirigencia indígena también ha pasado por oscilaciones, desde la traición hasta la persistencia, lo que refleja muchos de los cambios en su interior.

Como era tradición en la lucha indígena, el levantamiento fue la forma pública más importante de manifestarse. Para los indios andinos, particularmente los ecuatorianos, una manifestación pública donde participan cientos de ellos, como respuesta a una convocatoria de sus dirigentes, es conocida como levantamiento. Puede ser un bloqueo de carreteras, una

---

<sup>9</sup> Para consultar la historia de Conaie se puede ver su dirección electrónica <http://www.conaie.org>. Según Le Bot (2013: 40), dentro de los principales momentos de la historia de los movimientos indígenas modernos, cita la fundación de la Federación Shuar en 1964. “El surgimiento de los movimientos indígenas tiene lugar en los sesenta y en la primera mitad de los años setenta con la fundación de la Federación Shuar en la Amazonía ecuatoriana; el Consejo Indígena del Cauca, en Colombia; el auge del katarismo en Bolivia; el Congreso Indígena y la creación de organizaciones “independientes” —no oficiales— en Chiapas y otras regiones de México, y con el primer encuentro de los pueblos indígenas de Brasil”. Por lo menos, para el caso ecuatoriano, consideramos que la mención a FEI es fundamental.

<sup>10</sup> Puede consultarse su página electrónica: <http://www.conaie.org/>

concentración frente a un edificio público, una marcha por las calles de Quito o la simultaneidad de todas estas acciones. Es una estrategia de presión pública, estructurada y planeada para generar un fuerte impacto.

La década de los noventa se inauguró con la promesa de un sujeto político bien organizado que, en el contexto del llamado quinto centenario, se volcó a las calles a lo largo del continente; pero en aquel momento, a diferencia de otros, el ser indígena se posicionaba como una identidad que, producto de largos tiempos de lucha y resistencia, era capaz de enarbolar un proyecto que cuestionaba la exclusión y obligaba a los otros a mirarle como deseaba ser visto. Fragmentaba así un supuesto construido por siglos de dominación, que le dibujaba como el siempre tutelado, como el otro inevitable cuya integración a la nación se esperaba, siempre y cuando no se rompiera la subordinación. El levantamiento convocado en el mes de junio —de 1990— mostró un poder de convocatoria poco común, que logró la confluencia de un conjunto de organizaciones indígenas de diferentes estructuras —regionales, cantonales, parroquiales—. Los indios rompieron también con el discurso propio del resentimiento que suele predominar en el ámbito andino, lo que cautivó a amplios sectores de la sociedad que pudieron identificarse con ellos. Su planteamiento más importante y de mayor repercusión política fue el de la plurinacionalidad.<sup>11</sup>

---

<sup>11</sup> El Mandato que presentaron para negociar con el gobierno incluía 16 puntos: Declaración de Ecuador como "Estado plurinacional". Entrega de tierras y legalización de territorios de las nacionalidades. Solución a los problemas de agua y riego. Condonación de las deudas con Foderuma y Banco Nacional de Fomento. Congelación de precios de los artículos de primera necesidad. Terminación de obras prioritarias en las comunidades. No pago del predio rústico. Expulsión de Instituto Lingüístico de Verano según decreto de 1981. Libre importación y exportación comercial y artesanal para los miembros de Conaie. Control, protección y desarrollo de los sitios arqueológicos por parte de Conaie. Oficialización y financiamiento por el Estado de la medicina indígena. Derogación de decretos que han creado organizaciones paralelas a los consejos seccionales. Entrega inmediata de fondos presupuestarios para las nacionalidades indígenas. Entrega de recursos permanentes para la educación bilingüe. Respeto real a los derechos del niño, sin demagogias. Fijación de precios justos a los productos campesinos y autonomía en el mercado (Moreno y Figueroa, 1992: 65-66; Yashar, 2005: 145-146).

No es exagerado afirmar que después de la dictadura militar, el levantamiento indígena de 1990 se constituyó en el acontecimiento social y político más importante. Miles de indígenas paralizaron el país demostrando una presencia extraordinaria y mostrando una organización perfectamente estructurada. En tanto unos líderes eran convocados por el gobierno a una ronda de negociaciones, los bloqueos en caminos y carreteras así como la ocupación de lugares públicos mantenía la mirada en unos indios que solían pasar desapercibidos (Ramírez, 2012: 344). El discurso indígena se construyó desde demandas sociales, económicas y políticas tanto viejas como nuevas, que referían a ellos pero también a los otros. Los largamente excluidos no buscaban la revancha, deseaban la inclusión en un Ecuador diferente.

La relación entre las demandas económicas y políticas sustentadas en la realidad ecuatoriana dio forma a un movimiento social que añadía a la larga tradición de lucha aspectos novedosos que ningún partido de izquierda había contemplado. La democracia recuperada después de la dictadura militar no era la que el país necesitaba, la vanguardia indígena se posicionaba delante de muchos otros actores políticos incapaces de romper con la tradición de la exclusión y con el distanciamiento de una clase política muy alejada del sentir de los electores. Para Conaie, la plurinacionalidad es un “principio político que garantiza el pleno ejercicio de los derechos de las nacionalidades que existen en el país”, el Estado dejaría de ser —como hasta ahora— uninacional para volverse plurinacional, lo que le daría una estructura jurídica y política en la que varios pueblos y nacionalidades se unirían bajo un mismo gobierno y Constitución, con el fin de que todos los sectores estuvieran representados (Fernández, 2012: 302). Es una propuesta para “posicionar un nuevo deber-ser del Estado, de la política, y de la sociedad, basándose en las categorías e instituciones ancestrales de sus pueblos. Es esta incorporación de toda su vivencia ancestral a su discurso político, conjuntamente con el agotamiento de las políticas de reforma liberal, la que va ampliando el horizonte de acción y debate político de los indios” (Dávalos, 2004: 186-187), y en palabras de Luis Macas (2005), lí-

der de Conaie y presidente de ésta de 1990 a 1996, “cuando hablamos de un Estado plurinacional también estamos hablando de una reformulación del sistema económico”.

Lo creativo de Conaie, entre otras cosas, consiste en la incorporación de estas dos consignas en su agenda política: la demanda del reconocimiento y el rechazo a las políticas económicas neoliberales; para conseguirlas, sin embargo, hacía falta transformar tanto a la democracia como al Estado. Su presencia sorpresiva, fresca, colorida y propositiva confería un reto nuevo al movimiento indígena: o mantenerse en el espacio de movilización en que irrumpió en 1990 o buscar alianzas con otras fuerzas similares para volverse una opción más allá de sus bases. “El reto del movimiento indígena es complejo, y las disyuntivas que se le presentan vuelven más problemática la decisión. Si el movimiento indígena, conjuntamente con los movimientos sociales del Ecuador, optan por convertirse en una opción real y factible de poder, deben cambiar la lógica de acción con la que han construido hasta ahora su historia de resistencia y organización” (Dávalos: 2000: 29). Ahora, a la luz de la distancia, podemos analizar el camino y visualizar los nuevos desafíos que enfrenta una organización que logró posicionarse en el escenario social y entrar al juego electoral. El peso social no fue un contrapeso al aspecto político de las elecciones, y la balanza parece tan desfavorable que resulta difícil encontrar el rumbo otra vez.

## POR LA INCIERTA SENDA DE LA DEMOCRACIA

La democracia forma parte de los discursos más elocuentes de la clase política de cualquier nación, también es vista como la panacea para nuestros grandes problemas tradicionales: la pobreza, el desempleo, el descontento social, la migración, la exclusión, entre otros. La sombra de las dictaduras militares sigue presente, por lo que sentimientos encontrados brotan de los ciudadanos que añoraron durante años un proceso electoral. Proceso que ahora aparece como un espejismo reflector de sueños y aspiraciones populares, que desaparecen tan pronto se sucede un presidente tras otro,

sin importar el signo político que enarbole. Pues si la democracia ya forma parte de nuestras realidades latinoamericanas, no así el desarrollo, que desde décadas atrás era visto como una condición de la paz.<sup>12</sup> Por supuesto, nos referimos al desarrollo entendido desde los organismos internacionales y a la interpretación que surge desde su perspectiva desarrollista. Sólo vamos a citar a dos autores que complementan sus ideas críticas sobre este tema en los andes ecuatorianos. Víctor Bretón (2001) reflexiona desde varias ópticas, pero la que nos interesa es la que se centra en un movimiento indígena bien organizado y en su intelectualidad indígena. Al considerar que las políticas de desarrollo rural buscan desmovilizar, pues el modelo de cooperación al desarrollo es “la contraparte neoliberal en lo que respecta a las políticas sociales”, señala:

La conformación, durante la segunda mitad del siglo XX, de una nueva intelectualidad indígena capaz de articular en Ecuador un gran movimiento político de reivindicación étnica y social supone, en perspectiva histórica, un acontecimiento importante e impensable por casi dos siglos. La respuesta del otro lado —del *poder* en un sentido amplio— tampoco se ha hecho esperar: del mismo modo en que el régimen colonial encuadró a la inteligencia quechua dentro de su esquema de dominación, asimismo la poderosa maquinaria del entramado neoliberal está procediendo —vía neo-indigenismo etnófago— a ubicar en *su lugar* a la dirigencia indígena contemporánea. Puede parecer una comparación algo forzada, pero no deja de sorprender la similitud de las estrategias del gobierno indirecto de hace trescientos años con las que parecen derivarse de iniciativas tan aparentemente benignas como

---

<sup>12</sup> Particularmente interesante resulta el libro de Luis Díaz (1986) sobre los derechos humanos en Latinoamérica y el énfasis que Naciones Unidas ponía en el desarrollo durante la posguerra. Llama la atención que en varias décadas el discurso de los organismos internacionales haya cambiado tan poco.

las emanadas de esta peculiar forma de entender el fortalecimiento organizativo que tiene la cooperación para el desarrollo en la era de la globalización (ibídem).

Por su parte Pablo Dávalos (2011: 24) considera que el Banco Mundial generó una “multiplicidad de proyectos de intervención sectorial” con lo que, gracias a intenciones específicas, penetró en la sociedad y en sus organizaciones sociales y populares. Con la cooperación al desarrollo consigue una “intervención, control y monitoreo sobre las formas que adoptaba el estado” para limitarlo en prácticas que en adelante administrará el organismo internacional. En el contexto propio de las movilizaciones sociales ecuatorianas, “la lucha de clases y la resistencia al neoliberalismo provocaron la generación de programas específicos de intervención social para neutralizarla” (ídem: 29). Ambos autores coinciden entonces: la fuerte presencia indígena conduce a programas vinculados al desarrollo, cuyo objetivo no que es el que ofrecen: salir de la pobreza,<sup>13</sup> sino mediatizar y desmovilizar a un actor social que se posiciona como una opción real frente al descontento generalizado.

Volviendo a la otra categoría, la democracia, en un informe sobre ésta, elaborado por el Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo

---

<sup>13</sup> Los indicadores económicos no dejan mentir, así como el constante incremento de la emigración nacional e internacional. Según el *Informe del Observatorio Latinoamericano de Pobreza 2010*, “Al examinar las políticas sociales del país en las tres últimas décadas —particularmente en el último periodo democrático: 1979-2009—, se encuentran giros en los enfoques, instrumentos, modalidades de intervención y resultados alcanzados, todos ellos vinculados a los cambios en la política económica y estrechamente interrelacionados entre sí... La magnitud de la pobreza y las desigualdades sociales imperantes son indicadores del agotamiento de la capacidad actual del aparato público y sus políticas para promover el bienestar y la cohesión social. Si bien durante las tres últimas décadas se expandió la infraestructura social y mejoraron los niveles de educación y salud de la población, el efecto redistributivo global de las políticas sociales ha sido limitado. El deterioro de la calidad de los servicios sociales redundó en una magnificación de ciertas desigualdades” (AUSJAL, 2011: 38, 76).

(PNUD), se afirma que “la democracia no sólo es un valor en sí mismo, sino un medio necesario para el desarrollo” pues, según este mismo informe, la gobernabilidad democrática es un elemento central del desarrollo humano, ya que es a través de la política, y no sólo de la economía, que se crearían las condiciones equitativas que conduzcan a tal fin. Se completa en tal informe que “la democracia hace posible el diálogo que incluye a los diferentes grupos sociales”, además de ser “el marco propicio para abrir espacios de participación política y social, en especial para quienes más sufren: los pobres y las minorías étnicas y culturales” (PNUD, 2004: 25), confirmando lo que señalamos líneas arriba.

En contraste con tan elegante declaración, las políticas económicas neoliberales tuvieron un impacto negativo en los bolsillos de la mayoría de los ciudadanos, quienes podían acudir a las urnas pero no al mercado. Ello llevó a otra valoración de la democracia que no se había previsto. En el mismo informe, PNUD encontró que más de la mitad de la población se inclinaría por un gobierno que no fuera democrático si éste garantizara un real progreso socioeconómico (2004, 13). Por ello, la región presenta una gran paradoja: el “orgullo” de más de dos décadas de gobiernos democráticos, frente a una creciente crisis social producto de profundas desigualdades. Discurso elocuente para que los gobiernos de la región abran las puertas a la cooperación para el desarrollo.

Rafael Correa, el actual presidente de Ecuador, está en el poder desde el año 2007, sin necesidad de haber recurrido al fraude o a un golpe de estado.<sup>14</sup> La primera vez que participó en el proceso electoral ganó en la segunda vuelta, mientras que en las últimas elecciones, de 2013, lo hizo

---

<sup>14</sup> Rafael Correa llegó a la presidencia por primera vez en el año 2007. Convocó a una Asamblea Constituyente que se celebró en 2008; con la nueva Constitución fue reelecto en 2009. Las siguientes elecciones se celebraron en 2013, tomó posesión en mayo del mismo año. Terminará su siguiente periodo en 2017, lo cual suma diez años en un país donde el mandato presidencial es de cuatro. Por segunda vez afirma que no se reelegirá más.



en la primera, algo prácticamente inédito.<sup>15</sup> En los años anteriores la nación había mostrado una gran inestabilidad política, por lo demás recurrente en muchos ciclos de su historia desde que alcanzó la vida independiente. La diversidad regional que ya mencionamos dio entrada a que poderes locales manifestaran sus aspiraciones por diversos caminos. Una vez roto el nexo con la metrópoli española, ya fuera por motín popular, revuelta, golpe militar e incluso asesinato, pocos serían los presidentes que lograban mantenerse en el poder por más de dos años. Pero no sólo durante el siglo XIX acontecía: de 1925 a 1947 tomaron la presidencia 23 hombres, entre liberales, conservadores y triunviratos; mientras que del año 1997 a 2007 Ecuador tuvo en el poder a siete presidentes, entre los elegidos en las urnas y los interinos que remplazaban al que salía huyendo tras revueltas populares. Varias de las revueltas fueron protagonizadas y convocadas por la misma Conaie. Otro signo de la inestabilidad política en Ecuador se puede apreciar por el número de Constituciones que se han aprobado de 1830 a 1998: diecinueve (Prats, 2005); la veinteaava, que rige actualmente, es del año 2008.

El impacto social ganado en las calles quiso ser aprovechado por algunos de los integrantes de la entonces considerada poderosa organización indígena, con el fin de seguir otros rumbos. Fue así que en 1995, con la confluencia de tres propuestas organizativas —Conaie, la Coordinadora de Movimientos Sociales, CMS, y la Confederación Única Nacional de Afiliados al Seguro Social Campesino Confeunassc-CNC— se creó la estructura para llegar a incidir en el poder por la vía electoral: el Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik-Nuevo País —en adelante Pachakutik—.

---

<sup>15</sup> Como en muchos países de América Latina, en Ecuador se realiza un proceso electoral donde, para declarar ganador a algún candidato debe hacerlo con al menos la mitad de los votos; de no ser así, se realiza una segunda vuelta con los dos primeros lugares. En ésta, las alianzas entre los partidos participantes por lo regular definen el resultado, que no siempre le corresponde a quien ocupó el primer lugar en la vuelta anterior.

Como movimiento, trató de deslindarse de los partidos políticos tradicionales que poco a poco manifestaban su desgaste. Pachakutik participó en las elecciones del siguiente año (1996), confirmando que lo ganado en las calles se reflejaba en votos, pues consiguió un tercer lugar no muy alejado de los dos primeros: Jaime Nebot obtuvo 27.17%; Abdalá Bucaram, 26.28%, y Freddy Ehlers, 20.61%.<sup>16</sup> La segunda vuelta dio el triunfo a Bucaram, quien sería destituido gracias a las manifestaciones populares ya mencionadas. Tras un nuevo proceso electoral, Jamil Mahuad llegó a la presidencia para también ser depuesto por grandes movilizaciones.<sup>17</sup> Nuevamente, los indígenas habían sido convocados a un levantamiento que, con el apoyo de otras fuerzas sociales y de un descontento generalizado, conseguía su cometido.<sup>18</sup> En esta ocasión, se integró una "junta de salvación nacional" con la intención de tomar el poder, compuesta por tres importantes representantes de las acciones definitorias que lograron la destitución de Mahuad: Antonio Vargas, dirigente de Conaie; el coronel Lucio Gutiérrez, representante de los militares de rango medio, y el jurista Carlos Solórzano. No llegaron muy lejos pues el ejército no apoyó ni al presidente destituido ni a la junta. Ya habría otro proceso electoral.

---

<sup>16</sup> Los resultados electorales fueron obtenidos de diarios de circulación nacional así como del Consejo Nacional Electoral.

<sup>17</sup> Los indicadores económicos suelen ser un buen termómetro del descontento generalizado: en el año 1999 la inflación alcanzó 60%, y en enero del siguiente año llegó a 78%. La moneda se devaluó más de 60%.

<sup>18</sup> Un informe detallado de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos sobre las acciones de esos días puede encontrarse en: <http://www.cidh.org/annualrep/99span/capitulo4a.htm> donde se lee, entre otras: "La Comisión está consciente de la difícil situación económica por la que atraviesa el Estado de Ecuador y el malestar social que esto ha generado y de la gravedad del fenómeno de la delincuencia en varias localidades de Ecuador, incluyendo la provincia del Guayas. En este sentido, el Estado tiene la obligación de adoptar las medidas necesarias para garantizar la seguridad ciudadana, a través de métodos que respeten los estándares de los derechos humanos en el marco de una sociedad *democrática*". La cursiva es mía.

A pesar de la claridad que muchos de los intelectuales indígenas tenían sobre la democracia, de las interrogantes que planteaba y de los límites que expresaba, por allí caminaron. Por eso es tan importante recordar el argumento de Bretón (2001). El dirigente Miguel Llucó<sup>19</sup> (2000),<sup>20</sup> por ejemplo, se cuestionó sobre si era posible definir un valor a la democracia sin referirse a los contextos particulares que determinan su existencia en cada país. Respondió que, a partir de los años noventa, tanto en Ecuador como en el resto de América Latina se instauraron sistemas electorales confiables, así como partidos políticos que compiten y se alternan en el poder, “pero la democracia ha dejado de enrumbar las energías de cambio y las expectativas de la población, se ha deconstituido en medio de millonarias campañas electorales que convierten en una caricatura cualquier competencia electoral y sobre todo han vuelto invisibles los derechos sociales”.

Tras el prestigio que ganara Lucio Gutiérrez como militar rebelde, lo que le haría pasar unos meses en prisión, consigue que su partido político —Partido Sociedad Patriótica— lo postule a la presidencia en alianza con Pachakutik y gana(n) en el año 2003. La unión duraría poco. Gutiérrez nombró a dos integrantes de Conaie en su gabinete: Nina Pacari, como ministra de relaciones exteriores, y Luis Macas como ministro de agricultura, convirtiéndose en los primeros indígenas en ocupar un ministerio. Ade-

---

<sup>19</sup> Destacado dirigente indígena. Fue expulsado de Ecuarrunari en marzo de 2005 por considerarse que traicionó al movimiento indígena al tener un acercamiento con Lucio Gutiérrez. En abril de 2012 Pachakutik también lo declaró fuera del movimiento, por su cercanía con Rafael Correa.

<sup>20</sup> El texto completo puede consultarse en: <http://icci.nativeweb.org/elecciones2000/lluco.html>

más de que Pacari se constituía como la primera mujer canciller.<sup>21</sup> Cuando fueron presentados, Gutiérrez arremetió contra el gobierno saliente —al cual ayudó a derrocar—, enarbolándose como un político diferente. Los ministros indígenas, por su parte, también comentaron sobre sus proyectos: Pacari enfatizó el problema de la emigración<sup>22</sup> y señaló que renegociaría la deuda, en tanto Macas se centró en plantear la producción agrícola

---

<sup>21</sup> Vale la pena leer los periódicos ecuatorianos para conocer el racismo que saltó al saber de dichos nombramientos. Un solo ejemplo: en el diario *El Comercio* de 10 de enero de 2003 se escribió lo siguiente “¡Quién lo diría, Nina Pacari dará órdenes a los perfumados de la Cancillería y los terratenientes tendrán que hacer cola para hablar con Luis Macas!”. Posteriormente, la misma Pacari publicó una reflexión sobre el racismo que privaba en la sociedad ecuatoriana, más palpable después de su nombramiento. En particular en los medios de comunicación, que manifestaban sorpresa cuando se les señalaban sus posturas racistas, tan interiorizadas que no las aceptaban. Así lo manifestó Nina Pacari (2007:170): “Ni qué decir de algunos programas de opinión de la televisión”. En relación con el programa *Este Lunes* del periodista Jorge Ortiz, hubo un comentario en el diario *El Comercio* sobre el contenido racista de dicho programa cuando entrevistó a los ministros Nica Pacari, Luis Macas y al diputado Salvador Quishpe. El periodista Ortiz “preocupado me remitió un comunicado señalando que no había ninguna mala intención de su parte y que quisiera conocer mi opinión”. Pacari redacta todo un listado basado en un análisis de cada una de las ideas que descalificaban a los indígenas. Recomiendo su lectura.

<sup>22</sup> Sobre el tema puede consultarse el libro publicado por FLACSO Ecuador, *La migración ecuatoriana transnacionalismo, redes e identidades*, editado por Gioconda Herrera, María Cristina Carrillo y Alicia Torres (2005). En particular el texto de Brian Gratton, “Ecuador en la historia de la migración internacional: ¿modelo o aberración?”, señala que la emigración ecuatoriana a Estados Unidos comenzó a crecer rápidamente a partir de la década de los sesenta, pero que en los noventa, tras el colapso económico, las salidas aumentaron de forma considerable. “En el año 2000, más de 560,000 personas salieron de Ecuador, el nivel más alto de salidas producido en cualquier año, que abarcó cerca de 4% de la población. Los datos más fiables sobre emigración provienen de las preguntas contenidas en el Censo de 2001 que registra a los emigrantes documentados como a los indocumentados que permanecen fuera del país... cerca de 18,000 personas dejaron Ecuador en 1996 y no habían regresado en 2001. En 1998, el número había aumentado a casi 34,000 y se disparó a 138% de ese nivel en un año, alcanzando la cima en 107,000 en 2000” (2005: 38-39). Asimismo afirma que el lugar de destino deja de ser el norte del continente para cambiarlo por España, y que las mujeres comenzaron a emigrar más que los hombres.

como eje para contribuir a reactivar la economía, así como en avanzar en la legalización y titulación de las tierras.

Los ministros indígenas pronto se dieron cuenta de que el terreno que pisaban no era el propicio para consolidar sus propuestas y salieron antes de que el barco se hundiera. Como ya era costumbre en Ecuador, nuevas movilizaciones obligaron a Gutiérrez a dejar el poder y, al igual que sus antecesores, huye del país en abril de 2005. Pero el presidente no había perdido el tiempo, sabedor del poder de la organización indígena, utilizó al menos tres estrategias para debilitarla: la división, la cooptación, la represión. Para ello, Antonio Vargas —aquel que fue dirigente de Conaie cuando la destitución de Mahuad— resultó el perfecto ayudante. El daño estaba hecho. Cuando algunos dirigentes indígenas se unieron a las protestas contra Lucio y convocaron a un levantamiento, no hubo la respuesta esperada.<sup>23</sup>

En las siguientes elecciones, año 2006, Luis Macas fue el candidato de Pachakutik y obtuvo poco más de 2% de los votos. En el año 2013, Rafael Correa logró posicionarse como un candidato sólido al no requerir una segunda vuelta. Asimismo Pachakutik confirmó no ser opción electoral para los ecuatorianos al obtener únicamente 3.26% de votos a nivel nacional, con Alberto Acosta como su candidato.<sup>24</sup>

---

<sup>23</sup> Coincidimos con el análisis que realiza Le Bot (2013: 149) sobre el movimiento indígena ecuatoriano que acertadamente titula "Ecuador: grandeza y decadencia del movimiento indígena", ahí señala que "... el movimiento ecuatoriano buscó transformar al sistema político imponiendo la participación indígena por vías clásicas: fundación de un partido, participación en las elecciones, en los gobiernos —e incluso una tentativa de golpe de Estado—, negociaciones, alianzas y concesiones".

<sup>24</sup> Un recuento pertinente sobre la participación de Pachakutik en las elecciones presidenciales: 1996, candidato Freddy Ehlers, tercer lugar con 20.61%; 1998, candidato Freddy Ehlers, cuarto lugar con 14.74%; 2002 en alianza con Partido Sociedad Patriótica, candidato Lucio Gutiérrez, 20.64% en la primera vuelta, 54.79% en la segunda; 2006, candidato Luis Macas, sexto lugar con 2.16%; no postuló candidato en 2010; 2013, candidato Alberto Acosta, 3.26%. Estos indicadores no son sólo una muestra de la decadencia de Pachakutik sino también de que la única ocasión en que postuló a un indígena es cuando menos votos obtuvo.

La propuesta de los indios acabó diluyéndose en un espacio donde no existían las condiciones para expresarse ampliamente. En los levantamientos su fuerza era evidente, lograban canalizar descontentos acumulados por otros sectores de la población, pero en su tránsito por los cauces marcados y limitados por la democracia liberal su voz como conjunto se diluyó. Quedaban únicamente aquellas voces que, ya fuera por cooptación o por vocación, se habían alejado y dejado de representarlos. Su trayectoria chocaba con los rumbos seguidos por los políticos tradicionales, particularmente en los dictados económicos venidos desde los instrumentos internacionales: “Lo que está en discusión no se reduce a cuestiones de identidad cultural —que no son menores—, sino que incorporan un proyecto político frente a los contenidos represivos al mismo tiempo que ‘liberalizadores’ de la economía capitalista defendido por cierto sector de la elite económico política del Ecuador” (Fernández, 2012: 303). El rumbo original conduciría a una transformación radical que pretendía incidir no sólo en las comunidades indígenas, sino también en el resto de los ecuatorianos, tanto en los excluidos como en los privilegiados. Si tal era la intención y ya se conocían los peligros inherentes al sistema político, ¿cómo se embrolló la propuesta indígena?

