

Nº 37
2 E. J.



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA
DE MÉXICO

FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES

LA EDUCACION TRADICIONAL ENTRE LOS
CHONTALES DE TABASCO
UN ENFOQUE ECOLOGICO
EN LA COMUNIDAD DE SAN ANTONIO

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TITULO DE:

LICENCIADO EN CIENCIAS POLITICAS

P R E S E N T A :

BLANCA CELIA MENDOZA RAMIREZ



MEXICO, D. F.

1992

FALLA DE ORIGEN



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas Tesis Digitales Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS © PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

INDICE

INTRODUCCIÓN.

CAPITULO 1.- LA EDUCACIÓN TRADICIONAL O "EL COSTUMBRE" EN EL CONTEXTO DE LA SOCIEDAD MEXICANA CONTEMPORANEA.

- 1.1.- Las comunidades campesinas y la interpretación de lo "indio" como fenómeno antropológico.
 - a) La política indigenista..... 7
 - b) Las nuevas corrientes de interpretación..... 14

- 1.2.- Los paradigmas para caracterizar la forma de vida particular en las comunidades rurales..... 23
 - a) La teoría de la acción comunicativa..... 25
 - b) El enfoque estructuralista del modo de producción y la teoría del control-resistencia cultural..... 40

- 1.3.- La forma de vida particular entre los chontales de Tabasco y "el costumbre" como educación tradicional..... 47

CAPITULO 2.- LOS CHONTALES Y SU INSERCIÓN EN LA SOCIEDAD TABASQUEÑA.

- 2.1.- Antecedentes prehispánicos..... 59
- 2.2.- La colonia..... 65
- 2.3.- La independencia..... 71

CAPITULO 3.- LA FORMA DE VIDA CHONTAL EN LA COMUNIDAD DE SAN ANTONIO. UN ENFOQUE ECOLÓGICO.

3.1.- Descripción de la comunidad.....	79
3.2.- Los ámbitos de comunidad y comunicación para el manejo agrícola conforme "el costumbre"....	82
a) La milpa o cañada.....	84
b) Los huertos familiares.....	99
c) La recolección de leña.....	102
CONCLUSIONES.....	104
BIBLIOGRAFIA.	

INTRODUCCIÓN.

La educación tradicional o "el costumbre" como proceso de socialización característico de la forma de vida particular en las comunidades campesinas de México, está ligada a la recreación de la identidad étnica tanto como a la reproducción material de su cultura. Bajo esta premisa, el intento por caracterizar el significado y el contenido de la educación tradicional en las comunidades chontales de Tabasco conlleva el análisis de la situación de dominación que condiciona su inserción al proceso de integración capitalista en el contexto de la sociedad mexicana. Sólo a partir de ello puede ser explicada la vigencia de una forma de vida particular de cada etnia en el contexto de la sociedad industrial contemporánea y la cultura de masas.

La hipótesis que se maneja a lo largo del trabajo está inspirada en la teoría de la acción comunicativa como teoría de la sociedad, es decir, una teoría que reconoce diferencias estructurales entre las sociedades y las tipifica conforme a un modelo de interpretación que las contempla desde tres dimensiones básicas de análisis: "mundo de la vida", "sistema" y proceso de entendimiento o "acción comunicativa".¹ Desde esta perspectiva, cada tipo de sociedad o forma de vida particular se caracteriza por la modalidad que adopta la fabricación de estos tres niveles

¹ Jürgen Habermas, Teoría de la Acción Comunicativa, España, Editorial Taurus, 1988, pp. 99-146, 190-196, 251-498, 499-508, vol. 1.

de integración.

Con base en este modelo de interpretación se pretende demostrar: 1) Que la educación tradicional entre los chontales tiene relevancia en la medida en que socializa una forma de vida particular en el contexto de la sociedad mexicana contemporánea. 2) Que esta forma de vida se caracteriza por la vigencia de un proceso de integración social totalizador, "el costumbre", que liga las interacciones instrumentales (objetivas) entre los sujetos a una normatividad tradicional anclada en una interpretación mágico-religiosa del mundo de la vida. 3) La vigencia de esta forma de integración social responde a procesos diversos de entendimiento inherentes a la racionalidad comunicativa particular que su forma de vida comporta, y se expresa en los ámbitos de comunidad y comunicación tradicionales.

La especificidad de la educación tradicional entre los chontales, en tanto costumbre, corre paralela a las modalidades que adopta el proceso de integración capitalista en las comunidades rurales: la expropiación y proletarianización del campesinado y la socialización de expectativas previas e ideológicamente estructuradas para la pacificación del conflicto social ("el progreso", "la civilización", "el desarrollo").

En este contexto, uno de los aspectos significativos del análisis de la educación tradicional como proceso de socialización de una forma de vida particular en las comunidades

rurales es el que se relaciona con la apropiación y el manejo productivo de los ecosistemas. En el marco de la teoría de la acción comunicativa y de corrientes de interpretación de la problemática de las comunidades rurales en México, la hipótesis que se pretende trabajar es que tanto desde la dimensión del mundo objetivo, normativo y simbólico, como de las interacciones orientadas al entendimiento, las prácticas agrícolas tradicionales representan un aspecto relevante de racionalidad comunicativa y ecológica vigente en la forma de vida particular de los grupos étnicos.

En la primera parte del trabajo se presenta un panorama general de la política indigenista posrevolucionaria, así como de las corrientes contemporáneas de interpretación de la problemática de las comunidades campesinas y de lo "indio" como fenómeno antropológico. Posteriormente se definen las categorías de la teoría de la acción comunicativa y de la teoría del control-resistencia cultural que se utilizarán como herramienta conceptual para el análisis del "costumbre" en tanto manifestación de la forma de vida particular en las comunidades chontales. Forma de vida estrechamente ligada a un manejo autónomo del medio natural que, en tanto se estructura conforme a una interpretación que identifica cultura y naturaleza, atenta en menor medida la preservación de la diversidad ecológica del hábitat chontal.

La segunda parte es una reflexión etnohistórica acerca

de los chontales y su inserción en la sociedad tabasqueña, para mostrar que la vigencia contemporánea de una forma de vida particular se inscribe en el contexto de la dominación colonial y capitalista. Por último se presenta una descripción del manejo del recurso vegetal conforme "el costumbre" en la comunidad de San Antonio, Macuspana, Tabasco.

CAPITULO I.- LA EDUCACION TRADICIONAL EN EL CONTEXTO DE LA
SOCIEDAD MEXICANA CONTEMPORANEA.

1.- Las comunidades campesinas y la interpretación de "lo
indio" como fenómeno antropológico.

El acercamiento a la comprensión, significado y contenido de la educación tradicional entre los ohontales de Tabasco conlleva el análisis y la caracterización de los procesos de diferenciación y desigualdad social que están en la base de la integración de la sociedad mexicana. Categorías como "lo urbano" y "lo rural" dan cuenta de algunos de estos procesos en la sociedad moderna donde lo urbano en su acepción más general se considera el polo dinámico y dinamizador de la integración; y lo rural el polo tradicional en tanto forma de vida atrasada que presenta obstáculos permanentes al desarrollo.

Por educación tradicional se entiende el proceso de socialización de una forma de vida particular entre los pobladores de las comunidades rurales de México; esta forma de vida de raíces mesoamericanas ha evolucionado también conforme al modelo de integración capitalista cuya universalidad se contempla en el surgimiento de las relaciones de producción entre clases y el Estado moderno. Sin embargo, ¿puede considerarse que exista una forma de vida característica de las comunidades rurales en México que no sea el producto de un proceso unilateral de integración de tipo capitalista y en este sentido, la realidad o

"polo" pasivo, heterónomo y colonizado desde el exterior por la realidad o "polo" activo, autónomo y dominante? La respuesta requiere de una reflexión en torno al carácter de la conformación de la sociedad mexicana en el contexto histórico. El encuentro de la civilización mesoamericana y la civilización europea en los albores de la modernidad, permite identificar las particularidades de una forma de vida que puede considerarse soporte fundamental de la identidad cultural, la integración social y la socialización de los pobladores en las comunidades rurales; y no como mero reflejo de las condiciones de explotación impuestas desde el exterior a raíz de la colonización española.

En la década de los años sesenta surgen nuevos paradigmas² para entender la problemática de los países latinoamericanos desde los referentes concretos de la historia y de su inserción en el contexto de la sociedad internacional moderna. Se pugna por la "descolonización" de las ciencias sociales, se ejerce la crítica sobre las teorías que partían de interpretaciones unidimensionales de la formación social de los pueblos latinoamericanos, los que eran considerados campo virgen para el "desarrollo" y exterminio del "atraso" económico, social y político. Esta crítica fue realizada por intelectuales que cuestionaron el marcado tinte valorativo de estas teorías que

2 Por "paradigma" se entiende el conjunto de supuestos básicos que norman la interpretación teórica y "...guardan una conexión interna con el contexto social en el que surgen y operan. En ellos se refleja la comprensión que del mundo y de sí tienen los colectivos." Habermas, Teoría de la Acción Comunicativa, Vol. 1, p. 195.

consideraban a las sociedades latinoamericanas como sociedades "duales" escindidas en dos estructuras sin mediaciones, donde una estructura se autodesarrollaba con el avance de la racionalidad capitalista que aplicada a la industrialización de la sociedad, generaba el enriquecimiento económico y el progreso político y cultural. La otra estructura permanecía relegada y alejada del desarrollo por la vigencia de patrones de comportamiento social que apegados a la tradición y a las costumbres se constituían en el principal obstáculo al progreso social. El "atraso" de esta estructura se medía en función de lo que se interpretaba como una insuficiente o "subdesarrollada" inserción de la población a las relaciones de producción y consumo capitalistas; un ejemplo de ello lo constituían las zonas rurales donde una gran parte de la población mantenía un acceso relativamente autónomo a la producción agrícola para la satisfacción del consumo doméstico.

Desde la perspectiva de las teorías de corto alcance, el salida para los países latinoamericanos era que estaban "subdesarrollados" y la solución era "desarrollarlos" mediante la ampliación de las relaciones sociales de producción capitalista y la importación de maquinaria para la industrialización de su planta productiva, habida cuenta de su "dependencia" tecnológica.

Los nuevos paradigmas² rechazan la concepción de las

² Entre los trabajos pioneros de esta corriente, ver: Rodolfo Stavenhagen, Sociología y Subdesarrollo, México, Editorial Nuestro Tiempo, 1972; Ricardo Pozas e Isabel Morcagas, Los

sociedades latinoamericanas como sociedades "duales" y "subdesarrolladas" y se centran en el análisis histórico y sociológico de su inserción en la sociedad moderna capitalista. Así, sostienen que el "desarrollo" y el "subdesarrollo" no pueden considerarse fenómenos aislados sino la expresión de mecanismos de explotación capitalista en el contexto de una situación de colonización cultural. Para Rodolfo Stavenhagen por ejemplo, es innegable que en las sociedades latinoamericanas existen grandes diferencias sociales y económicas entre las zonas rurales y urbanas, entre las poblaciones indígenas y no indígenas, entre los campesinos y las pequeñas élites urbanas y rurales, entre regiones "atrasadas" y otras "desarrolladas", pero estas diferencias no justifican el empleo del concepto "sociedad dual" porque los dos polos son resultado de un mismo proceso histórico y representan las partes integrantes de una sociedad "global".⁴

En el marco de estos paradigmas se inserta la corriente mexicana de investigación antropológica que durante la década de indios en las clases sociales en México, México, Editorial Siglo XXI, 1971. Para caracterizar el contexto en que se da la discusión acerca del carácter ideológico de las categorías de desarrollo y subdesarrollo en las sociedades latinoamericanas, se tuvo acceso al trabajo inédito de Gustavo Esteva, "Para frustrar el desarrollo: excursiones más allá de su secreto".

4 Stavenhagen, op. cit., p. 17.

los años setenta cuestiona la política instrumentada por el Estado desde la época posrevolucionaria para la "incorporación" de las comunidades rurales al desarrollo del país y promueve la crítica de las tendencias antropológicas que ligadas a los procesos de expansión capitalista no dan cuenta de las particularidades de la inserción estructural de estas comunidades en la modernidad,⁵ concibiéndolas como comunidades aisladas del resto del país: "...la corriente crítica en antropología sostiene que es una mentira sociológica suponer que el mundo tratado por los antropólogos ("mundo primitivo") es un universo aislado, autocontenido y funcionalmente independiente..."⁶ Se despliegan esfuerzos para analizar críticamente la historia del indigenismo en México y profundizar en la caracterización de la forma de vida particular de los pueblos indios.

La efervescencia de los movimientos sociales de la época permite a los representantes de esta corriente asumir el compromiso de la descolonización de las ciencias sociales y depurar las categorías de análisis cuyos contenidos normativos permanecían ocultos, como es el caso del concepto "indio" que

S. Ver: Guillermo Bonfil Batalla, Margarita Nolasco Armus, Mercedes Olivera de Vázquez, Enrique Valencia y Arturo Varman, De eso que llaman Antropología Mexicana, México, Editorial Nuestro Tiempo, 1970.

5. Andrés Fábregas, "Consideraciones en torno a las nuevas tendencias de la Antropología y sus implicaciones en México", en La quebra política de la Antropología social en México, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1983, pp. 21-23.

Guillermo Bonfil define como categoría que surge en el contexto histórico de la dominación colonial e implícitamente presupone la inferioridad cultural de la población nativa americana respecto a la europea,⁷ o el concepto de "comunidad" acuñado en la antropología mexicana a principios de siglo bajo la influencia del funcionalismo estructural norteamericano para definir el supuesto carácter cerrado y culturalmente armónico de las formas de organización social en los pueblos rurales que ocultaba las relaciones de dominación impuestas desde la época colonial.⁸ Sin embargo, aclarado este sesgo valorativo se utilizan en la actualidad como categorías para definir las particularidades que identifican a los diferentes grupos étnicos en el país.⁹

A continuación se hará un breve esbozo de la política indigenista de "incorporación" de las comunidades rurales a la sociedad nacional y, posteriormente, una primera caracterización de su forma de vida particular con base en las corrientes contemporáneas de interpretación.

7 Guillermo Bonfil, "El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial", en *Anales de Antropología*, 1972.

8 Cynthia Hevill de Alcántara, *Imágenes del campo: la interpretación antropológica del México rural*, México, El Colegio de México, 1988, p. p. 25-26.

9 Guillermo Bonfil, *México profundo: una civilización negada*, México, Ciesas-Sep, 1987, p. 51.

a) La política indigenista.

El Estado posrevolucionario construyó el "problema indio" apoyado en el surgimiento de la moderna antropología mexicana que influenciada por los paradigmas funcionalistas y evolucionaristas unilíneales de la tradición científica europea y norteamericana, concibió a las comunidades indias como entidades culturales autónomas ("pequeñas naciones") en estadios de evolución social ya superados por la civilización.¹⁰

En los años inmediatamente posteriores al movimiento armado, la política de incorporación de los indios o "indigenismo" estaba particularmente referida al ámbito de la cultura de los grupos étnicos entendida como representación simbólica de contenidos normativos que se suponía obstaculizaban la participación de la población en la dinámica del progreso "material" y "cultural" de la civilización occidental. Se introducen criterios antropológicos para definir las particularidades de la forma de vida india y se reconoce la vigencia de un saber tradicional ("medicina espírica", "arte", "técnicas") hasta entonces oculto a la reflexión, pero se sacrifica este reconocimiento de la diferencia cultural al oponerse en términos valorativos el saber tradicional de los pueblos indios "atrasados" al conocimiento científico y al progreso de la "civilización".¹¹ La disolución no "violenta" de

10 Nevitt de Alcántara, op. cit. p. 29.

11 Luis Villoro, Los grandes momentos del indigenismo en México,

las particularidades étnicas en los pueblos indios se consideró indispensable para la conformación de una "identidad nacional" encaminada al logro de una sociedad plenamente integrada al progreso evolutivo de la civilización occidental. La "identidad nacional" se entendió como "fusión de razas y culturas, la imposición de una lengua nacional y el equilibrio económico entre todos los sectores." ¹²

La percepción de "lo indio" como problema de atraso cultural que obstaculizaba la unidad y el progreso nacionales permanece, con ligeras variantes, vigente en la antropología mexicana y en las políticas instrumentadas por el Estado durante más de medio siglo. Pero ¿cuáles son las diferencias entre la percepción antropológica posrevolucionaria del "problema indio" y la percepción que respecto a los indios tenía la clase dominante en el porfiriato ?

Puede afirmarse que desde el surgimiento del Estado Mexicano y particularmente con su consolidación durante el porfiriato la forma de vida particular de los grupos étnicos se concibe como un problema para el "progreso" del país. Pero durante el porfiriato este problema estaba referido particularmente a los procesos de integración económica de la población india como fuerza de trabajo obligada a trabajar en las haciendas que, durante el siglo XIX y principios del XX, estaban

México, El Colegio de México, 1950, pp. 188-210.

¹² Warman, op. cit., p. 27.

incorporadas dinámicamente al mercado internacional y promovían la primera fase de industrialización en las plantaciones agrícolas.¹³ En este sentido, la "ignorancia" y la "miseria" de los indios se atribuía tanto a la falta de instrucción pública elemental como a la vigencia de costumbres que propiciaban un comportamiento poco afecto a producir más allá de lo necesario para vivir "miserablemente" y en la misma medida a incorporarse al trabajo asalariado en las haciendas.¹⁴ Desde la perspectiva de los hacendados, los políticos y los intelectuales el "problema indio" se presenta como un problema de socialización de pautas de comportamiento civilizadas y no como un problema de aislamiento estructural de entidades sociales, "pequeñas naciones", en estadios de degeneración evolutiva.¹⁵

La diferencia entre estas formas históricas de interpretación de "lo indio" pueden analizarse desde dos ángulos:

¹³ Roger Manen, *La política del desarrollo mexicano*, México, siglo XXI, 1968, p. 80; José N. Ravirora, "El partido de Macuspana: monografía histórico geográfica", *Bibliografía General de Tabasco*, México, Secretaría de Relaciones Exteriores, 1970, Tomo 1, p. 103.

¹⁴ Para conocer la posición que al respecto tenían las clases dominantes en Tabasco, véase Eduardo de Cárdenas y Romero, "Memoria a favor de la Provincia de Tabasco"; Manuel González Calzada, *El Agrarismo en Tabasco*; José Narciso Ravirora, *El Partido de Macuspana*; León Alejo Torre, "Tabasco y su agricultura".

¹⁵ Luis Villoro, *op. cit.*

1) Desde la inserción de los sujetos cognocentes¹⁰ en el contexto de la sociedad que están interpretando. 2) Desde la perspectiva del proceso de racionalización o de reflexión que dio nacimiento a la ciencia antropológica mexicana y en este sentido a la construcción de "lo indio" como fenómeno de investigación. La percepción de lo "indio" durante el porfiriato nace en el contexto de una sociedad formalmente poco diferenciada en donde los hacendados por lo general ocupaban cargos políticos y eran los representantes de la ilustración. Por ello, el "problema" indio estaba estructuralmente relacionado con la hacienda como la forma de producción dominante y con los hacendados como clase hegemónica, en este sentido, no era posible desligar las comunidades indias como entidades culturales autónomas y atrasadas tecnológicamente pues aunque los hacendados promovieron un proceso de industrialización incipiente, la productividad en las haciendas seguía dependiendo de la fuerza de trabajo india tanto acasillada como temporal. No podía entonces surgir un proceso de reflexión desligado de las condiciones que involucraban por igual a los indios y a los hacendados en la forma de producción dominante. Así, aunque se reconocía el atraso de las fuerzas productivas no se imputaba éste a las supuestas condiciones estructurales de evolución degenerativa de las comunidades y de la población india, sino a la propia

10 El sentido en que se emplea la categoría "sujeto cognocente" supone interacciones de carácter reflexivo en el marco de la tradición racionalista occidental que excluyen las formas de interpretación de los pobladores indios por corresponder a otra tradición de pensamiento, como se verá más adelante.

estructura de la hacienda que según los liberales más avanzados, obstaculizaba la capitalización por depender de fuerza de trabajo acasillada o endeudada que implicaba aumentar el monto del capital variable en forma de "crédito" en detrimento de una mayor capitalización ligada al incremento de la producción para la comercialización al exterior de la hacienda.¹⁷

Con la revolución la interpretación del "problema" indio cambia fundamentalmente en dos sentidos. Por una parte el surgimiento de una nueva forma de dominación, que no se centra en la hacienda como medio de integración capitalista, libera formalmente la fuerza de trabajo acasillada y promueve un proceso de socialización de los medios de producción con la constitución de ejidos. Con la deslegitimación de la hacienda el problema indio ya no podía referirse a la indolencia o flojera que según los porfiristas mostraban los campesinos en las comunidades rurales, ni a la "escasez de brazos" para trabajar en forma acasillada. Por otra parte, el surgimiento de la ciencia antropológica mexicana induce una nueva percepción de lo "indio"

17 José N. Rovirosa en 1875 argumentaba por ejemplo que este "sistema de trabajo" dificultaba la industrialización de la actividad agrícola puesto que las cantidades de dinero que se adelantaban a los trabajadores para endeudarlos y así retenerlos en la hacienda, permanecían "muertas" al no ganar ningún interés al mismo tiempo que elevaban los costos de producción, "capital necesario", op. cit., p. 102-103. Ver además Agustín Oramas, "El capital y el trabajo" y Agustín Solo, "Sobre el peonaje de campo en Tabasco" en El Agrarismo en Tabasco, op. cit., p. p. 20-30 y 49-51 respectivamente.

como manifestación de una cultura propia, si bien, distinta a la occidental. Desde este enfoque el "problema" indio se refería a las particularidades culturales identificadas entre los grupos étnicos que se consideraron la causa del atraso "material" y "cultural" en las comunidades indias, opacándose así las condiciones estructurales que ligaron a las comunidades y haciendas, y en muchos casos permanecían vigentes. Como lo muestran las acciones indigenistas encaminadas a neutralizar la dominación de los hacendados sobre la población india¹⁸ en comunidades del valle de México.

Las primeras políticas del Estado posrevolucionario para transformar las condiciones prevalecientes en el campo mexicano, al mismo tiempo que legitiman para el campesinado el acceso a las tierras para el cultivo, desvalorizan el sistema de saberes y las técnicas que median el acceso autónomo de los campesinos a las prácticas agrícolas en forma tradicional. En este sentido, el Estado despliega la acción indigenista apoyado en la interpretación de la antropología mexicana de principios de siglo que reconocía objetivamente (reflexivamente) el atraso de la forma de vida propia de la población india y la necesidad de inducir su transformación con base en acciones educativas que, por un lado, promuevan los valores "positivos" de los grupos étnicos -sustento de la "mexicanidad" como el "arte", el apego a la tierra- y los vínculos de solidaridad comunitaria; y por otro, que induzcan el rechazo a los valores "negativos" como la

¹⁸ Cynthia Mévitt, op. cit., p. p. 80-81.

vigencia de técnicas tradicionales para el cultivo de la tierra, la mentalidad "mágica" que obstaculiza una aprehensión científica del entorno, el desconocimiento del español y de la historia nacional que dificultan la conformación de la identidad y unidad nacionales.

Desde esta perspectiva la educación pública juega entonces un papel fundamental como forma de integración no "violenta" fincada en la socialización de patrones de comportamiento adscritos al status de "ciudadano mexicano" en el medio rural. Cabe señalar que en los inicios del porfiriato la instrucción pública o educación elemental en el medio rural se trató de promover con fines de control para la prevención de posibles sublevaciones de los indios acasillados en contra de los mayordomos y patrones cuya causa se atribuía a su "ignorancia" y falta de educación.¹⁹

¹⁹ León Alejo Torre, "Tabasco y su agricultura", Boletín de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística, Tercera época, México, 1872, Tomo I/O, p. p. 465-476.

b) Las nuevas corrientes de interpretación.

La antropología de la liberación.

Durante las décadas de los años setenta y ochenta, se expanden en México nuevas corrientes de interpretación de la problemática de la sociedad nacional y particularmente de las comunidades en el medio rural que rompen con los paradigmas de la sociedad dual y el supuesto aislamiento de las comunidades indias. Se dio énfasis especial a la investigación histórica para caracterizar los procesos que ligan estructuralmente a los pueblos indios con la sociedad global desde la época del contacto con la civilización occidental. Las encomiendas y mercedes en la colonia, las plantaciones agrícolas y ganaderas en las haciendas y la moderna empresa capitalista adquieren, a la luz de estas interpretaciones, su especificidad como formas de dominación que han condicionado la forma de vida y la cultura de los grupos étnicos.

Sin embargo, en los inicios de la ruptura con los paradigmas funcionalistas que concebían las comunidades indias como entidades culturalmente aisladas de la civilización -ocultando así las relaciones de dominación que medían su inserción en la sociedad mexicana- las nuevas corrientes de interpretación tendieron al extremo de considerar que la forma de vida característica de los pueblos indios estaba unilateralmente determinada por los procesos de dominación moderna y colonial que

habían enajenado el sustrato cultural de matriz americana transformando su especificidad en mera expresión de la dialéctica del oprimido que no tan sólo vive sino que también se autodefine conforme a los parámetros del opresor. En este sentido se llegaba por otra vía a conclusiones tan desalentadoras como las de la antropología incorporacionista pues se consideró que el futuro de las comunidades indias estaba ligado a procesos de liberación de la sociedad global, en donde el "amo" y el "esclavo" se reconocieran mutuamente como alienados el uno respecto al otro.²⁰

El ecodesarrollo.

En la década de los años setenta se inician en el contexto de la sociedad internacional, los debates acerca de la problemática ecológica que habrían de profundizar - en el caso de México - en el conocimiento de las particularidades de la forma de vida en las comunidades indias y la especificidad de su cultura relacionada con el manejo del medio natural. En un principio esta nueva problemática estaba estrechamente relacionada con las concepciones más ortodoxas para interpretar la realidad latinoamericana y del "tercer mundo" al considerarla como sociedades "subdesarrolladas" o en "vías de desarrollo" y al identificar como problemas del medio ambiente y del "desarrollo" en estos países aspectos tales como: 1) La concentración

²⁰ Guillermo Bonfil, "Del indigenismo de la revolución a la antropología crítica", en De éso que llaman antropología, op.cit.

industrial en unas cuantas zonas urbanas con el consiguiente fomento de la migración rural; la existencia de industrias cuyo impacto negativo en el ambiente se había comprobado ya en los países desarrollados; la transferencia de tecnología no adecuada a las condiciones ecológicas, económicas y culturales de cada país y la desigual distribución del ingreso. 2) Los "altos índices" de incremento de la población que se argumenta propician una tendencia a explotar sin medida los recursos naturales y a no tomar en cuenta los efectos negativos en el ambiente. 3) La vigencia de sistemas agrícolas tradicionales a nivel "inferior de subsistencia" e ineficientes para la creación de "reservas para hacer frente a riesgos ambientales". 4) La falta de conocimiento de los "sistemas ecológicos" y de inventarios acerca de los recursos nacionales. 5) La explotación excesiva de los bosques y de la actividad ganadera y pesquera para obtener beneficios a corto plazo. 6) La utilización industrial de compuestos químicos que provocan desequilibrios ecológicos.²⁴

Conforme avanza la reflexión acerca de la problemática ecológica a nivel internacional se logra consolidar una corriente de interpretación, el "ecodesarrollo" que coloca en el centro de la discusión la relación sociedad-naturaleza en el contexto de la sociedad industrial moderna como la plataforma donde se finca la forma de producción y de apropiación privada capitalista y

24 Documento informativo No. 24, Seminario Regional Latinoamericano sobre los problemas del medio ambiente humano y el desarrollo, Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Medio Humano y la Comisión Económica para América Latina, México, 1971.

que se identifica como la causa real del impacto negativo en el ambiente al privilegiar la producción industrial de mercancías para dar vigencia a patrones de consumo urbano. Estos últimos se caracterizan por un dispendio en lo que se refiere a las clases dominantes (nacionales e internacionales) y carencias en relación con el resto de la población en las ciudades y en el campo. Se califica entonces de ideológico el argumento de que los altos índices de crecimiento de la población mundial presionen negativamente el ambiente natural al tener que explotarlo en forma creciente para alimentar a la población. En realidad, en la sociedad industrial capitalista no se produce para satisfacer las necesidades del conjunto de la población sino para la reproducción del capital (valor de cambio y no valor de uso).²²

El peligro de distorsionar la capacidad de regeneración natural de los "ecosistemas", entendidos como el conjunto de las interrelaciones que se establecen entre los seres vivos y las condiciones geo-astronómicas en un espacio y tiempo determinados, está asociado a su manejo industrial para la producción de mercancías. Se pone énfasis en disminuir los riesgos que una explotación intensiva y extensiva de los recursos de mayor cotización comercial implica para el funcionamiento natural de los ecosistemas, y se propone entonces oponer a la "racionalidad capitalista" la "racionalidad ecológica", es decir, tomar en

²² Enrique Leff, "Nada es un proyecto de ecodesarrollo", *Revista de Comercio Exterior*, México, Enero 1978, p.p. 84-87; del mismo autor, "Palacias y acuerdos del ecodesarrollo", *Revista de Comercio Exterior*, México, Marzo 1978, p.p. 804-807.

cuenta los ciclos naturales y las interrelaciones que se establecen en los ecosistemas para derivar estrategias de producción y tecnologías que tiendan a satisfacer las necesidades del conjunto de la población aprovechando la diversidad ecológica y protegiendo la capacidad regenerativa de los ecosistemas.

En este paradigma se comienza a reflexionar acerca de las formas de apropiación y manejo del medio natural en las sociedades antiguas mesoamericanas, se reconoce la existencia de un conjunto de conocimientos que propician el manejo diversificado de los complejos ecosistemas tropicales que permiten una "apropiación ecológica racional del medio ambiente". Sin embargo, se parte del supuesto de que estos conocimientos forman parte de la historia prehispánica y no tienen vigencia contemporánea, y si la tienen, no pueden responder a los niveles de productividad que paradójicamente son requisito de las nuevas tecnologías alternativas a la racionalidad capitalista.²⁸

La etnoecología.

En el contexto de la problemática ecológica a nivel mundial y conjugando conocimientos de la antropología

²⁸ Enrique Leff, op. cit.; del mismo autor, "Falacias y aciertos del Ecodesarrollo", México, Revista de Comercio Exterior, Marzo 1978, p. p. 804-808; Arturo Gómez Pompa, Consideraciones ecológicas del desarrollo en México, trabajo presentado en el Simposium La Ciencia en México, México, 1974.

estructuralista, la economía política y la biología, surge la etnoecología, una corriente de interpretación contemporánea que ha contribuido a desechar los prejuicios más arraigados en cuanto a la comprensión de la forma de vida de la comunidad india en el medio rural. Dicha corriente profundiza en las modalidades que adopta la relación de la población con su entorno natural o hábitat y demuestra los grados de complejidad y eficiencia de los conocimientos que tienen los "hombres del campo" para apropiarse y manejar los ecosistemas de acuerdo con el saber tradicional.

La etnoecología se centra en la comprensión especializada de los procesos "primarios" de transformación de la naturaleza, toca el núcleo de la herencia cultural mesoamericana y permite el acceso a un cúmulo de conocimientos "intuitivos" y "empíricos" o saberes tradicionales de validez universal cuya vigencia pasó desapercibida para el enfoque de la antropología de la liberación.²⁴

24 Ver: Víctor Manuel Toledo, et al. Un posible método para evaluar el conocimiento ecológico de los hombres del campo, México, Departamento de Botánica, Instituto de Biología, UNAM, 1972. La investigación se llevó a cabo en la región de los Tuxtlas, Ver. Se llegó a concluir que aunque había pocas evidencias para afirmar que los campesinos percibieran las interrelaciones en el medio natural como "ecosistema", era evidente su capacidad para aprehender en forma "intuitiva" y "empírica" las interrelaciones de los procesos naturales como lo reflejaba la finesa y lo detallado de sus descripciones.

Las investigaciones etnoecológicas que se realizan en las décadas de los años setenta y ochenta, toman como objeto de estudio los numerosos grupos étnicos del país con el propósito de conocer los parámetros que rigen las prácticas de cultivo y en general el manejo del hábitat entre los pobladores de las comunidades rurales, demostraron que existen "sistemas de clasificación" que les permiten: 1) Reconocer y diferenciar los suelos con base en la textura, el color y la humedad para saber en qué épocas son propicios para el cultivo de determinada especie. 2) Reconocer y diferenciar un vasto número de especies vegetales entre las que se han logrado domesticar tantas que se acuñó el término "estrategia de uso múltiple" para calificar la modalidad que adopta la práctica agrícola en estos grupos basada en la combinación y rotación de cultivos. 3) Realizar una apropiación y un manejo diverso de su hábitat que atenta en menor medida la capacidad de regeneración natural de los ecosistemas al respetar su propia diversidad.²⁵

Los términos en que la etnoecología plantea la vigencia de un saber tradicional cuya validez era incuestionable e incluso

²⁵ Victor Manuel Toledo, "Ecología e indianidad: dos frentes de resistencia al desarrollo del capitalismo en México", Revista Mexicana de Ciencias Políticas, No. 108, 1981, p. p. 75-85. También, ver: Stephen R. Gllesman, "Aспекto ecológicos de las prácticas agrícolas tradicionales en Tabasco: aplicaciones para la producción", Revista Biótica, 5 (18), 1980, p. p. 98-101; Daniel Sizumbo y Silvia Terán, "Las semillas de la cultura", Boletín ECAUDY, Vol. 12, No. 72, 1985, p. p. 8-18.

podía rivalizar con los conocimientos científicos, abre nuevos cauces para interpretar la forma de vida en las comunidades rurales al reconocer sus particularidades no en términos de la expresión de siglos de dominación, atraso, ignorancia y colonización, sino en cuanto a la permanencia de un núcleo estructural de herencia mesoamericana que les permite reproducir formas de integración social distintas y paralelas a la integración capitalista.