## EL DESFASE COMO REFLEXIÓN FINAL

Poco después del resultado electoral, 17 de febrero de 2013, Humberto Chalongo, a nombre de Conaie, emitió un comunicado en el que decía que las elecciones eran vistas como un termómetro de la conciencia social que muestra las creencias, las expectativas, los temores y las esperanzas. Como parte dirigente de la organización indígena, Chalongo manifestó que respetaba el pronunciamiento popular de los ecuatorianos. Pero añadió que “por esta razón nosotros luchamos por una democracia distinta”. Miguel Lluco, a su vez, comentó en el año 2000 que los pueblos indígenas, incluso en la adversidad, tuvieron estrategias de sobrevivencia que fortalecieron su organización, al defender su identidad y cultura como “esen-

cia misma de su existencia”, constituyéndose ésta —la identidad— en su mayor fortaleza. Recordó la doble dimensión de su lucha “como pobres y como indios, esa capacidad de combinar la dimensión social y económica de la explotación del capitalismo con la dimensión histórica cultural de la exclusión y opresión” (ibídem). La última frase muestra la pérdida del rumbo —definitiva o temporal, ya se verá—, a pesar de la claridad conceptual que se tenía de los alcances y riesgos que implicaba entrar en el juego democrático. El ejercicio tradicional de la política en Ecuador no se distingue en lo esencial de lo que sucede en el resto de los países latinoamericanos: ya sean diputados, senadores o presidentes. Los políticos, en general, cuando llegan a su destino —una curul, una silla presidencial— olvidan a los votantes para subsumirse en un ámbito parlamentario que gira en su propia órbita, sin reparar en quienes habiéndolos colocado en tal posición se encuentran fuera. Difícil es esperar algo distinto de un político profesional. Sin embargo, en este caso no se trataba de políticos profesionales, sino de indios que contemplaban esa dimensión histórica cultural de la exclusión y la opresión como parte integral de sus propuestas de lucha. Continúan con el cuestionamiento, pero el distanciamiento de las bases populares que ocasiona la incorporación al sistema político ecuatoriano hace que pierda la fuerza de la movilización social. Podemos afirmar entonces que el movimiento social indígena cayó en la trampa del poder.

Por otro lado, para este análisis, también es importante recuperar el cambio de los tiempos, y de la década de los noventa a la primera del siglo XXI las políticas económicas han ido modificando el escenario, logrando excluir del sistema económico cada vez a más personas, con lo que “Cuando lo que está en juego es el empleo y con él la posibilidad de ingresos y de consumo... las radicalidades pasan a segundo plano y lo que urge es una estrategia puramente defensiva” (Dávalos, 2011: 100). El efecto político de las medidas económicas incidió también en la desmovilización de muchos sectores sociales, que seguían descontentos pero, como dice Dávalos, la radicalidad se dejaba para otro momento. Cómo elegir en un

contexto de desmovilización, porque aunque el sufragio sea universal —y en Ecuador además obligatorio— no se traduce en que se ejerza plena y conscientemente. De hecho, la manifiesta contradicción que implica la obligatoriedad a la que es sometida una voluntad para que libremente elija lo que, supuestamente, le es conveniente, deja entrever que lo que está en juego es un sistema político que lejos de configurarse de acuerdo con una voluntad popular, hace uso de ésta para legitimarse. En una reflexión sobre cultura y política, en la década de los setenta, Bourdieu elabora unas ideas que nos son útiles en estos momentos:

“No existen hombres políticos sino todo lo más hombres que, entre otras cosas, practican la política”: la utopía en este campo, como en tantos otros, encuentra su justificación científica —y, sin duda, política— en la demolición de las evidencias que opera y que fuerza a sacar a la luz los supuestos previos del orden corriente. En efecto, aunque su aparente generosidad la enfrente diametralmente a las denuncias elitistas del sufragio universal a las que los intelectuales y artistas de antaño se dedicaban de tan buena gana, la complacencia populista que otorga al pueblo el conocimiento infuso de la política no contribuye menos a *consagrar*, disimulándola en lugar de enunciarla —o de denunciarla—, la “concentración en algunos individuos” de la capacidad de producción del discurso sobre el mundo social y, con ello, de la capacidad de acción *consciente* sobre ese mundo (Bourdieu, 1988: 405).

Relacionemos esto con lo que hemos venido desarrollando: “la capacidad de acción consciente sobre ese mundo” limitada a pocos, pero que lograba influir positivamente en muchos, se fue diluyendo al reducirse la creatividad propia del movimiento social. Al mirar el proceso en su conjunto, hemos querido abreviar de una metodología que no se pierda ni en el momento ni en el detalle. Reflexionar en los hechos las teorías, las propuestas, las posibilidades y los límites nos permite visualizar un movimiento indígena



cuya historia tanto se consolida como se tambalea, pero que no está derrotado, a pesar de las embestidas, y de los errores. Como dice de la Rosa, “la organización dentro del movimiento no sólo es un medio, también es puente de sentido de identificación en tanto forma específica, por lo que toca a las relaciones que ésta propicia o limita [...] deviniendo en proyectos colectivos que trascienden la movilización” (2010: 33, 35), para concluir que existe una “relación simbiótica entre la Conaie y el movimiento indígena ecuatoriano” (ídem: 259), entendida como una vinculación entre organismos diferentes en la que ambos sacan provecho de la vida en común. La propuesta de la plurinacionalidad que brota de su intelectualidad indígena, si bien no todo el colectivo la hace suya, no por ello pierde el sentido de su originalidad. Todo este proceso reciente debemos interpretarlo como parte de un devenir que madura. El tránsito de la creatividad social a la inserción en el sistema político debilitó a Conaie porque se alejó —así fuera temporalmente— de su crítica a la democracia liberal. Con Pachakutik, la organización perdió al movimiento y, sin éste, dejó de ser un interlocutor válido. No obviamos, por supuesto, las embestidas desde el poder nacional e internacional, vía la cooperación para el desarrollo, entre otros mecanismos.

No encontramos, entonces, un punto de confluencia entre el movimiento social y la clase política estructurada en partidos, representantes, elecciones. En otras palabras, no es posible hablar el mismo idioma, mantener códigos de comunicación, cuando uno y otro saben que la distancia que les separa va más allá de cambios en el maquillaje de las políticas sociales. Las transformaciones emanadas desde arriba con un presidente que se proclama de izquierda son cosméticas, no quirúrgicas; ésta es finalmente la razón por la que los indígenas se organizaron constituyéndose en un movimiento social, que no sólo cuestiona las políticas gubernamentales, sino que además interpela a todo un sistema político precisamente porque sabe que desde allí no saldrá la solución a las continuas crisis económicas, políticas y sociales. Lo aprendió con los años de lucha y lo comprendió más

tarde, después de que contribuyó a la destitución de presidentes que perdieron la legitimidad que ganaron en las urnas. En las luchas sociales tanto se gana como se pierde; sin embargo, si no se consigue asir el proceso en su conjunto, la derrota es doble.

En una entrevista a Luis Macas en el año 2005, consideró que el movimiento indígena vivía cierto estancamiento, en parte por las maniobras externas —desde el gobierno— y también porque la institucionalidad lo alejó de las bases: “De tal modo que nosotros decimos que es más bien necesario volver a lo propio, a lo nuestro para que desde ahí podamos tomar fuerzas y retomar el vigor que tuvo el movimiento indígena y no dispersarnos en esto de las funciones públicas, que creo que nos ha hecho bastante daño”.<sup>25</sup> Entonces se le cuestiona cómo aspiran a incidir manteniéndose al margen, y es allí donde debemos tener claridad sobre la distancia que existe entre la democracia electoral y el espacio ganado por las propias movilizaciones indígenas que no se tradujo en una transformación del sistema político ecuatoriano. La dirigencia de Conaie sabe ahora, a partir de los duros golpes recibidos, sobre todo en el último decenio, que utilizar los marcos electorales para colocar en el debate nacional el tema de la plurinacionalidad no es suficiente. El proyecto histórico se debilitó en la coyuntura, por eso el “volver a lo nuestro” de Macas no debe leerse como un alejamiento de la democracia, sino como una recreación profunda de ésta.

La democracia, como otras tantas categorías, no se comprende si no es seguida de un calificativo. Coincidimos con Dávalos en su propuesta de la democracia disciplinaria, a la que llega después de un largo análisis sobre las políticas neoliberales y su incidencia en las luchas sociales —entre otras cosas—, pues sintetiza mucho de lo que hemos venido desarrollando y que, como dijo Chalongo, debe ser vista como un termómetro de la conciencia social, limitada a pocos, añadiría Bourdieu. Aquí Dávalos:

---

<sup>25</sup> Puede verse en [http://news.bbc.co.uk/hi/spanish/latin\\_america/newsid\\_4749000/4749969.stm](http://news.bbc.co.uk/hi/spanish/latin_america/newsid_4749000/4749969.stm)

La democracia disciplinaria es el final del camino de la democracia de la gobernabilidad y de la privatización del Estado. Es una democracia que utiliza la representación y los sistemas electorales como dispositivos del poder. Una democracia que cierra los espacios deliberativos, consensuales y críticos. Que absorbe la energía social y la lleva al agujero negro de su propio poder. Que se sustenta en una ciudadanía dócil, sumisa, disciplinada, temerosa y frágil. Que fragmenta las solidaridades sociales y las estructuras organizativas para convertirlas en un momento de su propia dinámica (2011: 323).

Cerramos con una idea provocadora. Cuando el presidente en turno se presenta como de derecha, desde los movimientos sociales, los sindicatos y demás foros se le puede cuestionar y descalificar con argumentos de sobra. No así cuando se presenta como progresista o de izquierda, pues entonces los cuestionamientos pareciera que sólo pueden venir desde la derecha. Dice Slavoj Žižek, a propósito de Estados Unidos y la elección de Barack Obama, que “[...] tiene todas las posibilidades de convertirse en el salvador final del capitalismo y, como tal, en uno de los grandes presidentes conservadores de Estados Unidos” (2012: 128). Es interesante profundizar tal planteamiento. Para Žižek hay políticas progresistas que sólo un conservador puede hacer, y cita dos ejemplos: sólo De Gaulle era capaz de conceder la independencia a Argelia, así como Nixon era el único que podía establecer relaciones con China. A ambos sus sólidas posturas conservadoras les salvaban de ser calificados de traidores. De la misma manera, varias de las posiciones de los mandatarios latinoamericanos autodefinidos de izquierda no son valoradas en su real dimensión, al surgir, al menos en el discurso, desde las propuestas de avanzada.

El reto pendiente es, entonces, conservar la creatividad que brota desde los movimientos sociales sin derrocharla en los laberintos de una democracia disciplinaria.

## BIBLIOGRAFÍA CITADA

- AUSJAL, 2011, *Informe del Observatorio Latinoamericano de Pobreza 2010. Análisis de la arquitectura de las heterogeneidades sociales, los riesgos sociales y las políticas públicas aplicadas en 9 países de América Latina*, Universidad Iberoamericana, Puebla, México.
- Barrera, Augusto, 2001, *Acción colectiva y crisis política. El movimiento indígena ecuatoriano en la década de los noventa*, Ciudad, Abya Yala, Osal, Quito, Ecuador.
- Becker, Marc, 2007, "Comunistas, indigenistas e indígenas en la formación de la Federación Ecuatoriana de Indios y el Instituto Indigenista Ecuatoriano", en *Iconos. Revista de Ciencias Sociales*, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales-Sede Académica de Ecuador, Quito, Ecuador, núm. 27, pp. 135-144.
- Bot, Yvon Le, 2013, *La gran revuelta indígena*, Centre National du Libre, Catedra Alain Touraine, Universidad Iberoamericana Puebla, Océano, México.
- Botero, Luis Fernando, 2001, *Movilización indígena, etnicidad y procesos de simbolización en el Ecuador: el caso del líder indígena Lázaro Condo*, Editorial AbyaYala, Quito, Ecuador.
- Bourdieu, Pierre, 1988, *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*, Taurus, Madrid, España.
- Bretón Soto de Zaldívar, Víctor, 2001, "Capital social, etnicidad y desarrollo: algunas consideraciones críticas desde los andes ecuatorianos", en *Revista Yachaikuna*, diciembre, núm. 2, Instituto Científico de Culturas Indígenas, Quito, Ecuador; disponible en <http://icci.nativeweb.org/yachaikuna/2/breton.html>.
- Dávalos, Pablo, 2000, "Ecuador: las transformaciones políticas del movimiento indígena ecuatoriano", en CAAP, *Ecuador, enero 21: de la movilización indígena al golpe militar*, Observatorio Social de América Latina, junio, año 1, núm. 1, Consejo Latinoamericano de Ciencias

- Sociales, Buenos Aires; disponible en <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/osal/20110209095423/3ecuador.pdf>
- Dávalos, Pablo, 2004, "Movimiento indígena, democracia, estado y plurinacionalidad en Ecuador", *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, núm. 10, enero-abril, [en línea] disponible en <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=17710110>> [fecha de consulta: 11 de mayo de 2013].
- Dávalos, Pablo, 2011, *La democracia disciplinaria. El proyecto posneoliberal para América Latina*, Ediciones desde abajo, Bogotá, Colombia.
- Díaz Müller, Luis, 1986, *América Latina. Relaciones internacionales y derechos humanos*, FCE, México.
- Fernández, Blanca, 2012, "Itinerarios de la nación ecuatoriana ante el debate constituyente. Intelectuales indígenas y estado plurinacional", en Chaguaceda Armando y Cassio Brancaleone (coordinadores), *Sociabilidades emergentes y movilizaciones sociales en América Latina*, CLACSO, Buenos Aires, pp. 287-308.
- Herrera, Gioconda, María Cristina Carrillo y Alicia Torres (editoras), 2005, *La migración ecuatoriana transnacionalismo, redes e identidades*, FLACSO Ecuador, Plan Migración, Comunicación y Desarrollo, Quito, Ecuador.
- Macas, Luis, 2005, "La necesidad política de una reconstrucción epistémica de los saberes ancestrales", disponible en <<http://biblioteca.clacso.edu.ar/subida/clacso/gt/20101026124724/3Macas.pdf>> .
- Moreno Yáñez, Segundo y José Figueroa, 1992, *El levantamiento indígena del inti raymide 1990*, Ediciones Abya Yala, Fundación Ecuatoriana de Estudios Sociales, Quito, Ecuador.
- Pacari, Nina, 2007, *Todo puede ocurrir*, Programa Universitario México Nación Multicultural-UNAM, México.
- PNUD, 2004, *La democracia en América Latina. Hacia una democracia de ciudadanas y ciudadanos*, Buenos Aires, Argentina.

- Prats, Joan Oriol (coordinador), 2005, *Perfiles nacionales de gobernabilidad. República de Ecuador*, Institut Internacional de Governabilitat de Catalunya, España.
- Ramírez Gallegos, Franklin, 2012, "Reconfiguraciones estatales en Ecuador: 1990-2011", en Thwaites Rey, Mabel (editor), *El Estado en América Latina: continuidades y rupturas*, CLACSO, Buenos Aires, Argentina, pp. 341-373.
- Rodas, Raquel, 2007, *Dolores Cacuango. Pionera en la lucha por los derechos indígenas*, Comisión Nacional Permanente de Conmemoraciones Cívicas, Quito, Ecuador.
- Rosa Quiñones, Isabel de la, 2010, *Movimiento indígena contemporáneo en Ecuador y México*, CIALC-UNAM, Ediciones Eón, México.
- Yashar, Deborah J., 2005, *Contesting Citizenship in Latin America. The rise of Indigenous Movement and the Postliberal Challenge*, University Press, Cambridge.
- Zizek, Slavoj, 2012, *Primero como tragedia, después como farsa*, Akal, segunda edición, Madrid, España.



# ESPACIOS TRANSPUESTOS: HACIENDO ETNOGRAFÍA ENTRE EL CAMPO Y LA CIUDAD

José Luis Escalona Victoria\*

Resumen: El objeto antropológico es siempre transpuesto —en tanto sitio de conexiones y flujos sociales—; así, hacer etnografía implica tomar en cuenta esa condición transpuesta y entender las implicaciones locales de dinámicas sociales más amplias —las relaciones de poder y sus cambios en un momento histórico dado—. Con esta perspectiva se hace una aproximación a ciertos cambios en las relaciones sociales ocurridos en la segunda mitad del siglo XX, a través del contraste de fragmentos de vida de dos personas que habitan un asentamiento periférico de una ciudad del sureste de México: el barrio Ojo de Agua de la ciudad San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

Palabras clave: antropología del espacio, antropología del poder, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

---

\* Doctor en Antropología social. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Unidad Sureste, México. Tema de especialización: antropología del poder. Correo electrónico: [joseluisescalona@prodigy.net.mx](mailto:joseluisescalona@prodigy.net.mx)  
Fecha de recepción: 26/08/2013; fecha de aceptación: 16/12/2013.



## TRANSPosed SPACES: DOING ETHNOGRAPHY BETWEEN THE COUNTRY AND THE CITY

Abstract: The anthropological object is always transposed —as it is a site of connections and social fluidity—; hence, doing ethnography implies taking into account this transposed condition and enlightening the local implications of wider social dynamics —the changing power relationships in a particular moment—. From this perspective, I take an approach to particular changing social relations in the second half of the 20th century, by comparing fragments of life of two people dwelling in a periphery settlement of a city in southeast Mexico: the Ojo de Agua Barrio in San Cristobal de Las Casas, Chiapas.

Keywords: Anthropology of space, Anthropology of power, San Cristobal de Las Casas, Chiapas.

## DE CIUDAD Y CAMPO A ESPACIOS TRANSPUESTOS

En su libro *El campo y la ciudad*, Raymond Williams (2001) afirma que la distinción ciudad/campo representa una de las dicotomías más duraderas del pensamiento social, como lo muestran sus huellas en la literatura desde la antigüedad —por ejemplo, en la poesía bucólica escrita tres siglos antes de Cristo en lo que ahora es Europa.<sup>1</sup> Esta dicotomía se reproduce en las imágenes del mundo rural como escenario de virtudes morales a punto de desaparecer, frente a las del movimiento de la ciudad que amenaza con destruir, desorganizar o fragmentar la condición humana; igualmente, en imágenes del mundo rural como primitivo y atrasado, en contraste con la ciudad como centro de civilización y elevación del espíritu humano. Se podría agregar que estas imágenes se reproducen incluso en la literatura antropológica y sociológica, como en el caso del *continuum folk-urban* de Redfield (1944), aplicado al análisis del cambio cultural, o en la individualización, la secularización y la fragmentación como características definitorias de lo urbano según Wirth (1988). Sin embargo, continúa el argumento de Williams, el campo y la ciudad no son polos fijos y continuos, sino espacios cambiantes, con interrelaciones y flujos. Detrás de la dicotomía lo que hay son ciudades y campos interconectados y con fronteras en continua reelaboración; con demolición de unos espacios para hacer surgir otros y con distintos elementos definitorios de lo urbano y lo rural en la historia.

Frente a esta dicotomía, Williams sugiere entender la ciudad y el campo a través de la diversidad de espacios y lógicas sociales que los componen, que los distinguen y a la vez vinculan, en distintos momentos históricos. Dice así: “La ciudad, en no menor medida, presentó muchas variaciones: la capital del estado, la base administrativa, el centro religio-

---

<sup>1</sup> Capítulo 3: Poesía pastoral y contrapastoral (Williams, 2001: 39-62).

so, el mercado, el puerto, el depósito mercantil, los cuarteles militares, la concentración industrial” (Williams, 2001: 25). Se trata, en general, de una serie —económica, política, militar, comercial, religiosa— de dinámicas sociales que dieron origen a distintas formas de ciudad y campo, y que se expresan en parte en emplazamientos arquitectónicos —nuevos, reutilizados, o en ruinas abandonadas—. Williams presenta así un *enfoque espacial*. Es decir, podríamos pensar en una antropología del espacio que parta de los despliegues, instalaciones o establecimientos, y que pregunte por usos, ubicaciones y relaciones, y la manera en que esas concreciones nos explican las dinámicas sociales de distinto alcance y continuidad en un momento histórico específico. La ciudad y el campo, en un enfoque espacial, se entienden entonces por los diversos y contradictorios despliegues sociales en el espacio y sus variados impactos en la vida cotidiana. Por supuesto, los establecimientos que ha señalado Williams en el breve enunciado citado están lejos de definir la totalidad de variantes citadinas y rurales y sus despliegues espaciales; se pueden incluir otras.

Primero, podemos identificar la casa, tanto en forma de vecindad o de área residencial, o cualquier despliegue habitacional, como las vecindades y barrios populares, de las que nos hablan distintos autores.<sup>2</sup> Además, están las múltiples formas y extensiones de la actividad productora y distribuidora de bienes, desde el taller y la fábrica, hasta el mercado, el banco, o la tienda —formas todas del *oikos*, de la casa o lo privado, siguiendo a Monnet (1996)—. En segundo lugar, encontramos las múltiples oficinas-archivos de la burocracia gubernamental y no gubernamental, como las iglesias, las burocracias políticas —partidos, organizaciones—, las educati-

---

<sup>2</sup> Por ejemplo, está el estudio de cómo sobreviven los marginados, de Larissa Lomnitz (2003).

vas, las científicas, las de empresas públicas y privadas;<sup>3</sup> paralelamente, tenemos los espacios de acción política, desde la plaza hasta el palacio, la sala de cabildo o de la asamblea —la *polis* o *res-pública*, en la formulación de Monnet (1996)—, todas con sus despliegues espaciales y lógicas particulares de organización, acceso y movimiento. Se podría incluir en lo público los espacios de ocio, de expresión artística y de relajamiento, como teatros, circos, cines, parques y jardines, museos y salas de conciertos, bares y restaurantes, variantes de formas más generales tales como el *Ágora*, el *Ateneo*, el *Foro* o el *Estadio*. En tercer lugar, están los llamados *no lugares* (Augé, 1993), espacios de tránsito o de paso, de anonimato y soledad.<sup>4</sup> Finalmente, la combinación de varias de estas formas socioespaciales nos habla de la división del trabajo más general, que incluye la distinción entre la ciudad y el campo, como resultado de la separación entre trabajo manual e intelectual, siguiendo a Marx (1968), y Marx y Engels (1970).<sup>5</sup>

---

<sup>3</sup> *Burocracia* en la forma amplia en que la define Weber, en tanto aparato administrativo. Se trata de los cuerpos administrativos jerarquizados. “Los ‘servidores’ patrimoniales separados de los medios administrativos y los *empresarios* capitalistas de un ejército, así como frecuentemente también los *empresarios* capitalistas privados, han sido los precursores de la burocracia moderna” (Weber 1964: 177). “[...] El desarrollo de las formas ‘modernas’ de asociaciones en toda clase de terreno —estado, iglesia, ejército, partido, explotación económica, asociación de interesados, uniones, fundaciones y cualesquiera otras que pudieran citarse— coincide totalmente con el desarrollo e incremento creciente de la administración burocrática: su aparición es, por ejemplo, el germen del estado moderno occidental” (Weber 1964: 178).

<sup>4</sup> Se refiere a los *no lugares* de la sobremodernidad, donde se producen experiencias efímeras de individualidad, soledad y arreglos mudos, como en las autopistas que dan sólo señales de las ciudades, o los cajeros automáticos con mensajes producidos por máquinas. Son en este sentido opuestos a los lugares que reúnen territorio, identidad y memoria —los lugares etnográficos clásicos—. Se podría preguntar incluso si estas condiciones de *lugar* y *no-lugar* pueden aparecer separadas, y si la idea de lugar etnográfico no era más bien un mito antropológico (Augé, 1993).

<sup>5</sup> “La base de todo régimen de división del trabajo un poco desarrollado y condicionado por el intercambio de mercancías es la separación entre la ciudad y el campo. Puede decirse que toda la historia económica de la sociedad se resume en la dinámica de este antagonismo [...]” (Marx, 1968: 649).

Sin embargo, hay que considerar dos elementos en este análisis espacial. Primero, que la diferencia entre ciudad y campo no se establece sólo por la concentración de establecimientos sociales en un solo espacio contiguo. Lo que produce formas específicas de ciudad y de campo son las relaciones, flujos e intercambios que ocurren entre los diversos espacios; es la manera en que el *oikos* y la *res-publica*, los lugares y *no lugares*, se conectan, transponen y confrontan. Segundo, la definición de lo que es privado o público, o de lo que es lugar y no-lugar, depende en mucho del vínculo que las personas desarrollan con esos espacios, y de las posibilidades de acceso y movimiento que tengan en ellos —por ejemplo, los aeropuertos, restaurantes, hoteles y estaciones de autobuses, o el transporte público, son distintos para los usuarios que para los que trabajan en ellos—.<sup>6</sup> Es necesario entonces considerar las relaciones de poder que conectan y definen la movilidad y acceso en los emplazamientos para analizar una organización espacial específica.

## DE LOS ESPACIOS A LA TRANSPOSICIÓN

A pesar de lo importante que resulta el análisis de cada establecimiento, los diversos espacios y sus lógicas organizativas están interpenetrados en distintas formas e intensidades; lo mismo ocurre con la ciudad y el campo en su conjunto, con fronteras no siempre definidas y nunca estables. Los espacios son transpuestos porque son producto de la interacción social y el desplazamiento humano. Podemos postular como hipótesis que los lugares son expresión espacial de dinámicas sociales que se compenetran, se entrecruzan y se influyen mutuamente; son, por ello, *espacios trans-*

---

<sup>6</sup> Incluso la pregunta de Wirth (1988) sobre qué es lo que caracteriza a lo urbano como modo de vida podría ser cuestionada desde este punto de vista: su noción de lo urbano como espacio de individualización y anonimato depende de la configuración espacial que analice y de la experiencia de los involucrados en esa dinámica espacial. Por ello no hay aquí una pretensión de definir lo urbano como un modo de vida específico.

*puestos*. Hacer etnografía implica siempre una ubicación en espacios de transposición de dinámicas sociales.<sup>7</sup> Pero agreguemos: la interacción y la movilización no son homogéneas.

Desde la perspectiva de los individuos y grupos los vínculos, las lealtades e identificaciones, así como los intercambios, flujos y movilidades pueden ser amplios o abiertos, enlazando muchos lugares y no lugares; sin embargo, los vínculos y movilidades tampoco son iguales para todos. Eso se expresa en diversas formas de enclaustramiento y de regulación del paso o el flujo.<sup>8</sup> Por ejemplo, algunos espacios aparecen como despliegues arquitectónicos de instituciones totales con barreras claras para marcar un exterior y un interior, en el sentido de las cárceles, los asilos, los hospitales psiquiátricos, los cuarteles y los internados, como los analiza y denomina Goffman (1961: 15-22). Hay otros establecimientos fundados en lealtades que implican fronteras sociales fuertes aunque no desarrollan barreras arquitectónicas infranqueables, como las instituciones voraces de las que nos habla Lewis Coser (1974: 14-16): los monasterios o los lugares de reunión y reclutamiento de sectas y grupos de mercenarios, de organizaciones clandestinas, e incluso la casa misma en la que se producen relaciones de servidumbre. Están otras formas también de restricción espacial, como la gentrificación expresada en zonas residenciales, con protección, vigilancia y servicios exclusivos para sus habitantes —las utopías burguesas que analiza Harvey en Baltimore (Harvey, 2000: 138-146)— o en los procesos de marginación espacial, como la formación de guetos, favelas, outskirts, o

---

<sup>7</sup> La investigación empírica implica, además, una transposición entre la dinámica académica y otras dinámicas sociales. Este tema llevaría a otra vía de análisis de las transposiciones sociales.

<sup>8</sup> Las posibilidades y estrategias de acceso a esos diversos espacios para la realización de una investigación antropológica muestran en sí mismas parte de las lógicas sociales implicadas y de las dinámicas de cierre y apertura, de jerarquía y de contradicción que le dan vida a ese espacio.

ciudades miseria —estudiados por Wacquan en Chicago y París (Wacquan, 2007)—<sup>9</sup> o de barrios etnificados —analizados por Monnet en Los Ángeles, California (Monnet, 1996)—. Al mismo tiempo, lo que sucede en un establecimiento está vinculado a las lógicas y fuerzas de otros espacios.

Por ejemplo, las burocracias pueden ser analizadas como jerarquías de mando y acción, con centros y periferias.<sup>10</sup> Anderson, por ejemplo, sugiere que una experiencia que fundamentó la formación de comunidades nacionales en los siglos XVIII y XIX fue justamente el viaje o “peregrinación” que hacían los funcionarios por la ruta de la jerarquía burocrática, buscando la oficina o el cargo superior y, en consecuencia, viajando siempre a la ciudad central. Eso fue la base para la formación de las nuevas naciones de América, que siguieron justamente los contornos espaciales de la administración colonial (Anderson, 1993: 85-96). Otra forma de la transposición espacial se encuentra en el proceso de la acumulación originaria analizado por Marx (1968). Las condiciones que dieron origen al mismo tiempo al taller, la manufactura y la industria como contenedores arquitectónicos de la formación del proletariado —el trabajador libre—, son las que propiciaron la expropiación del trabajador de los medios de producción, lo que incluye la separación del artesano de sus herramientas y del agricultor de sus tierras y el levantamiento de cercas en los pastizales.<sup>11</sup> En este proceso las relaciones espaciales no sólo son jerárquicas, sino que se expresan como

---

<sup>9</sup> En su comparación, la formación de estos barrios es resultado de diversas combinaciones de factores sociales e históricos —como la presencia de instituciones públicas, la relevancia de las distinciones de etniconacionales o raciales, y las condiciones de empleo/desempleo—, que se expresan en las características específicas de cada asentamiento (Wacquan, 2007). Se podría también analizar entonces estos espacios como transposiciones de diversas dinámicas combinadas.

<sup>10</sup> Aunque no necesariamente coherentes ni con un solo centro, como las han analizado Ahkil Gupta (1995) y Nuijten (2003).

<sup>11</sup> Me refiero en particular al capítulo XXIV de *El Capital*, Tomo I: “La llamada acumulación originaria” (Marx, 1968: 607-649).

conflicto entre distintas relaciones sociales; además, la movilidad significa un cambio radical de condición social —proletarización—. Las lógicas de los espacios se influyen mutuamente, en relaciones de tensión y de producción destructiva (Marx, 1968).

La distinción misma entre espacio privado y espacio público se vuelve cuestionable. Monnet, por ejemplo, analiza las diferentes formas en que el comercio en tres ciudades del mundo, París, México y Los Ángeles, muestra las particularidades de la compenetración de lo público y lo privado con el desarrollo del comercio como negocio privado en espacios públicos —las plazas abiertas y las calles de esas ciudades—, o las áreas de encuentro y recreo —públicas— que surgen como parte del establecimiento de tiendas departamentales y *malls* —negocios privados—. Por ello habla de privatización del espacio público y publicización del espacio privado (Monnet, 1996).

Otro estudio, sobre una localidad rural de Chiapas, muestra que la lógica jerárquica del espacio doméstico o privado —de pretendido dominio del hombre adulto y de lealtades atravesadas por el parentesco y el matrimonio— se proyecta sobre la organización política, ya sea en una movilización para la toma del palacio municipal —como protesta por el incumplimiento en las entregas de beneficios de un programa público—, o en la militancia en una organización campesina (Escalona, 2009).<sup>12</sup>

---

<sup>12</sup> Ver en particular el capítulo 16: "Género, fraternidad y familia en la recepción local de la política" (Escalona, 2009: 323-353). Por otra parte, el caso que analiza Durin, en su estudio sobre los indígenas en la ciudad de Monterrey, podría ser analizado en términos de lógicas espaciales: la visibilización de "los indígenas" se produce como parte de las estrategias de exhibición de marcadores de identidad en espacios públicos, como lo hacen los vendedores de artesanías. En cambio, lo indígena es invisibilizado en el caso de las mujeres trabajadoras domésticas, que viven entre el enclaustramiento de las casas de zonas residenciales y sus comunidades de origen. Las lógicas espaciales —de la plaza comercial y la calle, o de la residencial, por ejemplo— producen así distintas formas de lo "indígena" en la ciudad (Durin, 2008).



Podemos decir, entonces, que los espacios —con sus dinámicas de inclusión y exclusión, de apertura y cierre— son expresión y escenario de una interacción mediada por jerarquías, competencia y asociación estratégica —en síntesis, por dinámicas de poder—. Los espacios, urbanos y rurales, centrales y periféricos, de construcción o emergencia de la industria y de deconstrucción de las formas de producción no salariales, de lo público y lo privado, de lo familiar y lo político, se intersectan y compenentran de diversas formas, como parte de flujos de objetos, personas y símbolos, y como confrontación de lógicas.

Revisemos ahora esta perspectiva etnográfica a través de una exploración en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México. Se trata de un acercamiento a un asentamiento semi-rural que se ha convertido en un barrio urbano por el crecimiento de la ciudad en las últimas cuatro décadas. Me referiré a las transposiciones que se pueden encontrar en los fragmentos de relatos de la vida de dos habitantes de este lugar. Los relatos nos permiten acercarnos a un momento histórico específico de las conexiones entre espacios de la ciudad y su entorno rural, marcadas por formas específicas de trabajo asalariado, intercambio comercial y diferenciación social identificada como “étnica” por la antropología; también nos permitirá vislumbrar su desplazamiento por otras dinámicas en las últimas décadas —con la emergencia de nuevos mercados, de nuevas formas de trabajo y con ciertas modificaciones en las distinciones sociales.

## LA EXPANSIÓN DE LA CIUDAD EN SAN CRISTÓBAL

La ciudad de San Cristóbal de Las Casas está en medio de un área montañosa del centro de América, en territorio mexicano. Fue fundada por un ejército de españoles e indios aliados en el siglo XVI, durante la conquista y colonización de la región centroamericana. El núcleo urbano, con varios nombres en su historia, se levantó en un valle, como centro de un área de conquista y evangelización de pueblos del entorno, de diversas lenguas y formas de organización. Durante muchos años la ciudad fue un núcleo

de casas en torno a conventos, iglesias, plazas y edificios de gobierno, circundado por varios barrios —a su vez con sus iglesias, plazas y casas— separados del núcleo central por estrechos terrenos abiertos. La ciudad funcionaba como cabecera de la burocracia militar, civil y religiosa, y como nodo del mercado de diversos productos para toda una región que abarcaba pueblos de montaña, altiplanicies y selvas bajas. Siguió cumpliendo estas funciones en los siglos XIX y XX, ya como parte de la República mexicana, formada después de la independencia de España. Entre fines del siglo XIX y principios del XX se produjo una renovación de la arquitectura urbana, un auge en la construcción de edificios públicos que unió a los barrios periféricos con el núcleo central y además dio origen a nuevos barrios en las inmediaciones del centro, sobre algunas rutas de transporte y comunicación con otras poblaciones (Viqueira, 2008).<sup>13</sup> Esa ciudad es la que hoy se conoce como San Cristóbal tradicional, la misma que describieron Frans Blom y Oliver La Farge (1986) en el libro que resume uno de sus primeros viajes a Chiapas, a finales de los años veinte del siglo XX, entrando a caballo por el oriente:

El camino se volvió abrupto, rodeamos las montañas hasta tener a la vista el valle de San Cristóbal, parecía una pequeña fuente flanqueada por verdes montañas. En sus orillas estaban una franja de praderas cortadas por arroyos, estaban esparcidas las granjas con sus casas blancas, era un grupo de albos muros con techos rojos, árboles verdes y las torres de 22 iglesias. Sobre una montaña tan puntiaguda como una pirámide, inmediatamente atrás del pueblo, el pequeño templo de San Cristóbal dominaba el poblado (Blom y La Farge, 1986: 508).

---

<sup>13</sup> Sobre la historia de la ciudad en los siglos XIX y XX, consultar Aubry 2004 y 2008, Bermúdez 2005, Blasco 2001 y 2005 a y b, Contreras 2005, De Vos 1994 y 2012, Garza 2004 y 2012, Jordan 2008, Lewis 2004 y 2005, Molina 2013, Olivera y Palomo 2005, Paniagua 2011 y 2012, Porraz 2006, Robledo 2009, Rus, Diana 1997, Rus, Jan 2009 a y b, Vogt 1982 y 1994.

A mediados del siglo XX la ciudad mantenía ese aspecto, entre varios ríos pequeños formados por escurrimientos y manantiales de las montañas circundantes; rodeada por áreas permanentes de pantanos, zacatales y tierras húmedas. En ocasiones llegó a inundarse, como en 1973, cuando el agua anegó el barrio de San Ramón, construido en el siglo XIX sobre un camino a San Juan Chamula —pueblo tzotzil cercano— sobre el poniente del puente y el río que marcaban anteriormente el límite de la ciudad.<sup>14</sup> Sin embargo, la dimensión y ambiente de la ciudad y el valle cambiaron fuertemente en el último tercio del siglo XX. En el censo de 1910 se registraban poco más de 14,000 habitantes, que llegaron a ser arriba de 17,000 en 1950. Para la segunda mitad del siglo XX hubo una explosión demográfica importante —como en el resto del país—; en 1980 se registraban 42,000 habitantes y en 2005 la población ascendía a más de 142,000. El crecimiento se debió a varios factores.

Primero, se inició una fuerte migración de población indígena de los pueblos circundantes, que comenzó en escala menor a partir del indigenismo gubernamental, especialmente con la apertura de un albergue para estudiantes indígenas en los años treinta y la instalación del primer Centro Coordinador Indigenista en la ciudad en 1951. Pero el crecimiento de la migración se aceleró sobre todo con los conflictos desatados en los setenta y ochenta en algunas poblaciones de los alrededores —en especial la expulsión de población de Chamula, Chenalhó, Mitontic, Larráinzar, Oxchuc, entre otros municipios indígenas— y por la movilización política —desde la formación de grandes organizaciones hasta la aparición del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, que se levantó en armas en 1994—. En segundo lugar, en las últimas décadas del siglo XX se incrementó la inversión en carreteras, transportes y centros comerciales, lo que ha au-

---

<sup>14</sup> La inundación alcanzó también parte del otro lado del río, anegando el barrio de La Merced, ubicado en el núcleo urbano.

mentado el flujo mercantil y de servicios, en especial para el turismo. En tercer lugar, hubo un aumento de la oferta de servicios en educación, salud y administrativos, tanto gubernamentales como no gubernamentales. Todo eso ha atraído a personas de otras localidades, tanto campesinos como profesionistas y trabajadores, miembros de organizaciones sociales, iglesias y grupos políticos, provenientes tanto de los alrededores como de otras partes del país y del mundo. Estas transformaciones se pueden observar en las múltiples modificaciones del trazo y la arquitectura urbana.

En los últimos años se ha producido una fragmentación de las casonas antiguas del centro en múltiples casas y locales comerciales, o en restaurantes, hoteles, oficinas, bancos, estéticas, talleres mecánicos, centros de telefonía celular y televisión por cable, cajas de préstamo y empeño, entre otras actividades. Las plazas y áreas públicas del centro se han llenado de turistas y de vendedores de servicios y mercancías asociadas al turismo. Paralelamente, la ecología del valle se transforma rápidamente. Los nuevos asentamientos habitacionales, así como las áreas comerciales y de servicios, se han ido extendiendo sobre las zonas periféricas antes dedicadas a actividades agropecuarias, forestales o de recreo. Se ha producido así una conversión de las áreas de pantanos, bosques y potreros en nuevos fraccionamientos, colonias, iglesias y centros comerciales y de servicios. La construcción de un desagüe en la parte sur de la ciudad —después de la inundación de San Ramón—, a mediados de los setenta, dejó abierta la posibilidad de poblar suelos antes inundables (Molina, 2013). Algunas edificaciones rurales fueron convertidas paulatinamente en hoteles y restaurantes, o en oficinas, como la del CIESAS<sup>15</sup> que está en lo que fue una casa de campo. Zonas de montaña cercanas se han transformado en

---

<sup>15</sup> Me refiero a la Unidad Sureste del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, inaugurada en 1985, pero ubicada en las instalaciones referidas desde 1995.

fuentes de materiales de construcción; otras en cambio se vuelven reservas ecológicas. La ocupación y uso de esos espacios ha sido fuente de controversias y enfrentamientos, como en el caso de la defensa de los llamados “humedales” por parte de grupos locales organizados para la preservación de la ecología del valle, o de las acusaciones contra la refresquera internacional *Coca-Cola* por instalar su embotelladora cerca de una de las fuentes de agua más importantes de la ciudad (Jordan, 2008). Igualmente están los muchos casos de conflicto por invasiones de terrenos por parte de diversas organizaciones.

En resumen, la ciudad y su entorno rural inmediato cambiaron rápidamente, generándose nuevas disputas por el espacio y sus recursos. Un recorrido por algunos lugares de la ciudad puede acercarnos a las pequeñas historias enlazadas a esta transformación urbana. El recorrido podría hacerse por cualquier lugar; sin embargo, en esta ocasión se hace en un asentamiento periférico que se integró al núcleo urbano hasta la expansión del último tercio del siglo XX.

## EL BARRIO OJO DE AGUA

En los años cincuenta, cuando recién se había instalado el Instituto Nacional Indigenista (INI) en el borde norponiente de la ciudad, Gonzalo Aguirre Beltrán (1981), el primer director del Centro Coordinador Tzeltal Tzotzil, publicó un libro con una descripción de las relaciones ciudad-campo, descritas como “relaciones interétnicas”. En su texto, la ciudad y el campo son parte de una simbiosis entre un mundo de agricultura que surte de alimentos y trabajadores a la ciudad y un mundo de parafernalia religiosa y mercancías que la ciudad produce y/o comercializa para surtir la economía de prestigio de los pueblos indígenas. En esa dinámica estaban involucrados los mercados, los ayuntamientos, las instituciones como el Departamento de Acción Social, Cultural y Protección Indígena del gobierno estatal, los talleres de artesanos ciudadanos y las fábricas de aguardiente o *posh*, además de las tiendas que se encuentran en las calles de la ciudad, en los caminos de

acceso, e incluso en las cabeceras de los municipios indígenas. Aguirre habla de figuras fundamentales en este intercambio: el *enganchador*, empleado de los finqueros del Soconusco que se dedica a la contratación de indígenas para la cosecha de café; el *secretario ladino*, oficial municipal nombrado por el Departamento de Acción Social que se volvió intermediario del gobierno y de los enganchadores y comerciantes de aguardiente —*posh*— dentro de los municipios indígenas; y las *atajadoras*, mujeres que compraban a bajo precio —arrebataban— sus productos a los indígenas para después revenderlos en el mercado o en sus tiendas. Los indígenas iban a la ciudad o a las cabeceras de sus municipios a vender sus productos y compraban objetos de prestigio —incluyendo *posh*—, además de herramientas y parte de su ropa. Esta simbiosis, que Aguirre ubica como central en esta sociedad de “castas” de origen colonial, era la que debía romper la acción indigenista.

El mismo trazo de la ciudad materializaba esas relaciones, concentrando el mercado regional y la sede del gobierno en el núcleo urbano y ramificando el comercio de tiendas —y atajadoras— como pseudópodos (dice Aguirre, 1981: 104) que se extienden sobre los caminos a los pueblos indígenas. Así ocurría con la calle que salía a Chamula y Zinacantán, al poniente, sobre el barrio de La Merced, donde estaba el mercado; o con el camino a Tenejapa, sobre el oriente, atravesando la calle Real de Guadalupe. Una ruta parecida aunque discreta y pequeña, no mencionada por Aguirre, era un camino que conectaba con parajes de Chamula, por el lado norte. Sobre ese camino está el barrio de Ojo de Agua, en la falda de las montañas.

Su calle principal, de tierra en ese entonces, se encontraba al lado de un manantial; el río que allí se formaba se adentraba en el valle descendiendo en línea recta, por un canal construido para abastecer un antiguo molino de trigo —que fue propiedad del cercano convento de los dominicos hasta el siglo XIX—. El camino antiguo atravesaba las montañas que incluyen el Tzontehuitz, uno de los picos más altos del área que traspasa las fronteras de varios municipios indígenas. La ruta llevaba a varios poblados del mu-

nicipio de Chamula, y luego hacia los de Mitontic y Larráinzar, y a pueblos como Santa Martha —en el actual municipio de Chenalhó— y Magdalenas —en el actual municipio de Aldama—. El comercio era importante por el arribo regular de habitantes de esas localidades —campesinos, pero también rancheros agricultores o criadores de ganado en pequeña escala— con trigo, vegetales, maíz y frijol, o con atados de leña y ocote, huevos, gallinas y algunos productos elaborados con piedra y madera. También se daba otro tipo de intercambios, como la contratación de trabajadores en los ranchos que poseían algunos habitantes del barrio Ojo de Agua en las cercanías del pueblo tzotzil de Magdalenas. Algunos habitantes del barrio, además, vivieron en esos pueblos ocupando cargos públicos —como *maestro rural* o *secretario ladino*—; o como *vendedores de posh*. También se formaron otros vínculos: los habitantes de Ojo de Agua se organizaban para ir en peregrinación anual a la iglesia de Magdalenas, para venerar a un Cristo Negro;<sup>16</sup> igualmente aparecieron lazos de parentesco ritual y matrimonio entre habitantes de Ojo de Agua y de Magdalenas, como lo registra un estudio reciente (Porraz, 2006).

Por el otro extremo, el barrio más cercano a Ojo de Agua era El Cerrillo, un asentamiento del siglo XVI, construido detrás del convento dominico con indios esclavos liberados por la aplicación de las leyes nuevas de 1549 (Aubry, 2008; de Vos, 1994).<sup>17</sup> Entre ambos asentamientos había un área de potreros y sembradíos, con un molino de harina a medio camino. El molino —antes del convento dominico— era de una familia que poseía varios predios contiguos. La dueña de estos terrenos, conocida como doña

---

<sup>16</sup> La imagen es visitada también por habitantes de otros barrios urbanos, como San Ramón, y de otros pueblos tzotziles de los alrededores, como Chamula.

<sup>17</sup> En los años cincuenta del siglo XX, el Ojo de Agua era conocido como 4ª sección de El Cerrillo (Porraz, 2006).

Etelvina, vendió uno de los predios agrícolas para construir el nuevo mercado de la ciudad a un lado del convento de Santo Domingo y de las instalaciones del INI, llamado José Castillo Tielemans, inaugurado en 1971.<sup>18</sup>

Hasta los años setenta, Ojo de Agua siguió siendo un asentamiento periférico con huertos y cultivo de maíz, sin energía eléctrica ni teléfono, separado del núcleo urbano por una franja de terrenos pecuarios y agrícolas. El asentamiento tiene una frontera muy cercana con el mundo rural a través del ejido “El Pinar” —aún en el municipio de San Cristóbal— al que se adscribieron algunos vecinos desde su creación —por lo cual acuden a las asambleas y pagan cuotas—. Al mismo tiempo, algunos habitantes del barrio se dedicaron a la intermediación comercial y administrativa entre la ciudad y el entorno rural, además de que muchos habitantes trabajaron en la construcción, como albañiles y carpinteros. Algunos vecinos vinculan estas actividades con la celebración de la Santa Cruz, el 3 de mayo, la fiesta principal del barrio identificada por ellos como la fiesta de los albañiles.<sup>19</sup> Sin embargo, esta situación se alteró con la expansión urbana del último tercio del siglo XX.

---

<sup>18</sup> Su hija heredó varias casas de la ciudad, en especial en el barrio El Cerrillo —en el casco urbano—; la renta de las casas era una de sus fuentes de ingreso, mientras ella misma habitaba una casa del centro de la ciudad. El molino sigue siendo de la familia; en un terreno contiguo a éste un nieto de doña Etelvina —empresario del turismo y candidato a la presidencia municipal por el PAN en 2007— construyó su residencia.

<sup>19</sup> Así como las historias presentadas en las siguientes páginas, hay otras más. Un antropólogo carpintero que habita en otro barrio de la ciudad dice que contrató en algún momento albañiles y carpinteros de Ojo de Agua, conocidos como buenos en estas artes. Igualmente, un habitante del barrio ha trabajado en estos oficios por muchos años, en obra pública y privada. Su sala está adornada con muestras de sus destrezas, que incluyen pinturas al fresco, piezas de madera tallada y trabajo de albañilería; además, por su experiencia, es ahora maestro en una escuela de Artes y Oficios en la ciudad, en donde enseña acabados de albañilería, carpintería y pintura. Otro más trabaja con un arquitecto que tiene su constructora y que recientemente laboró en la restauración del museo del INAH en el ex-convento de Santo Domingo, en la ciudad, una obra que contó con financiamiento de Banamex.



La historia de la extensión de la ciudad sobre las tierras pecuarias se inició con la instalación de las oficinas y campos experimentales del INI en los años cincuenta, y después la construcción de la colonia 14 de Septiembre y del nuevo mercado municipal —ahora llamado “tradicional”—, en los setenta. Al mismo tiempo se produjo la venta y fraccionamiento de propiedades —por la llegada principalmente de evangélicos expulsados de municipios indígenas aledaños—, las invasiones de tierras —especialmente después del levantamiento armado de 1994— y la instalación de un grupo de musulmanes en los terrenos contiguos a la iglesia católica del barrio Ojo de Agua, que levantaron allí una madraza, negocios de venta de vegetales y restaurante, una carpintería y una mezquita. Todo esto ha convertido la franja agropecuaria entre El Cerrillo y Ojo de Agua en parte de la zona urbana. Aunque habitantes del barrio siguen ligados a la construcción, la burocracia y el comercio, estas actividades han cambiado sustancialmente, además de la aparición de nuevos empleos y de nuevos vínculos espaciales. A partir de los fragmentos de dos historias personales podremos aproximarnos a algunos de los cambios en las transposiciones espaciales ocurridos en la segunda mitad del siglo XX.

### CASA-TIENDA Y FÁBRICAS DE ALCOHOL

Doña María<sup>20</sup> nació en 1929 y vivió en Ojo de Agua en lo que fue antes un pequeño rancho de adobe y teja. Muy cerca de ella viven algunos de sus hijos y otros familiares, que han levantado sus casas poco a poco con cemento y ladrillo, desplazando las casas antiguas o los espacios de bosque y huertos de árboles frutales. Doña María ha vivido casi toda su vida en el barrio. Cuando era joven, en los años cuarenta del siglo XX, conoció Los Ángeles, una comunidad del municipio de Chenalhó, porque su padre tra-

---

<sup>20</sup> Se usan seudónimos para la presentación de los datos de estas personas. María falleció en 2013.

bajaba como *vendedor de aguardiente*, del que producía Hernán Pedrero —un importante productor y comercializador de alcoholes—. <sup>21</sup> También vendería después *posh* o aguardiente en su tienda en Ojo de Agua. <sup>22</sup> Más adelante vivió en Mitontic, un municipio indígena, porque su padre fue nombrado *Secretario municipal*. <sup>23</sup> Tuvo oportunidad de ser maestra, pero su padre no la dejó trabajar. Se casó, entonces, a inicios de los cincuenta, con un carpintero del barrio Ojo de Agua, que trabajó entre los cincuenta y los setenta también con Hernán Pedrero, primero en la fábrica de alcohol en el rancho La Primavera —ahora recinto de la Secretaría de Pueblos y Culturas Indígenas, del gobierno estatal, ubicado en la falda del cerro de San Cristóbal, apenas afuera del núcleo urbano antiguo— y luego en Pujil-tic —una finca en los valles centrales de Chiapas, a tres horas de la ciudad por carretera— en la fábrica de alcohol que tenía Moctezuma Pedrero, hermano de Hernán, desde los años cincuenta y hasta antes de su conversión en ingenio azucarero en los años setenta.

---

<sup>21</sup> Los hermanos Hernán y Moctezuma Pedrero surgieron como importantes empresarios en Chiapas a raíz de su negocio de producción y venta de aguardiente de caña, que prosperó por la protección gubernamental y una red de colaboradores en todo el estado. Mucha información del funcionamiento del monopolio fue publicada recientemente, rescatando un informe elaborado en los años cincuenta por Julio de la Fuente (2009). Ver también Blasco 2001 y 2005 a y b, y Lewis 2004 y 2005. Las inversiones de los hermanos Pedrero se transfirieron también al espacio urbano. Hernán, por ejemplo, adquirió varios edificios y predios en la ciudad de San Cristóbal, desplazando del centro a algunas de las anteriores familias de comerciantes y políticos. Algunos de sus descendientes transfirieron la riqueza hacia negocios ligados al turismo, como hoteles, restaurantes y bares, desde los años ochenta.

<sup>22</sup> Aunque en el informe de Julio de la Fuente sobre el monopolio del alcohol en Chiapas asegura que el *posh* producido por estas empresas era de muy mala calidad, doña María dice que ella prefería vender ése —y no el clandestino que producían los indígenas— porque era de mejor calidad.

<sup>23</sup> Ocupaba uno de esos cargos de los que nos habla Aguirre Beltrán (1981) en su análisis de las "relaciones interétnicas".

Ya casada, doña María se dedicaba al comercio, como varias mujeres del barrio. Por su vecindad con indígenas y su trayectoria personal, ella hablaba bien el tzotzil, como otras mujeres del barrio: compraba de los indígenas gallinas, frijol, aguacates, que revendía en las tiendas; además, compraba trigo —que llevaba a hacer harina al molino de la Sra. Etelvina— y huevos, que revendía en las panaderías de la ciudad; igualmente adquiría metates y molcajetes de piedra volcánica que producían indígenas de la zona cercana al Tzontehuitz y que ella comerciaba en Tuxtla y Comitán, adonde iba los sábados acompañada de su hijo. En sentido contrario, compraba cortes de tela para ropa que traían algunos vendedores del centro del país —como su madrina de boda, Doña Chole, dueña de una conocida y próspera tienda de cortes y ropa en el centro de la ciudad—,<sup>24</sup> y los revendía en el barrio, por fracciones y en abonos.

Ahora, ya grande y retirada del comercio, sólo administra sus ahorros, vive de la pensión que recibe aún su marido —como ex trabajador del Ingenio Azucarero de Pujilic—<sup>25</sup> y con la ayuda de sus familiares, hijos, nietos y bisnietos. Los cargos municipales en los pueblos indígenas son ocupados ahora por burócratas locales; el comercio entre ciudad y campo tiene otras rutas y formas, y las fábricas de alcohol han dejado de operar. Doña María, caminando por la sala de su casa, entre los muebles cubiertos por mantas, mostraba colgadas en las paredes rojas las fotos que registran distintos momentos de la historia familiar, desde los retratos antiguos de estudio, hasta su boda —frente a una desaparecida construcción de adobe y teja—, retratos de estudio de ella y su esposo, de sus familiares jóvenes —en formatos ovales y cuadrados para trámites burocráticos—, y las varias ceremonias

---

<sup>24</sup> La tienda fue fundada por una comerciante al menudeo que empezó vendiendo en un puesto en el piso. Según su página de Facebook (TiendaDeDonaChole), la tienda inició en 1938. Ahora tiene un local grande atrás del palacio municipal, en el centro de la ciudad.

<sup>25</sup> Aparte de su pensión el esposo de María recibía hasta hace poco también dos costales de azúcar del ingenio.

religiosas y civiles de los hijos y nietos. Menciona especialmente una donde uno de sus hijos recibe su diploma al terminar de estudiar en el Conalep de la ciudad —una escuela media superior con carreras técnicas—.<sup>26</sup> Antes de su fallecimiento, ella estaba enferma y no pude verla, me envió una foto con su nieto. Me pareció interesante su elección: era la de su boda, tomada con las damas y los padrinos y padres, con la madrina Doña Chole, todos enfrente de la antigua casa de adobe.<sup>27</sup> Ése era el emplazamiento espacial —ahora desaparecido— que le gustaba mostrar.

### LA CASA-CARPINTERÍA Y LA PLAZA-MERCADO

En una de las casas más pobres del barrio, aunque ubicada en la calle principal, se encuentra don José, un hombre de aparentemente 75 años. Nació en San Ramón —otro barrio de la ciudad—, pero habita en Ojo de Agua, en el mismo sitio en el que tiene su taller de carpintería desde hace más de cuatro décadas. Se trata de dos cuartos pequeños, de adobe y madera, con múltiples cuarteaduras y pintura desgastada, y un techo de láminas y reglas de madera con muchas hendiduras y goteras. Los dos cuartos están llenos de objetos: restos de herramientas y mesas de trabajo desgastadas y brillosas de tanto uso, trozos de madera cortados o rotos, pedazos de bicicletas, motores y otros fierros, plásticos y ropas destruidas, bultos de periódicos, cartón y papel, y costales de plástico con más objetos. La luz es de baja intensidad, con un solo foco en el centro de cada cuarto. En un rincón tiene los instrumentos con los que improvisa todos los días un fogón para cocinar, justo afuera de la casa, frente a la puerta. En unos lazos,

---

<sup>26</sup> Es un centro educativo de educación profesional postsecundaria y preuniversitaria, del Consejo Nacional de Educación Profesional Técnica.