La nueva antropología.

La antropología de la liberación, no obstante su poco rigor metodológico para adentrarse en el conocimiento de la forma de vida en las comunidades rurales esencialmente apegadas a las actividades de transformación primaria de los ecosistemas y portadoras de un importante acervo de saberes tradicionales reconocido por los etnoecólogos, tuvo la osadía de promover una nueva imagen política de los pueblos indios cediéndoles la palabra en los ámbitos académicos y centros de investigación para adentrarse en la problemática de "lo indio" desde una nueva perspectiva que rompía con la dualidad sujeto-objeto de estudio y transformación; ello contribuyó a construir un espacio en la opinión pública para los representantes de los pueblos indios. Lo anterior, en el contexto de un nivel generalizado de movilización popular, migración creciente de la población rural a las ciudades²⁰ y la "apertura democrática" del Estado que organizó

20 Gustavo Esteva, Viabilidad de una nueva política indigenista, Suplemento México Indígena, Mayo 1978; Lourdes Arzpe, Migración

actos tumultuarios en reconocimiento a la importancia de los valores y las formas de organización tradicionales de los grupos étnicos.

La nueva antropología tuvo acceso a un ámbito distinto de interacción social con los pobladores de las comunidades rurales y permitió reconocer la vigencia e importancia de un trasfondo normativo que da prioridad a la conformación y recreación de instancias que promueven la participación colectiva; participación tanto para acceder a la toma de decisiones como para lograr la reproducción material de la comunidad. Este trasfondo normativo que se conoce como "el costumbre" se reveló como un complejo de instituciones que regulan las interacciones tradicionales entre los pobladores: el "sistema de cargos" que estructura la organización político ritual y recrea la identidad de la comunidad; la "ayuda mutua" y el intercambio recíproco para estructurar eficientemente el manejo primario de los ecosistemas y los patrones de consumo; la "tradición oral" que reviste de contenidos simbólicos las interacciones cotidianas y promueve una concepción sincrónica de la historia como acontecimiento y participación.²⁷

etnicidad y cambio económico: un estudio sobre migrantes campesinos a la ciudad de México, México, El Colegio de México, 1978.

27 Bonfil Batalla, op. cit.; Andrés Medina, "Los sistemas de cargos en los altos de Chiapas", ISEI; Arturo Varman, Y venimos a contradecir... México, CIESAN, Ediciones de la Casa Chata,

1.2.- Los paradigmas para caracterizar la forma de vida particular en las comunidades rurales.

Los planteamientos hasta aquí expuestos han servido de base para definir el contexto en que se inserta la problemática de las comunidades rurales en México, así como para caracterizar de manera general las particularidades de su forma de vida. En este apartado se intentará abordar dicha problemática desde la perspectiva de los aportes de la Teoría de la Acción Comunicativa de Jürgen Habermas, pues no obstante que la desarrolla para comprender la sociedad industrial moderna en el capitalismo avanzado ("tardío"), parte de categorías cuya pretensión de universalidad se sustenta en una interpretación histórica, sociológica y antropológica de las modalidades de integración que caracterizan los distintos tipos de sociedad.

Los planteamientos que hace Habermas desde la Teoría de la Acción Comunicativa para caracterizar a las sociedades en el capitalismo tardío, se complementan con los planteamientos que hacen Armando Bartra y Guillermo Bonfil Batalla respecto a la problemática de las comunidades campesinas en la sociedad mexicana. El objetivo de este apartado es lograr conjuntar varios paradigmas para el análisis de la continuidad de formas de vida tradicionales en las comunidades rurales; formas de vida que, no obstante el contexto de la integración capitalista, permanecen particularmente orientadas a la autogestión, en tanto procesos de entendimiento o racionalidad comunicativa que coordina las acciones concretas entre los pobladores conforme a principios

de integración social y simbólica legados por la tradición o "el costumbre".

Inicialmente se expondrá el paradigma de la teoría de la acción comunicativa con la selección de las categorías que permiten problematizar acerca de lo que se caracteriza como forma de vida particular en el contexto de la sociedad mexicana contemporánea. Posteriormente se retoma el planteamiento marxista estructural de Armando Bartra acerca de la "economía campesina" y la modalidad que adopta su inserción en el contexto del capitalismo. Por último se expone el paradigma del control-resistencia cultural que Guillermo Bonfil Batalla aplica al análisis y caracterización de la civilización mesoamericana o forma de vida particular en las comunidades "indias" y "campesinas tradicionales".

Desde la perspectiva de la teoría de la acción comunicativa el capitalismo aparece como un proceso de integración que tiende a desvincular a los sujetos de las interacciones comunicativas concretas, mediante formas de control sistémico deslingüistizadas. En el paradigma del control-resistencia cultural la vigencia de un proceso de civilización mesoamericana o "México profundo" se presenta como el contenido de formas de integración particulares, que en el contexto del capitalismo privilegian las interacciones comunicativas o espacios propios de decisión y acción enmarcados en la tradición o "el costumbre".

a) La teoría de la acción comunicativa.

Pretender analizar desde los planteamientos de la teoría de la acción comunicativa las particularidades de una forma de vida propia de las comunidades rurales, específicamente en aquellas que han logrado preservar prácticas culturales que las vinculan a la tradición de la civilización mesoamericana, como es el caso de las comunidades chontales de Tabasco, supone identificar y definir en el marco de esta teoría las categorías centrales que son susceptibles de aplicarse a la comprensión de la sociedad mexicana como un tipo de sociedad que, aunque no es analizada sistemáticamente por el autor, se inserta en el contexto general de la teoría de la acción comunicativa como teoría de la sociedad.

Las pretensiones de validez sociológica de la teoría de la acción comunicativa como teoría de la sociedad demandan al autor la construcción de modelos interpretativos de amplio espectro, para entender la especificidad de las sociedades con base en una tipología que permite establecer entre ellas las conexiones de sentido en el contexto de un proceso total socioevolutivo. Estos modelos dan cuenta de los tipos de sociedad conforme a un análisis que las contempla en tres niveles de integración que el autor denomina: "mundo de la vida", "sistema" y "acción comunicativa". La teoría de la acción comunicativa no se construye como un modelo de interpretación para caracterizar a la comunidad rural ni a la sociedad mexicana.

contemporánea, no obstante, la pertinencia de esta teoría para reflexionar y entender la problemática de la sociedad mexicana es que al mismo tiempo que permite profundizar en el análisis de la especificidad de la forma de vida particular de las comunidades rurales tradicionales, permite explicar su inserción en el contexto de la sociedad "global" desde el planteamiento de la racionalización de la sociedad como un proceso de validez universal.

En principio trataré de aclarar el contenido de las categorías mundo de la vida, sistema y acción comunicativa que Jürgen Habermas desarrolla desde diversos paradigmas para caracterizar los tipos de sociedad conforme a un proceso de racionalidad comunicativa inherente a toda entidad social, que en las sociedades de capitalismo avanzado tiende a ser regido formalmente por mecanismos de control instrumental orientados a la reproducción ampliada de capital y la pacificación del conflicto social.

Mundo de la vida.

Para el autor toda sociedad está conformada por sujetos capaces de lenguaje y acción que interaccionan en situaciones concretas conforme a una tradición cultural o mundo de la vida como trasfondo de los saberes y las convicciones implícitas y, al mismo tiempo, como horizonte o contexto desde donde se despliegan los procesos de entendimiento que coordinan las

acciones comunicativas entre los sujetos.

En tanto trasfondo prereflexivo, no problematizado, el mundo de la vida se encuentra a "las espaldas" ²⁸ de los sujetos y condiciona su comportamiento de acuerdo a la herencia cultural o "trabajo de interpretación realizado por las generaciones pasadas".²⁹ Como horizonte o contexto de los procesos de entendimiento, el mundo de la vida encarna en concepto cotidiano de mundo de la vida y orienta las interacciones de los sujetos en cada situación de acción concreta: se constituye en el "saber contextual y de fondo que colectivamente comparten habiantes y oyentes" ³⁰. El saber implícito penetra de tal forma los procesos cooperativos de interpretación, que la acción comunicativa se desarrolla en los fragmentos del mundo de la vida de cada situación concreta.³¹

El mundo de la vida, como trasfondo y horizonte de los procesos de interpretación intersubjetivamente compartidos, aparece como: 1) Cultura, ámbito de las representaciones simbólicas en que los participantes en la comunicación se

28 Jürgen Habermas, op. cit., p. 429, tomo 1.

29 Op. cit., p. 104, tomo 1.

30 Op. cit., p. 429, tomo 1.

31 Op. cit., p. 429, tomo 1.

abastecen de interpretaciones para entenderse sobre algo en el mundo objetivo, el mundo social y el mundo subjetivo. 2) Sociedad, ámbito de la normatividad que regula las interacciones de los sujetos conforme a su pertenencia a grupos. 3) Personalidad, ámbito de las competencias que convierten a un actor en sujeto capaz de lenguaje y acción, lo capacitan para tomar parte en los procesos de entendimiento y para afirmar en ellos su propia identidad.⁸²

Acción comunicativa.

La acción comunicativa hace referencia a la capacidad realizativa de los sujetos para coordinar cooperativamente sus interacciones, conforme a un núcleo inmanente a los procesos de interpretación orientados al entendimiento o racionalidad comunicativa.⁸³ Lo anterior, en el contexto situacional o

⁸² Op. cit., p. 106, tomo 2.

⁸³ Habermas: "Si partimos de que la especie humana se mantiene a través de las actividades socialmente coordinadas de sus miembros y que esta coordinación tiene que establecerse por medio de la comunicación, y en los ámbitos centrales por medio de una comunicación tendente a un acuerdo, entonces la reproducción de la especie exige también el cumplimiento de las condiciones de la racionalidad inmanente a la acción comunicativa". Y, más adelante: "(La razón comunicativa se refiere) "a un mundo de la vida simbólicamente estructurado que se constituye en las aportaciones de los que a él pertenecen y que sólo se reproduce a través de la acción comunicativa", op. cit., pp. 506-507.

fragmento del mundo de la vida que es asumido reflexivamente por los sujetos, de tal forma que los procesos de entendimiento y saberes implícitos devienen acuerdos y saberes sobre los que existe consenso, y son susceptibles de problematizar conforme a pretensiones de validez objetiva, normativa y expresiva.

Desde la perspectiva de los plexos de acción entendidos como la capacidad de los sujetos para actuar, adaptarse o transformar las situaciones de acción concretas en que se encuentran inmersos, las imbricaciones con el mundo de la vida pueden contemplarse como: 1) Acciones teleológicas, cuando los sujetos dotados de un complejo cognitivo-volitivo inscrito en el mundo de la vida, interactúan en el mundo objetivo con la finalidad de autoafirmarse con éxito en las situaciones. 2) Acciones normativas, cuando los sujetos dotados de un complejo cognitivo-motivacional regulan su comportamiento conforme a normas que les permiten interactuar legitimamente en el mundo social, en calidad de portadores de un rol o estatus introyectado mediante procesos de aprendizaje. 3) Acciones dramáticas o subjetivas, cuando los sujetos han introyectado una diferenciación entre un mundo interno y un mundo externo, y actúan expresivamente, objetivando así el acceso privilegiado que frente a otros actores tienen a sus propias vivencias o mundo subjetivo. 4) Acciones comunicativas, que suponen la obtención de consenso o acuerdo para coordinar las interacciones

cognitivo-volitivas, motivacionales y expresivas entre los sujetos; acuerdo que se logra mediante el lenguaje como medio de entendimiento para que los hablantes y oyentes se refieran, desde el horizonte preinterpretado que su mundo de la vida representa, simultáneamente a algo en mundo objetivo (cultura), en el mundo social (normatividad) y en en mundo subjetivo (personalidad), para negociar definiciones de la situación que puedan ser compartidas por todos.⁸⁴

Si el mundo de la vida se estructura como la categoría abstracta, en cierta forma atemporal y permanente, la categoría acción comunicativa se estructura para dar cuenta de lo concreto, lo temporal y cambiante.

Sistema.

A diferencia de las categorías mundo de la vida y acción comunicativa que se estructuran desde la perspectiva de los participantes, la categoría sistema se estructura desde la perspectiva del observador. Habermas introduce esta categoría para problematizar la sociedad como entidad autorregulada que tiende a conservar sus límites en un entorno super complejo y, al mismo tiempo, indefinido.⁸⁵ A la categoría mundo de la vida,

⁸⁴ Op. cit., p.p. 123-128, tomo 1.

⁸⁵ Al hacer el análisis del contenido que Parsons atribuye a la categoría sistema, Habermas escribe: "El sistema cultural es una especie de lugarteniente de ese concepto de mundo de la vida que

como contexto de los procesos de entendimiento, contrapone la categoría complementaria de sistema como regulación- integración no pretendida de plexos funcionales de cooperación entre sujetos interactuantes en el mundo objetivo y orientados al éxito.

La propuesta de la teoría de la acción comunicativa de articular el concepto de sociedad a tres niveles de integración (como mundo de la vida, como sistema y en tanto plexos de interacciones), posibilita el desarrollo de un modelo de interpretación socioevolutivo centrado en el análisis de los procesos estructurales que caracterizan a las sociedades en el capitalismo tardío, que el autor define como racionalización de la sociedad, complejidad sistémica y colonización interna del mundo de la vida.

Para profundizar en el contenido de estas categorías es necesario vincular su análisis a la tipología social que establece el autor para diferenciar a las sociedades primitivas, las sociedades premodernas y las sociedades en el capitalismo avanzado conforme a la modalidad que adopta en cada una de ellas la imbricación de los tres niveles o formas de integración.

aquí se echa en falta, y recibe, por tanto, el ambivalente... status de un entorno colocado por encima de los sistemas de acción y al mismo tiempo interno a ellos, que ca r ece, empero, de las propiedades empíricas de un entorno sistémico. . Habermas, op. cit., p. 226, tomo 2.

Las sociedades primitivas.

Las sociedades primitivas o arcaicas que permanecieron alejadas de la modernidad hasta el siglo pasado en que fueron estudiadas por antropólogos europeos y norteamericanos, presentan semejanzas en cuanto a las formas de interpretar, concebir o representarse el mundo en tanto naturaleza y en tanto sociedad, así como también semejanzas en cuanto a las formas de integración social y de socialización. El predominio de la comprensión mítica del mundo que Habermas, siguiendo a otros investigadores, define como la modalidad de pensamiento que procede estableciendo analogías entre lo que desde la perspectiva occidental pertenece a ámbitos distintos como es la cultura y la naturaleza, se constituye en hilo conductor para entender la especificidad de la forma de vida en las sociedades arcaicas.

Desde la perspectiva de la teoría de la acción comunicativa en las sociedades primitivas predomina una forma de integración totalizadora, en donde las acciones cooperativas entre los sujetos y los nexos funcionales propios de sus interacciones con el mundo objetivo, se encuentran ligados a procesos de entendimiento preinterpretados por el mito y encarnados en plexos de acción rituales. Es decir, la práctica ritual del mito es el núcleo de esta forma de integración social que se caracteriza por socializar roles de comportamiento fundados en la autoconservación de la unidad doméstica y las relaciones sociales de parentesco. La forma mítica de

interpretación del mundo de la vida puede visualizarse como un universo racionalizado, en los términos de la racionalidad comunicativa que Habermas confiere inherente al lenguaje y a los procesos de entendimiento. Sin embargo, una de las diferencias entre las sociedades primitivas y las sociedades modernas, es que en las primeras la racionalidad comunicativa que la interpretación mítica comporta no se orienta por procesos de diferenciación formal del mundo de la vida, sino por procesos que refuerzan la continuidad de la tradición de un mundo de la vida prointerpretado en el mito y actualizado en la ritualidad, de ello se deriva el predominio de la forma de integración totalizadora que permea los contenidos de las situaciones de acción concretas y reinterpreta las innovaciones conforme a la tradición.