<sup>27</sup> Luego la hija de María me mostró otra foto. Era un grupo de señoritas que asistían a clase con sacerdotes en el seminario, estaba tomada en las escaleras de la iglesia de Santo Domingo, cuando la plaza era abierta y no había indígenas vendiendo artesanías —calculamos que era 1966.

colgados de lado a lado, y en los estantes de las paredes, están amontonados más objetos, incluyendo los restos de la comida del día contenidos en trastes de plástico o unicel. Sobre las paredes hay calendarios viejos.

Don José cuenta que fue un hábil carpintero hace años. Tenía siempre trabajo y hacía de todo: sillas, mesas, puertas, ventanas, estantes, cajas, lo que le pidieran; pero se especializó en un objeto particular: cuadros de imágenes religiosas. Construía marcos de madera y colocaba estampas de santos: Santiago, Santo Domingo, además de Cristo y la Virgen. Iba entonces a un punto en la parte baja de las escaleras de la iglesia de Santo Domingo y allí ponía un puesto con sus cuadros. Ahora ya no va: desde hace muchos años ese lugar está ocupado por indígenas vendedores de artesanías para los turistas.<sup>28</sup> Recordó además cómo una vez fue a la fiesta de Ocosingo con un amigo que tenía camioneta y que montaría un puesto en la feria. Lo invitó, le dio comida, y lo alojó donde él y sus familiares dormían, junto al puesto. Fue cuando decidió dejar el negocio: no vendió nada.

Al principio, con lo que ganaba le alcanzaba para vivir. Se casó con una mujer de Ojo de Agua, por eso se fue a vivir allá; pero no tuvieron hijos y su esposa murió muy pronto. Ahora ya no puede trabajar como antes, por su edad y sus problemas de salud; no ve muy bien y está enfermo de diabetes y, por no contar con pensión, no tiene servicio médico en los esquemas oficiales —aunque recibe apoyo en un programa de adultos mayores—. Además, ya no le dan trabajo. Sólo le pedían últimamente marcos de madera para fotos y diplomas escolares —eso se cuelga ahora en las

---

<sup>28</sup> Con la llegada de población indígena a la ciudad se produjo también una disputa por los espacios públicos. Uno de los casos más conocidos es el de la plaza de la iglesia de La Caridad y Santo Domingo, en la anterior frontera norte de la ciudad. Desde los años setenta la plaza ha sido paulatinamente ocupada por puestos de artesanías para el turismo, controlados por organizaciones indígenas. Desde entonces pocas veces se han levantado los puestos, como cuando se utilizó la plaza como *escenario* para la visita de las concursantes del certamen de belleza Miss Universo 2007, o en ocasión de la filmación de algunas escenas de telenovelas producidas por cadenas nacionales.

paredes, dice, mientras me mostraba uno de los cuadros de santos de los que hacía antes—. Lamenta tantos cambios, pues la gente ya no compra santos y él no tiene trabajo. En alguna ocasión se quejó del abandono de sus propios familiares, quienes viven en la misma ciudad —en el barrio de San Ramón—; pero en otras charlas decía que sus sobrinos lo invitan a comer y lo visitan. También recibe ayuda de los vecinos, los cuales le dan dinero para sus medicinas o le regalan comida. Eso no le permite más que pasar los días, viviendo solo en medio de sus herramientas y de objetos acumulados —desechos de la ciudad—. En contraste, muy cerca de su casa, en una nave amplia, está un gran taller de carpintería, con maquinaria eléctrica, donde trabajan varios jóvenes; es propiedad del descendiente de un alemán y una mujer de Tenejapa —un pueblo tzeltal—; su casa está junto a la carpintería y renta locales comerciales.

### CONCLUSIÓN: TRANSPOSICIONES DIFERENCIADAS

Estas viñetas de la vida en un barrio nos muestran diversas formas de transposición en la ciudad. Las dos se produjeron en una periferia urbana, puerta y paso de flujos de comunicación para personas, objetos y palabras, relaciones salariales, comerciales y rituales, jerarquías y vínculos de parentesco y amistad, que se extienden desde la ciudad hasta varios pueblos de los alrededores, y conectan plazas, mercados, templos, fábricas y oficinas. Muestran los encuentros entre habitantes de distintos barrios y posiciones sociales, desde los campesinos quienes venden gallinas y huevos de manera esporádica, hasta los miembros de la élite económica de la segunda

mitad del siglo XX.<sup>29</sup> Pero son transposiciones diferenciadas, a pesar de haberse producido en un espacio contiguo —el barrio Ojo de Agua.

La historia de doña María y su esposo sintetiza algunas formas de actividad económica y de vínculos ciudad-campo que se extendían a varios sitios rurales y urbanos: plazas, mercados, molinos, panaderías, fábricas de alcohol y oficinas gubernamentales. Era una variante de lo que describieron los antropólogos indigenistas como “lo ladino”: intermediación comercial y política entre los pueblos indígenas y el gobierno local (Aguirre 1981). En contraste, la carpintería-refugio de don José es producto de un entrecruce de historias de la ciudad de hace pocas décadas y en los márgenes de aquellas otras relaciones. Nos habla de vínculos de protección en el espacio urbano, como los de la familia que habita en otro barrio y de los vecinos que mantienen con él un intercambio de obsequios y de cuidados. Pero su condición laboral nos habla de una forma de ser carpintero, que contrasta con los vecinos del taller, o con el padre y el esposo de María, trabajadores de las empresas de una de las familias de la élite local. José, en cambio, es un productor independiente especializado en un objeto-mercancía ligado al consumo ritual en la ciudad, imágenes de santos, vírgenes y cristos, que vendía en el espacio público. Es independiente también en el sentido de la protección laboral, pues está al margen de la seguridad social de los trabajadores.<sup>30</sup>

---

<sup>29</sup> Esto incluye a doña Etelvina, propietaria de bienes raíces, y sus descendientes ahora involucrados en las empresas turísticas, el comercio y la política; también a los hermanos Pedrero, inversionistas tanto en el alcohol como en bienes raíces, hoteles, agencias de autos y restaurantes. Algunos de sus descendientes tienen todavía presencia en los negocios del turismo y los automóviles, operando con franquicias de grandes corporaciones, además de que uno de ellos está involucrado en la política municipal. Igualmente está la fallecida Doña Chole, de quien se dice inició como pequeña comerciante con un puesto en la calle, para dejar como herencia ahora una de las más grandes tiendas de telas y ropa en el centro de la ciudad.

<sup>30</sup> En cambio, es parte de nuevos esquemas de política social, como adulto mayor.

Finalmente, doña María y don José son también parte de un momento histórico de la ciudad que desaparece para dar paso a otros. Aunque los autores referidos antes —Marx y Engels, Williams, Goffman, Coser— se refieren a contextos de formación de la gran industria o de la creación de instituciones totales, en la era de acumulación fordista y de la sociedad administrada, o incluso en una era de crisis de esta sociedad y la aparición de la acumulación flexible (Harvey) o la sobremodernidad (Augé), lo que se recupera en este análisis es su perspectiva del espacio y del poder, para pensar —en su propia proporción— una transición en la configuración espacial que se da en esta región del sureste de México.<sup>31</sup> De cualquier modo, es posible seguir también algunas de las variantes de los procesos de mercantilización y de burocratización y administración social crecientes, referidas por estos autores. La historia de don José, por ejemplo, muestra la marginalidad creciente del mercado de esos objetos rituales que tanto le ocuparon, o su ocultamiento del espacio público, por la competencia de otras religiones,<sup>32</sup> por el desplazamiento hacia otros objetos —el retrato y el diploma— o por el cambio a la etnomercancía para el turismo, asociada además al control de organizaciones de vendedores indígenas sobre la

---

<sup>31</sup> Un aspecto importante de esta transición es la fuerte presencia de los servicios turísticos, que están atrayendo las inversiones de los antiguos propietarios de fincas rurales, molinos, ganado o fábricas de alcohol, pero también tienen un impacto en la transformación del ambiente en escenario para el turista, y de algunas actividades en *performance* también para el consumo de los visitantes, o en la venta de las llamadas artesanías.

<sup>32</sup> Don José dice que la presencia de evangélicos y el alejamiento de los santos han producido este desinterés por sus productos; pero no es sólo impresión de él. He tenido oportunidad de preguntar en otras tiendas de santos y objetos religiosos, y la queja fue muy semejante. Una mujer que tiene su negocio a un lado de la iglesia de La Merced, a pocas cuadras del centro, me explicaba también que hace mucho que no compra más objetos religiosos, y que lo que tiene es lo que está tratando de vender desde hace varios años —traído de la ciudad de México—. Por eso combina su mercancía con abarrotes, y con dulces y panes locales. Ella también dijo lo mismo: hay muchos evangélicos, por eso ya no se venden los santos. Su hijo está en el negocio de las zapaterías.



plaza de Santo Domingo —desplazando a otros vendedores, productos y usos de ese espacio público—. En el caso de doña María, es destacable el cambio que significó la modificación de las intermediaciones comerciales y de gobierno entre la ciudad y el campo, con la apertura de otras rutas de comercio y de otros productos,<sup>33</sup> y con el nombramiento de personas locales en los cargos municipales en pueblos indígenas —incluyendo al *Secretario*—. Un efecto particular de este proceso parece ser la reelaboración de las llamadas “relaciones interétnicas”, tanto en el contenido de los intercambios comerciales y administrativos como en la distribución espacial de las poblaciones identificadas con categorías étnicas: “indígenas”, “ladinos”.<sup>34</sup>

En síntesis, este análisis muestra que la vida social puede ser entendida como una transposición variada y cambiante de dinámicas sociales. Hacer etnografía de las transposiciones nos permite enfocarnos en las influencias de múltiples y contradictorias dinámicas sociales en espacios específicos. La premisa es que todo espacio es transpuesto, en tanto que es el *resultado* y el *escenario* de múltiples interacciones que se entrecruzan e influyen mutuamente. Más que una unidad socioterritorial, lo que encontramos como ambiente o escenario de la etnografía es un cruceo de dinámicas, de encuentros y de interacciones, que han dejado huella en la actual configuración social —espacial, arquitectónica— en la forma de una ciudad, un vecindario o una “casa”, y en los objetos que contiene.

---

<sup>33</sup> Una sobrina de doña María, que tiene también una tienda y compraba productos de los indígenas, lamentaba que todo eso hubiera cambiado tanto, y que ya no se vendan esos productos más que en pequeñas cantidades. “Los indígenas están ya en la ciudad, venden ellos mismos sus productos y tienen comercios de muchas otras cosas, además de carros y carreteras que los llevan por otros rumbos. Los que ahora surten las tiendas locales son los camiones de refrescos, frituras, pan industrial, dulces y cigarros, siguiendo rutas de distribución de empresas diversas”. “Los indígenas —decía— ahora llegan a comprar esas cosas y no a vender”.

<sup>34</sup> Los antiguos propietarios de inmuebles, comerciantes y fabricantes de aguardiente han fallecido; sus descendientes, como ya se dijo, están invirtiendo en nuevos negocios, como los servicios turísticos, bares y restaurantes, la formación profesional, o en carreras políticas en distintos partidos.

## BIBLIOGRAFÍA CITADA

- Aguirre Beltrán, Gonzalo, 1981 [1953], *Formas de gobierno indígena*, INI, México, D. F.
- Anderson, Benedict, 1993, *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y difusión del nacionalismo*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Aubry, Andrés, 2004, "El templo de San Nicolás de los Morenos: un espacio urbano para los negros de Ciudad Real", en *Mesoamérica*, enero-diciembre, núm. 46, pp. 135-151.
- Aubry, Andrés, 2008 [1991], *San Cristóbal de Las Casas. Su historia urbana, demográfica y monumental, 1528-1990*, ADABI, México, D. F.
- Augé, Marc, 1993, *Los no lugares. Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*, GEDISA, Barcelona, España.
- Bermúdez Hernández, Luz del Rocío, 2005, "Las expresiones históricas como fuente de estudio histórico: el caso del panteón coletó. 1870-1930", en Mercedes Olivera y María Dolores Palomo (coordinadoras), *Chiapas: de la independencia a la revolución*, CIESAS, COCYTECH, México, pp. 199-214.
- Blasco López, Juan Miguel, *Producción y comercialización del aguardiente en Los Altos de Chiapas en la segunda mitad del siglo XIX*, Tesis para obtener el grado de Maestría en Antropología Social, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Autónoma de Chiapas, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, 2001.
- Blasco López, Juan Miguel, 2005a, "La fabricación de aguardiente en San Cristóbal (siglo XIX)", en Mercedes Olivera y María Dolores Palomo (coordinadoras), *Chiapas: de la independencia a la revolución*, CIESAS, COCYTECH, México, D. F., pp. 313-338.
- Blasco López, Juan Miguel, 2005b, "San Cristóbal de Las Casas 1864-1872: Radiografía de una ciudad en crisis", en *Liminar. Estudios Sociales y Humanísticos*, junio, vol. III, núm. 1, pp. 149-165.
- Blom, Frans y Oliver La Farge, 1986, *Tribus y templos*, INI, México.

- Contreras Utrera, Julio, 2005, "El desarrollo urbano de San Cristóbal de Las Casas durante el porfiriato", en Mercedes Olivera y María Dolores Palomo (coordinadoras), *Chiapas: de la independencia a la revolución*, CIESAS, COCYTECH, México, D. F., pp. 367-382.
- Coser, Lewis A., 1974, *Las instituciones voraces*, Fondo de Cultura Económica, México.
- De la Fuente, Julio, 2009 [1954-1955], *Monopolio de aguardiente y alcoholismo en los Altos de Chiapas. Un estudio "incómodo" de Julio de la Fuente*, CDI (Colección Precursores del Indigenismo en México, 1), México, D. F.
- De Vos, Jan, 1994, *Vivir en frontera. La experiencia de los indios de Chiapas*, CIESAS (Colección Historia de los pueblos indígenas de México), México, D. F.
- De Vos, Jan, 2012, *Donde alto crece el zacate*, Editorial Fray Bartolomé de Las Casas, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México.
- Durin, Severin, 2008, "Introducción", en Severin Durin (coordinadora), *Entre luces y sombras. Miradas sobre los indígenas en el área metropolitana de Monterrey*, CIESAS, CDI (Publicaciones Casa Chata), pp. 21-78.
- Escalona Victoria, José Luis, 2009, *Política en el Chiapas rural contemporáneo. Una aproximación etnográfica al poder*, UNAM, CEAS, UIA, UAM, CIESAS, México, D. F.
- Garza Caligaris, Anna María, 2004, "Comerciantes, matanceras y sirvientes: género y legalidad en San Cristóbal de Las Casas durante el porfiriato", en *Mesoamérica*, enero-diciembre, núm. 46, pp. 27-56.
- Garza Caligaris, Anna María, *Cuxtitali en el siglo XIX. Etnografía histórica de una comunidad en la periferia de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México*, Tesis para obtener el grado de Doctora en Estudios Mesoamericanos, Universidad Nacional Autónoma de México, 2012.
- Goffman, Erving, 1961, *Asylums: Essays on the Social Situation of Mental Patients and Other Inmates*, Anchor Books, New York.

- Gupta, Akhil, 1995, "Blurred Boundaries: the Discourse of Corruption, the Culture of Politics, and the Imagined State", en *American Anthropologist*, vol. 22, núm. 2, pp. 375-402.
- Harvey, David, 2000, *Spaces of Hope*, University of California Press.
- Jordan, Laura, *El problema de la responsabilidad social corporativa: La empresa Coca-Cola en Los Altos de Chiapas*, Tesis para obtener el grado de Maestría en Antropología Social, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Unidad Sureste, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México, 2008.
- Lewis, Stephen E., 2004, "La guerra del posh, 1951-1954: un conflicto decisivo entre el Instituto Nacional Indigenista, el monopolio del alcohol y el gobierno del estado de Chiapas", en *Mesoamérica*, enero-diciembre, núm. 46, pp. 111-134.
- Lewis, Stephen E., 2005, "El choque del siglo: los coletos y el cardenismo. 1936-1940", en Mercedes Olivera y María Dolores Palomo (coordinadoras), *Chiapas: de la independencia a la revolución*, CIESAS, COCYTECH, México, pp. 73-96.
- Lomnitz, Larissa, 2003, *Cómo sobreviven los marginados, Siglo XXI*, México.
- Marx, Karl, 1968, *El capital*, Tomo I, Fondo de Cultura Económica, México.
- Marx, Karl y Federico Engels, 1970, *La ideología alemana. Feuerbach. Contraposición entre la concepción materialista y la idealista*, Grijalbo, Barcelona, España.
- Molina Aguilar, Julio César, *Urbanización, cultura y poder en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas. El caso del barrio de Fátima*, Tesis para obtener el grado de Maestría en Ciencias Sociales y Humanísticas, Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México, 2013.
- Monnet, Jérôme, 1996, "Espacio público, comercio y urbanidad en Francia, México y Estados Unidos", en *Alteridades*, vol. 6, núm. 11, pp. 11-25.

- Nuijten, Monique, 2003, *Power, Community and the State. The Anthropology of Organization in Mexico*, Pluto Press.
- Olivera, Mercedes y María Dolores Palomo (coordinadoras), 2005, *Chiapas: de la independencia a la revolución*, CIESAS, COCYTECH, México, D. F.
- Paniagua, Jorge. *Cuando la identidad camina. Diversidad urbana y cambio cultural en San Cristóbal de Las Casas, México. Una perspectiva antropológica*, Tesis para obtener el grado de Doctor en Sociedades multiculturales y Estudios interculturales, Universidad de Granada, España, 2011.
- Paniagua, Jorge. 2012. "Fiesta y feria. Una mirada etnográfica desde la teoría del control cultural", en *Anuario de Estudios Indígenas*, vol. XVI, pp. 13-48.
- Porraz Gómez, Iván F., *La romería del barrio Ojo de Agua, San Cristóbal de Las Casas, a Magdalenas*, Tesis para obtener el grado de Licenciado en Antropología Social, Facultad de Ciencias sociales, Universidad Autónoma de Chiapas, 2006.
- Redfield, Robert, 1944, *Yucatán, una cultura de transición*, Fondo de Cultura Económica, México, D. F.
- Robledo, Gabriela, 2009, *Identidades femeninas en transformación. Religión y género entre la población indígena urbana en el altiplano chiapaneco*, CIESAS, México, D. F.
- Rus, Diana, 1997, *Mujeres de tierra fría: conversaciones con las coletas*, UNICACH, Chiapas, México.
- Rus, Jan, 2009a, "La nueva ciudad maya en el valle de joyel: urbanización acelerada, juventud indígena y comunidad en San Cristóbal de Las Casas", en Marco Antonio Estrada (compilador), *Chiapas después de la tormenta. Estudios sobre economía, sociedad y política*, El Colegio de México, Gobierno del estado de Chiapas, Cámara de Diputados LX Legislatura, México, pp. 169-220.

- Rus, Jan, 2009b, "La lucha contra los caciques indígenas en los Altos de Chiapas: disidencia, religión y exilio en Chamula, 1965-1977", en *Anuario de Estudios Indígenas*, vol. VIII, pp. 181-230.
- Viqueira, Juan Pedro, 2008, "Cuando no florecen las ciudades. La urbanización tardía e insuficiente de Chiapas", en Ariel Rodríguez y Carlos Lira, *Ciudades mexicanas del siglo XX. Siete estudios históricos*, El Colegio de México, Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco, México, D. F., pp. 59-132.
- Vogt, Evon, 1982, "Tendencias de cambio social y cultural en los Altos de Chiapas", en *América indígena*, vol. XLII, núm. 1, pp. 85-98.
- Vogt, Evon, 1994, *Fieldwork among the Maya. Reflections on the Harvard Chiapas Project*, The University of New Mexico Press, USA.
- Wacquan, Löic, 2007, *Los condenados de la ciudad: Gueto, periferias y Estado*, Siglo XXI, España.
- Weber, Max, 1964 [1922], *Economía y Sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Williams, Raymond, 2001 [1973], *El campo y la ciudad*, Paidós (Colección Espacios del saber, 16), México, D. F.
- Wirth, Louis, 1988, "El urbanismo como modo de vida", en Mario Bassols, Roberto Donoso, Alejandro Bassols, Alejandro Méndez (compiladores), *Antología de sociología urbana*, UNAM, México, pp. 162-182.



# “CONTRA EL ALCALDE MAYOR, DON JUAN DE MEZA ALTAMIRANO, POR HABER CONTRAVENIDO A LA PROHIBICIÓN QUE HIZO SU SEÑORÍA ILUSTRÍSIMA SOBRE ENMASCARADOS”

Virginia Margarita López Tovilla\*

Paciencia y tiempo ha sido menester para hojear manuscritos, construir letras que, o por la mucha senectud o por lo ya no usado de sus caracteres, se dificultan; pero todo lo sazona el gusto de la obediencia.

*Tirso de Molina*

La riqueza de las fuentes escritas se descubre después de haber pasado largas horas frente a los legajos y demás documentos de archivo cuando, sin querer, en nuestro interior se reconstruye una narración que en ocasiones no tiene final, ya sea porque el documento está incompleto o porque la humedad, la polilla o cualquier otro medio natural se ha encargado de inutilizarlo. Es en ese instante cuando el documento se transforma en una ventana al pasado, que muestra aspectos individuales y colectivos de la sociedad y que permite observar los cambios y las continuidades en el acontecer histórico.

Los que hemos investigado en el Archivo Histórico Diocesano de San Cristóbal de Las Casas (AHDSC) nos hemos dado cuenta de la riqueza

---

\* Licenciada en historia por la Universidad Autónoma de Chiapas. En la actualidad es becaria del Colegio de México en el proyecto de catalogación del Fondo Diocesano del Archivo Histórico Diocesano de San Cristóbal de Las Casas. Correo electrónico: virginia.lopez.tovilla@gmail.com



de los documentos y fondos que se resguardan en él (Hernández et al., 2012: 197-213).

Un ejemplo de estas fuentes del AHDSC —que se han localizado gracias al proyecto de catalogación (Viqueira, Juan Pedro, Base de datos del catálogo del Fondo Diocesano del Archivo Histórico Diocesano de San Cristóbal de Las Casas. Segunda entrega. Primera sección Pueblos y primera sección San Cristóbal, [CD-ROM], 2013)— es el juicio contra el alcalde mayor, Juan de Meza Altamirano, acusado de haber golpeado e insultado al clérigo Martín Pérez Collado, en el año 1581.

Elegí presentar dicho expediente porque para este periodo se han documentado varios de los conflictos entre el clero regular y el gobierno civil, sin embargo se sabe muy poco sobre los conflictos entre este último y el clero secular.

Para interpretar adecuadamente el documento que se presenta es necesario referirse brevemente a la situación jurisdiccional de la Provincia de Chiapa.

Durante los años 1530 a 1540, la Provincia de Chiapa formó parte de la gobernación de Pedro de Alvarado, quien recibió jurisdicción por parte de la Corona (De Vos, 2010: 273), no obstante éste no residió en la Provincia, a diferencia de Francisco de Montejo, quien la gobernó de 1540 a 1544 (Lenkersdorf, 2010: 143).

En 1544, cuando se creó la Audiencia de los Confines, con sede en Gracias a Dios, Honduras, la Provincia de Chiapa fue administrada por ésta y continuó así aun después del traslado de la sede de la audiencia a la ciudad Santiago de Guatemala (1549) hasta 1564. Cuando la sede de la Audiencia cambió a Panamá (1564 a 1569), la Provincia fue administrada por la Audiencia de México (Gerhard, 1991: 12).

A partir de 1569, y durante el resto del periodo colonial, la Provincia de Chiapa permaneció bajo la jurisdicción administrativa de Guatemala, primero como gobernación y después como alcaldía mayor, que se esta-

bleció en 1577, año en que la Audiencia de Guatemala nombró al primer alcalde mayor, Francisco del Valle Marroquín (De Vos, 2010: 274).

Desde 1528, año en que se fundó la capital de la Provincia, Ciudad Real, se estableció en ésta un cabildo español que se acostumbró a gobernar y a tener la autoridad política en la Provincia debido a los constantes cambios de jurisdicción y a la supresión del cargo de teniente de gobernador por parte de la Corona, una primera vez en 1535 y una segunda en 1543 (De Vos, 2010: 283, 291). También los religiosos dominicos y la iglesia catedral se acostumbraron a regirse con una gran autonomía. Por esta razón, la llegada de alcaldes mayores, investidos de un gran poder, no podía sino ocasionar grandes conflictos.

Así fue el caso con Juan de Meza Altamirano, segundo alcalde mayor de la Provincia y primero en ser nombrado por la Corona. Meza de Altamirano fue recompensado con el nombramiento de alcalde mayor en 1578, debido a que su padre había fallecido durante el servicio a la Corona y porque se necesitaba la ayuda de un militar que enfrentase las amenazas del corsario inglés Francis Drake en los puertos del Océano Pacífico (Lenkersdorf, 2010: 149).

El papel de Meza era representar la justicia real, y como militar la hizo valer por cualquier medio, provocando que se enfrentase con los grupos de poder local, los encomenderos, el cabildo español y el clero, tanto regular, como secular.

Son bien conocidos los conflictos entre Juan de Meza Altamirano y los dominicos. Estos últimos acusaron al alcalde mayor de maltratar a las autoridades de los pueblos, de violar a las mujeres indias y de abusar de los indios. Por su parte, Meza acusó a los frailes dominicos de azotar a los indios, de obligarlos a construir sus iglesias y de coleccionar dinero para diversos gastos (Lenkersdorf, 2010: 198-209).

En este contexto de constantes confrontaciones entre los grupos de poder de la Provincia de Chiapa, cualquier pretexto podía ser bueno para mostrar la autoridad y enfrentar a los competidores. Así una acción cotidiana-

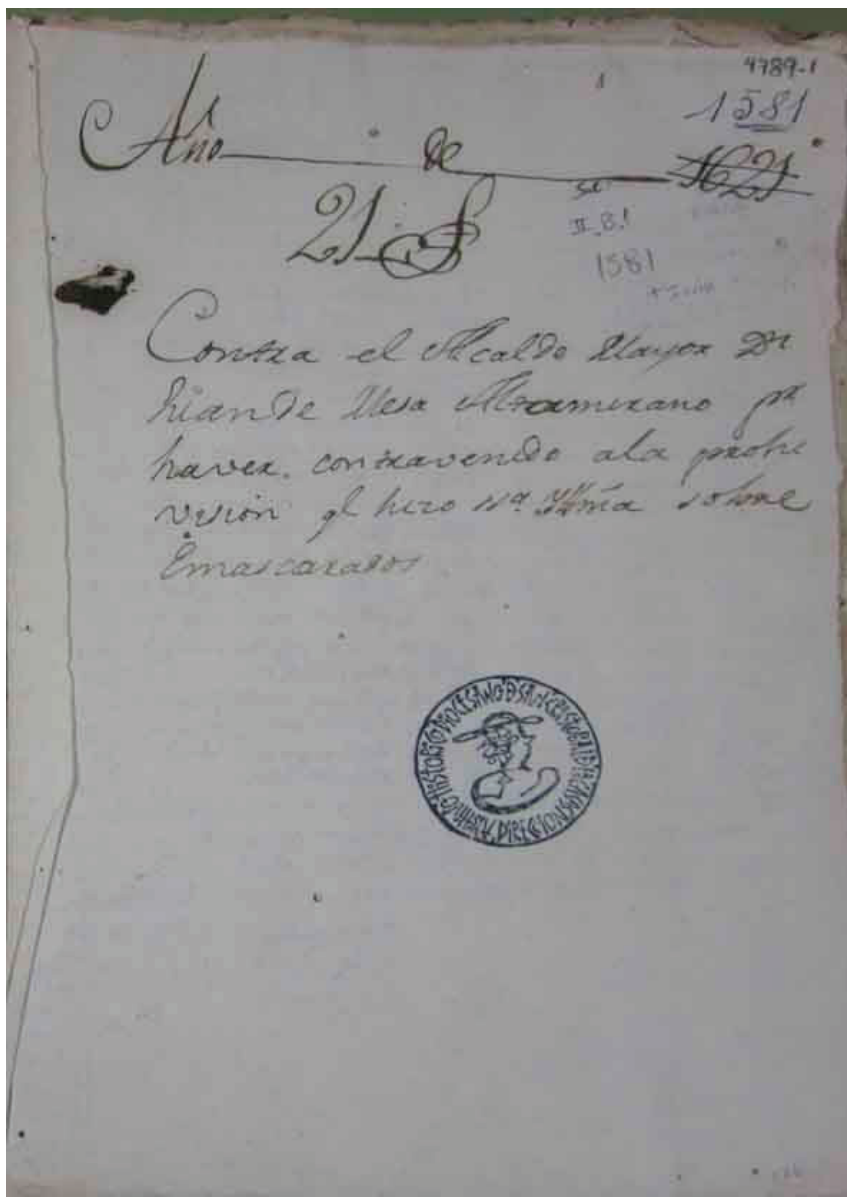
na, como descubrirse o no la cabeza, llegó a ser una ofensa a la jurisdicción y fama de quienes representaban la justicia real o la eclesiástica.