La interpretación mítica del mundo de la vida, por otra parte, no establece una clara distinción entre sujetos capaces de lenguaje y acción, y objetos que puedan manipularse, de ahí la imposibilidad de establecer una diferenciación entre mundo "externo" objetivado (naturaleza y cultura) y mundo "interno" subjetivo (sociedad y socialización). La naturaleza se encuentra "humanizada", dotada de rasgos antropomórficos, y la cultura "naturalizada" al reconocerse la injerencia de poderes anónimos en la trama de las relaciones sociales.⁸⁰

⁸⁰ Op. cit., p. 76, tomo 1.

En la medida en que los mitos como forma totalizadora de comprender el mundo, y la ritualidad que de éstos se deriva orientan las interacciones entre los sujetos, el contenido y el significado de todos los fenómenos se entrelaza en cada situación de acción concreta. De tal manera que se hace imposible distinguir categorialmente acciones orientadas a la consecución de fines, acciones normativas que regulen la integración social, acciones expresivas y acciones comunicativas: "La impericia que es la causa del fracaso técnico o terapéutico de una acción para conseguir determinado fin cae bajo la misma categoría que la culpa debida al error normativo-moral que representa una interacción que viola las ordenaciones sociales vigentes..."⁸⁷

En este sentido Habermas plantea que en las sociedades arcaicas las interacciones mediadas lingüísticamente y vinculadas a una tradición mítica ancestral, se constituyen en el motor de la integración social y así, las contingencias o innovaciones que toda situación de acción concreta supone son asumidas conforme a la interpretación holística que caracteriza a los mitos. De manera tal que, formalmente, no puede reconocerse la existencia de transformaciones socioevolutivas en estas sociedades: "El mito liga el potencial de la acción orientada al entendimiento obstruyendo la fuente de contingencias internas de la propia comunicación. El espacio para intervenciones innovadoras de la

⁸⁷ Op. cit., p. 77, tomo 1.

propia tradición cultural es relativamente estrecho. Lo cultural se transmite oralmente y es asimilado sin apenas distanciamiento, el mito funda en casi todos sus contenidos la identidad de la tribu y de sus miembros." ²⁸

El sistema de parentesco, la diferenciación de roles a partir del sexo, la generación y el linaje, la reproducción material fincada en el trabajo de la unidad doméstica y la distribución diferencial del saber cultural administrado por especialistas ²⁹ se regulan conforme a la comprensión mítica del mundo.

La sociedad moderna.

En el contexto de la teoría de la acción comunicativa, la caracterización de la modernidad aparece como fenómeno inserto en la dinámica de la racionalidad comunicativa vinculada a un mundo de la vida desencantado y en proceso de diferenciación formal mediante la actividad reflexiva con pretensiones de universalidad. La racionalidad comunicativa desligada de los contenidos simbólicos tradicionales fincados en la interpretación metafísica del mundo de la vida, se transforma en una

²⁸ Op. cit., p. 203, tomo 2.

²⁹ No formalmente profesionalizados en el sentido de que sean solamente unas las habilidades que se desarrollan y ejercen a lo largo de toda la vida.

racionalidad mediada por procesos de entendimiento de segundo orden o reflexivos, que someten las interpretaciones de los sujetos a la crítica del mejor argumento.

El proceso de diferenciación reflexiva del mundo de la vida o racionalización de la sociedad implica reconocer que paralelamente al surgimiento de nuevas formas de hegemonía política desligadas de la iglesia y la nobleza feudal, los sistemas de interpretación o imágenes del mundo insertos en la tradición del pensamiento religioso, cosmogónico o metafísico europeo, se vieron confrontados ante sistemas alternativos de interpretación que fincados en el entendimiento y el aprendizaje como formas de desligarse reflexiva y objetivamente del mundo de la vida, indujeron en los sistemas tradicionales una devaluación de sus potenciales de explicación y justificación del mundo moderno en los albores del capitalismo.

40

Con la comprensión racional del mundo se establece una ruptura formal entre religión, ciencia y educación como ámbitos de interacciones simbólicas diferenciadas. El saber tradicional anclado en la normatividad de la comprensión religioso-metafísica del mundo, es sometido a procesos de entendimiento-reflexión por los sujetos inmersos en interacciones comunicativas orientadas al logro de un consenso racionalmente alcanzado: con pretensiones de validez fincadas en la verdad proposicional, la rectitud

40 Op. cit., p. 99-100, tomo I.

normativa y la veracidad expresiva. Se crean entonces sistemas de saberes profesionalizados que paulatinamente se desligan de las interacciones comunicativas concretas como fuente de validez y se accede a la conformación de instituciones que regulan formalmente las acciones orientadas al entendimiento.

Al desligarse el mundo de la vida tradicional de los plexos de acción, tanto orientados al entendimiento, como normativos y expresivos, el horizonte del mundo de la vida problematizado conforme a una nueva forma de racionalidad comunicativa establece una diferenciación reflexiva entre mundo de la vida, sociedad y naturaleza, y se desintegran en ámbitos formalmente institucionalizados que regulan las relaciones económicas (clases sociales, mercado y empresa capitalista), las relaciones políticas (administración estatal), las relaciones de conocimiento (ciencia y educación pública) y las relaciones expresivas (arte) entre los sujetos.⁴¹

La sociedad en el capitalismo avanzado.

Conforme se profundiza el proceso de racionalización de la sociedad, las instituciones que regulan formalmente las interacciones entre los sujetos se van desvinculando de las interacciones comunicativas como fuente de legitimación de las orientaciones de acción y son las propias instituciones

⁴¹ Op. cit., p. 106, tomo 1.

las que desvinculan a los sujetos de la posibilidad de actuar comunicativamente en las situaciones de acción concretas y los sujetan a los medios de control deslingüísticos como son el poder de la administración estatal y el dinero de la empresa y el mercado capitalistas, cancelándose así las condiciones que posibilitaron el surgimiento de la racionalidad como proceso de reflexión orientado al entendimiento con pretensiones de validez objetiva, normativa y expresiva.⁴²

Para Jürgen Habermas las sociedades en el capitalismo tardío se caracterizan por el predominio de la integración sistémica deslingüística sobre la integración social. La forma de integración sistémica en la sociedad capitalista tiende a suprimir los espacios de comunidad y comunicación tradicionales, al desvincular a los actores de las interacciones comunicativas concretas para socializar patrones de comportamiento estructurados desde la empresa y el Estado como formas de control para la pacificación del conflicto entre clases.

El derecho positivo, las organizaciones sindicales y las escuelas son instituciones formalmente orientadas hacia el logro de una integración sistémica que, en la medida en que se desliga de los contenidos concretos de las situaciones de

⁴² Op. cit., p.p. 204-208, tomo 2.

acción, tiende a transformarse en una forma de integración sistémica denlingüística que reduce los ámbitos de interacciones comunicativas que están a la base de la integración social y, por lo tanto, de la renovación cultural. El concepto colonización interna del mundo de la vida expresa el proceso de desintegración de los ámbitos comunidad y comunicación con la conformación de la sociedad de masas, donde las interacciones entre los sujetos se regulan desde el Estado-Empresa y los medios de comunicación masiva para el control del conflicto social que, sin interferir en los procesos de reproducción del capital, fomentan un aumento continuo, aunque diferenciado, de los niveles de vida.⁴⁸

48 Op. cit., p. p. 487-487, tomo 2.

b) El enfoque estructuralista del modo de producción y la teoría del control-reistencia cultural.

Una de las dificultades a que con reiterada frecuencia se enfrentan los científicos sociales para caracterizar la sociedad mexicana es identificar las mediaciones entre las comunidades rurales -como entidades sociales con una forma de vida propia de la tradición cultural amerindia- y el modo de producción y la sociedad capitalista. Por lo general la identificación de estas mediaciones ha sido parcial, algunos investigadores han logrado desarrollar modelos de interpretación para explicar las particularidades del proceso de trabajo en las comunidades rurales en el contexto del modo de producción capitalista; otros han dado prioridad a entender el trasfondo cultural amerindio que, no obstante la colonización europea y el proceso de racionalización de la sociedad, permanece vigente en las comunidades. Por ejemplo, el modelo de interpretación económico marxista que desarrolla Armando Bartra⁴⁴ para explicar la vigencia de una "economía campesina" en el contexto del capitalismo logra reconstruir las mediaciones que vinculan estructuralmente la comunidad a la modalidad que adopta la integración capitalista en México, pero no profundiza en el análisis de la economía campesina como institución social de raíces amerindias; es decir, en tanto forma de integración social

44 Armando Bartra, La explotación del trabajo campesino por el capital, México, Editorial Macehuatl, 1979.

(comunicativa) y no tan sólo en tanto forma de integración sistémica (funcional y deslingüística).⁴⁵

El modelo de interpretación antropológico que desarrolla Guillermo Bonfil Batalla⁴⁶ para entender la comunidad india como entidad social, reconoce la vigencia contemporánea de patrones de comportamiento que dan continuidad a un proceso civilizatorio mesoamericano entendido como legado de espacios de comunidad o "identidad" y de comunicación "decisión- acción", que privilegian la interpretación del mundo de la vida como totalidad sociedad- naturaleza. Logra construir una visión panorámica de los espacios de autonomía cultural o ámbitos de interacciones que distinguen a las comunidades indias y a las comunidades campesinas tradicionales en el contexto de la sociedad moderna:

45 Este modelo parte de la premisa de que la economía campesina como proceso de trabajo y relaciones de intercambio particulares de las comunidades campesinas (indias y mestizas), no puede considerarse aislada del modo de producción capitalista y construye las meditaciones que explican su integración como subestructura al modo de producción capitalista. La economía campesina se revela vinculada sistemáticamente al mercado capitalista que refuncionaliza las particularidades del trabajo orientado al consumo y al intercambio de valores de uso, al convertir el producto agrícola del campesino en una mercancía singular que no comporta plusvalía para el productor y sin embargo es comercializada a los precios que regulan la tasa media de ganancia para los empresarios agrícolas.

46 Guillermo Bonfil Batalla, México profundo: una civilización negada, México, Ciesas-Rep, 1987.

"la economía orientada a la autosuficiencia", "el sistema de cargos" y "la costumbre".

Aunque implícitamente el doctor Guillermo Bonfil Batalla trabaja la categoría sociedad mexicana como el conjunto de entidades que la conforman (etnias o pueblos, estratos y clases), construye el modelo de interpretación conforme a la definición de dos procesos de integración social e identidad cultural: el México "profundo" y el "imaginario". Desde la perspectiva de la teoría del control-resistencia cultural, la sociedad mexicana se concibe como una sociedad "plural" que "niega" su pluralidad por estar escindida en dos proyectos de vida en el contexto histórico de la dominación colonial de la civilización mesoamericana: 1) El proyecto civilizatorio occidental del "México imaginario" encarnado en las formas de dominación colonial y moderna capitalista, orientado a la reproducción creciente de capital industrial en macro urbes y controlado hegemónicamente por las clases minoritarias. 2) El proyecto civilizatorio mesoamericano del "México profundo" encarnado en instituciones de carácter participativo, orientado a la autosuficiencia a escala doméstica de valores de uso agrícolas y artesanales, mediante el manejo múltiple, diverso y especializado del medio natural.

El modelo de interpretación de la sociedad mexicana como una sociedad escindida en dos procesos de civilización que "...ni se han fusionado para dar lugar a un proyecto

civilizatorio nuevo, ni han coexistido en armonía fecundándose mutuamente." 47 lleva al autor a negar que exista una "cultura mexicana" como forma de integración simbólica paralela al proceso de integración sistémica capitalista. Sin embargo, desde la perspectiva del observador la hipótesis que en este apartado se pretende demostrar es que desde la teoría de la acción comunicativa el "México profundo" y el "México imaginario" conforman la cultura moderna de la sociedad mexicana en su conjunto.

Para Guillermo Bonfil Batalla la cultura mexicana se define idealmente como la utopía de un proyecto político orientado al reconocimiento del México profundo o civilización negada por el México imaginario, es decir, por las clases hegemónicas que imponen su propio proyecto civilizatorio a las clases subalternas. De tal forma que, para el autor, en la medida en que las clases hegemónicas sigan negando formalmente la continuidad de la forma de vida particular en las comunidades rurales no podrá conformarse en la sociedad mexicana una cultura nacional.

Desde la perspectiva de la teoría de la acción comunicativa el modelo de interpretación de Bonfil Batalla se basa en un concepto de sociedad que privilegia el nivel de la integración simbólica del mundo de la vida, sobre el nivel de las

47 Bonfil, op. cit., p. 101.

interacciones orientadas al entendimiento (acciones comunicativas). La caracterización que hace el autor de la forma de vida "propia" de las comunidades indias y campesinas tradicionales, queda por principio desvinculada de una interpretación de la sociedad mexicana en tanto nivel de integración simbólica o proceso de identidad cultural. Aunque, paradójicamente, reconoce que la vigencia de una forma de vida propia o particular en el contexto de la sociedad capitalista se estructura mediante plexos de interacciones comunicativas o "estrategia" dual: 1) De "resistencia" a perder espacios de autonomía cultural. 2) De "apropiación" o "innovación" de espacios culturales (la religión) y de prácticas tecnológicas originalmente ajenos e impuestos con la dominación colonial.

La caracterización de la sociedad mexicana como entidad social escindida en dos procesos de integración simbólica o "identidad" lleva al autor a reconocer la forma de vida particular en las comunidades rurales en tanto trasfondo o mundo de la vida preinterpretado por "la costumbre" pero niega el mundo de la vida en tanto horizonte de los procesos de entendimiento que necesariamente tiene que dar cuenta de la integración capitalista en tanto proceso mediado simbólicamente por "la costumbre" -o "el costumbre", como le denominan los chontales- y no sólo en tanto dominación colonial instrumental.

La importancia sociológica del modelo de interpretación de Bonfil radica en plantear que el motor que da continuidad al

"proceso civilizatorio mesoamericano" es la vigencia de espacios de autonomía-resistencia cultural en donde se toman decisiones y se actúa para conservar la propia cultura. Estos espacios pueden entenderse como ámbitos de interacciones comunicativas que adoptan una forma cultural específica en cada "pueblo" o grupo étnico. Sin embargo, concibe estos espacios o ámbitos de interacciones comunicativas anclados tan sólo en el trasfondo del mundo de la vida propio de la tradición mesoamericana -"México profundo"-, sin vinculación alguna con el horizonte del mundo de la vida en tanto procesos de entendimiento inherentes a una racionalidad comunicativa particular de las culturas indias. En consecuencia, no se profundiza en las mediaciones que con base en la racionalidad comunicativa particular regulan la integración de los sujetos en tanto miembros de una comunidad rural (forma de integración tradicional totalizadora), y también su integración en tanto sector o clase social en el contexto de la sociedad global (forma de integración sistémica capitalista).

En este sentido, el autor define el proceso de dominación colonial y la integración capitalista únicamente desde la perspectiva de las clases dominantes, el "México imaginario", pero niega la posibilidad de una interpretación de estos procesos desde la racionalidad comunicativa particular de la forma de vida en las comunidades y grupos subalternos, el "México profundo". De tal forma que desde el modelo de interpretación de la sociedad mexicana como sociedad dual, escindida en dos procesos

civilizatorios sin mediaciones, la forma de vida particular en las comunidades rurales y grupos subalternos aparece contradictoriamente mediada -como civilización negada- por los procesos interpretativos de la clase dirigente, pero no se reconoce que los procesos interpretativos de las clases subalternas medien su integración al "México imaginario", no obstante que los espacios de autonomía-resistencia cultural se conceptualizan como ámbitos de interacciones comunicativas.

1.3.- La forma de vida particular entre los chontales de Tabasco y "el costumbre" como educación tradicional.

En este apartado se intentará caracterizar la forma de vida particular de los chontales de Tabasco en tanto proceso de integración social que mantiene vigentes ámbitos de comunidad y comunicación para coordinar interacciones concretas entre los sujetos conforme "el costumbre". Estos ámbitos de interacciones tradicionales orientados al entendimiento, adquieren particular relevancia para la ciencia política en México dado el carácter que en la actualidad ha cobrado el proceso de integración capitalista y el desarrollo de macro urbes o sociedades "de masas" vinculado a la regulación formal de las interacciones entre los sujetos desde la administración estatal y la empresa capitalista.

En el contexto de la sociedad en el capitalismo tardío, la complejidad creciente de la integración sistémica tiende al predominio de la regulación formal de las interacciones entre los sujetos sobre las interacciones comunicativas concretas, es decir, es un tipo de sociedad estructurada conforme a una diferenciación entre clases que centra en una minoría el control de la economía y los recursos patrimoniales (derecho privado burgués), pero que al mismo tiempo reconoce la igualdad de derechos para todos los ciudadanos y la democracia como el principio en que se sustenta la integración política de la sociedad en su conjunto (derecho social).

Para caracterizar la forma de vida particular de los chontales en el contexto de la sociedad mexicana contemporánea, se retoman los planteamientos de Jürgen Habermas respecto a los contenidos de la forma de integración totalizadora que condiciona el mundo de la vida en las sociedades primitivas; por otra parte, se retoman los planteamientos de Guillermo Bonfil acerca de la caracterización de la forma de vida contemporánea en las comunidades rurales del país. El enfoque desde ambas dimensiones permite analizar las particularidades de una forma de vida chontal en tanto mundo de la vida, plexos de interacciones y sistema, así como también profundizar en el significado de la integración capitalista en tanto proceso de racionalización de la sociedad, es decir, como forma cultural que interacciona en el mundo cotidiano de las comunidades rurales.

a) El mundo de la vida chontal.

El mundo de la vida es una categoría para definir el nivel de la integración simbólica específica entre los chontales que los diferencia en tanto cultura particular de otros grupos étnicos, pero que también los identifica en el contexto de la civilización mesoamericana. Para Guillermo Bonfil Batalla es a nivel de la integración simbólica que discurren los procesos de identidad en las comunidades indias y campesinas tradicionales. La misma diferenciación entre unas y otras se establece solamente a este nivel cuando se plantea que no obstante las semejanzas en la forma de vida entre las comunidades indias y las comunidades

campesinas tradicionales, el proceso de desindianización o pérdida de la identidad étnica ha llevado a las comunidades campesinas tradicionales a "negar" su identidad en tanto "nosotros" y a integrarse marginalmente a la cultura ajena, que por otra parte, se le impone con violencia.

Para el autor la etnicidad confiere a los miembros de las comunidades indias la identidad del "nosotros" vinculado a un patrimonio cultural que se considera propio y exclusivo, y se maneja como un todo articulado sobre el cual sólo los integrantes del grupo tienen derecho a decidir; pero al mismo tiempo considera la etnicidad como el proceso civilizatorio mesoamericano que es "negado" en el contexto de la dominación colonial premoderna y moderna capitalista. Para Bonfil, en la medida en que los pobladores de las comunidades rurales están insertos en el proceso de integración capitalista conforman por igual un sector de las clases subalternas, pero a diferencia de los pobladores de las comunidades "indias", los pobladores de las comunidades "campesinas tradicionales" han sufrido un proceso ideológico de desindianización o negación de la identidad étnica promovido desde las clases dominantes que les imponen su propia visión del mundo, no obstante que, según afirma, los pobladores de las comunidades campesinas tradicionales mantienen una forma de vida material apogada en muchos aspectos a la tradición.

El proceso de desindianización lo define el autor "fundamentalmente como un proceso que ocurre en el campo de lo

ideológico cuando las presiones de la sociedad dominante logran quebrar la identidad étnica de la comunidad india...la desindianización se cumple cuando ideológicamente la población deja de considerarse india, aun cuando en su forma de vida lo siga siendo" ⁴⁸ . El carácter idealista del planteamiento radica en concebir que en las comunidades indias la forma de vida india se estructura a nivel simbólico como la identidad del "nosotros", mientras que la vigencia de una forma de vida india "desindianizada" a nivel ideológico supone como contraparte la ausencia de nivel de integración simbólica entre los sujetos que la conforman.

La interpretación del mundo de la vida exclusivamente como proceso de integración simbólica plantea varios problemas, entre ellos la imposibilidad de reconocer que todo tipo de sociedad o forma de vida particular se integra en tanto mundo de la vida y en tanto plexos de interacciones que a su vez condicionan la integración simbólica, ya sea regulada por el mito como en las sociedades primitivas o por el fetichismo de la mercancía en las sociedades del capitalismo tardío. En este sentido, la fractura de la etnicidad en las comunidades campesinas tradicionales al desvincularse a sus pobladores de interacciones basadas en la vigencia del "nosotros" (simbólica, normativa y objetivamente) a consecuencia del proceso de

48 Bonfil, op.cit., p. 80.

dominación, no supone necesariamente la ausencia en estas comunidades de formas de integración simbólica propias de la tradición del mundo de vida mesoamericano, que medien su integración a la cultura occidental.

De tal manera que al caracterizar la sociedad mexicana como una sociedad escindida en dos procesos civilizatorios, se hace imposible reconocer que los procesos de entendimiento o racionalidad comunicativa particular de la tradición mesoamericana juegan un papel activo en la mediación de la integración capitalista; puesto que esta integración no puede entenderse tan sólo como la imposición de una cultura "ajena" sobre otra "negada", sino que debe entenderse también como proceso mediado por la tradición o "el costumbre", en tanto trasfondo y horizonte del mundo de la vida mesoamericano.

El sincretismo religioso y la apropiación del español como lengua propia son formas de integración simbólica permeadas por la cultura occidental que, en la actualidad, son parte del mundo de la vida mesoamericano o "México profundo". Como también a nivel de la integración social, la expropiación y proletarianización de que han sido objeto los campesinos (en las comunidades "indias" y "tradicionales") como productores directos, no ha logrado desvincularlos completamente del manejo tradicional del medio natural y de una forma de interpretación totalizadora del mundo de la vida que identifica sociedad y naturaleza.

En el contexto de la sociedad mexicana la caracterización del mundo de la vida entre los chontales, supone definir el nivel de la integración simbólica en tanto trasfondo cultural no problematizado, implícito, y también, en tanto horizonte de los procesos interpretativos que coordinan los plexos de interacciones de los sujetos en una situación de acción concreta. Para profundizar en la caracterización del mundo de la vida entre los chontales es necesario primero explicitar los términos en que las categorías horizonte del mundo de la vida y plexos de interacciones hacen referencia a su forma de vida particular.

b) Los plexos de interacciones.

Desde la perspectiva del observador, los plexos de interacciones entre los chontales aparecen mediados por "el costumbre" como forma de integración totalizadora, es decir, que vincula las acciones teleológicas en el mundo objetivo, con las normativas en el mundo social y las acciones orientadas al entendimiento, preinterpretado por "el costumbre" en tanto trasfondo del mundo de la vida que identifica cultura y naturaleza. Para aclarar el planteamiento se hace necesario, por una parte, ejemplificar con una situación de acción concreta la forma totalizadora en que se imbrican los plexos de interacciones característicos de la forma de vida particular entre los chontales, tanto en las comunidades "indias" como en las comunidades "campesinas tradicionales"; por la otra, se hace

necesario definir en qué medida los plexos de interacciones integrados por el "costumbre" han mediado la integración colonial y capitalista que se ejerce sobre ellos desde la conquista, de tal forma que el proceso civilizatorio mesoamericano y el proceso de desindianización se entiendan como las dos caras de una moneda, y no como los extremos de un proceso de pérdida de identidad simbólica que supone Bonfil producto de la colonización ideológica que ejerce la clase dominante sobre el campesinado.

En el contexto de una situación de acción concreta, la forma de vida entre los chontales se caracteriza por estar ligada a la producción directa de valores de uso y excedentes que transfieren a la sociedad en su conjunto. La producción directa -básicamente agropecuaria, pesquera y artesanal- considerada como plexos de interacciones, se organiza conforme a la vigencia de "el costumbre" en tanto: 1) Sistema de saberes para el manejo del medio natural (acciones teleológicas). 2) Formas de integración social solidarias y participativas, como la "ayuda mutua" para organizar el trabajo y el "sistema de cargos" que estructura la organización política tradicional (acciones normativas). 3) Formas de interpretación del mundo de la vida que identifican cultura y naturaleza, como trasfondo que estructura las interacciones solidarias y participativas en situaciones de acción concretas (acciones orientadas al entendimiento).

Para ejemplificar la forma totalizadora en que se

integran los plexos de interacciones característicos de la forma de vida particular entre los chontales, se profundizará en el análisis de su condición de agricultores. En tanto productores directos los chontales interactúan en un mundo de la vida preinterpretado por "el costumbre" que los liga en forma simbólica y objetiva al manejo del medio natural. Las acciones teleológicas orientadas al logro de una buena cosecha se inscriben en un sistema de saberes-religiosidad que al mismo tiempo que permite diferenciar las características de los suelos, el clima, las propiedades de los cultivos y del recurso natural en general, no supone una diferenciación formal entre cultura-naturaleza que subjetive la relación sociedad-naturaleza sólo en tanto plexos de interacciones teleológicas (técnicas de cultivo y apropiación del medio natural), sino que liga la eficiencia de las técnicas agrícolas tradicionales a niveles de integración simbólica que suponen la vigencia de una voluntad inherente a la naturaleza a la que el grupo tiene acceso mediante la comunicación con los santos, los parientes muertos y los "dueños de los montes".

c) La integración sistémica.

El plano de análisis de la forma de vida particular de los chontales desde la perspectiva de la integración sistémica supone dos aspectos estrechamente relacionados. Por una parte, la integración sistémica en tanto regulación no pretendida de plexos funcionales de cooperación es una característica de "el

costumbre" como trasfondo de las orientaciones de acción y, al mismo tiempo, una condición inherente a la manipulación objetiva del entorno; por la otra, la integración sistémica aparece como el motor de la inserción de las comunidades en el contexto de la sociedad colonial y moderna capitalista.

La dominación que se ejerce desde la conquista española sobre las comunidades chontales se ha estructurado con el predominio de la integración sistémica (la administración estatal y el mercado), sobre la integración social fundadora de la identidad cultural. Sólo en momentos históricos coyunturales la forma de integración social ha prevalecido sobre la sistémica para mediar la inserción de las comunidades en el contexto de la dominación: la evangelización de los chontales en los inicios de la época colonial, la socialización del rol de ciudadano mexicano con la independencia y la educación pública en la época posrevolucionaria.

Puede concluirse entonces que la particularidad de la forma de vida entre los chontales, entendida en tanto mundo de la vida, plexos de interacciones y sistema se caracteriza por la vigencia de "el costumbre" en tanto hábitos de comunidad y comunicación que al mismo tiempo que recrean una forma de vida tradicional de la civilización mesoamericana, median la integración de las comunidades en tanto campesinado en el contexto de la sociedad capitalista. El nivel de la integración simbólica del mundo de la vida tradicional y el nivel de la

integración sistémica capitalista se funden en "el costumbre" como horizonte de los procesos de entendimiento que median la reproducción material y simbólica de los pobladores de las comunidades chontales. La cultura chontal debe entenderse entonces como el complejo de interacciones comunicativas entre los pobladores de las comunidades cuyo núcleo es un tipo de racionalidad particular de la etnia que media la integración simbólica de los sujetos paralelamente al proceso de diferenciación social que induce la integración capitalista en las comunidades.

No obstante que el proceso de integración capitalista tiende a la proletarianización del campesinado y al control capitalista de sus recursos patrimoniales, la racionalidad particular de la forma de vida tradicional de los chontales mantiene a sus pobladores vinculados en forma diversa a la producción directa de alimentos y recursos naturales para la autosuficiencia de la unidad doméstica y el intercambio en el mercado capitalista. La "economía orientada hacia la autosuficiencia" y "el manejo múltiple y diverso del medio natural" son ejemplos de la racionalidad comunicativa que mantiene a los pobladores apegados a prácticas agrícolas tradicionales, ya sea en forma prioritaria y permanente o de manera secundaria y eventual en las milpas, y en forma permanente en los huertos familiares.

En el contexto de "el costumbre" en tanto forma de integración totalizadora, la racionalidad comunicativa que la orientación a la autosuficiencia y el manejo múltiple y diverso de los ecosistemas comportan, se expresa paralelamente en una forma de integración social y simbólica correspondiente. La "ayuda mutua" entre familias emparentadas por matrimonio o compadrazgo, y el intercambio recíproco de servicios son equivalentes a la orientación a la autosuficiencia y el manejo múltiple de los ecosistemas; como también, a nivel de la integración simbólica, la racionalidad comunicativa característica de la tradición chontal expresa su vinculación con la estrategia de cultivos múltiples y manejo diverso de los ecosistemas al representarse la naturaleza en tanto ámbito de lo sagrado. Es decir, de un espacio poblado de personajes simbólicos que protegen el hábitat, y favorecen u obstaculizan su manejo.

La historia de la etnia chontal desde la colonia va entrelazada al proceso de dominación de una clase conformada en una civilización distinta, en este sentido, la particularidad de su forma de vida es inseparable del contexto de la dominación vigente en cada época histórica posterior a la colonia. De tal forma, el proceso civilizatorio mesoamericano y el proceso civilizatorio occidental deben entenderse imbricados en formas diversas a lo largo de la historia de la conformación de la sociedad y la cultura tabasqueña, y no como dos procesos antagónicos sin mediaciones.

A continuación se presenta un apartado etnohistórico del grupo chontal y una descripción etnográfica de "el costumbre" en tanto ámbitos de comunidad y comunicación para la apropiación y el manejo agrícola del medio natural en la comunidad de San Antonio.

CAPITULO 2.- LOS CHONTALES Y SU INSERCIÓN EN LA SOCIEDAD TABASQUEÑA.

2.1.- Antecedentes prehispánicos.

Las sociedades que poblaron las selvas tropicales del sureste de México hasta la llegada de los españoles estaban organizadas en grupos tribales diversos herederos de la cultura de los antiguos olmecas, mayas y nahuas. El estudio arqueológico de sus asentamientos revela que estos grupos lograron un manejo muy especializado de la selva tropical que hasta épocas relativamente recientes, cubría la mayor parte del sureste de México.⁴⁹ La forma de organización de estos pueblos desde la época preclásica se caracteriza, en gran medida, por conformar asentamientos sedentarios para realizar una apropiación y un manejo intensivo, diverso y renovado de la selva.

El arqueólogo Lorenzo Ochoa escribe que los chontales se asentaron en tierras de Tabasco y Campeche desde los primeros siglos de esta era y construyeron importantes centros religiosos, políticos y económicos. Al parecer eran grupos mayas migrantes de las tierras altas de Chiapas y Guatemala que bajaron a las costas y desplazaron a grupos zoques anteriormente asentados.⁵⁰ Otros investigadores han observado que existe

49 R. G., Vest, et al, Las tierras bajas de Tabasco en el sureste de México, México, Gobierno del Estado de Tabasco, 1983, p. 126.

50 Lorenzo Ochoa y Alma Rosa Espinoza, Guía arqueológica del

influencia nahua entre los chontales, resultado de las migraciones del altiplano central a las costas del sureste del Golfo de México durante los siglos V y VI.⁵¹ Del estudio de los vestigios arqueológicos chontales de la época clásica (300-900 n.e.) se desprende que se organizaron en agrupamientos de pueblos diseminados en las costas, las riberas de los ríos y las serranías de Tabasco.⁵²

Los agrupamientos de pueblos asentados en la serranía oriental colindante con Chiapas labraron la piedra caliza para construir el centro ceremonial El Tortuguero en Macuspana, así como las estelas de los centros de Pomoná y Reforma en Tenosique. En cambio, los agrupamientos de los pueblos asentados en las riberas de los ríos y en las costas, moldearon la tierra con conchas de ostión a veces en forma de tabiques para construir sus centros político ceremoniales: templos, edificios, juegos de pelota y estelas.⁵³

Por las relaciones de los conquistadores y las

Museo de Jonuta y notas históricas de la región, México. Gobierno del Estado de Tabasco, 1987, p.p. 24-29.

51 J. E., Thompeon, Historia y Religión de los Mayas, México, Siglo XXI, 1979; Carlos Alvarez y Luis Casasola, Las figurillas de Jonuta Tabasco, México, Universidad Autónoma de México, 1985.

52 West, op. cit., p.p. 187-201.

53 West, op. cit.

investigaciones etnohistóricas recientes ⁵⁴ se sabe que a la llegada de los españoles los chontales estaban organizados en seis agrupamientos. Tres de estos agrupamientos conocidos con los nombres de Cupilco, Potonchán y Xicalango se asentaban en las tierras bajas y costas del Golfo de México, mientras que, Zaguatán, Chilapa y Usumacinta se situaban en las tierras bajas y serranías colindantes con Chiapas. ⁵⁵ En las tierras bajas, aprovechando la multiplicidad de corrientes de los dolos del

54 West, op.cit. p. 201-221; Dante A., Ruggeroni y María Elena Moreira, La población de Tabasco en el siglo XVI, México, Gobierno del Estado de Tabasco, Villahermosa, 1982.