Este expediente no sólo muestra los conflictos de poder sino también diversos aspectos de la historia colonial de Chiapas, como los procedimientos de justicia que se seguían en el obispado y algunas costumbres que se intentaban regular, como el consumo de alcohol, el tener las tiendas abiertas en días festivos, y el participar y asistir a las corridas de toros.

Monseñor Eduardo Flores Ruiz hizo referencia a este juicio pero no se extendió sobre su contenido (Flores, 1978: 150-151). Tomando en cuenta la riqueza de la información del expediente y con el interés de aportar una fuente más para el estudio de la historia colonial de Chiapas, presentamos aquí la transcripción completa de dicho expediente.

Este expediente consta de 21 fojas útiles y una carátula. Aunque la portada está mal fechada con el año 1620, es de 1581. Hasta el momento este documento es el más antiguo del Fondo Diocesano.

La transcripción fue parcialmente modernizada para una mejor lectura y comprensión del documento. Ofrezco disculpas al lector por los errores y palabras ilegibles que no se pudieron transcribir.



## AÑO DE 1581

Contra el alcalde mayor, don Juan de Meza Altamirano, por haber contravenido a la prohibición que hizo su señoría ilustrísima sobre enmascarados.

[f. 1v]

1621 [fecha incorrecta]

Nosotros, don fray Pedro de Feria, obispo de Chiapa del consejo de su majestad, y mandamos a vosotros el presente pregonero, que no pregonéis un auto del alcalde mayor, Juan de Meza de Altamirano, que a nuestra noticia ha venido haber librado en razón de una nuestra carta que, ayer día de los Reyes en nuestra catedral, por nuestro mandato se leyó, en la cual, debajo de censura prohibimos no se sacase máscara en la dicha fiesta como estaba concertada por sarcasmo, [porque] es en tan grande ofensa de Nuestro Señor y escándalo de los fieles cristianos, y no haberse usado en esta ciudad, el cual auto por ser sobre esta razón es derechamente en menosprecio de la jurisdicción y potestad eclesiástica, impeditivo y turbativo de ella.

Y haber el presente escribano, mandamos que no leáis el dicho auto u otro alguno en la dicha razón, y de palabra mandéis al presente pregonero y a otra persona alguna que pregone y diga cosa alguna en perjuicio y menoscabo de la jurisdicción eclesiástica y de la libertad de la iglesia y de nuestra dignidad pontifical.

Ahora, sea por mandato del alcalde mayor, Juan de Meza Altamirano, y por otra persona que no sea el Rey nuestro señor o los señores, su presidente y oidores de la Real Audiencia de Guatemala, sin dilación alguna ceséis y os abstengáis de lo susodicho, lo cual os mandamos so pena de descomuniación mayor [*ilate sentetie una prohina camum camanicrone?*] premisa la cuál incurráis *ipso facto* haciendo lo contrario, con protestación que procederemos contra vosotros y contra cada uno de vosotros con todo rigor de derecho hasta anatematizaros, y poner entre dicho y ejecutar vosotros y en cada uno de vosotros todas las demás penas en derecho establecidas.

Fechado en la dicha Ciudad Real de Chiapa, en 7 días del mes de enero de 1581 años.

Fr. Pedro de Feria [Rúbrica]

Chiapa

Por mandato de su señoría reverendísima

Baltazar Sánchez, notario [Rúbrica]

[f. 1v] Notificación.

En la Ciudad Real de Chiapa en 7 días del mes de enero del dicho año.

Yo el dicho notario leí y notifiqué el auto de esta parte contenida de su señoría reverendísima a Pedro Cardoso, escribano del juzgado mayor, y a Esteban de Barahona, alguacil mayor, y a Pedro Hernández, indio pregonero.

En sus personas recibí testigo a Juan de Cárdenas Pengue, Francisco Alfonso Medinilla, Cristóbal Arias y Francisco de Trujillo, vecinos de esta dicha ciudad.

En fe de lo cual lo firmé de mi nombre. Doy fe de ello

Baltazar Sánchez, notario [Rúbrica]

En la dicha Ciudad Real de Chiapa, en 7 días del mes de enero de 1581 años.

El muy ilustrísimo y reverendísimo señor don fray Pedro de Feria, obispo de esta ciudad. Por ante mí, el dicho notario dijo que habiéndose notificado a Pedro Cardoso, escribano del capitán Juan de Meza Altamirano, esta descomunión y a los demás sus ministros, el dicho alcalde mayor con poco temor de Dios Nuestro Señor y en menosprecio de las censuras eclesiásticas en público escándalo de toda esta república cristiana, vino desde su casa personalmente con gran alboroto a las puertas de las casas episcopales, diciendo palabras mayores y desacatadas injuriosas contra la libertad eclesiástica y autoridad pontifical.

Y acompañado de muchas personas hizo pregonar públicamente un auto en perjuicio de la autoridad pontifical y potestad eclesiástica, y por el negocio tan escandaloso y exorbitante hecho a efecto de injuriar la persona y autoridad de su señoría reverendísima no quede sin castigo.

Conviene hacer información de lo susodicho y cómo el dicho alcalde mayor puso manos violentas y ha pedido aprehender al bachiller Martín Pérez Collado, arcediano que ha sido de esta catedral y al presente es cura y beneficiado de ella. En todo lo cual hubo mucho alboroto e injuria que se hizo a la orden sacerdotal y a su persona.

Y para que haya su debido efecto y por ocupaciones legítimas indispusieron de su señoría reverendísima [¿ícometer?] el examen de los testigos a su provisor.

Y hecha la información se traiga ante su señoría para verlo y hacer en caso justicia.

Y así lo proveyó, mandó y lo firmó de su nombre.

Fr. Pedro de Feria [Rúbrica]

Chiapa

Ante mí Baltazar Sánchez, notario [Rúbrica]

[f. 2r] Nosotros, don fray Pedro de Feria, obispo de la Ciudad Real de Chiapa del consejo de su majestad, por cuanto el capitán Juan de Meza de Altamirano, alcalde mayor de la dicha provincia, en menosprecio y gran perjuicio de la jurisdicción y libertad eclesiástica y de la dignidad pontifical, sin habersele dado de nuestra parte ocasión alguna en lo presente y en lo pasado, sólo porque ayer día de los Reyes, por nuestro mandato se leyó en nuestra iglesia catedral una nuestra carta, en la cual debajo de censura mandamos no se sacase máscara en las fiestas y regocijos de aquel día como estaba concertado, por ser la dicha máscara, como lo es, ocasión de muchos y muy graves pecados y ofensas de Nuestro Señor, y escándalo de los fieles cristianos. Y por no haberse usado como en efecto no se ha

usado hasta ahora en esta dicha ciudad, y especialmente porque se decía y practicaba entre los vecinos de ella, que habían de sacar en la dicha máscara algunas invenciones livianas y perjudiciales. Señaladamente había de salir un enmascarado en hábito de religioso, de cierta religión, muy honrado y que viene representando ciertos autos en gran deshonor, escarnio y vilipendio del dicho religioso y de su religión.

Por todo lo cual y por otras razones, prohibimos la dicha máscara, y por esta ocasión el dicho alcalde mayor hizo pregonar el dicho auto públicamente en la esquina de nuestras casas, que es en la entrada de la plaza, entre las tres y las cuatro de la tarde poco más o menos. Además de esto, en esta coyuntura, y pasando el bachiller Martín Pérez Collado, clérigo presbítero cura y beneficiado en la catedral de esta ciudad, donde mucho tiempo ha sido arcediano de nuestra casa, la iglesia mayor; por donde el dicho alcalde mayor estaba, porque no se quitó el bonete mandó a voces y con alboroto al alguacil mayor, Esteban de Barahona, que le fuese a quitar el bonete de la cabeza, y como el dicho alguacil no lo quiso hacer el mismo alcalde mayor en persona se fue para el dicho beneficiado y puso manos violentas en él, y anduvieron forcejeando asidos el uno con el otro, sobre el dicho alcalde mayor había de quitar el bonete al dicho beneficiado de la cabeza, hasta que otros clérigos y otras personas los llegaron a despartar.

[f. 2v] Por todo lo cual y por los delitos que en ello, el dicho alcalde mayor, ha cometido y por las injurias que a la Santa Madre Iglesia y a su libertad e inmunidad y a la persona del dicho beneficiado ha hecho, y por el escándalo público que en ello ha dado y en pena de la culpa y culpas que en ello ha cometido, y también para reprimir su furia y braveza con que todavía está, por la presente ante todas las cosas le denunciarnos por público descomulgado, y mandamos a nuestros curas que por tal lo publiquen en nuestra iglesia catedral, los domingo y fiestas de guardar, hasta tanto que venga obediencia de la Santa Madre Iglesia y haga la satisfacción que por nosotros le fuere impuesta.



Ítem, ponemos entre dicho general tanto aquel delito es público y notorio en toda esta dicha ciudad y sus arrabales, y en particular en la persona del dicho alcalde mayor y el dicho Pedro Cardoso, su escribano, y del dicho Pedro Hernández, pregonero, y en cualesquier otra u otras personas que en lo susodicho y en parte de ello hubiere dado consejo, favor o ayuda, pida directo o indirecto en cualquier manera que sea.

Así lo pronunciamos y mandamos.

Fechado en esta dicha Ciudad Real de Chiapa a 7 días del mes de enero de 1581 años.

Fr. Pedro de Feria Chiapa [Rúbrica]

Baltazar Sánchez, notario [Rúbrica]

[f. 3r] Muy ilustre y reverendísimo señor.

El capitán Juan de Meza Altamirano, alcalde mayor en esta ciudad, digo que vuestra señoría me ha mandado pronunciar por público descomulgado, a causa de ciertos negocios tocantes a la jurisdicción real y a la eclesiástica, y a lo demás sobre ello sucedido, como a vuestra señoría consta a que me refiero, de lo cual yo estoy con mucha pena y tribulación por lo que toca al peligro de mi ánima, además, que los negocios tocantes a mi oficio están suspensos en muchos naturales, detenidos en esta ciudad por no haber determinado sus causas de que padecen necesidad.

Por todo lo cual a vuestra señoría pido y suplico, como hijo obediente de la iglesia, vuestra señoría reverendísima me absuelva, calce el entredicho que por mi causa está puesto, usando de la misericordia que la iglesia católica, como madre, tiene para con sus fieles, en lo cual recibiré mucha merced y cuando este lugar no hubiere, vuestra señoría sea servido absolverme a reincidencia, en cuanto la causa se determina por vuestra señoría, y para ello el muy ilustre oficio de vuestra señoría ilustrísima.

Juan de Meza Altamirano [Rúbrica]

En la Ciudad Real de Chiapa en 8 días del mes de enero de 1581 años.

Por ante mí el notario infrascrito, el licenciado Collazos, en nombre del Capitán Juan de Meza de Altamirano, alcalde mayor de esta dicha ciudad, presento esta petición ante el muy ilustre y reverendísimo señor obispo de la dicha ciudad, y su señoría dijo que la había hecho por presentada y que proveerá en el caso lo que sea justicia

Ante mí Baltazar Sánchez, notario [Rúbrica]

[f. 3v] Después de lo que dijo, es el mismo día, mes y año susodicho.

Su señoría reverendísima dijo que daba y dio licencia a su provisor, el bachiller Jerónimo Rico de Rivera o al bachiller Martín Pérez Collado, beneficiado de la catedral de esta dicha ciudad, y a cualquiera de ellos para que puedan absolver y absuelvan al dicho alcalde mayor de cualquier descomunión o descomuniones en que hayan incurrido, en razón de lo referido en su petición.

Y por lo demás a ello anexo y perteneciente, o que de ello haya procedido, la cual absolución sea y se le dé a reincidencia por espacio de ocho días quedándose puesto el entre dicho, como al presente está puesto hasta que se vea y determine la dicha causa, y si antes de los dicho ocho días no estuviere conclusa y determinada, el dicho alcalde mayor reincida en la dicha censura de descomunión o descomuniones en que al presente está ligado como si de nuevo le fuesen puestas.

Y así lo proveyó, y mandó y lo firmó de su nombre

Fray Pedro de Feria [Rúbrica]

Chiapa

Ante mí Baltazar Sánchez [Rúbrica]

Notario

En este dicho día mes y año susodicho.

El bachiller Jerónimo Rico de Rivera, provisor, y en virtud de la comisión de su señoría ilustrísima a él dada, absolvió al dicho alcalde mayor a reincidencia, conforme a la dicha comisión. Lo cual pasó ante mí el infrascrito notario, en fe de lo cual lo firmé de manos. La cual dicha absolución se le dio a la ocasión.

Doy fe de ello

Baltazar Sánchez, notario [Rúbrica]

[f. 4r] En la dicha Ciudad Real de Chiapa en nueve días del mes de enero de 1581 años. En prosecución de esta causa y en cumplimiento de la comisión de su señoría reverendísima, el señor provisor mandó a parecer a Esteban de Barahona, vecino de esta ciudad, para la dicha información. Y estando presente fue de él recibido juramento por Dios Nuestro Señor y por la señal de la cruz en que puso su mano derecha, so cargo del cual prometió de decir verdad de lo que supiere y le fuere preguntado, y a la absolución del juramento dijo, —si juro y amén—

Y siéndole preguntado por el tenor de la cabeza de este proceso dijo que este testigo se halló presente al tiempo que se notificó el auto de descomuniación al dicho Pedro Cardoso, escribano, y al pregonero, los cuales venían a ejecutar el dicho pregón, ordenado por el dicho alcalde mayor.

Y en este medio tiempo este testigo se fue de donde se empeñaba dar el dicho pregón por no hallarse presente y porque no le ligase la descomuniación de su señoría, porque a la razón era alguacil mayor del dicho alcalde mayor, y se apartó muy a distancia que fue hasta la esquina de Juan Muñoz, y ahí le llamaron con mucha instancia de parte del dicho alcalde mayor, que decía estaba donde se daba el pregón, a la puerta de su señoría. Y por entender que ya estaba acabado y no incurrir en la indignación del dicho alcalde mayor acudió y halló al dicho alcalde mayor con mucha gente a la dicha puerta, y vio que se estaba pregonando el dicho pregón que dijo el alcalde mayor mandaba dar, y luego salió de las casas de su

señoría, el dicho bachiller Martín Pérez Collado, beneficiado de la iglesia catedral, y pasando por delante del dicho alcalde mayor dijo a este testigo que le fuese a quitar el bonete, y este testigo no lo hizo por ser sacerdote, e indignado el dicho alcalde mayor fue al dicho bachiller Martín Pérez Collado y le asió del manteo, y anduvieron forcejeando dando voces a que le quitasen el bonete, y el dicho bachiller Collado dijo, —yo no hablo con hombres [f. 4v] que están descomulgados y no hay para qué hacer estas tonterías—.

Y que es cosa pública y notoria que el dicho alcalde mayor estaba descomulgado, y puesto entre dicho sobre esta razón, y que esta es la verdad y lo que del caso sabe, so cargo del juramento que hizo.

Y siéndole leído su dicho, en ello se afirmó, y ratificó y lo firmó de su nombre. Y que es de edad de 43 años poco más o menos.

Y lo firmó el señor provisor, [—va testado decía dando voces, pase por testado—].

Bachiller Jerónimo Rico de Rivera [Rúbrica]

Esteban de Barahona [Rúbrica]

Ante mí, Baltazar Sánchez, notario [Rúbrica]

[Al margen] Y luego en el dicho día, mes y año susodicho.

El dicho señor provisor mandó parecer ante sí a Cristóbal Arias, vecino de esta ciudad, para la dicha información.

Y estando presente fue de él recibido juramento por Dios Nuestro Señor, en forma según dicho es so cargo del cual prometió de decir verdad, y a la absolución dijo, —si juro y amén—.

Y siéndole preguntado por el tenor de la cabeza de este proceso dijo que lo que del caso sabe y pasa es que el dicho día contenido en la cabeza de este proceso, vio este testigo notificar al dicho Pedro Cardoso, un auto o mandamiento de su señoría reverendísima, por el cual le mandaba so pena de descomuniación mayor que no leyese ni pregonase cosa alguna por

mandato del dicho alcalde mayor, como más causalmente se contiene en el dicho auto a que se refiere porque no está muy advertido particularmente de todo lo que contenía el dicho auto.

Y el dicho Pedro Cardoso, en ello como le fue notificado el dicho auto de descomuni3n, se volvi3 sin pregonar cosa alguna.

Y luego este testigo vio salir al alcalde mayor de su casa, acompa1ado con Juan de Morales, y el dicho escribano, y del licenciado su sobrino. Y se vino personalmente hasta las casas de su se1or1a reverend1sima y ah1, en la esquina de las dichas casas, hizo pregonar el auto que su se1or1a prohib1a al dicho escribano que no pregonase, y est1ndose pregonando vio este testigo c3mo sali3 de las casas episcopales, el bachiller Mart1n P3rez Collado, arcediano que fue de esta catedral y beneficiado de ella, y pasando que [f. 5r] iba hacia la iglesia, el dicho alcalde mayor dijo a voces al alguacil mayor, —que le quitase el bonete de la cabeza y se lo echase en el suelo—. Y el alguacil mayor no quiso acudirlo, cual visto por el dicho alcalde mayor, 3l propio en persona se lleg3 al dicho arcediano dici3ndole, —¿qu3 cosa es que pas3is delante de m1 sin quitarse el bonete?—, a las cuales palabras respondi3 el dicho arcediano, —no hablo yo con hombres descomulgados—.

Y que asimismo vio este testigo que el dicho alcalde mayor asi3 del manteo al dicho arcediano y anduvieron forcejeando, diciendo y porfiando al dicho alcalde mayor que quitase el bonete y a esto acudieron los cl3rigos y otras personas, y se apartaron.

Y que esto es lo que sabe y es la verdad por el juramento que hizo y en ello se afirm3 y ratific3, y lo firm3 de su nombre.

Dijo ser de edad de 46 a1os, poco m1s o menos.

Y el se1or provisor lo firm3.

Bachiller Jer3nimo Rico de Rivera [R3brica]

Crist3bal Arias [R3brica]

Ante m1, Baltazar S1nchez, notario [R3brica]

[Alonso de Santacruz] En el dicho d1a, mes y a1o susodicho.

Para más información de esta causa el señor provisor mandó parecer ante sí a Alonso Díaz de Santacruz, vecino de esta ciudad.

Y estando presente juró en forma de derecho, según dijo es so cargo del cual prometió de decir verdad de lo que supiere y le fuere preguntado.

Y a la absolución dijo, —si juro y amén—, y siéndole preguntado por el tenor de la cabeza de este proceso dijo, que lo que sabe del caso es que el dicho día sábado llegó este testigo a la esquina de las casas de su señoría ilustrísima a coyuntura que estaba pregonando un auto del alcalde mayor, Juan de Meza Altamirano. Y el dicho alcalde [f. 5v] mayor estaba personalmente haciendo pregonar el dicho auto, y en este medio tiempo vio este testigo que el dicho arcediano clérigo, contenido en la cabeza del proceso, salió de casa de su señoría derecho hacia la iglesia, y pasando por junto al dicho alcalde mayor bajada su cabeza sin quitarse el bonete, arremetió a el dicho alcalde mayor, y dijo a voces al alguacil mayor, —que le quitase el bonete y echado por ahí—, y el arcediano volvió a él y le dijo, —no quito el bonete, ni hablo a hombre descomulgado—, y el dicho alcalde mayor instaba en quitar el bonete al dicho arcediano, el cual le dijo, —¿para qué son esas tonterías?—. Y en este tiempo se metió de por medio el licenciado Antonio Collazos y llegaron otros clérigos, y no vio más.

Y que lo demás contenido en la cabeza de este proceso este testigo no se halló presente, más de haber oído decir por público y notorio que su señoría reverendísima mandó notificar un auto de descomuniación al dicho Pedro Cardoso y a otras personas, y ve que está puesto entre dicho sobre esta razón.

Y lo que dijo tiene, es la verdad por el juramento que hizo.

Y habiéndole sido leído su dicho en él, dijo que se afirmaba y ratificaba. Y lo firmó de su nombre y que es de edad de 19 años poco más o menos.

Y el dicho señor provisor lo firmó de su nombre.

Bachiller Jerónimo Rico de Rivera [Rúbrica]

Alonso Díaz de Santacruz [Rúbrica]

Baltazar Sánchez, notario [Rubrica]

[f. 6r] En este mismo día, mes y año susodicho.

El dicho señor provisor, continuando en esta causa y para más información de ella mandó parecer a don Martín de Ovalle, vecino de esta ciudad, y estando presente fue de él recibido juramento en forma según dijo es, y a la absolución del juramento dijo, —si juro y amén—, y siéndole preguntado por lo que resulta de la cabeza de este proceso dijo que lo que sabe del caso es que el sábado próximo pasado en la tarde, estando este testigo en la esquina de las casas de su hermano Luis de Estrada, vio al arcediano que iba hacia la iglesia, como que había salido de casa de su señoría, y vio alboroto de gente en la esquina de las casas de su señoría, y por ver lo que era acudió ahí y halló al alcalde mayor junto al pregonero que estaba pregonando un auto o lo que era del dicho alcalde mayor. Y las personas que allí estaban le dijeron a este testigo cómo el dicho alcalde mayor había asido violentamente al dicho arcediano y mandaba que le quitasen el bonete.

Y también le dijeron en el dicho corrillo que antes que esto pasara habían notificado un auto de descomunión a Pedro Cardoso, escribano del dicho alcalde mayor y su pregonero.

Y que esto es lo que sabe y no otra cosa, lo cual es la verdad por el juramento que hizo en que se afirmó y ratificó después de habersele leído su dicho.

Y dijo ser de edad de 24 años poco más o menos y lo firmó de su nombre.

Y el señor provisor ante quien lo declaró.

Bachiller Jerónimo Rico de Rivera [Rúbrica]

Don Martín de Ovalle [Rúbrica]

Ante mí Baltazar Sánchez, notario [Rúbrica]

En el dicho día, mes y año susodicho.

El dicho señor provisor mandó parecer a Gonzalo de Villafuerte, vecino de esta ciudad, y estando presente fue de él recibido juramento en forma de derecho, según dijo es so cargo del cual [f. 6v] prometió de decir verdad en lo que supiere.

Y siéndole preguntado por el tenor de la cabeza de este proceso dijo que lo que de este caso sabe es que el sábado en la tarde, después de vísperas, estando este testigo en las puertas de la casa de Pedro de Estrada, vecino de esta ciudad, de que son frontero a la de su señoría reverendísima, llegó ahí Pedro Cardoso, y el pregonero y Esteban de Barahona, y ahí cerca de las dichas puertas que era la esquina de las casas de su reverendísima, en decausa el pregonero a querer pregonar lo que el escribano le decía. Y en este punto vio este testigo hallar al presente notario a notificar al dicho escribano, Pedro Cardoso, y al pregonero, de parte de su señoría un auto o mandamiento de descomunión, y el dicho escribano y pregonero leyó como les fue notificado, y se fueron a casa del dicho alcalde mayor, y el alguacil mayor se fue por la plaza arriba.

Y en ello inmediatamente vio este testigo que el dicho alcalde mayor vino en persona desde su casa a la esquina de las casas de su señoría, y con él venía el dicho escribano y el licenciado Antonio Collazos, y no admitió bien si venían otras personas más, y entre las palabras que dicho alcalde mayor venía diciendo, le oyó decir, —¿qué bellaquerías son éstas?—, a lo cual el señor provisor respondió que el señor obispo no hacía bellaquerías y no había para qué decir semejantes desacatos u otra palabra semejante que ésta, y como vio tanto ruido y rumor no admitió este testigo a las demás palabras que pasaron. Y el dicho alcalde mayor pasó de las puertas de las casas episcopales hasta la esquina, ahí hizo pregonar un auto suyo y se pregonó todo, y que este testigo no se acuerda de lo contenido en el auto de pregón.

Y en este medio tiempo, estándose pregonado, salió el dicho arcediano de casa de su señoría reverendísima que iba encaminado a la iglesia, y pasó por donde estaba el dicho alcalde mayor sin quitarse el bonete.



Y oyó este testigo decir por dos o tres veces al dicho alcalde mayor que le quitase el bonete, llamando al alguacil mayor para que lo hiciese.

Y este testigo [f. 7r] por estar desviado de ahí no pudo ver lo que más pasó con el dicho arcediano y ha visto que sobre esta razón se ha puesto entre dicho.

Y esto es lo que sabe y es la verdad por el juramento que hizo en que se afirmó y ratificó, siéndole leído este su dicho, y que es de edad de 18 años poco más o menos.

Y lo firmó de su nombre el señor provisor, ante quien lo declaró.

[va testado dice tendi. Pase por testado dice/tendi. Y va entre reglones, cuerda vala enmendado dice y siéndole pregonero vala].

Bachiller Jerónimo Rico de Rivera [Rúbrica]

Gonzalo de Villafuerte [Rúbrica]

Ante mí Baltazar Sánchez, notario [Rúbrica]

En la dicha Ciudad Real de Chiapa, en 10 días del mes de enero de 1581 años.

El dicho señor provisor continuando en esta causa, para más información mandó parecer ante sí a Juan de Santacruz, vecino de esta ciudad, y de él fue recibido juramento en forma de derecho, según dicho es so cargo del cual prometió de decir verdad, y a la absolución dijo, —si juro y amén—.

Y siéndole preguntado por el tenor del auto que va por cabeza de este proceso dijo, que este testigo sabe que se notificó un auto de descomunión proveído por su señoría reverendísima a Pedro Cardoso y a Pedro Hernández, indio pregonero. Y se le leyó de *verbo ad verbum*, lo cual pasó el sábado próximo pasado, después de vísperas.

Viniendo el dicho Pedro Cardoso, escribano, a hacer pregonar un auto del alcalde mayor el cual lo querían pregonar junto a las puertas de las casas episcopales. Y vio este testigo que dicho escribano se volvió, y el pregonero, sin pregonar el dicho auto del alcalde mayor, y como oyó

el auto de descomunión, y donde a un poquito en ello vio venir al dicho alcalde mayor acompañado con el licenciado Antonio Collazos y Juan de Morales Villavicencio.

Y el dicho alcalde mayor venía diciendo palabras de enojo y al parecer porque de [va entre renglones “so cargo del cual prometió de decir verdad” f. 7v] cía a altas voces, —¿qué bellaquerías son éstas?—, y llamaba con mucha instancia al alguacil mayor, de manera que obligó al señor provisor a que respondiese diciendo, —aquí no se hacen bellaquerías y se hace a su señoría reverendísima—. Y el dicho alcalde mayor replicando a estas palabras llamó con mucha instancia a su alguacil mayor diciendo, —es hecha de mano que por vida del Rey que lo tengo de maniata—, lo cual decía por el dicho señor provisor.