55 El agrupamiento de Cupilco como pueblo cabecera se situaba al extremo noroccidental del estado en lo límites con pueblos nahua, abarcaba diez o doce pueblos además de las "aldeas" o asentamientos dispersos; el agrupamiento de Potonchán como pueblo cabecera se situaba en las riberas del Grijalva desde los llanos meridionales hasta las costas, comprendía siete pueblos además de los asentamientos dispersos o "chinames"; el agrupamiento de Xicalango como pueblo cabecera nucleaba los asentamientos situados en las riberas del bajo Usumacinta y la laguna de Términos, además en el pueblo de Xicalango existían barrios nahua; el agrupamiento de Zaguatán como pueblo cabecera se situaba en el medio Grijalva en la frontera con grupos zoques de las serranías, comprendía tres pueblos densamente poblados; el agrupamiento de Chilapa como cabecera se situaba en la confluencia de los ríos Puxcatán y Tulijá en los inicios de las serranías colindantes con Chiapas, comprendía cuatro pueblos entre ellos el de Macuapaná; el agrupamiento del alto Usumacinta comprendía siete pueblos relativamente alejados unos de otros. Ver Robert West, et al., op.cit., p.p. 201-218 ; Dante Ruggeroni, et al., op.cit.

Grijalva y el Usumacinta se concentraba el 78 % de los pueblos de estos agrupamientos mientras que en las serranías sólo existían once pueblos.⁵⁶

No obstante el parentesco étnico de estos agrupamientos, es difícil plantear que los chontales de Tabasco conformaron un estado o confederación ya que existe información para plantear que se nucleaban a partir de dos ejes: 1) Al norte Cupilco, Potonchán y Xicalango. 2) Al sur Zaguatán, Chilapa y Usumacinta. El centro del estado, en su mayor parte planicies del terciario, se encontraba prácticamente despoblado lo cual puede indicar que era un corredor fronterizo entre los mismos chontales, o bien eran tierras de caza que compartían y protegían como estado. Esta última suposición puede ser cuestionada si se toma en cuenta la información con respecto a que las autoridades de los chontales de Acalan (Campeche) reconocían como aliados a los agrupamientos de las costas de Tabasco (Cupilco, Potonchán y Xicalango), pero no así a los agrupamientos del sur (Zaguatán, Chilapa y Usumacinta).⁵⁷ Además, la respuesta de los chontales de Tabasco cuando Hernán Cortés cruzó el estado rumbo a las Hibueras en 1524, después de la derrota del Potonchán en 1519, no

⁵⁶ Ruggeroni, op. cit., Tabla No. d.

⁵⁷ Hernán Cortés, Cartas de relación, México, Porrúa, 1979, p. 234; Bernal Díaz del Castillo, "Historia verdadera de la conquista de la Nueva España", Viajeros de Tabasco: Textos, México, Gobierno del Estado de Tabasco, Villahermosa, 1987, p. 89.

fue homogénea. En Cupilco, único agrupamiento que cruzó en el norte, la respuesta fue pacífica aunque "temerosa"; mientras que en Zaguatán, Chilapa y Usumacinta los chontales quemaron y abandonaron sus pueblos.⁸⁸

En relación con el manejo de los ecosistemas los chontales practicaban la agricultura itinerante o de roza en las riberas de los ríos y en la selva, la agricultura intensiva en las tierras bajas y pantanosas, la recolección, la pesca, la captura y la domesticación de animales.⁸⁹ Al parecer el cultivo itinerante era practicado como única alternativa en las planicies y serranías al sur del estado, donde las tierras son sometidas a constantes deslaves si no se mantiene el equilibrio de la vegetación. Los investigadores mexicanos afirman que en estas condiciones el manejo tradicional de roza entre los mayas era "la opción más apropiada para evitar el deterioro de los frágiles suelos del trópico" al combinar periodos cortos de cultivo con periodos largos de descanso para permitir la regeneración de la selva.⁹⁰ Por el contrario, en las tierras bajas y pantanosas al norte del estado la fertilidad de

⁸⁸ Cortés, op. cit., p. 229, 229-232.

⁸⁹ West, op. cit., 217; Othón Baños, "Relación Naturaleza y producción social: Notas para un enfoque regional de Tabasco", Revista Yucatán: Historia y Economía, México, Mérida, 1982, Vol. 4, No. 84, p.p. 45-60.

⁹⁰ Víctor Manuel Toledo, Julia Carabias, Cristina Mages y Carlos Toledo, Ecología y Autoeficiencia Alimentaria, Siglo XXI, México, 1987, p. 72-73.

la tierra se ve constantemente favorecida por estos deslaves. sin embargo, existe una gran extensión de tierra cubierta de corrientes de rios, lagunas y pantanos. Estas condiciones las supieron aprovechar los pueblos chontales para practicar una agricultura de tipo intensivo basada en la técnica de campos elevados que consistía en drenar los pantanos extrayendo tierra que se acumulaba hasta formar campos de cultivo libres de las inundaciones.⁶¹

En las tierras bajas de Tabasco se cultivaba el cacao en forma intensiva para intercambiarlo con los mayas de Yucatán y nahuas del altiplano por telas de algodón, piedras y metales. La relevancia de estas tierras en relación con el cultivo de cacao para el intercambio es reconocida en la sociedad mesoamericana donde estas semillas eran además de bienes de consumo medios de intercambio y unidades de valor.⁶²

61 Hugo Cabrera Hernández, Tradición y cambio en la tecnología agrícola chontal de Tamulté de las Sabanas Tabasco, Tesis de licenciatura, Colegio Superior Agropecuario del Estado de Guerrero, México, Coahuila, Gro., 1994, p. 21.

62 Baffos, op. cit., p. 49; Ochoa, 1988, p. 80; West, op. cit., p. 217.

2.2.- La colonia.

Con la guerra de "pacificación" que los españoles llevaron a cabo entre 1538 y 1568 se somete a encomienda la mayor parte de las poblaciones chontales, de modo que para fines del siglo XVI, cuando se consolida el dominio español en la región, la población nativa se había reducido en forma alarmante y el uso del suelo se transformó. El cultivo del cacao y la cría de ganado pronto se convierten en las principales actividades para el enriquecimiento de los encomenderos. Por otra parte, también desde fines del siglo XVI las incursiones de piratas ingleses, franceses y holandeses en las costas de Tabasco y Campeche tuvieron como objetivo el control de los bosques de palo de tinte para explotarlos mercantilmente y abastecer la demanda de plantas tintóreas de las manufacturas textiles europeas.⁶⁸

El sistema de encomienda que legalmente no otorgaba la propiedad de la tierra a los encomenderos fue transformándose a raíz de las compras de tierra que efectuaron los españoles a la Corona principalmente en las zonas cacaoteras y ganaderas. En la región de Macuspana se conceden a fines del siglo XVI y principios del XVII las primeras mercedes para el establecimiento

⁶⁸ West, op.cit., 284; Ruggeroni, op.cit.; Ernesto Vargas y Lorenzo Ochoa, "Navegantes viajeros y mercaderes: Notas para el estudio de la historia de las rutas fluviales y terrestres entre la costa de Tabasco-Campeche y Tierra adentro", Estudios de Cultura Maya, México, UNAM, 1982, Vol. XIV, p. 77.

de sitios de ganado vacuno⁶⁴ cuyo crecimiento se vio favorecido por la existencia de sabanas naturales y zonas pantanosas que durante la época de secas se cubren de gramíneas. La actividad ganadera en Macuspana adquirió importancia también por la migración de encomenderos que poseían miles de cabezas de ganado en las costas y fueron ahuyentados hacia el interior de la provincia por las constantes intervenciones de los piratas.⁶⁵ A medida en que la propiedad privada de la tierra y la prestación de servicios por parte de la población india -a cambio de un salario- se generalizan como forma de dominación, los hacendados sustituyen gradualmente a los encomenderos hasta convertirse en la clase hegemónica a mediados del siglo XVIII cuando la monarquía española abolió el sistema de encomienda.⁶⁶

William Dampier, pirata inglés radicado entre 1679 y 1686 en la isla de Campeche para trabajar en las monterías de palo de tinte, se introduce a Tabasco burlando la vigilancia de las autoridades españolas, recorre las principales corrientes de los ríos y visita los pueblos indios. Entre los muchos aspectos de interés general para caracterizar el medio natural y el uso del suelo en Tabasco, destacan sus observaciones respecto a las

64 West, op. cit., p. 120, 256 nota no. 19.

65 Ruggeroni, op. cit., p. 12; Civeira, op. cit., 108.

66 Justo Cecilio Santa Anna, "Notas para la historia de la agricultura en Tabasco", Bibliografía General de Tabasco. México, Gobierno Constitucional de Tabasco, 1946, p. 327.

nuevas formas de dominación que en la sociedad mercantil novohispana fueron minando el sistema de encomienda: "Los indios vigorosos y jóvenes (que buscan empleo) se alquilan a los españoles. Trabajan por sueldos muy bajos y comunmente les pagan en bienes que los españoles no quieren...Las plantaciones de cacao pertenecen principalmente a los españoles y los indios contratados con ese propósito sólo las plantan y cosechan, aunque los indios tienen sus propias filas de plantíos, plantaciones de maíz y algunas pequeñas hileras de cacao..."⁶⁷

La evangelización.

Algunos investigadores ponen énfasis en la importancia que las autoridades metropolitanas atribuyeron a la evangelización de los indios en la Nueva España como proceso educativo encaminado a transformar el sistema de creencias de la población nativa,⁶⁸ lo cierto es que fue un proceso violento de represión de los formas de organización de los pueblos indios ligado estrechamente a la guerra de "pacificación" que identificaba las prácticas religiosas nativas como acciones subversivas contra la Corona.⁶⁹ Con relación al papel de

⁶⁷ William Dampier, "Two Voyages to Campeachy...", Viajeros de Tabasco: Textos, op. cit., p. 208.

⁶⁸ Ruggeroni, op. cit., p. 44.

⁶⁹ Ver Diego de Landa, "Carta a los inquisidores de la Nueva España, 20 de Diciembre de 1573", Relación de las cosas de

las órdenes religiosas en la evangelización de los chontales se sabe que hacia 1534 los frailes franciscanos fundaron en las riberas del bajo Ususacinta una "doctrina" en la que congregaron "hasta quince señores de muchos vasallos" a quienes se intentó apartar de sus creencias. Los frailes abandonaron la doctrina cuando los indios "domésticos" se sublevaron.⁷⁰ Desde entonces varias misiones de franciscanos y dominicos cruzaron Tabasco evangelizando las poblaciones que encontraban en el camino pero sin radicar en ninguna de ellas. Hacia 1578-1579 se funda el monasterio franciscano de Huimango entre la población nahua de la chontalpa, su fundación fue promovida por el obispo de Yucatán Fray Diego de Landa, quien poco tiempo antes había recorrido la región zoque y chontal de las serranías de Tabasco donde descubrió que todas las poblaciones estaban llenas de "brujos" a quienes castigó severamente.⁷¹

Antes de finalizar el siglo XVI en la provincia de Tabasco se habían consolidado seis focos de evangelización: 1) El curato de Tabasco en la Villa de la Victoria donde residía la mayor parte de la población española. 2) El curato de Nacajuca que comprendía los pueblos chontales asentados en la llanura costera central. 3) El curato de Jonuta en las riberas del bajo

Yucatán, México, Ferrúa, 1982, p.p. 171-172.

70 Jorge Curria Lacroix, Monografías históricas sobre Tabasco, México, Instituto de Historia de la UNAM, Gobierno del Estado de Tabasco, 1982, p. 74.

71 Landa, op. cit; Ruggeroni, op. cit.

Uzumacinta, que comprendía además los pueblos chontales de Tenosique, Macuspana y Tepetitán. 4) El curato de Tamulté de las Barrancas en cuyas inmediaciones se fundaría tiempo después San Juan Bautista de Villahermosa. 5) El monasterio de Huimango entre los nahuas de la chontalpa. 6) El convento de Oxolotán en las serranías pobladas por los zoques.⁷² Sin embargo, en Tabasco no se lograron los resultados que los religiosos obtuvieron en Yucatán, sede de los poderes coloniales de la región que comprendía además las provincias de Campeche y Tabasco. Ahí centrarían los franciscanos todos sus esfuerzos en la evangelización de los mayas de forma tal que varios de los textos más valiosos en la actualidad para el estudio de las creencias de los antiguos mayas fueron redactados por indios que aprendieron a escribir la lengua maya con grafía española y transcribieron para acervo de sus pueblos, a pesar de la oposición de los religiosos, los códices y las tradiciones orales que se conocen como los Libros del Chilám Balám.

La evangelización a cargo de los encomenderos también jugó un papel importante en la consolidación del culto cristiano entre las poblaciones chontales de Tabasco. El encomendero estaba obligado a instruir cristianamente a los indios antes de iniciar la jornada laboral para lo cual se construía un templo que no se destinaba tan sólo a la celebración del culto sino que era también lugar de reunión para dar a conocer las disposiciones de

72 Ruggeroni, op. cit., p. p. 45-56; Ochoa, 1967, p. ■

las autoridades coloniales.⁷³ A fines del siglo XVII, la población chontal evangelizada había introducido a su sistema de creencias el culto cristiano, como lo muestra el hecho de que en los templos visitados por William Dampier se encontraran las insignias e instrumentos musicales que acompañan sus danzas rituales: máscaras, tambores y flautas.⁷⁴

El interés inicial de la Corona y de las órdenes religiosas por educar a los hijos de los principales para ser los nuevos gobernantes de los pueblos, pronto dejó de ser uno de sus objetivos. Puede decirse entonces que desde los inicios de la colonia, se estructura una diferenciación entre la educación dirigida a la mayor parte de la población (evangelización) y la educación dirigida a la población minoritaria privilegiada. Los españoles y criollos acaudalados de Tabasco enviaban a sus hijos a educarse a Yucatán, Chiapas o Campeche donde los religiosos franciscanos o dominicos habían fundado colegios de educación superior donde se impartían las cátedras de teología, filosofía y gramática.⁷⁵

73 Marín Ortiz, Los caminos de Tabasco: las vías de comunicación terrestre y la historia de Tabasco desde la época prehispánica hasta 1890, México, Dirección de Educación Superior e Investigación Científica, SECUR, Gobierno del Estado de Tabasco, 1988, p. 42.

74 Dampier, op. cit., p. 108.

75 María Angeles Eugenio Martínez, La defensa de Tabasco 1600-1717, México, Consejo Editorial del Gobierno del Estado de

2.3.- La independencia.

El rompimiento de la estructura colonial abre nuevos horizontes a los hacendados y comerciantes que aparecen en el escenario político como los gestores de la conformación del nuevo estado; se liberan de las trabas para explotar los recursos naturales y comercializar con otros países además de España. Para la población india asentada en los pueblos, en caseríos dispersos o sometida al trabajo -asalariado- en las haciendas, las transformaciones de la época independiente trajeron la imposición de una nueva legitimidad política (Estado nacional) que promovió con mayor eficiencia que en la colonia (Estado absolutista), la administración pública de los recursos naturales y la regulación formal de las relaciones de producción entre hacendados, comerciantes, peones acasillados y comunidades abastecedoras de fuerza de trabajo.

La libertad para comerciar con otras naciones, principalmente Inglaterra, Francia, Alemania y los EUA, despertó el interés de hacendados, comerciantes y políticos para acelerar la explotación de la selva tabasqueña que hasta mediados del siglo XIX sólo se había talado indiscriminadamente con relación al palo de tinte que para entonces, se cortaba en gran cantidad en las monterías de las haciendas del Usumacinta y se embarcaba para su exportación a Europa.^{7d} En la segunda mitad del siglo XIX

Tabasco, 1981, p. 25.

7d "Libertad de tintales", Tabasco: Textos de su historia,

un grupo de comerciantes tabasqueños se dedica a la tala inmoderada de especímenes adultos de caoba en las costas de la Chontalpa y en las serranías de Macuspana para venderlos a empresas inglesas.⁷⁷ También en la misma época se incrementó en las costas de la Chontalpa la tala inexplicable de palo de pimienta cuyos granos se beneficiaban en las haciendas y se exportaban posteriormente a Europa.⁷⁸ La explotación de la selva debió ser indiscriminada puesto que el historiador tabasqueño y presbítero Manuel Gil y Sáenz escribió en 1872: "... también se advierte; de pocos años a esta parte que escasean las lluvias periódicas, y lo atribuimos al desmonte que a consecuencia de la madera de caoba ha habido por la costa principalmente..."⁷⁹

Durante el porfiriato las haciendas incrementaron la producción de granos para comerciar al interior del país: maíz,

México, Gobierno del Estado de Tabasco/ Instituto de Investigaciones José María Luis Mora, Villahermosa, 1985, vol. I., p.p. 350-351; Ernesto Vargas y Lorenzo Ochoa, op. cit.