Y pasaron muchas razones que este testigo no advirtió a ellas y se entró con el dicho señor provisor en las casas de su señoría.

Y asomándose a una ventana vio pregonar de parte del dicho alcalde mayor un auto que era lo que su señoría reverendísima prohibía al dicho Pedro Cardoso, y se pregonó, sin embargo, de la dicha prohibición.

Y el dicho alcalde mayor asistió al dicho pregón y con él estaba el dicho licenciado Juan de Morales, Pedro Cardoso y Esteban de Barahona, y que luego se entró este testigo dentro en casa y que no vio lo que más pasó y que esta es la verdad por el juramento que hizo.

Leyósele su dicho y en ello dijo que se afirma y ratifica, y que es de edad de 22 años poco más o menos y lo firmó de su nombre, y el dicho señor provisor en cuya presencia lo declaró.

Va entre renglones este testigo vala

Bachiller Jerónimo Rico de Rivera [Rúbrica]

Juan de Santacruz [Rúbrica]

Ante mí Baltazar Sánchez, notario

[f. 8v] En la Ciudad Real de Chiapa en 7 días del mes de enero de 1581 años.

Se presentó el bachiller señor capitán Juan de Meza de Altamirano, alcalde mayor por su majestad de este cargo, el señor provisor y el licenciado Antonio de [¿?] y yo presente Pedro Cardoso, escribano segundo del juzgado del dicho alcalde mayor. A los cuales yo el presente escribano doy fe, y [¿?] y el dicho licenciado Antonio de [¿?] hizo presente el auto, damos y el testigo dio el suyo [¿?] poder y mi poder cumplido cuan bien tiene de derecho.

Se requiere Ignacio Méndez, procurador de causa, y hecha caridad para que por su majestad, y por él y por mí, es a mi nombre pueda parecer yo por la causa; ilustrísimo y reverendísimo señor obispo de esta ciudad y el obispado, y pueda apelar y apelo de esta censura de excomuniación mayor y entre dicho que su señoría ha puesto contra el dicho alcalde mayor, y el dicho licenciado es de mí el presente auto. Pasa ante el ilustrísimo y reverendísimo señor arzobispo de México y para esto requiera de derechos y al mío convenga y de él fuere secretario o hallare la dicha apelación por la Real Audiencia, y sobre el susodicho haga [¿los autos, usando y digan?] qué convenga.

Hecho proeza que presente mi [¿?] y para ello lo hallo a ruego y dependiente. Le dieron esto a su poder y el mío conste, y en cuanto grado dependen hizo y contiene el que admite. Así espéra [f. 8v] lo haber dicho.

Firme el guión. Obligó su persona [¿?] y lo firmaron y firmé de mi nombre, personas, Francisco y Francisco de Medinilla y Esponda, Juan de la Villa, de esta ciudad.

Y fue de pedimento y de mí no quedó [¿?].

Juan Meza Altamirano [Rúbrica]

Francisco de Collados [Rúbrica]

Yo pedro Cardoso, escribano del juzgado mayor de esta ciudad, presente. Fui a lo que procede y la serví, y por ende de él al presente lo firmé, de él sigue de mi firma y firma que es en el testimonio que es de verdad.

Pedro Cardoso, escribano [Rúbrica]

[F. 9r] Muy ilustrísimo y reverendísimo señor

[Margen] Presentada en 12 de enero que se ha presentado y que proveerá justicia.

El capitán Juan de Meza de Altamirano, alcalde mayor de esta ciudad y su provincia por su majestad, mediante la persona de Gonzalo Méndez, mi procurador, digo que el sábado pasado se contaron siete del presente mes de enero. Vuestra señoría pronunció a usted en que me publicaban por descomulgado por razón de hacer pregón en el que se hacía vuestra señoría al ya requerimiento, según ley de su majestad, para que se hubiere de acatar causas, merece gracia al dicho auto contenido, el cual dicho pregón fue vistoso darse por no haber querido vuestra señoría consentir ni oírlo [¿?].

Vuestra señoría ha sido requerido tres veces para el dicho requerimiento, por el más obligado hacerlo como juez de su majestad sobre pena que por sus reales leyes están establecidas contra sus jueces y ministros que no defiendan su jurisdicción real; y también el dicho auto de descomunión que por razón de haber yo llegado a defender de males a Martín Pérez Collado, clérigo presbítero, por haber pasado delante de mí sin hacer el comedimiento que a quien representa la persona real, se debe; y en ello no hubo otra cosa por la cual se incurriese esta descomunión; es la cual, según derecho canónico incurre el que hiere a clérigo y/o le hace otra injuria grave, pues la cual leve y de poca defensa según doctrina de santos no es pecado mortal, ni por ella se incurre esta dicha descomunión por lo que tengo dicho que pase con el dicho clérigo.

Se debe entender por mí y fuera de lo que tengo alegado, ha sido de grande inconveniente para los negocios que traigo entre manos, de [f. 9v] tanta importancia y en que me va mi honra haber dilatado la de ser mi cargo de una causa tan leve, como la que tengo referida.

Y si de hoy a mañana se dilata la conclusión de ella será de grande inconveniente y daño para los dichos mis negocios y de ninguna utilidad. Y proveyó para mis contrarios, para los cuales habiendo ser yo detenido en la dicha descomuni6n, se apresuran a llevar a ella o dieran lo que tan falsamente contra mí tiene probado, pareciéndoles que para sus falsedades será de grande inconveniente mi ida a Guatemala con brevedad, y así viendo cuánto les importa de ganarme, por lo menos esta dicha ida se partirá de aquí a más tardar dentro de dos días, personalmente para seguirme injustamente como espero.

Es la majestad de Dios que ha de parecer por mi descargo sino son impedidos con detenerme conforme a todo lo cual y las causas que ya a vuestra señoría conste la absoluci6n que por tal mi petici6n pedido tengo.

La vuelvo ahora de nuevo pedir a vuestra señoría reverendísima, conceda las instancias de derecho, pues estoy preso siendo saludable, la dicha absoluci6n a recibirla como espero de vuestra señoría, pues el caso es leve y hecho en defensa de la jurisdicci6n real, la cual me compete a mí como a hombre de su majestad, y de la dicha raz6n de ellos como le tengo dicho me parece no haber perjuicio; y así a vuestra señoría pido y suplico mande luego absoluci6n definitivamente del despacho de descomuni6n porque a la informaci6n que vuestra señoría tiene hecha presente.

No tengo otros descargos que dar sino los que referido lo tengo en esta mi petici6n para que le proceda sumariamente esta causa, siendo necesario renuevo los términos del derecho y a uso lo demos que en mi favor hacen en lo que va a la dilaci6n de la causa y concluyo [¿?] haciendo vuestra señoría como pedido tengo.

Hará suelo con equidad donde derecho apelo a vuestra señoría, el dicho auto descomuni6n para esto requieran, y con derecho deba y pido serme presentada esta mi apelaci6n [¿?] el instarme con los requisitos, y siéndome denegada del desnegamiento apelo, usando del auxilio de la fuerza para con la Real Audiencia, Audiencia de Guatemala, y pido se me dé por testimonio para en guarda [f. 10r] de mi derecho y pido [¿?] para ello.

Juan De Meza Altamirano [Rúbrica]

En la Ciudad Real de Chiapas en 12 días del mes de enero del 1581 años.

Por ante mí el notario infrascrito, Gonzalo Méndez, en nombre del capitán Juan de Meza Altamirano, alcalde mayor de esta ciudad, presento esta petición con poder, ante el muy ilustre y reverendísimo señor obispo de la dicha ciudad. Y su señoría dijo que la había hecho por presentada y que proveerá en el caso lo que sea justicia.

Ante mí Baltazar Sánchez, notario [Rúbrica]

En 13 días del mes y año.

Su señoría reverendísima respondiendo a esta petición presentada por parte del capitán Juan de Meza Altamirano, alcalde mayor de esta ciudad, mandaba y mandó se dé traslado de ello al fiscal para que responda, y así lo proveyó mandó y lo firmó. Va entre renglones para que responda, vala.

Fr. Pedro de Feria

Chiapa

Ante mí Baltazar Sánchez, notario

En este dicho día mes y año susodicho.

Yo el dicho notario, leí y notifiqué el auto arriba contenido de su señoría reverendísima al bachiller Alonso de Aguilar, fiscal de esta causa en su persona, siendo testigo Pedro de Santiago, vecino de esta ciudad.

De ello doy fe.

Baltazar Sánchez, notario [Rúbrica]

[f. 1 | v.] Muy ilustrísimo y reverendísimo señor

El bachiller Aguilar, fiscal promotor, parezco ante vuestra señoría reverendísima y pongo acusación y acuso criminalmente, en la mejor forma que de derecho puedo y debo premisas las solemnidades y en derecho requeridas, al capitán Juan de Meza Altamirano, alcalde mayor de esta ciudad; por cuanto el sábado pasado que se contaron siete días del mes, con poco temor de Dios y menosprecio de la Santa Madre Iglesia, violando su libertad e inmunidad injuriosamente puso manos violentas en el bachiller Martín Pérez Collado, arcediano que ha sido de esta catedral, y al presente es beneficiado en ella y cura del de Juan de Meza Altamirano, en quien puso manos violentas [e] injuriando su persona, así con palabras como por obras, porque pasando el dicho cura por la calle, yendo a su iglesia mandó a su alguacil mayor y a otros que estaban presentes que fuesen tras de él, y le derribasen el bonete; y porque ellos como temerosos de Dios, reverenciadores de la Santa Madre Iglesia y de sus ministros y del propio cura no lo quisieron hacer.

Sobre el Juan de Meza lleno de furor e ira y muy alterado voseando fue corriendo tras el cura beneficiado, le asió abajo hacia sí, aclamando que le quitasen el bonete y se le echasen en el suelo, el cual ruido y alboroto por ser en la plaza pública acudieron clérigos y seglares con gran turbación y alboroto del escándalo de tan grave y enorme hecho.

Asimismo y de bajo de la misma forma pongo acusación sobre de Juan de Meza Altamirano, por haber en efecto violado la libertad e inmunidad de la Santa Madre Iglesia y, de *facto*, haber quebrantado injuriosa y afrentosamente su jurisdicción eclesiástica e inmunidad, porque haciendo el [¿?] decimos de [¿?] puesto una censura de descomuniación mayor el día de los Reyes en la cual, por gravísima o urgentes causas, y para evitar mayores males, daños, escándalos, pecados y ofensas de Dios Nuestro Señor se aparejaban, y porque esa fama pública en la ciudad se había divulgado que en la fiesta se sacaba el hábito de un religioso.

Ayudándose para ello el dicho reverendísimo de la ley de su majestad que en esta razón habla y dispone, mandó que aquel día, debajo de la dicha

censura, no se sacase máscara y ninguno se la pusiese, y por lo cual pareciendo al dicho alcalde mayor que en esto se había usurpado la jurisdicción real vino con su escribano y pregonero el día estante a las [f. l l r] puertas episcopales muy turbado y alterado, diciendo palabras mayores y desacatadas contra el provisor; diciendo que le había de maniar [¿?] los alguaciles.

Para el defecto mandado a publicar en voz alta de pregonero, un auto en que requería al reverendísimo avocase la dicha censura por ser contra la jurisdicción real y usurpación de ella, según decía, lo cual todo ha sido en gran menosprecio a la Santa Madre Iglesia de sus cánones, estatutos y de las leyes de nuestro Rey y señor, en que manda se guarde los santos cánones y jurisdicción y eclesiástica, por haber sido todo por injuriar y afrentarse, por menoscabar el poder, autoridad episcopal, como en efecto fue porque el día antes que se había publicado la dicha censura a la hora de misa, luego [*¿en continenti?*], saliendo de ella con trompetas mandó a pregonar y dar el primer pregón a las puertas episcopales, en el cual mandaba a todos los ciudadanos que a las dos de la tarde viniesen todos a su casa a caballo, a defender la jurisdicción real contra los usurpadores de ella, lo cual así cumplido, habiendo dado vueltas los de a caballo delante de las puertas episcopales mandó a correr a seis o siete personas de a caballo, él les mandó que con voz alta aclamasen, —*¡viva el Rey!*—, no lo haciendo en otra parte de la ciudad; y después, mandó que cada uno se holgase y sacase el anillo, que hiciese todo en menosprecio de la censura o poder eclesiástico y autoridad episcopal y hacía diciendo que él tomaba a su cargo el daño que de ello sucediese.

Y respondiendo a un escrito por el dicho alcalde mayor presentando, en que dice que el auto por el cual su señoría reverendísima prohibió la máscara, fue en mucho escándalo y murmuración de esta ciudad; digo que no al lugar, ni es, ni pasa así, sino lo contrario en todo por el común de esta ciudad, se holgó mucho de que [*¿se estorbaba?*] una cosa tan perniciosa, y de según la plática común se habían de seguir muchas ofensas a Nuestro Señor, y muchos escándalos e infamias de algunas personas particulares



y de las sagradas religiones porque, según se decía, habían de sacar en la máscara a un religioso de cierta orden grave y muy siervo de Dios, y que en estas pronuncias ha servido mucho y sirva a su majestad en el descargo de su real conciencia y de que prohibiesen y atajasen semejantes pecados y daños de terceros. No se puede decir que fuera el escándalo y ocasión del escándalo y de murmuraciones sino que antes quitarlo e impedirlo, como en efecto se hizo y hubo obligación de hacerlo, y si alguno se recibió fue en los dichos y malos y pecadores, los cuales [f. 12v] ciegos de sus pasiones juzgan lo bueno, malo y lo malo por bueno.

Y a lo que dice, que el reverendísimo en mandarles la carta y poner la dicha censura usurpa la jurisdicción real, no es ni pasa así, porque su señoría en mandar lo que mandó no se hizo ejecutor de las leyes de su majestad ni de las penas en ellas contenidas, sino hizo lo que es de su oficio pastoral y le compete, según natural divino y humano que es regir y gobernar a sus súbditos de manera que se salven y consigan las bienaventuranzas, que es el fin del gobierno espiritual, a lo cual se consigue que puede tomar todos los medios necesarios y conducentes para el dicho fin. Y quitar y remover todas las cosas que lo impiden y puede impedir, cuales son los pecados y ofensas de Nuestro Señor, lo cual se ve claro en muchas otras cosas temporales en que los prelados hacen leyes y estatutos y las prohíben; como es que no se vendan vino a los indios por la experiencia que tienen ordinariamente, se emborrachan y pecan; y que las tiendas no se abran en días de fiesta, ni se contrate públicamente en ellas porque sería impedimento de celebrar las fiestas como se deben de celebrar; y el correr de los toros; y otras muchas cosas que aunque son temporales, pero con ellas hay mezcla de pecado, y son impeditivos del bien espiritual, caen de bajo de la potestad eclesiástica por donde parece que en haber su señoría prohibido la máscara de cuyo uso tantas ofensas a Nuestro Señor se habían de seguir, y tantos escándalos y tantas injurias de terceros; no fue usurpar la jurisdicción real sino usar y ejercer la suya propia eclesiástica como queda declarado, y antes fue ayudar y favorecer la jurisdicción real que estorbarla

ni contradecirla. Pues su majestad como católico y cristianísimo por sus leyes so graves penas tiene prohibido lo que su señoría prohibió, y si su señoría mandó que se leyese la ley real de su majestad en que esto prohíbe, no fue haciéndose de autor de ella ni de la pena en ella contenida, sino para que al fin constase lo que su majestad en el caso tiene prohibido y mandado, y no le pareciese nuevo prohibirlo su señoría reverendísima como parece claro.

Y en el tenor de la carta a que me refiero tan al lugar, lo que dice acerca de haber el provisor mandado a Pedro Cardoso, escribano, exhibiese las informaciones que hizo en razón del que los indios de Comitán y de otros pueblos de su distrito dieron para su iglesia, y de los memoriales que de ello se hicieron porque el provisor no ha prohi[f. 12v]bido ni prohíbe, si le ha pasado por pensamiento prohibir, que se inquiera si se ha quebrantado lo que su majestad tiene mandado, que no se echen de ramal ni que dejen de ser castigados los que en el caso parecieren ser culpados. Antes le ha parecido y le parece muy bien y es bien que así se haya pero porque es pública voz y fama, y por informaciones que se han hecho a petición de parte.

Consta no haber los naturales del despoblado de Comitán y de los demás, dado lo que dieron por vía derrama, así como cosa forzosa, sino como limosna y ofrenda voluntaria para cosas del culto divino, y como dar los fieles por limosna y ofrecer en sus templos sea acto principalísimo de religión y tan en honor y reverencia del Dios Nuestro Señor y su culto, pertenece derechamente al prelado favorecerla, y defenderla y castigar a los que por alguna vía la perturbaren y retrajeren de ella a los fieles, y por si los amedrentaren, acobardaren de bajo de dichos títulos y colores para que no tengan por buena y santa la limosna y oblaciones, o aunque las tengan por tal no la osen [¿?] viendo que por ella debajo de otras [¿?] de que se derrama, y otros semejantes son vejados y molestados de las justicias seglares, y aunque por la fama pública y clamores del primero y por las informaciones que de el provisor sobre el caso ha hecho pudiera muy

bien mandar al Pedro Cardoso que volviera y restituyera todo lo que tomó de los pro de Comitán y de los demás, pero teniendo respeto a que fue enviado con comisión, por mandado del juez y ministro de su majestad, no lo quiso hacer sin primero ver las información que el de Pedro Cardoso sobre el caso, para ver si conforman con las que del provisor tiene hechas, y según lo que de las unas y de las otras resultasen se hiciese lo que conviniere de manera que la limosna y la oblación de los fieles no cese, sino dé cada uno libremente y pueda en este caso hacer lo que le pareciere y por bien tuviere. Y siendo esto así como lo libran el hoy alcalde mayor, auto sobre esta razón, y a pregonarlo en la plaza y a las puertas del reverendísimo como lo pregonó, y decir en él que se exhorta, amonesta y requiere que responda su auto sobre de las máscaras y mande a su provisor reexponga el suyo sobre la dicha limosna y oblaciones que manifiestamente contra la inmunidad, libertad y jurisdicción eclesiástica. Es notorio y grande menosprecio de la dignidad pontifical y oficio pastoral y porque semejantes delitos y excusas no queden sin castigo, pido justicia. [¿Emplazo?] el oficio de vuestra señoría reverendísima y protesto costas, juro en vuestra *verbo sacaedoris* que esta querella no es mala sino por celo de justicia, va entre renglones, lo dice el digno reverendísimo, yo en días de fiesta. Vala.

Bachiller Aguilar [Rúbrica]

En 13 días de 1581 [f. 13r] en la Ciudad Real de Chiapa, por ante mí el notario infrascrito, el bachiller Alonso de Aguilar, fiscal promotor del juzgado eclesiástico de la dicha ciudad, presentó el escrito de querella criminal ante su señoría reverendísima.

Su señoría dijo que lo había hecho por presentado y que proveerá en el caso lo que sea justicia y lo firmó.

Fr. Pedro de Feria  
Chiapa. [Rúbrica]

Ante mí, Baltazar Sánchez, notario [Rúbrica]

Después de lo que dijo, es el mismo día, mes [y] año susodicho.

Su señoría reverendísima proveyó de justicia acerca de lo pedido por el dicho fiscal, dijo que mandaría y mandó se le dé traslado del dicho escrito de querrela y acusación a la parte del dicho alcalde mayor, y así lo proveyó, y mando y lo firmó.

Fr. Pedro de Feria

Chiapa. [Rúbrica]

Ante mí, Baltazar Sánchez, notario [Rúbrica].

En 14 días del dicho mes de enero del dicho año. Yo dicho notario leí y notifiqué el auto de arriba contenido, y el de su señoría reverendísima a Gonzalo Méndez, parte del dicho alcalde mayor en su misma persona, siendo testigos Francisco de Trujillo y Juan de Vera Coello.

Doy fe

Baltazar Sánchez, notario [Rúbrica].

[f. 14v] El capitán Juan de Meza Altamirano, alcalde mayor de esta provincia por su majestad, mediante la persona de Ignacio Méndez, mi procurador, digo que el jueves pasado que se contaron 12 de este mes de enero, se presentó por mi parte ante vuestra señoría una pena, pidiendo por ella absolución del auto de descomuniación contra mí pronunciado, y por ser el negocio que se trata leve y por las causas en la dicha mi petición expresadas concluí en ella para definitiva, sirviendo por cierto hallaría la misericordia de que la iglesia usa con sus fieles obedientes y no consumase. Y al presente se me ha dado traslado de una querrela o acusación puesta contra mí con el bachiller Aguilar, nombrado fiscal de esta causa, a la cual yo no tengo que responder, más de que acerca de las máscaras lo que yo he tratado es para

impedir las toca a mi jurisdicción meramente, en especial estando prohibidas por ley de su majestad y así incumbe a sus reales justicias el evitarlas y ejecutarla la dicha ley o dispensar con ella como lo hacen las justicias de su majestad en todos sus reinos, y esto es en cuanto a esto, en cuanto haberme hecho acompañar con toda la ciudad y haber hecho apellidar la voz del Rey, no es cosa contra su real servicio ni contra las inmunidades de la iglesia, como el dicho fiscal dice, sino antes había de ser en mucha gracia y contentamiento de todos, en especial de los que tan particularmente deben tener cuidado de rogar a Dios por la salud de su majestad, como los eclesiásticos; y si se dijo más en la calle de vuestra señoría que en otra parte, fue por ser la más principal de la ciudad, además, de vivir yo en la misma calle.

Y la causa que hubo para ser particularmente aquella representación, fue estar los naturales de esta tierra en alguna manera no tan enfrenados a los mandados de la justicia de su majestad como convenía y parece, por informaciones que de ello tengo, en especial por las fechas, en el pueblo de Tenango, que es once leguas de esta ciudad, por juez competente, y en otras partes y representar las fuerzas y poder de su majestad y de sus justicias es cosa muy necesaria y piadosa para no dar lugar a atrevimientos, y el fin fue éste y no dar penas a vuestra señoría pues es cosa cierta, no la debía de recibir, por eso y en cuanto al pregón que el dicho fiscal dice se dio contra las inmunidades de la iglesia, mi intención no ha sido ir contra ellas sino sólo defender como estoy obligado a la jurisdicción real y cumplido con esto que es de mi oficio defender.

Yo, de mi parte, en cuanto de derecho a lugar todo lo tocante a la libertad e inmunidad, despechos y obediencia de la iglesia, como hijo suyo católico que soy, pues el hacer yo mi oficio en defender la jurisdicción real como su majestad me lo manda, no es ir contra la inmunidad y libertad de la iglesia sino antes proveído por todo derecho que se haga, así limitando a los jueces de un fuero y otro sus jurisdicciones.

Y en cuanto a lo que dice haber puesto manos violentas en el clérigo lo que pasa es que estando yo en la calle real de su majestad, representando su propia persona como su juez y justicia mayor, mandando pregonar dos leyes reales, como por el dicho auto consta, pasó el dicho Martín Pérez Collado, beneficiado, como el dicho fiscal dice, por delante de mí sin hacer cortesía alguna de ninguna manera, lo cual visto por mí, por lo que tocaba a lo que se debe, a lo que yo representaba, y por satisfacer los que estaban presentes por aquello no redundase de menosprecio de la real justicia dije que le quitasen el bonete; y el dicho padre clérigo respondió a esto ciertas palabras de desacato, por donde yo me moví a llegar a él, y todo mi exceso fue asirle de los brazos y detenerle sin que pasase más adelante; y lo dejé ir luego libremente, sin otra acción ni mal alguno y lo que justa y derechamente yo hubiere excedido, incurriendo por esto o por otra cosa en alguna pena de descomunión, según derecho he pedido con toda humildad, ser absuelto, puesto que según [¿San Tomás 2.28 [¿?] 88 artículos 5?] la injuria leve como parece que fue la que yo hice es pecado venial, y así por ella no se incurre el que la hace en la excomunión, que por derecho canónico está puesta contra los percusores de los clérigos y es doctrina a quien se arriman los canonista.

Y ahora, de nuevo me postro humildemente a pedir a vuestra señoría me absuelva, con la misericordia que la iglesia usa con sus fieles, mandando asimismo alzar el entredicho que está puesto en lo cual recibiré merced y beneficio, y niego todo lo demás por el dicho fiscal ha llegado en mi perjuicio.

Y de dilatárseme, si se me dilatase en este mismo día, la absolución que pido y de seguirse esta causa, según y cómo el dicho fiscal la sigue por certamen en mi perjuicio, y de denegárseme la absolución, según y como pido, téngolo como por agravio y como de tal, desde ahora para entonces y de entonces para ahora, hablando como debo apelo del señor, para que ante quien y con derecho deba y de cualquier censura o descomunión que de nuevo se me pusiere sobre esta causa, también apelo de nuevo, y pido

los apóstolos de esta mi apelación [*ísepe e instanter?*] con las instancias y requisitos del derecho, y pido me sea otorgada y si se me denegare tácita o expresamente lo recibo por fuerza y agravio para ante su majestad y los señores de su Real Audiencia de Guatemala, usando del auxilio de la fuerza.

Y lo pido por testimonio para en guarda de mi derecho, y pido justicia y para ello es.

Juan de Meza [Rúbrica].

En la Ciudad Real de Chiapa en los 14 días del mes de [f. 14v] enero de 1581 años.

Ante el muy ilustre y reverendísimo señor obispo de esta ciudad y por ante mí el notario infrascrito, Ignacio Méndez, procurador del capitán Juan de Meza de Altamirano, ofrézcalo esta petición y su señoría ilustrísima dijo que la había hecho por presentada y que proveerá el caso lo que fuere justicia.

Ante mí Baltazar Sánchez [Rúbrica]

Después de lo que dijo, es en 16 días del dicho mes y año susodicho.

Su señoría reverendísima proveyendo de justicia de lo pedido por el dicho alcalde mayor dijo que se dé traslado al fiscal y que concluya.

Y así lo proveyó y mandó y lo firmó.

Fr. Pedro de Feria [Rúbrica]

Chiapa

Baltazar Sánchez, notario [Rúbrica]

En este dicho día, mes y año susodicho.

Yo el dicho notario leí y notifiqué el auto de su señoría reverendísima al bachiller Alonso de Aguilar, fiscal en su misma persona, y el cual dijo que la oía siendo testigos, García Sánchez y Cristóbal [¿Sánchez?] vecinos de esta ciudad. En fe de lo cual lo firmé.

Baltazar Sánchez, notario [Rúbrica]

[F. 15r] Muy ilustrísimo y reverendísimo señor

El bachiller Aguilar, fiscal promotor, respondiendo a un escrito que Gonzalo Méndez por parte del alcalde mayor, Juan de Meza Altamirano, presentó en 14 de este presente mes y año.

En cuanto a lo que dice del pregón que mandó dar en razón de haber, el reverendísimo de esta ciudad, prohibido la máscara el día de los Reyes diciendo y alegando no haberlo echo contra la inmunidad y libertad eclesiástica, sino por defender la jurisdicción real digo como tengo dicho y alegado, y es cosa notoria, que la dicha prohibición ni fue ni es contra la jurisdicción real sino muy en ayuda y favor de ella, y no hubo necesidad de defenderla de quien no la había ofendido ni contradicho sino ayudándola y favoreciéndola. Y así resta haber sido, como tengo alegado el dicho pregón, en menosprecio de la Santísima Madre Iglesia y de su autoridad y jurisdicción, a lo que dice haber sido leve la injuria que hizo al bachiller Collado, cura y beneficiado de la catedral de esta ciudad, digo que, además de lo que está averiguado, para la información que sobre el caso se hizo y es notorio por haber sucedido en la plaza en medio del día, delante de mucha gente.