77 Jean de Vos, Oro verde: La conquista de la selva lacandona por los madereros tabasqueños 1822-1940. México, Fondo de Cultura Económica/ Instituto de Cultura de Tabasco, 1988, p. 37; José Narciso Novirosa, "El Partido de Macuspana...", p. 80.

78 Romualdo Carrascosa, "Estadística general de la Sierra y la Chontalpa", México, Boletín de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística, Tomo VII, Primera Época, 1861, p. 381-402; Ernesto Vargas y Lorenzo Ochoa, op. cit., p. 77.

79 Manuel Gil y Sáenz, Compendio histórico, geográfico y estadístico del Estado de Tabasco, México, Consejo editorial del Gobierno del Estado de Tabasco, 1979, p. 49.

cacao, azúcar, frijol, arroz y café se canalizaron a los mercados de Yucatán, Campeche y el centro de México. En Macuspana las principales haciendas estaban dedicadas al cultivo de plantaciones de caña de azúcar y la elaboración de azúcar, miel, piloncillo y aguardiente.

La tala intensiva de la selva para la exportación de maderas preciosas y tintóreas, el aumento de las tierras de cultivo para la producción de granos y derivados que se comercializan en el mercado interior tienen un impacto negativo en los ecosistemas. El naturalista tabasqueño José Narciso Roviroza refiriéndose a la fauna silvestre en Macuspana escribe en 1875: "...la afluencia de los europeos y el cultivo en mayor escala han disminuido considerablemente los animales silvestres..."⁸⁰ No obstante, describe que en los bosques de Macuspana vivían "manadas" de venados, puercos de monte, jabalías, monos, saraguatos, papagayos, guacamayas y varias especies de reptiles que, como los lagartos, abundaban en los ríos, lagunas y pantanos.

En cuanto a la regulación administrativa y la normatividad promovida desde el nuevo Estado se constata el interés de los gobernadores y diputados liberales o conservadores por la estadística y la topografía como disciplinas para

⁸⁰ José Narciso Roviroza, "El Partido de Macuspana: Monografía histórica geográfica", Bibliografía General de Tabasco, México, Secretaría de Relaciones Exteriores, SPBO, Tomo 1, p. 108.

inventariar los recursos naturales y las tierras "baldías" desde entonces "nacionales". Al mismo tiempo, manifiestan su interés por resolver lo que se considera el problema más importante para impulsar el desarrollo de la agricultura tabasqueña: "la escasez de brazos", es decir, de fuerza de trabajo contratada para trabajar en las haciendas. En 1828, a dos años de que Tabasco se erige como Estado independiente, el congreso local conforme a los principios de la democracia moderna expide el segundo reglamento agrario después de consultar la opinión de los hacendados y finqueros respecto a cuáles son las soluciones para sacar la agricultura de su "decadencia".⁸¹ Dos aspectos de este reglamento son particularmente importantes para el análisis de las nuevas formas de control de la población india y de los recursos. En principio, el congreso local se adjudica la responsabilidad de regular las relaciones sociales conforme al derecho (de los individuos y de la nación) y decide transformar la relación hacendado-indio prestador de un servicio remunerado, en una relación contractual que obliga al trabajador y a su familia a residir en la hacienda o finca. De su salario será deducible la "inversión" del hacendado: casa, alimentación, vestido, útiles de trabajo, utensilios domésticos, contribuciones al estado y derechos parroquiales a la iglesia. Para entonces y pese a la "decadencia" en que se argumentaba se encontraba la agricultura tabasqueña, los hacendados habían introducido otros

⁸¹ "Reglamento agrario para la agricultura". El Agrarismo en Tabasco, México, Consejo editorial del Gobierno del Estado de Tabasco, 1960, p. p. 160-175.

cultivos comerciales además del cacao y los pastos para el ganado: el cultivo, la cosecha y el beneficio de la caña de azúcar, el café y la pimienta demandaba un mayor número de trabajadores y jornadas más intensas. El nuevo reglamento obligaba a los hombres a responsabilizarse de los cultivos y el cuidado del ganado, a las mujeres a elaborar los alimentos, lavar la ropa, cuidar los animales domésticos y beneficiar los granos de cacao, café y pimienta; los hijos ayudaban a sus padres hasta que se casaban o cumplieran veinticinco años. Nadie podría salir o entrar a la hacienda sin el conocimiento y permiso previo de mayordomos o capataces.

El segundo aspecto relevante de este reglamento agrario se refiere al ámbito de la normatividad que se construyó para regular la forma de vida en los pueblos, rancherías y caseríos indios. En este sentido, los legisladores argumentan que las autoridades de los partidos tienen la obligación de denunciar a los indios que no trabajan lo suficiente y se conforman con hacer una milpa "miserable" para no morir de hambre dedicados a la "vagancia" y a la "holgazanería". Como castigo estos indios serán enviados a trabajar a las haciendas y fincas por el salario y la ración de alimentos convenidos, primero temporalmente y en caso de reincidir se convertirían en trabajadores permanentes.

En los inicios del porfiriato, ante el incremento del nivel de control y explotación de los trabajadores acasillados en

las haciendas, varios mayordomos fueron asesinados.⁸² A principios del siglo XX la situación poco había cambiado en Tabasco no obstante las críticas que los intelectuales y políticos más liberales hicieron respecto a que el sistema de trabajo acasillado retribuía pocas ganancias a los hacendados y al Estado por obstaculizar la formación de capitales. En 1912 un crítico de inspiración maderista calculaba que la mitad de las familias en Tabasco eran libres y la otra mitad se encontraba acasillada en las haciendas.⁸³

La educación pública.

La racionalización de la sociedad como una nueva forma de integración social da nacimiento a las sociedades modernas donde la razón sustituye a la religión como el principio rector de las orientaciones de acción (teleológicas, normativas o simbólicas). Es la razón la que inspira al diputado José María Luis Mora cuando refiriéndose a la "educación de las masas" escribe en 1837: "El elemento más necesario para la prosperidad de un pueblo es el buen uso y ejercicio de su razón, que no se logra sino por la educación de las masas, sin las cuales no puede haber gobierno popular..."⁸⁴

⁸² León Alejo Torre, "Tabasco y su agricultura", Boletín de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística, México, Tercera época, Tomo I/o, 1878, p. p. 463-476.

⁸³ T. Hidalgo Estrada, "El peonaje de campo en Tabasco", El agrarismo en Tabasco, México, op. cit., p. p. 108-114.

⁸⁴ José María Luis Mora, El clero, la educación y la libertad.

En los inicios de la época independiente los gobernantes tabasqueños no obstante legitimar formas de dominación ancladas en la tradición colonial como el acasillamiento de los trabajadores en las haciendas, promovieron una nueva forma de identidad cultural que formalmente reconocía en los ciudadanos la fuente de toda legitimidad y pugnaba por educar a la población para ejercer sus derechos y deberes como ciudadanos. En 1831 el gobernador de Tabasco José Roviroza informa: "La instrucción de los ciudadanos es la única que puede infundir aquellos sentimientos de virtud que hacen el principio observador de los gobiernos democráticos...El hombre que sabe leer y escribir es capaz de todo...queremos buenos ciudadanos, que conozcan a fondo sus derechos y deberes? pongámoslos en aptitud de instruirse en la legislación."⁸⁵ En 1847 se decreta el establecimiento de escuelas mediante el sistema Lancaster⁸⁶; "...un sistema ideado por el cuáquero inglés Joseph Lancaster... (para) utilizar a los alumnos de más edad y adelanto en la instrucción de los más pequeños y menos avanzados..."⁸⁷ que fue promovido por los gobernantes durante la independencia.⁸⁸

México, Empresas editoriales, 1949, p. 70.

⁸⁵ José Roviroza, "Informe de gobierno ante el Congreso", Tabasco: textos de su historia, México, Gobierno del Estado de Tabasco/ Instituto Mora, Villahermosa, 1985, p. 248.

⁸⁶ Manuel Gil y Sáenz, op. cit., p. 204.

⁸⁷ José María Luis Mora, op. cit.

⁸⁸ Joaquín Baranda, gobernador de Tabasco durante el porfiriato,

No obstante estos primeros intentos de la administración del Estado para legislar acerca de la educación pública de los ciudadanos, no fue sino hasta que las condiciones de dominación en las haciendas orillaron a algunos trabajadores a ejercer la violencia contra sus capataces precisamente cuando se muestra mayor interés de los gobernantes por legislar acerca de la educación pública y ampliar la infraestructura de escuelas de primeras letras. En 1875 se declara obligatoria la enseñanza elemental y en 1888 se crean escuelas "rurales" en las cabeceras municipales y las escuelas "ambulantes" o itinerantes que se establecían por algún tiempo en un pueblo para después cambiarse a otro.⁸⁰ Puede decirse que desde entonces la educación pública ha sido particularmente promovida por el Estado para impactar los ámbitos de las interacciones normativas tradicionales entre la población de las comunidades chontales de Tabasco.

escribe: "La enseñanza mutua nacida en la India e introducida en Europa por el escocés Andrés Bell, no adquirió la importancia de un método instructivo hasta que José Lancaster maestro de escuela en Londres la aceptó y difundió, dándole su nombre... En México se adaptó con verdadero entusiasmo (a raíz de la independencia y desde 1822)... Discursos inaugural de la Escuela Normal para profesores de enseñanza primaria, 1887.

⁸⁰ María Eugenia Arias, Ana Lau y Ximena Sepúlveda, Tabasco: una historia compartida, México, Gobierno del Estado de Tabasco/ Instituto Mora, Villahermosa, 1987, p. 254, 284.

CAPITULO 3.- LA FORMA DE VIDA CHONTAL EN LA COMUNIDAD DE SAN ANTONIO. UN ENFOQUE ECOLÓGICO.

3.1.- Descripción de la comunidad.

San Antonio es una comunidad rural de menos de mil habitantes, situada entre los lomeríos al inicio de la Sierra Madre Oriental. Un alto porcentaje de la población adulta es originaria de la Villa Benito Juárez, un antiguo pueblo chontal cuyo ritmo de crecimiento demográfico y económico ha propiciado la migración de familias hacia las rancherías en los alrededores. En San Antonio más de sesenta familias se encuentran agrupadas en casas construidas en lo alto de los lomeríos; las tierras bajas que las bordean son cruzadas por arroyos intermitentes que se multiplican en época de lluvias y desaparecen durante la temporada seca.

El paisaje ecológico del Area está marcado por la actividad ganadera, y en menor medida por las prácticas agrícolas de las familias campesinas. La vegetación dominante es la sabana de pastizales (estrella africana y pangola) asociada con agrupamientos de palmeras de gúano, corozo y jahuacte. Existen también reductos de selva secundaria que forman manchones o corredores entre las sabanas de pastizales, en donde se encontraron algunas de estas especies: aguacate, aniche, bojón, cenizo, chichón, guanacaste, guarumo, hule, jolocin, sacayo, palma de corozo, palma de gúano, palencano, palo jobo, palo mulato, piche y popiste.

Desde la década de los años setenta la migración de familias de la Villa Benito Juárez y otros pueblos aledaños se intensificó. También han llegado familias de otros municipios de Tabasco y de los estados de Campeche y Veracruz. La agricultura es practicada como actividad predominante por campesinos que en general tienen más de cuarenta años y son pequeños propietarios, ejidatarios, arrendatarios de tierra o jornaleros; en algunos casos se combina esta actividad con el trabajo asalariado temporal en las ciudades y complejos industriales. La albañilería es la segunda actividad de importancia en San Antonio, en general es practicada en forma prioritaria por jóvenes solteros y jefes de familia menores de cuarenta años de edad que viajan diariamente a Villahermosa, a Macuspana o se contratan en la Villa Benito Juárez; en algunos casos ayudan a sus familiares (padres, hermanos, cuñados) en las milpas cuando no tienen contratos o en época de siembra o cosecha. Existen también jefes de familia y jóvenes que trabajan la carpintería o en talleres de hojalatería, de ensamblaje de vidrios u otro tipo de trabajo asalariado en las ciudades.

Hasta 1964 San Antonio no estaba electrificado, actualmente cada casa cuenta por lo menos con una "bombilla", aunque son pocas las familias que tienen algún aparato eléctrico que no sea un radio. No se cuenta con agua entubada y la totalidad de las familias se abastece de pozos construidos en las casas; en época de secas el agua de los pozos escasea y se tiene que acarrear de arroyos cercanos. Existen dos escuelas de

educación pública, la escuela primaria bilingüe "Rosario Castellanos" y un jardín de niños. En la escuela primaria se imparten los seis grados de la educación básica, el cuerpo académico está conformado por cuatro maestros y el director; los maestros son originarios de la Villa Benito Juárez y de otros pueblos donde se habla la lengua chontal.

3.2.- Los Ambitos de comunidad y comunicación para el manejo del medio natural conforme "el costumbre".

Entre los pobladores de San Antonio el manejo del medio natural es parte de una tradición cultural que se remonta a los ancestros ("los viejitos") y está vinculada a una interpretación mágico religiosa del mundo de la vida, en donde los saberes y las técnicas implicados en la obtención de recursos están ligados a un nivel de integración simbólica que identifica naturaleza y cultura.

En las imágenes de los dueños de los montes, de los santos y de los parientes muertos, los pobladores proyectan poderes externos relacionados con: 1) La fertilidad de la tierra, la siembra y la cosecha. 2) El cuidado de los animales domésticos y la protección contra otros animales que pueden ser dañinos para los hombres o para los cultivos. 3) El control de los fenómenos climatológicos.

Es frecuente caracterizar los saberes tradicionales para el manejo del medio natural en las comunidades como el conjunto de prácticas para la apropiación "empírica" de los ecosistemas, es decir, de una apropiación contingente en la medida en que aparece como el producto de la experiencia derivada de los sentidos en oposición a la experiencia derivada de la razón. Pero esta interpretación dificulta la comprensión de los saberes tradicionales como sistema de interacciones normativas

que regulan tanto la apropiación simbólica como la apropiación material de la naturaleza. En este sentido, para establecer una diferenciación que posibilite la comprensión de las interacciones orientadas al manejo del medio natural como sistema de saberes, es necesario definir las como el conjunto de prácticas que regulan un manejo concreto no racionalizado del medio natural.

El sistema de saberes tradicional se refiere tanto a la identificación de especies vegetales y animales como al cultivo, domesticación y transformación culinaria o artesanal de aquellas que constituyen el soporte material de la reproducción de las familias campesinas en particular y en general de la comunidad. Con relación al sistema de saberes para el manejo de las especies vegetales se han identificado tres ámbitos de comunidad y comunicación: 1) Las milpas o cañadas (tsik'wá) donde se combinan cuando menos cinco de las siguientes especies de cultivos de ciclo corto y medio: maíz, calabaza, frijol, arroz, yuca, plátano, camote, maca, sandía, melón y caña de azúcar. 2) Los huertos familiares (boj'te'é) donde se cultivan especies comestibles, medicinales, artesanales y energéticas entre las que destacan: el plátano "guineo" y "bellaco", el achiote, las palmas de coco y los cítricos (limón "criollo" e "injerto", naranja "dulce", "grey" y "cila"). 3) La recolección de leña en acahuales o "montes" (tsi'wá) de las siguientes especies identificadas: aguacate, aniche, bojón, cenizo, guarumo, palencano, piche, popiste y tinto. En estos ámbitos se recrean interacciones que además de vincular a la población con el manejo dinámico de su

entorno los identifican como miembros de una comunidad cultural.

El proceso de integración capitalista ha minado los ámbitos de comunidad y comunicación para el manejo del medio natural en dos sentidos: 1) Al reducir la frontera agrícola de autosuficiencia y semi proletarizar a la población campesina que tiende a migrar a los centros urbanos y complejos industriales en busca de trabajo para satisfacer las necesidades de consumo. 2) Al desvincular mediante la educación pública a los alumnos de las interacciones tradicionales para el manejo productivo del medio natural.^{oo}

a) La milpa o cañada.