El dicho alcalde mayor en lo que en este escrito dice se condena y muestra haber sido su culpa muy grave y enorme, pues confiesa en él haber asido al dicho beneficiado de los brazos, y deteniéndole y dejándole proseguir su camino que llevaba a su iglesia por mandado de su prelado, lo cual hizo licencia fue y es gravísimo delito mayormente por el fin de ella que fue quererle quitar y hacer quitar por fuerza el bonete de la cabeza, y



por haberlo echo con la cólera, y furia, y turbación y alboroto con que lo hizo dando voces, y llamado al alguacil mayor y a los circunstantes para que fuesen a quitar el bonete de la cabeza al dicho beneficiado, siendo la persona de la cualidad que es y cura legítimo y propio suyo, en medio del día y de la plaza, y no estando el alcalde mayor en su tribunal representando su oficio sino antes injuriando y ofendiendo gravemente a Nuestro Señor, y a la Santa Madre Iglesia y a la majestad del Rey Nuestro Señor que no se sirve sino se desirve de mucho de que sus ministros y jueces hagan semejantes excesos, con los cuales no se satisface a los que lo ven, antes se les da muy grande escándalo y redundando en gran menosprecio de la real justicia.

A lo que dice acerca de haber convocado a todos los vecinos de esta ciudad el día de los Reyes, en figura, y aparatado de guerra, y el alarde, y aclamaciones que por su mandato se hicieron a la puerta y en la calle de dicho reverendísimo y no en otra parte de la ciudad, digo, que de este artículo yo no trato ahora, ni hice mención de él en la acusación que puse al dicho alcalde mayor para efecto de acusarle de ello ni de pedir sea por ello castigado porque es negocio que sea de tratar en dicho tiempo y de dicha manera, sino sólo para que constase del desacato que el susodicho en ello cometió contra la libertad y jurisdicción eclesiástica y dignidad pontifical. [f. 15v] Quanto a lo que pide de ser luego absuelto digo, que al tiempo que presentó el dicho escrito está absuelto a reincidencia, por cierto término el cual aún no era cumplido. Incumpléndose se podrá hacer lo que sea justicia teniendo atención a que para dar sentencia definitiva en esta causa se requiere, conforme a derecho que el dicho alcalde mayor estar preso y en defecto de la prisión corporal es necesario que esté ligado con la censura de descomunión, lo cual pido así se haga.

A lo demás que pide, acerca de la brevedad de esta causa digo, que para concluirla y dar en ella sentencia definitiva son necesarias dos cosas: la primera la confesión de dicho alcalde mayor por su persona, y no por procurador, por ser causa criminal; la segunda que se notifiquen los testigos. Y haciéndose estas dos cosas yo de mi parte concluiré y renunciaré todos los términos del derecho, y esto doy por mi respuesta.

El bachiller alcalde Aguilar [Rúbrica].

En los 16 día del dicho mes y año. Yo el notario infrascrito leí este escrito a su señoría reverendísima y su señoría respondió que lo da por presentado y que proveerá en el caso lo que sea justicia, él lo firmó.

Fr. Pedro de Feria [Rúbrica]

Chiapa

Ante mí Baltazar Sánchez, notario [Rúbrica]

Y después de lo que dijo, es el mismo día, mes y año, que susodicho su señoría reverendísima dijo que se tome la confesión al alcalde mayor y se ratifiquen los testigos para que se concluya esta causa; y así lo proveyó, y mandó y firmó.

Fr. Pedro de Feria. [Rúbrica]

Chiapa

Ante mí Baltazar Sánchez, notario [Rúbrica]

En este dicho día, mes y año.

El susodicho, yo el notario, leí y notifiqué el auto arriba contenido al señor alcalde mayor, Juan de Meza Altamirano, en su misma persona, el cual dijo que se remite a las peticiones que tiene sobre este caso presentadas, porque en ellas dijo la verdad de lo que pasó y que da por dichos y jurados los testigos, y que renuncia a los términos de prueba y publicación de testigos y concluye para definitiva con cargo de aprovecharse en tiempo [f. 16r] en que fuere en su favor siéndole necesario. Siendo testigos el licenciado Antonio Collazos y Antonio Díaz, vecinos de esta ciudad. Y el dicho señor alcalde mayor lo firmó, en fe de lo cual lo firmé de mi nombre.

Juan de Meza Altamirano [Rúbrica]  
Baltazar Sánchez, notario [Rúbrica]  
Después de lo que dijo es el mismo día, mes y año susodicho.

Su señoría reverendísima dijo que por cuanto el dicho alcalde mayor ha concluido, renunciando todos los términos del derecho que son en su favor, y pide se concluya esta causa por sentencia definitiva que atento a esto se notifique al fiscal que si tiene que alegar o qué decir por su parte, lo diga y alegue dentro de un día natural, y concluye para la definitiva, y así lo proveyó mandó y lo firmó.

Fr. Pedro de Feria. [Rúbrica]  
Chiapa  
Ante mí Baltazar Sánchez, notario [Rúbrica]  
En 16 días del dicho mes y año.

Yo el dicho notario, leí y notifiqué al dicho bachiller Alonso de Aguilar, fiscal promotor, el auto sobrescrito en su misma persona. Y respondió que, afirmándose a lo cual tiene dicho y alegado en esta causa y a la sumaria información, pues el dicho alcalde mayor renuncia a todos los términos del derecho y confiesa el hecho de su acusación por sus escritos, que acepta en cuanto es en favor de la justicia y concluye con los mismos autos definitivamente, y renuncia asimismo a los términos de prueba y publicación y los demás que el derecho le concede.

Y lo firmó de su nombre siendo testigos, Cristóbal Sánchez y García y Juan de Santacruz, vecinos de esta ciudad, y de ello yo el dicho notario doy fe.

El bachiller Aguilar  
Baltazar Sánchez, notario [Rúbrica]  
[f. 16v]

En 16 días del mes de enero de 1581 años habiendo su señoría reverendísima visto estos autos y la conclusión de ambas partes dijo, que su señoría asimismo concluía en nombre de la justicia [y daba] por cerrado este proceso y las razones de él para dar en el caso sentencia, lo que fallase por derecho, para lo cual da y pronuncia para [que] de hoy en adelante citaba y cito a las partes especial y perentoriamente, y lo firmó.

Fr. Pedro de Feria. [Rúbrica]

Chiapa

Ante mí Baltazar Sánchez, notario [Rúbrica]

En este dicho día, mes y años susodicho.

Yo el dicho notario notifiqué a Gonzalo Méndez, procurador del alcalde mayor, Juan de Meza Altamirano, y le cité en forma para sentencia, siéndolo Juan de Morales Villavicencio y Pedro Estrada, alcalde ordinario, en fe de lo cual lo firmé de mi nombre.

Baltazar Sánchez [Rúbrica]

En 17 días del dicho mes y año susodicho. Yo el dicho notario notifiqué al bachiller Aguilar, fiscal promotor, el auto arriba contenido de su señoría reverendísima, de éste en forma para sentencia, siendo testigos García Sánchez y Juan de Santacruz, vecinos de esta ciudad, en fe de lo cual lo firmé en mi nombre.

Baltazar Sánchez, notario

[f. 17v] En el pleito que ante nosotros pende, entre partes de la una, el bachiller Alonso de Aguilar, fiscal y actor acusante, y de la otra el capitán Juan de Meza Altamirano, alcalde mayor de esta Ciudad Real de Chiapa, reo acusado, y Gonzalo Méndez, su procurador en su nombre. En razón

de haber puesto manos violenta en el bachiller Martín Pérez Collado, clérigo presbítero beneficiado y cura de la catedral de esta dicha ciudad, y de lo demás de que por el dicho fiscal fue acusado, visto los autos de este proceso y los méritos de él hayamos que debemos condenar, y condenamos al dicho capitán Juan de Meza Altamirano, alcalde mayor de esta ciudad, y al dicho Gonzalo Méndez, su procurador en su nombre, en que el primer domingo o fiesta de guardar después de la pronuncia-ción de esta nuestra sentencia que por nosotros le sea señalado, a la misa mayor que se dijere en nuestra catedral, esté a toda ella en cuerpo y en pie, y destocado con una vela en la mano.

Ítem, le condenamos en 50 pesos de minas para la expedición de la Santa Cruzada, y fábrica de nuestra catedral y gastos de justicia por iguales partes, y más en las cosas de este proceso, lo cual juzgando y cediendo por tribunal así lo pronunciamos y mandamos.

Fr. Pedro de Feria [Rúbrica].

Chiapa

Dada y pronunciada fue esta dicha sentencia por su señoría reverendísima ante mí, el notario infrascrito en la Ciudad Real de Chiapa, en 17 días del mes de enero de 1581 años en la sala episcopal, siendo presentes por testigos el bachiller Jerónimo Rico de Rivera y el bachiller Martín Pérez Collado, clérigos presbíteros. En fe de lo cual lo firmé de mi nombre.

Baltazar Sánchez, notario [Rúbrica]

[f. 17r] En la Ciudad Real de Chiapa, en 17 días del mes de enero de 1581 años.

Yo el infrascrito notario leí y notifiqué la sentencia de atrás contenida por su señoría reverendísima a Gonzalo Méndez, procurador del dicho alcalde mayor en su misma persona, siendo presentes por testigos, el licenciado

Antonio Collazos, el bachiller Martín Pérez Collado, clérigo presbítero, y Francisco Trujillo, vecinos de esta dicha ciudad de ello doy fe.

Baltazar Sánchez, notario [Rúbrica]

En este dicho día, mes y año susodicho.

Yo el dicho notario notifiqué la dicha sentencia de atrás contenida de su señoría reverendísima al bachiller Alonso de Aguilar, fiscal promotor en su persona misma, siendo presentes por testigos el bachiller Martín Pérez Collado, clérigo presbítero, y el licenciado Antonio Collazos y Francisco de Trujillo, vecinos de esta dicha ciudad. De ello doy fe.

Baltazar Sánchez, notario.

[f. 18v] Muy ilustrísimo y reverendísimo señor.

El capitán Juan de Meza Altamirano, alcalde mayor de estas provincias, por la persona de Gonzalo Méndez mi procurador, digo que por tal peticiones que tengo presentadas, tiempo tengo apelado de vuestra señoría y de la descomunión que contra mí se ha pronunciado, y pedido testimonio de todo, y lo mismo es caso que se me denegase la apelación; pedí testimonio por vía del auxilio de la fuerza y ante quien y con derecho debo y puedo.

Ahora, estando ligado con dicha descomunión vuelvo apelar y apelo de ella, y arrimándome también a las apelaciones que tengo interpuestas y pido se me otorgue dicha apelación y ante quien de derecho debo y pido los apóstoles de esta nuestra apelación, razón [*¿sepe sepias et sepisieme?*] en las instancias y afincamientos de derecho, y [*si*] se me denegare lo tomo por vía de fuerza y agravio, y pido testimonio de ello y ante la Real audiencia de Guatemala donde protesto, pedir usando del auxilio de la fuerza lo que a mi derecho convenga.

Dicho este día, habiendo vuestra señoría pronunciado en esta causa definitiva sentencia, sea notificado al dicho Gonzalo Méndez mi procura-

dor, es que en efecto se manda que esté en una misa mayor, en pie en cuerpo y destocado con una vela en la mano, y esto en la iglesia catedral de esta ciudad, un día de fiesta en domingo y más en 50 pesos de minas y se la dé al pedigón de la Cruzada y fábrica de la dicha iglesia, y gastos de justicia y más en las actas como en la dicha sentencia se contiene, cuya forma habida aquí y por inserta digo, la dicha sentencia ninguna, y de alguna impuesta, y agraviada y digna de revocar lo primero por lo general, y porque no se dio a pedimento de parte nuestra y según y como derecho se debía. Y el proceso estaba en tal estado, y por las demás razones de nulidad y agravio que del proceso resultan y se puede alegarlo; hecho el caso que por mí se cometió [f. 18r] fue tan leve como probaré a su tiempo que se debía formar proceso sobre él cuanto más se me ha descomulgado de participantes, y puestos entre dicho, y al fin de tantos días que dirá esta censura que no suele ponerse sino en casos exorbitantes; a que me sentenciaron como si bien hubiere herido al clérigo o héchole otra injuria afrentosa, habiendo pasado realidad de verdad lo que tengo [¿?] mis peticiones confesado, como lo probaré a su tiempo, y en caso que yo hubiera cometido el delito de herir al dicho clérigo o de hacerle otra injuria de las que el derecho tiene por graves, tenía vuestra señoría obligación de usar conmigo de la misericordia que la iglesia usa con sus fieles obedientes, como yo lo he estado; y no sentenciarme tan ásperamente que se pueda entender, ha salido pasión en ello, por la contienda tan injusta que conmigo tienen los frailes de esta provincia, pero siguiéndome contra fuerza porque procuro que se guarden [y] cumplan la leyes de su majestad, lo cual tengo que defender hasta morir, como fiel vasallo y criado de su majestad, de lo cual sintiéndome agraviado apelo a vuestra señoría y de su llamada sentencia; y ante el ilustrísimo arzobispado de México y ante quien como mejor me convenga apelar, pido los apóstoles de esta mi apelación [¿?] pido me sea otorgada, pídolo por testimonio y amparo, guarda de mi derecho y justicia y si me fuere denegada [¿?] o expresamente de la tal denegada razón otra vez apelo y ante quien como desuso apelado tengo.

Le pido dé testimonio, protesto usar de los remedios del derecho en el [¿?] al del auxilio de la fuerza. Y protesto con tal y a lo cual firmé.

Juan de Meza Altamirano [Rúbrica]

En 17 días del mes de enero de 1581 años, por ante mí el notario infrascrito, el contenido en esta petición la presento y su señoría reverendísima dijo que la oía y que responderá, y lo firmó.

Fr. Pedro de Feria. [Rúbrica]

Chiapa

Ante mí Baltazar Sánchez, notario [Rúbrica]

[f. 19r] Después de lo que dijo, es el mismo día, mes y año susodicho.

Su señoría reverendísima, respondiendo a esta petición en que el capitán Juan de Meza Altamirano, alcalde mayor, ha apelado de la sentencia por su señoría reverendísima en esta causa dada, dijo que no obstante que la sentencia fue y es muy injusta por deferir al honor de su superior para ante quienes apela, otorgaba y otorgó al dicho alcalde la apelación que de la dicha sentencia hay entre puesto con cargo, que dentro de ochenta días que corran y se cuenten, desde el día en que este otorgamiento le fuere notificado a usted o a su procurador, se presente con los autos de este proceso en el Tribunal del Metropolitano y traiga mejora y donde no, el dicho término cumplido, no trayendo la dicha mejora a la dicha apelación sea oída por desierta y que en lo demás contenido, en la dicha petición su señoría se remite a los autos de este proceso.



Y así lo proveyó, y mandó y lo firmó.

Fr. Pedro de Feria [Rúbrica]

Chiapa

Ante mí Baltazar Sánchez, notario [Rúbrica]

En 18 días del mes de enero del dicho año.

Yo el dicho notario leí y notifiqué el auto arriba contenido de su señoría reverendísima a Gonzalo Méndez por su persona, procurador del dicho alcalde mayor, en que se le otorga la dicha apelación que interpuso siendo testigos, Juan Hernández, y dicho Cristóbal Sánchez y Pedro Hernández, vecinos de esta ciudad, en fe de lo cual lo firmé.

[¿Va entre renglones [¿?] su persona vala?].

Baltazar Sánchez, notario [Rúbrica]

[f. 20v] Muy ilustrísimo y reverendísimo señor

El capitán Juan de Meza Altamirano, alcalde mayor de estas provincias, por persona de Gonzalo Méndez mi procurador, digo que yo tengo apelados tiempo de la sentencia que vuestra señoría contra mí pronunció, como consta en la petición que sobre ello presento, y así que la [¿?] de mi justicia y para seguirla de esa mi apelación tengo necesidad de estar absuelto, fuera de que el juez ante quien se ha de seguir la segunda instancia está a 200 leguas de esta ciudad, y así es forzoso de dilatarse la conclusión de ella por causa de tan largo camino, y si yo estuviese de esa descomulgado todo este tiempo estaría en toda esta provincia sin tener justicia mayor ante quien se despachan los negocios, además, del riesgo que se seguiría a mi alma estar tanto tiempo ligado a una censura tan grave; por tanto a vuestra señoría pido y suplico me dé absolución, me dé la dicha descomunió y censura que ley y real pido, que yo estoy presto de dar fianza legal, llanas y abonadas, de pagar lo que esta causa fuere contra mí juzgado y sentenciado, y la dicha absolución sea mientras durare la conclusión y sentencia de esta cusa, y pido justicia en ello.

[¿?] Y atento a que esta ciudad a tantos días que esta [¿represente?] por mi causa a vuestra señoría pido y suplico sea servido de al calce este dicho y esto recibiré merced y pido justicia.

Juan de Meza [Rúbrica]

En 18 días del mes de enero del año susodicho, en la dicha Ciudad Real de Chiapa. El contenido en esta petición la presento a su señoría reverendísima, dijo que la oía y que responderá y lo firmó.

Fr. Pedro de Feria. [Rúbrica]

Chiapa

Ante mí Baltazar Sánchez, notario [Rúbrica].

[f. 20r] Después de lo que dijo, es en 19 días del mes y año, en su dicho su señoría reverendísima dijo que para que el dicho alcalde mayor [¿?] su apelación y para lo demás contenido en su petición quedando fianzas llanas y abonadas, que estará por lo sentenciado y que hará la satisfacción que en la conclusión y sentencia de definitiva de esta causa por el superior le fuere impuesta, daba y dio licencia a cualquiera de los curas de la catedral de esta dicha ciudad para que absuelva al dicho alcalde mayor de cualquier descomunión en que haya incurrido por los delitos de este proceso, la cual absolución se le dé a reincidencia por el tiempo que durase esta causa y hasta que definitivamente se concluya y haga la satisfacción que fuere impuesta.

Y no la haciendo según y como y dentro del término que le fuere mandado torne a reincidir y reincida en la dicha descomunión y descomuniones de que ahora fuere absuelto.

Ítem, su señoría dijo que debajo de las dichas fianzas y por el tiempo dicho y al [¿?] entre el dicho general que en la dicha razón está puesto en la dicha ciudad y el personal de dicho alcalde mayor. Y así lo proveyó mandó y lo firmó. Cosas [¿pedidas?] y suspendió.

[Va entre renglones por el tiempo dicho y lo suspendía, suspendió vala].

Fr. Pedro de Feria. [Rúbrica]

Chiapa

Ante mí Baltazar Sánchez, notario [Rúbrica]

Luego en este dicho día, mes y año susodicho.

Yo el dicho notario leí y notifiqué el auto de su señoría reverendísima arriba contenido a Gonzalo Méndez, procurador del dicho alcalde mayor, en su misma persona siendo testigos Gaspar de Medinilla y García Sánchez, y Pedro [?], vecinos de esta dicha ciudad y de ello doy fe.

Baltazar Sánchez [Rúbrica]

[F. 21r]

Después del susodicho día, mes y año dicho.

En presencia de mí el notario, yo el infrascrito, pareció Juan de Morales Villavicencio, vecino de esta ciudad, y dijo que por cuanto su señoría reverendísima tiene proveído un auto que para el capitán Juan de Meza Altamirano, alcalde Mayor de esta ciudad, pueda seguir su apelación y para lo demás de este cargo [?]. Firme vuestra merced [?] por el superior [?] de la censura en que ha incurrido según que nos [?] también se constituya con su derecho real, fiador del dicho alcalde mayor están a derecho [?] de lo que fuere en ella determinado por el juez superior, donde que no representamos su propia justicia pagana, juzgando al sentenciado, dicho alcalde mayor, por la causa, por verdad y formal [?] como [?] para la fábrica de la catedral de esta ciudad sobre que obligó su persona es sabido el placer y dio poder a cualquier juez competente que de la causa puedan ordenar, conocer como de sentencia razón en ella [?] y luego el [?] fin de la censura la general [?] de ella el [?] suscribiese en el [?] señoría [?].

Fray Pedro de Feria [Rúbrica]

Morales de Villavicencio [Rúbrica]

Ante mí Baltazar Sánchez [Rúbrica]

[f. 21v]

Y luego en el dicho día, mes y año susodicho.

El muy reverendísimo padre bachiller, Martín Pérez Collado absolvió al dicho alcalde mayor, según y de la manera por su señoría reverendísima.

Éste proveyó y mandó en fe de lo cual conforme de mi nombre, según testigos, Juan de Morales Villavicencio y el licenciado Antonio Collazos y Pedro Cardoso.

Baltazar Sánchez, notario [Rúbrica].

## BIBLIOGRAFÍA CITADA

De Vos, Jan, 2010, *Vienen de lejos los torrentes. Una historia de Chiapas*, Consejo Estatal para las Culturas y las Artes de Chiapas, México, pp. 284, 291-294.

Flores Ruiz, Eduardo, 1978, *La Catedral de San Cristóbal de Las Casas Chiapas, 1528-1978*, Universidad Autónoma de Chiapas, Chiapas, México, p. 149.

Fray Gabriel Téllez, Tirso de Molina, 1973, *Historia general de la Orden de Nuestra Señora de Las Mercedes*, Tomo I, Madrid, Provincia de La Merced de Castilla, p. 2.

Gerhard, Peter, 1991, *La frontera sureste de la Nueva España*, UNAM, México.

Lenkersdorf, Gudrun, 2010, *Repúblicas de indios. Pueblos mayas en Chiapas, siglo XVI*, Ed. Plaza y Valdés, México, p. 149.

López Hernández, Iván Christian, Virginia Margarita López Tovilla, Joel Pérez Mendoza, Rodolfo Pérez Moreno, 2012, "Nuevos fondos do-

cumentales del Archivo Histórico Diocesano para el estudio de la historia de Chiapas en el siglo XX", *Liminar. Estudios sociales y humanísticos*, julio-diciembre, vol. X, núm. 2, pp. 197-203.

Viqueira, Juan Pedro (director), Base de datos del catálogo del Fondo Diocesano del Archivo Histórico Diocesano de San Cristóbal de Las Casas. Segunda entrega. Primera sección Pueblos y primera sección San Cristóbal, México, El Colegio de México/Universidad de Murcia/Fondo Nacional para la Cultura y las Artes, 2013.

*Documento citado*

AHDSC, Fondo Diocesano, carpeta 4789, expediente 1.

**GIORGIO AGAMBEN**  
**MEDIOS SIN FIN. NOTAS SOBRE LA POLÍTICA**

Año: 2010

Editorial: Pre-Textos

ISBN: 978-84-8191-358-3

Páginas: 121

**MEDIOS SIN FIN**

*Notas sobre la política*

***Giorgio Agamben***

**PRE-TEXTOS**

**María del Carmen García Aguilar**

Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica

Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas

*Medios sin fin. Notas sobre la política* es un texto de apenas 121 páginas, en ellas se sintetiza, con “despiadada lucidez”, nuestro universo político que hoy, cual sirviente del capital global, obliga a repensar todas las categorías y conceptos que lo hicieron posible. En la prolífica obra de Agamben, las cuestiones políticas son nodales para la comprensión de ese pensamiento moderno que en tiempos de globalización no sólo visibiliza lo que mantuvo oculto, sino también, sin recato alguno, revivifica y ensalza los materiales autoritarios y totalitarios para decantarlos en lo que el autor define como una “guerra civil legal”.

Agamben, filósofo, discurre en el campo de la política con propósitos de irrumpir un pensamiento dominado por un discurso que articula la relación insoluble entre orden estatal y nación, mediados por las nociones de soberanía y ciudadanía. Esta exigencia de discontinuidad en el pensar la política y lo político, que es correlativa a los acontecimientos recientes —globalización neoliberal y atentados del 11 de septiembre— tiene de suyo una producción en la que se definen los primeros trazos o ejes de una nueva política y una nueva ontología. Su obra es original, pero a la vez deudora de autores como Walter Benjamin, Heidegger, Hannah Arendt, Michel Foucault, Guy Debord, y Carl Schmitt, entre otros, con quienes comparte y confronta ideas y tensiones no resueltas.

Advierte el autor que el texto está estructurado en tres pequeños apartados con el objetivo de pensar, cada uno a su manera, “determinados problemas de la política”, ese campo que hoy ha perdido su propio rango ontológico y su capacidad de confrontación con las transformaciones de la sociedad, vaciando la capacidad analítica y comprensiva de sus categorías y conceptos. Los contenidos del texto recuperan “paradigmas genuinamente políticos en experiencias y en fenómenos que no son considerados de ordinario como político”.

En esta tesitura, el primer apartado se abre con el material primario del pensamiento social, la vida, para ello aborda cuatro de sus dimensiones: *Forma-de-vida*, *Más allá de los derechos del hombre*, *¿Qué es un*

*pueblo? ¿Qué es un campo?*, nociones e interrogantes que en paralelo a las de la política clásica, configuran un léxico “impolítico” cuyo trazado es de significación política, de filosofía política. La oposición de la condición viviente (*zoé*) a las formas-de-vida (*bios*), como vida políticamente cualificada, propia del pensamiento griego, en el mundo moderno desaparece; la política se transforma en bio-política, esto es, la vida como “la contrapartida de un poder —la del soberano y, en él, el estado de excepción— que amenaza con la muerte”. “El sujeto último al que se trata de exceptuar de la ciudad, y a la vez de incluir en ella, es siempre la nuda vida”. Así, es la figura del sacer —vida desnuda—, “el primer paradigma del espacio político en Occidente”. El concepto-guía y el centro unitario de “la política que viene”, están en el término *forma-de-vida*, esto es, “una vida que no puede separarse nunca de su forma, una vida en la que no es nunca posible aislar algo como una nuda vida”.

Recuperando un artículo de Arendt publicado en 1943, “Nosotros los refugiados”, coloca la figura del *refugiado* como la “única categoría en la que hoy nos es dado entrever las formas y los límites de la comunidad política por venir”. Como un fenómeno de masas, el tratamiento del problema de los refugiados por los Estados y la propia ONU están limitados por la ambigüedad de las nociones que “regulan la inscripción del nativo en el ordenamiento jurídico del Estado-nación”, esto es, un “estatuto estable del hombre en sí es inconcebible en el derecho del Estado-nación”, tesis a la que se opone la figura del *refugiado* como “concepto-límite que pone en crisis radical el principio del Estado-nación y que a la vez permite despejar el terreno para dar paso a una renovación categorial que ya no admite demoras”.

*¿Qué es un pueblo?* La ambigüedad semántica que le caracteriza, en tanto cuerpo político inclusivo y cuerpos excluidos —el que se opone a los grupos acomodados— define la noción de pueblo como “lo que no puede ser incluido en el todo del que forma parte y lo que no puede pertenecer al conjunto en el que ya está incluido siempre”. Símbolo viviente del pueblo lo fueron los judíos y lo son hoy los migrantes ilegales. Si el pueblo lleva la frac-



tura biopolítica hecho regla, la suspensión legal de la ley es el estado absoluto de ésta. Aterra su actualidad. El desafío es “suprimir la escisión que divide al pueblo y poner término a la existencia del pueblo de los excluidos”.

¿Qué es un *campo*? Lo define, no como un simple hecho histórico, sino como “la matriz oculta, el nomos del espacio político en que aún vivimos”, esto es, “el espacio que se abre cuando el estado de excepción empieza a convertirse en regla” (cursivas del autor).

El segundo bloque, *Notas sobre el gesto, Las lenguas y los pueblos*, abre la posibilidad de leer la política desde paradigmas que no son considerados políticos. El gesto, su extinción desde fines del siglo XIX, su puesta en escena con el cine en el siglo XX como deseo de su recuperación y de su pérdida, deviene en posibilidad de acción fuera de la lógica de los fines y los medios, esto es, ni medio con un fin (*facere*), ni un fin sin medios (*agere*), pura medialidad, “porque lo que muestra es el ser-en-el-lenguaje del hombre como pura medialidad”. Por ello, la política “es la esfera de los puros medios; es decir de la gestualidad absoluta e integral de los hombres”.

En referencia a *Las lenguas y los pueblos*, Agamben precisa que si bien no tenemos “en rigor, la menor idea de lo que es un pueblo ni de lo que es una lengua”, en el pensamiento moderno ambos se transforman en organismos cuasi naturales, dotados de leyes y de caracteres propios y necesarios; su simple correspondencia funda el discurso político. La relación gitanos-*argot* pone en tela de juicio tal correspondencia, pues “todos los pueblos son bandas y ‘coquilles’, todas las lenguas son jergas y *argot*”<sup>1</sup>, oposición que resulta potencia liberadora en tanto permite romper “en

---

<sup>1</sup> Los historiadores datan el nacimiento del *argot* como lengua secreta de los *coquillards* y de otras *bandas* de malhechores, en los años que marcan la transición de la sociedad medieval al Estado moderno. *Argot* refiere a una lengua —*jerga*— secreta de las clases peligrosas. Los gitanos no son un pueblo, no tienen una historia precisa, mienten sistemáticamente, pero registran “el puro hecho de que los hombres hablan y se entienden entre ellos”, “inaccesible a la ciencia” (ídem: 59).

un punto cualquiera la cadena existencial del lenguaje-gramática (lengua)-pueblo-Estado”, desafío que hace posible que “el pensamiento y la praxis estén a la altura de los tiempos”.

En *Glosas marginales a los Comentarios sobre la sociedad del espectáculo*, Agamben recupera la actualidad del pensamiento de Guy Debord sobre la sociedad moderna capitalista,<sup>2</sup> una sociedad en la que la vida social se convierte en mera representación y sus relaciones en espectáculo, mediada por imágenes; esa “fantasmagoría” derivada del fetichismo de la mercancía que en la globalización deviene soberana absoluta e “irresponsable sobre la vida entera”.

Las predictibilidad y certeza de las tesis de Debord las ilustra Agamben con *Auschwitz/Timisoara*: “lo verdadero no era ya más que un momento en el movimiento necesario de lo falso”. “Timisoara es, [...] el Auschwitz de la edad del espectáculo [...] después de Timisoara ya no será posible mirar de la misma forma una pantalla de televisión”. En suma, espectáculo concentrado y espectáculo difuso van de la mano.<sup>3</sup> La herencia de Debord es precisa: reconocer que el espectáculo es la forma extrema de la expropiación de lo común, “Pero esto quiere decir también que, en el espectáculo, es nuestra propia naturaleza lingüística invertida la que nos sale al paso”.

[...] la época que estamos viviendo es también aquella en la que por primera vez se hace potencia lingüística; no de este o aquel contenido del lenguaje, sino del lenguaje *mismo*, no de esta o aquella propo-

---

<sup>2</sup> El texto comentado por Agamben es *Commentaires sur la société du spectacle* (1998), la edición en español es de Anagrama, 1990. El texto *La société du spectacle* es editado por Bucht-Chastel, 1967, y existen ediciones en español.

<sup>3</sup> En el marco de la Revolución rumana de 1989, que da fin a la República Socialista de Rumania, Timisoara fue una de las ciudades en donde se desplegó una relación entre medios y política que mejor define lo que Debord llama sociedad del espectáculo: cadáveres recién sepultados o alineados sobre las mesas de la morgue “fueron desenterrados a toda prisa y torturados para simular ante las cámaras el genocidio que debía legitimar al nuevo régimen”.

sición verdadera, sino del hecho mismo de que se hable. La política contemporánea es este devastador *experimentum linguae* que en todo el planeta desarticula y vacía tradiciones y creencias, ideologías y religiones, identidad y comunidad (idem: 73).

La masacre de Tienanmen (Pekin, 1989) lleva a Agamben a identificar las tensiones más apremiantes de la política mundial cuyo núcleo es ese Estado democrático-espectacular que alberga en su seno una suerte de *Estado de policía supranacional*, que a pesar de todo sigue siendo un Estado que se funda en la disolución de todo vínculo social. La tensión es aquí ese vínculo entre identidad y representación estatal. El Estado no puede tolerar la presencia de una comunidad sin que reivindique una identidad, no obstante que es éste el que “anula y vacía de contenido cualquier identidad real y sustituye al *pueblo* y a la *voluntad general* por el *público* y su *opinión*” y produce “singularidades verdaderamente *cualesquiera*”.

Por esta razón, si es lícito avanzar en una profecía sobre la política que viene, ésta no será ya una lucha por la conquista o el control del Estado por parte de nuevos o viejos sujetos sociales, sino una lucha entre el Estado y el no-Estado —la humanidad—, disyunción insuperable de las singularidades cualesquiera y de las organizaciones estatales (idem: 75).

El lenguaje es la apropiación de la apertura que trasforma la naturaleza del *rostro*:

[...] La revelación del rostro es la revelación del lenguaje mismo. Precisamente por eso no tiene ningún contenido real, no dice la verdad sobre tal o cual aspecto del hombre o del mundo: es sólo apertura, sólo comunicabilidad. Caminar en la luz del rostro significa ser esta apertura, padecerla (idem: 79).

“La exposición es el lugar de la política” y se traduce en la apropiación de la propia apariencia, separando las imágenes de las cosas, dándoles un nombre. “Así transforma lo abierto en un mundo, en el campo de una lucha política sin cuartel. Esta lucha, cuyo objetivo es la verdad, se llama Historia”.

Puesto que el hombre no es ni tiene por qué ser ninguna esencia o naturaleza, ni destino específico alguno, su condición es la más vacía y la más insustancial: la verdad. Lo que queda escondido no es, para él, algo que está tras la apariencia, sino el mismo aparecer, el hecho de no ser otra cosa que rostro. *Elevar a apariencia la apariencia misma es la tarea de la política (cursivas nuestras)* (ídem: 81-82).

Verdad, rostro y exposición, dice Agamben, son hoy objeto de una guerra civil planetaria, el campo de batalla es la vida social entera, las tropas de asalto lo son los *media*, y las víctimas todos los pueblos de la tierra:

El poder de los Estados ya no se funda en el monopolio legítimo de la violencia —que comparten de creciente buena gana con otras organizaciones no soberanas: ONU, organizaciones terroristas—, sino fundamentalmente en el control de la apariencia —de la *doxa*—. La constitución de la política en esfera autónoma corre pareja con la separación del rostro en un mundo espectacular, en el que la comunicación humana está separada de ella misma (ídem: 82).

A esta alienación del lenguaje, de la naturaleza comunicativa del hombre, se opone la apropiación de la impropiedad como tal, “la de exponer en el rostro la propia sencilla impropiedad, la de caminar oscuramente en su luz” (p. 84). Y es que el rostro, dice Agamben, no es *simulacro*, es *simultas*. Captar su verdad significa aprehender no la semejanza, “sino la *simultaneidad* de las caras, la inquieta potencia que las mantiene juntas y las une”.

Mi rostro es mi *afuera*: un punto de indiferencia respecto a todas mis propiedades, respecto a lo que es propio y a lo que es común, a lo que es interior y a lo que es exterior. En el rostro, estoy con todas mis propiedades —el ser moreno, alto, pálido, orgulloso, emotivo...—, pero sin que ninguna de ellas me identifique o me pertenezca esencialmente. Es el umbral de desapropiación y des-identificación de todos los modos y de todas las cualidades, y sólo en él éstos se hacen puramente comunicables. Y únicamente donde encuentro un rostro, un *afuera* me llega, doy con una exterioridad ((idem: 86).

El apartado tres es el despliegue de ese viaje conceptual y analítico en el discurrir de la política internacional de hoy: la *Guerra del Golfo*; el *Estado espectacular integrado* (Debord); el *capital-parlamentarismo* como estadio extremo de la forma de Estado (Badiou); y el desafío que encara el *pensamiento que viene*. El ingreso definitivo de la soberanía en la figura de la policía se registra en la Guerra del Golfo, cuyas características más espectaculares son las razones declaradas, tomadas al pie de la letra, que hacen en la desnudez de la figura de la policía “la proximidad, la intercambiabilidad casi, entre violencia y derecho que caracteriza a la figura del soberano”. Más aún, las razones de orden público y de seguridad hacen que la policía se mueva siempre, por así decirlo, en un tal *estado de excepción*.

La investidura del soberano como agente de policía devela la naturaleza de la crisis del Estado constitucional de derecho que hoy define a la globalización y a las instituciones de la “comunidad internacional”. La criminalización del adversario y el deslizamiento de la soberanía hacia las zonas más oscuras del derecho de policía son hechos y fenómenos tan reales que pareciera tienden a “normalizarse”. “Policía soberana” es un término intercambiable con el de “derecho de la policía” de Benjamin, que indica ese:

[...] punto en el que el Estado, por impotencia o por los contextos immanentes de cada orden legal, se siente incapaz de garantizar por

medio de ese orden, los propios fines empíricos que persigue a todo precio. [...] la institución policial, por su parte, no se funda en nada sustancial. Su violencia carece de forma, así como su irrupción inconcebible, generalizada y monstruosa en la vida del Estado civilizado (Benjamin, 2001: 32).

*Notas sobre la política* es una reflexión que llama al diagnóstico de la política, de su pensamiento, y de su desafío en el tiempo presente: el Estado espectacular integrado y el capital-parlamentario como realidades construidas de manera deliberada, vacían de contenido las estructuras sociales y políticas, y el léxico del modelo de Estado constitucional de derecho, liberal-democrático, para redefinirlas o “proponerlas bajo una forma ya definitivamente afectada de nulidad”.

Con la frase “el pensamiento que viene” Agamben expone en el texto que comentamos lo que parece ser un ejercicio escritural y analítico en el que en su particularidad se define la tesis o el diagnóstico y la “cura”. La tesis macro es la de pensar *fuera* del Estado y *fuera* de la Historia, algo así como pensar de manera conjunta o “a la vez” el final del Estado y el final de la Historia y enfrentarlos entre sí. La historia de lo humano no es una historia ordenada y con fines predeterminados; la historicidad es anárquica y como tal debe venir al pensamiento, una apropiación de su mismo ser histórico, de su impropiedad, de su devenir impropio —lenguaje— y propio —naturaleza—. El Estado y el Derecho, en tanto presuposiciones y representaciones de poder, deben dejar libre el terreno a una vida humana y a una política aún por pensar.

La exclusión de los conceptos de soberanía y de poder constituyente, en el “pensamiento que viene”, es crucial en tanto implica romper los nexos indecibles entre violencia y derecho, viviente y lenguaje, un nexo que tiene “la forma paradójica de una decisión sobre el estado de excepción (Schmitt) o de un bando (Nancy) en el que la ley —y el lenguaje— se mantienen en relación con el viviente *retirándose de él, a-bandonándolo* a la propia violencia y a la propia ausencia de relación”.

Trascender esta construcción de poder en el pensamiento de la política moderna implica poner en juego la potencialidad de lo humano, lo que le identifica, su ser en-el-lenguaje, cuyo sentido de comunidad común hace posible el encuentro de los hombres como singulares cualquiera. Agamben es enfático en esta idea: “El plano de inmanencia sobre el que se constituye la nueva experiencia política es la extrema expropiación del lenguaje llevada a efecto por el Estado espectacular”. Así, el fundamento de volver al sujeto es el ser-en el lenguaje:

Concierne no a un estado, sino a un *acontecimiento* de lenguaje; no hace referencia a esta o a aquella gramática, sino, por así decirlo, al *factum loquendi* como tal. [...] un experimento de *potentia intellectus*, *sive de libértate*.

[...] la primera consecuencia que de ello se deriva es la subversión de la falsa alternativa entre fines y medios que paraliza toda ética y toda política (idem: 98).

La segunda consecuencia, “lo que verdaderamente es necesario pensar es más bien la posibilidad y las modalidades de un *uso libre*”, pues:

Solo si consiguen articular el lugar, los modos y el sentido de esta experiencia del acontecimiento de lenguaje como uso libre de lo común y como esfera de los medios puros, podrán las nuevas categorías del pensamiento político —sean éstas *comunidad inocuada*, *comparecencia*, *igualdad*, *fidelidad*, *intelectualidad de masa*, *pueblo por venir*, *singularidad cualquiera*— dar expresión a la materia política que tenemos ante nosotros (idem: 99-100).

Las tesis desarrolladas por Agamben en este breve texto, si bien aparecieron como artículos en distintas revistas, tiene de suyo su selección cuidada que posibilita una lectura paciente y reflexiva para ir armando, cual si fuera un rompecabezas, el mapa intelectual que con sus distintas anotaciones

arqueológicas condensan el pensamiento del filósofo. Cada una de las tesis y cada concepto o esfera del conocimiento abordado nos remite a textos muy puntuales en los que se desarrollan amplia y rigurosamente los paradigmas políticos vistos desde experiencias y fenómenos no considerados como políticos.

Como un ejercicio adicional, abonando la valía de *Medios sin fin. Notas sobre la política*, anotamos su efectividad estratégica para acercarse a la obra del autor. Las tesis del primer bloque nos lleva a los textos: *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida I* (1998); *Estado de excepción. Homo Sacer II, I* (2004); *Lo que queda de Auschwitz* (2000), e incluso el texto “*El reino y la Gloria. Homo Sacer II, 2* (2008). Las tesis del segundo bloque nos lleva a capítulos de estos mismos textos, pero además, a dos textos más: *La potencia del pensamiento* (2008) y *El lenguaje y la muerte. Un seminario sobre el lugar de la negatividad* (2008). El bloque tres nos conduce de nueva cuenta a los textos ya anotados, pero en especial *La comunidad que viene* (2006), *Lo abierto. El hombre y el animal* (2002) y *Desnudez* (2008). En su mayoría son textos editados en español, por Pre-Textos, salvo *La potencia del pensamiento*, editado por Anagrama y *El reino y la Gloria* por Adriana Hidalgo, editora.

## BIBLIOGRAFÍA CITADA

Agamben, Giorgio, 2010, *Medios sin fin. Notas sobre la política*, Pre-Textos, Valencia.

Benjamin, Walter, 2001, “Para una crítica de la violencia”, en *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*, Iluminaciones IV, Taurus, Madrid.





**NORMAS EDITORIALES**  
**ENTREDIVERSIDADES.**  
**REVISTA DE CIENCIAS SOCIALES**  
**Y HUMANIDADES**

*EntreDiversidades. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades* es un esfuerzo editorial del Instituto de Estudios Indígenas, adscrito a la Universidad Autónoma de Chiapas, cuyo propósito es contribuir al diálogo multidisciplinario acerca de la diversidad cultural en todas las dimensiones y espacios sociales en que se produce la religión, el poder, la economía, la educación, la cultura, el género y las generaciones, lo público y lo privado, el campo y la ciudad, así como cualquier otro ámbito en que la pluralidad de los sujetos y sus relaciones se manifieste.

La periodicidad de la revista es semestral, e interés de la misma es destacar en sus páginas, alrededor de nuestro objetivo común, el conocimiento nuevo y actualizado en torno al tema que se presenta, así como se privilegiará el encuentro y debate entre los especialistas de las distintas ramas del conocimiento.

Debido al alcance mismo de sus características, la revista no circunscribe los artículos, reseñas y documentos, que publica al estado de Chiapas, sus regiones y sus etnias; por ello también recibe colaboraciones con avances y resultados de investigación que, más allá de las distintas regiones estudiadas y/o de las perspectivas construidas, contribuyan tanto al enriquecimiento teórico de las discusiones, como al fomento de los estudios comparativos y al trabajo de campo.

## INSTRUCCIONES PARA AUTORES

*EntreDiversidades. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades* acepta trabajos originales en distintos campos de las ciencias sociales y humanísticas con énfasis, pero no exclusivamente, en Chiapas. Podrán presentarse:

- a) Artículos inéditos producto de investigación.
- b) Documentos originales de archivo con introducción.
- c) Entrevistas o testimonios con introducción.
- d) Reseñas bibliográficas de obras de reciente publicación.

Los textos deberán estar correctamente escritos en español y ser inéditos. No deben haber sido enviados simultáneamente a otros medios impresos o electrónicos para su posible publicación. Las contribuciones serán revisadas por el Comité Editorial y dictaminadas por expertos externos al Instituto de Estudios Indígenas.

Los textos que cumplan las presentes instrucciones serán enviados a dos dictaminadores externos especializados en el tema mediante el método de pares ciegos. Si uno de los dictámenes es negativo, el Comité Editorial lo someterá a la opinión de un tercer especialista. Dos dictámenes negativos implican el rechazo del documento presentado.

Las colaboraciones deberán dirigirse al Comité Editorial del Instituto de Estudios Indígenas, Universidad Autónoma de Chiapas, a la siguiente dirección:

Boulevard Javier López Moreno s/n, Centro Universitario Campus III,  
Edificio B, Barrio de Fátima, CP 29264, San Cristóbal de Las Casas,  
Chiapas, México. Correo electrónico: [ceditorialiei@hotmail.com](mailto:ceditorialiei@hotmail.com)

Deberá remitirse el original impreso de la colaboración y la versión electrónica en Word 2007 o 2010 en un CD con etiqueta que indique claramente nombre del autor o autores, título del trabajo y nombre de archivos

y programas utilizados para gráficos, ilustraciones y fotografías. Además deberá adjuntarse el nombre completo del autor o los autores, institución a la que pertenecen, dirección institucional o particular a la cual se pueda enviar correspondencia; números telefónicos, fax y correo electrónico para recibir comunicaciones.

## INSTRUCCIONES PARA LA PRESENTACIÓN DE ORIGINALES

Los trabajos recibidos han de cumplir necesariamente las normas editoriales de la revista.

1. La extensión de los artículos será de 20 a 30 páginas a doble espacio, márgenes de 2.5 cm, incluye bibliografía citada, fotos, mapas, figuras, gráficos y cuadros. Los documentos con introducción tendrán como máximo 20 páginas, las reseñas y crónicas de 5 a 10, y las entrevistas no superarán 35 páginas.
2. El texto se presentará en Word 2007 o 2010 en letra tipo Times New Roman de 12 puntos y 10 puntos en las notas a pie de página, de igual manera 10 pts en las citas de más de cinco renglones —márgenes 1.75 y 16 cm—, dejando una línea en blanco antes y después.
3. El título de la contribución se presentará a renglón seguido, centrado y en negritas. No se utilizará punto al final del título. Se utilizarán altas sólo para la primera letra y las que ortográficamente lo requieran, el resto en minúsculas.
4. Después del título de la contribución y de un espacio, vendrá el nombre y apellido(s) del autor, alineado a la derecha, con nota a pie de página (\*) que incluya: último grado académico, institución de adscripción, temas de especialización, y correo electrónico del autor(es).

5. Luego de dos espacios, se incluirá un **Resumen** en español que no excederá de 150 palabras y que deberá destacar las aportaciones y aspectos relevantes del artículo. Después de una línea en blanco se anotarán las **Palabras clave** en español: entre tres y cinco palabras clave distintas a las contenidas en el título. En página siguiente se incluirá el título en inglés, centrado y en negritas, y dos espacios después se agregará el **Abstract** correspondiente. Luego de un espacio se anotarán las **Keywords** en el mismo idioma.
6. Las reseñas de libros deberán incluir la ficha bibliográfica completa con ISBN y la imagen de la portada de la obra reseñada en formato JPG o TIFF, en resolución mínima de 300 DPI.
7. Los párrafos del cuerpo del texto —artículos, reseñas e introducción de documentos— no llevarán sangría luego de título o subtítulo ni después de cita extensa. Los siguientes párrafos utilizarán sangría convencional —1.25 cm—. Entre los párrafos no habrá espacios ni líneas en blanco. Se utilizarán paréntesis sólo para referencias de autor(es) y guiones largos en el uso de aposiciones —explicaciones u otros intratextuales.
8. Los subtítulos se alinearán a la izquierda, después de línea en blanco, en negritas y en el mismo tamaño de letra que el texto. Se utilizarán altas solamente para la primera letra y para las que ortográficamente lo requieran.
9. El uso de notas a pie de página estará destinado a añadir información que no deba ir en el texto principal. La llamada será en números arábigos consecutivos volados.
10. Las ilustraciones —fotografías, mapas, figuras— deberán presentarse por separado indicando en el texto el lugar donde deben incluirse. Las fotografías y otras ilustraciones electrónicas se presentarán en papel y en formato electrónico TIFF con una resolución mínima de 600 DPI. No se aceptarán ilustraciones fotocopiadas.

11. Los cuadros, gráficos, tablas, mapas, serán Figuras que deberán presentarse por separado, con título en encabezado y señalamiento de Fuente al pie de dicha figura.
12. Si se incluyen referencias a entrevistas éstas deberán especificar claramente lugar, fecha —día, mes y año— en el texto principal, o si se trata de cita textual, al final de ésta.
13. Las referencias bibliográficas serán de tipo Harvard; es decir, se consignará entre paréntesis y en el cuerpo del texto el apellido, año de edición y páginas, después de dos puntos. Ejemplo: (Ruz, 1992: 125). Se empleará (idem: 126) e (ibídem) y otros en letra redonda.
14. Las referencias bibliográficas completas se colocarán al final del texto con sangría francesa bajo el título de **Bibliografía citada**. Se presentarán en orden alfabético del primer autor y en caso de haber más de una obra del mismo autor, ordenado según año de publicación.
15. Si se tiene dos obras del mismo autor publicadas el mismo año, se agregará una letra minúscula (1990a, 1990b).
16. Cuando el trabajo tenga más de un autor se indicará el apellido(s) del primer autor, seguido de su nombre o la inicial del nombre; del segundo autor en adelante se escribirá primero el nombre o la inicial y luego el apellido(s). Los autores se separan mediante una coma, así como los demás elementos de la Bibliografía citada con punto final.
17. Las referencias de libros deberán contener autor o autores, en caso de ser compiladores o editores debe indicarse entre paréntesis, seguido de coma, espacio, año de edición, coma, espacio, título del libro en cursivas, editorial, ciudad. Ejemplos:  
Collier, Jane, 1995a, *El Derecho zinacanteco. Procesos de disputar en un pueblo indígena de Chiapas*, CIESAS, UNICACH, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.  
Collier, Jane, 1995b, "Problemas teórico-metodológicos en la antropología jurídica", en Victoria Chenaut y María Teresa Sierra (coordinadoras), *Pueblos indígenas ante el derecho*, CIESAS, México, D. F., pp. 45-76.

18. Cuando se trate de una obra realizada por una institución, ésta ocupará el lugar del autor. Ejemplo:  
Instituto Nacional de Geografía, Estadística y Vivienda, 1991, *VII Censo Ejdal. Chiapas*, México.
19. Las referencias de capítulos o de trabajos en obras colectivas tendrán: nombre del o de los autores seguido de coma, año, coma, título entre comillas, la palabra en seguida del nombre del autor o autores del libro, si se trata de coordinadores o editores se indica entre paréntesis, coma, título del libro en cursivas seguido de coma, editorial, ciudad, y al final las páginas donde se encuentra el capítulo o trabajo antecidas por pp. Ejemplo:  
Collier, George, 1992, "Búsqueda de alimentos y búsqueda de dinero: cambios en las relaciones de producción en Zinacantán, Chiapas", en Cynthia Hewitt de Alcántara (compiladora), *Reestructuración económica y subsistencia rural: el maíz y la crisis de los ochenta*, El Colegio de México, México, D. F., pp. 183-221.
20. Los artículos contendrán: Autor, año de edición, título del artículo entrecomillado, la palabra en, el título de la Revista en cursivas, mes(es) de la publicación, año, volumen, número, (según corresponda), páginas donde se encuentra el artículo antecidas por pp. Ejemplo:  
López Leyva, Miguel Armando, 2008, "Los movimientos sociales en la incipiente democracia mexicana. La huelga en la UNAM (1999-2000) y la marcha zapatista (2000-2001)", en *Revista Mexicana de Sociología*, julio-septiembre, año 7, núm. 3, pp. 541-587.
21. Artículo hemerográfico: Autor, título de artículo entrecomillado, nombre del periódico en cursivas, fecha de la publicación —día, mes y año—, página y sección. Ejemplo:  
Martínez, Fabiola, "Se otorgará visa temporal a miembros de caravana: INM", *Diario de Chiapas*, 3 de agosto 2011, pág. 15, Sección Política.

22. La Tesis citada contendrá: Autor, título de tesis *en cursiva*, Tesis para obtener grado de —Licenciatura, Maestría, Doctorado— en —nombre del programa académico— de la —Institución—, Lugar y fecha de la presentación. Ejemplo:

Rodríguez G., Guadalupe, *Análisis del sistema de producción agropecuario en colonias indígenas de San Cristóbal*, Tesis para obtener el grado de Maestría en Agroecología Tropical, Facultad de Ciencias Agronómicas, Universidad Autónoma de Chiapas, Villaflores, Chiapas, México, abril de 2006.

23. En Documento histórico, se proporcionarán los siguientes datos: Autor —si estuviera firmado—, número de expediente —en caso de tenerlo—, nombre del archivo, año(s), título del documento, número de fojas. Ejemplos de distintas opciones:

**a. Manuscrito original de archivo**

Archivo General de Indias, 1690, El licenciado José de Seals remite testimonio adjunto relativo a que el obispo de Chiapa se ha entrometido en la jurisdicción real que administraba este ministerio central don Martín de Urdaniz, alcalde mayor de Chiapa, y dice que no es solo este caso sino también en dos casos y materias más, Guatemala 215, Expedientes del Presidente y oidores de la Audiencia de Guatemala, 1653-1699, 45 ff.

**b. Documento firmado publicado**

Feria, Pedro de, 1892, Relación que hace el obispo de Chiapas sobre la reincidencia en sus idolatrías de los indios de aquel país, después de treinta años de cristianos, Anales del Museo Nacional VI, Museo Nacional de México, México, pp. 481-487.

**c. Documento de archivo publicado**

Archivo Histórico de Chiapas, 1875, Primera Reseña de los acontecimientos de Catarina de Frailesca, Departamento de Chiapas, Tipográfica El Porvenir a cargo de M.M. Trujillo.



24. Testimonio o entrevista: El nombre del entrevistado podrá o no mantenerse en el anonimato, lugar y fecha completa de entrevista.  
Ejemplos:  
Entrevista a Juan Pérez, Pantelhó, Chiapas, 20 de octubre de 2011.  
Entrevista, Pantelhó, Chiapas, 20 de octubre de 2011.
25. Para las distintas citas de publicaciones electrónicas aplicará lo siguiente:
- a. Cita de artículo en revista electrónica**  
Castro Gutiérrez, Felipe, " 'Lo tienen ya de uso y costumbre'. Los motines de indios en Michoacán colonial", *Tzintzun. Revista de Estudios Históricos*, 2003, julio-diciembre, [en línea] disponible en <<http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=89803802>> [fecha de consulta: 27 de julio de 2011].
- b. Cita de sitio web**  
Comité Estatal de Información Estadística y Geográfica, 2011, *Perfiles Municipales 2010*, Gobierno del Estado de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, disponible en <<http://www.ceieg.chiapas.gob.mx/perfiles/PHistoricoIndex.php?region=106&option=1#>> [Consultado en línea el 11 de abril de 2011].
- c. Cita de un trabajo en disco compacto**  
McConnell, Wh. "Constitutional History", en *The Canadian Encyclopedia*, [CD-ROM] Macintosh version 1.1, Toronto: McClelland & Stewart, 1993.

Cualquier caso no referido anteriormente será contemplado y dispuesto por el Comité Editorial de la revista. A todos los trabajos enviados se les aplicará corrección de estilo acorde con la política editorial del Instituto de Estudios Indígenas de la UNACH.



**EntreDiversidades Revista de Ciencias Sociales y Humanidades**

*Número 2, primavera-verano 2014*

Se terminó de imprimir en Talleres Gráficos  
de la UNACH en la Ciudad de Tuxtla Gutiérrez, Chiapas,  
con un total de 250 ejemplares.

Mayo de 2014