Antiguamente las milpas se sembraban entre la selva alta perennifolia que cubrían gran parte de las tierras de Macuspana, mediante el sistema itinerante de roza para propiciar al cabo del tiempo la regeneración de la vegetación en los frágiles suelos del trópico. Actualmente se siembran en los montes acahualados o reductos de selva secundaria localizados entre los pastizales, al suroeste de San Antonio. En las milpas se combina la siembra de cuando menos cinco especies de cultivos de ciclo corto y medio, en extensiones mínimas de tierra, por lo regular de media

^{oo} Se entiende en este caso "productividad" no como el acrecentamiento del valor de cambio sino como la capacidad colectiva para potenciar los recursos y satisfacer el consumo de los pobladores.

hectárea por familia. En algunos casos la tierra es pequeña propiedad, en otros se alquila o "contrata" a ganaderos y comerciantes. Existen dos modalidades para arrendar la tierra, en una la tierra se alquila mediante el pago en dinero y en la otra se otorga mediante el compromiso que adquiere el campesino de sembrar pastura al término de la cosecha de su milpa: 1) "El terreno lo alquilé, vale trescientos mil pesos la hectárea por dos años, yo alquilé media hectárea". ^{ps} 2) "Esta tierra es compromiso de cultivo con el dueño de la tierra, nosotros tenemos compromiso de sembrar pastura a los dos años. Ya que no tiene yuca, ni nada, entonces sembramos la pastura, puro cultivo de pangola, y la recibe el dueño".

Identificación de la tierra propicia para el cultivo.

Los cultivadores de cañadas en San Antonio diferencian tres tipos de tierras: 1) Tierras negras (ik 'kap), donde dicen que se dan muy bien los cultivos. 2) Tierras amarillas o barriosas (take kap), poco fértiles en tiempos de secas pero propicias durante el invierno: "Con un poco de sol se muere todo, pero con agua en tiempo de invierno todo se da". 3) Tierras rojas o de china (chichí kap), tierras empobrecidas: "Ese es muy poco para dar producción, esa tierra no quiere dar producción muy buena".

^{ps} Todos los precios se refieren al año de 1960.

Técnicas y rotación de cultivo.

* Desmante del terreno.

El desmante se lleva a cabo durante los meses de Enero o Febrero. Primero se corta la maleza, los bejucos y los árboles o "palos" delgados con el machete, después se tumban con el hacha los árboles más gruesos. Entre la vegetación que se encuentra en los montes acachualados del Área se han identificado algunas especies que tradicionalmente han sido utilizadas en la construcción de casas, palapas y "galeras" para guaresorse cuando se trabaja en las milpas o para protección de los animales, como el bojón, el chichón, el guanacaste, las palmas de corozo y de güano, el palo mulato, el popiste. Otras con las que se elaboran diferentes objetos de uso doméstico, como el sacayo para construir las tablas donde se preparan los alimentos, y se sostiene el molino de mano; el palencano, cuya corteza flexible y resistente se utiliza para hacer mecapales; y el jolocoín, del que se utiliza la corteza para elaborar la "hilera" para tejer hamacas: "Sólo es necesario dejarla remojar en un arroyo hasta que se pudra, y se le quite lo baboso, después se pone a secar al sol y de ahí ya puede usarse para hacer hilera". Existen otras especies que son utilizadas para abastecerse de leña, como el aniche, el guarumo y el popiste.

* Quema.

Los "palos" que se talan se agrupan, colocándolos en forma vertical en algún lugar del terreno, para protegerlos de la

quema, al igual que otras especies que no se talan, como las palmas de corozo y guano. La parcela se cerca y se hace una "guardarraya" o protección de un metro de ancho, para evitar que el fuego se extienda. La quema se lleva a cabo cuando la hierba está bien seca y poco antes de la siembra, con las primeras lluvias en Abril o Mayo.

* Siembra y cosecha.

Con ligeras variantes, los cultivadores de San Antonio sembraron las mismas especies durante el ciclo 1989-1990. Unos iniciaron la siembra en Abril y otros en Mayo. Para el área de estudio se han identificado doce cultivos en cañadas, en todos los casos los cultivadores sembraron maíz, calabaza y "frutas" yuca, camote, macal, plátano y caña de azúcar. Otros sembraron además, uno o varios de los siguientes cultivos: sandía, melón, arroz, frijol y caña para ensetar.⁹²

⁹² El maíz, la calabaza, la yuca, el camote, el macal y la caña brava son de Origen mesoamericano. Su cultivo entre los mayas está documentado en el libro de adivinanzas y acertijos o conocido como El Lenguaje de Zuyúa de los mayas de Yucatán. Ver Los Libros del Chilám Balám, Lecturas Mexicanas No. 22, 1984, p.p. 131-149. El arroz, el plátano, la sandía, el melón y la caña de azúcar son cultivos "criollos" que fueron introducidos a Tabasco posteriormente a la llegada de los españoles como lo muestran las Relaciones de la Provincia de Tabasco, escritas por autoridades y encomenderos españoles a fines del siglo XVI. Ver Miguel Civeira, Jonuta, Gobierno del Estado de Tabasco, México, 1975, p. 202.

Primer periodo: Abril-Mayo.

Siembras.

La "milpa del año" (choc) se lleva a cabo en Abril o en Mayo dependiendo de los cultivos que se combinen. Existen dos modalidades de cultivos múltiples durante la milpa del año, la primera incluye 1) maíz, 2) calabaza, 3) melón y 4) sandía que se siembran en Abril; la segunda incluye I) maíz, II) calabaza, III) camote, IV) macal, V) yuca, VI) caña dulce y VII) plátano que se siembran en Mayo. Esta diferencia en la combinación de los cultivos está relacionada con los cultivos que se han seleccionado para sembrar durante el segundo periodo de siembras. En la primera combinación excepto la calabaza todos los demás cultivos son de ciclo corto, en la segunda combinación excepto el maíz todos los demás cultivos son de ciclo medio y largo (de seis a doce meses). Las semillas se siembran en hoyos perforados en la tierra con la ayuda de un palo puntiagudo que llaman "macana", el maíz y la calabaza se siembran en la misma "cusvita". Mientras que los ejemplares seleccionados de yuca, macal, camote y caña de azúcar se entierran con la ayuda del machete.

Segundo periodo: Junio-Julio.

Siembras.

Cuando el maíz está espigando se lleva a cabo el segundo periodo de siembra de la "milpa del año". Con relación a la primera combinación de cultivos mencionada el maíz espiga en el mes de Junio y es entonces cuando se siembran "las frutas", es decir, 5) camote, 6) macal, 7) yuca, 8) caña dulce y 9) plátano; con relación a la segunda combinación el maíz espiga en Julio y

es entonces cuando se siembra VIII) arroz.

Tercer período: Julio-Agosto.
Cosecha-siembra.

Con relación a la primera combinación el maíz y la sandía sembrados en Abril se cosechan en Julio y se prepara el terreno para sembrar 10) frijol "pelón". Con relación a la segunda combinación el maíz sembrado en Mayo se cosecha en Agosto sin que se siembre otro cultivo en esa fecha.

Cuarto período: Octubre-Noviembre.
Cosecha-siembra.

La calabaza de la primera combinación sembrada en Abril se cosecha en Octubre, en Noviembre se cosecha el frijol "pelón" y se siembra 11) frijol "de arrancar"(negro) o la tornamilpa de maíz (ah kin tumi). La calabaza de la segunda combinación sembrada en mayo se cosecha en Noviembre al igual que el arroz sembrado en Julio y se siembra IX) frijol "de arrancar".

Quinto período: Diciembre-Mayo.
Cosecha.

En Diciembre se empieza a cosechar el cañote, la caña dulce, el macal, el plátano y la yuca de la segunda combinación ⁰⁹ y se prolonga hasta el mes de Mayo cuando la caña

⁰⁹ La cosecha de estas "frutas" se inicia en realidad a fines de noviembre para preparar las ofrendas a los muertos, pero alcanzan su madurez entre diciembre y mayo.

dulce está bien madura, cerrándose así el ciclo de rotación de los cultivos de la segunda combinación. Con respecto a la primera combinación en Enero se inicia la cosecha de las "frutas" y en Marzo se cosecha el frijol "de arrancar" o la tornamilpa de Noviembre; el ciclo de rotación de cultivos de la primera combinación se cierra en Junio con la cosecha de la caña de azúcar madura.

La organización de los pobladores para el cultivo y elaboración de los alimentos.

El Maíz (Ishim).

Como en todo el país el maíz es el cultivo de mayor consumo en San Antonio. Algunos cultivadores llevan a cabo dos siembras de maíz durante un ciclo anual: la "milpa del año" (Choc) en Abril-Mayo y la "tornamilpa" (Ah kin tuni) en Noviembre. Los pobladores de más edad cuentan que anteriormente cuando se cultivaban mayores extensiones de tierra asistía a la siembra y la cosecha de la milpa toda la familia, se tenía por costumbre preparar desde un día antes la comida especial para llevar como ofrenda a las cañadas. Los padres llevaban a los niños desde pequeños para enseñarlos a deshierbar el terreno, mientras las niñas se quedaban con sus madres para ayudar en los quehaceres domésticos. Un anciano de ochenta años recuerda: "Llevaba a mis hijos de dos, de tres años, pues chiquitos siempre. No ve que ése viene criando pa que ayuden a trabajar, los varones. Ahora las hembritas no, ése se queda con su mamá en

su casa. Los chiquitos van arrancá monte, a buscar palo que está en las milpas, así en la mera orilla, y ayudan a sembrar cuando el terreno está ya limpio..." Actualmente solo los jefes de familia y los hijos de mayor edad acuden con sus parientes a la siembra y la cosecha en las cañadas, aunque no se ha perdido del todo la costumbre de que acudan las mujeres y los niños si es necesario. Durante la siembra de maíz de tornamilpa en una de las cañadas se observó la participación de hombres, mujeres, jóvenes y niños. Los hombres y los jóvenes hicieron con las "macanas" los hoyos en la tierra, y los niños dejaron caer en cada uno de ellos cuatro o cinco granos de maíz que extrajeron de sus morrales. Las señoras llegaron más tarde con los bastimentos, "pelotas" de chorote (masa de maíz con cacao), tortillas y carne de res; se dedicaron mientras tanto a la recolección de leña en un monte acahualado contiguo a la cañada.

Los campesinos destinan parte de la cosecha de maíz al consumo anual de la familia y otra parte la comercializan. Las familias que no hacen cañadas compran el maíz en las tiendas de la comunidad o en la Villa Benito Juárez a seiscientos o setecientos pesos el kilo y en las tiendas de Conasupo a cuatrocientos cincuenta pesos el kilo. Una familia de más de cinco miembros consume un mínimo de dos kilos y medio de maíz al día, además del que se invierte en la cría de animales domésticos. Las mujeres diariamente cuecen y muelen en molinos de mano los granos de maíz para preparar el pozol (buk'a), el chorote (jashim) y las tortillas (guaj). El pozol y el chorote

son bebidas nutritivas a base de granos de maiz cocidos en agua con cal, lavados y molidos. A la masa de maiz disuelta en agua se le llama pozol, y chorote cuando el maiz se muele con granos de cacao tostados para formar la masa que se disuelve en agua. Las niñas y los niños aprenden desde pequeños a moler y a "batir" su pozol, aunque son las jovencitas y las señoras las que se encargan de su preparación cotidiana.

Durante las fiestas religiosas a San Antonio, patrón del pueblo, a la virgen de Guadalupe y a los Muertos se preparan los tamales o manees (k'omó), comida ritual que se ofrenda en cumplimiento de alguna promesa hecha a los santos o a los muertos a cambio de su ayuda para la obtención de buenas cosechas, la solución de algún problema, la curación de enfermedades o el aprovechamiento de los niños en la escuela. Las familias que adquirieron el "compromiso" de entregar la promesa son auxiliadas por sus parientes, compadres y amigos en la preparación de las manees.⁰⁴

⁰⁴ El día anterior a la fiesta se sacrifica un cerdo, se rasura y se le desprende el cuero; se destaza, se le extraen las vísceras y se "quinda" o cuelga en un lugar seguro de la casa. Algunas personas recuerdan que antes en lugar de un cerdo se sacrificaba un venado. Al día siguiente muy temprano se hace "la recomendación" de la ofrenda para lo cual acude a la casa un anciano rezador, quien frente al altar de la casa adornado con papel picado, flores y veladoras dice las palabras que acompañan la entrega de jicaras de chorote y el agasimil de café que todos los "invitados" a trabajar en la preparación de las manees

El Frijol (bu'ó).

El frijol junto con el arroz son los granos que siguen en importancia al maíz en la alimentación básica de los pobladores de San Antonio. Durante la cosecha de frijol es frecuente observar en las puertas de las casas de las familias de los cultivadores, sentados en el suelo o en sillas, a niños entre ocho y doce años de edad desvaritar los granos de frijol y echarlos en un calabazo que sirve de recipiente. Un niño de once años de edad, que cursa el cuarto grado de primaria, refiere cómo ayuda a su madre en la preparación culinaria de los frijoles: "Se preparar los frijoles: los limpio, lavo la olla, le echo agua,

beberán después de ser recomendados y sahumados por el anciano. Al terminar el ofrecimiento se inicia la preparación de las manees: en una tinaja de peltre se pone a cocer la carne con las menudencias, yucas y plátanos verdes pelados y lavados. Cuando los cesos y la lengua se cuecen se retiran del caldo y se muelen con algunos plátanos y yucas cocidas para servirse después sobre tortillas y se colocan en el altar para su recomendación; las tortillas se reparten entre los asistentes principiando por el anciano rezador y los adultos, luego los jóvenes y por último los niños. Cuando la carne se ha cocido se retira del caldo y los hombres la desmenuzan, mientras las mujeres siguen moliendo el maíz para preparar la masa de los tamales. La masa se mezcla con la "fruta" restante (plátanos y yucas cocidas), el "recaudo" (jitomate, cebolla, chile dulce, cilantro picados y fritos previamente), la carne desmenuzada y el caldo. La mezcla se amasa hasta que adquiere la consistencia deseada y se coloca por pequeñas porciones en hojas "blancas" o de to'o, se envuelven y se distribuyen en la tinaja de peltre sobre un entarimado de ramas para que se cuezan al vapor.

lavo los frijoles y le echo al fuego. Le echo petróleo a la leña y le prendo con un cerillo. Los frijoles los comemos con arroz y con yuca. Mi mamá pone primero a ablandar el frijol, y le tira la yuca, y después le echa el aceite, con cebolla, con tomate y una hojita de mono ". Las familias que no hacen cañadas compran el frijol en las tiendas a ochocientos pesos el kilo.

El Arroz.

El arroz es uno de los cultivos de mayor tradición comercial en la región de Macuspana y en San Antonio forma parte de los productos de la alimentación básica de los pobladores. Los cultivadores de arroz en las cañadas siembran una cosecha anual, por lo general una familia destina una "poseta" de la parcela a su cultivo, es decir un cuarto de la media hectárea. La siembra, el cuidado y la cosecha de arroz se realiza en forma conjunta por las familias emparentadas que tienen sus parcelas contiguas unas de otras. La siembra se lleva a cabo cuando el maíz está "espigando" y conforme va madurando se intensifican sus cuidados sobre todo para evitar que los pájaros se coman los frutos. Para lo cual se construye un tapanco de aproximadamente dos metros de alto a mitad del sembradio desde donde se divisa todo el cultivo. Ahí se instalan los jóvenes desde que amanece hasta que empieza a oscurecer y con resorteras, aplausos y gritos ahuyentan los pájaros que se acercan: "... hay dos clases de pájaros que estamos espantando, hay uno que se llama la sabanera, igualito al que llaman picha, son casi lo mismo. Pero la sabanera andan por más montón, y las pichas en dos que tres na más. La sabanera ésa

se acaba el arró, en dos o tres días ya se lo acabó, por éso es que nosotros estamos aquí. Esos pájaros son negrito todo entero, son pequeños... "

A la cosecha del arroz acuden los cultivadores acompañados de sus hijos jóvenes, hombres y mujeres, y con pequeños cuchillos van cortando las varitas del arroz que colocan por montones a lo largo del terreno cosechado. Al finalizar la jornada del día el arroz se guarda en sacos, o se desvarita previamente, para llevarlo a la casa cargando con el macapal. El beneficio del arroz es un proceso que implica varias jornadas de trabajo a la unidad doméstica. Si los granos se desvaritan en la casa además de los adultos y los jóvenes participan también los niños, para ello los montones de vainas se colocan sobre sacos en el suelo y con los pies descalzos se golpean y sacuden suavemente hasta desprender los granos. Posteriormente las mujeres se encargan de secarlos al sol, mientras los hombres y jóvenes preparan los morteros para descascararlos. Los morteros se construyen con troncos de madera de diferentes tipos, que se ahuecan con fuego y se lijan con puntas de machete. Ya que los granos están bien secos se descascaran en los morteros, tarea que demanda fuerza y paciencia, en ella participan las mujeres mayores de doce años. Las familias que no siembran arroz lo compran en las tiendas a mil pesos el kilo.

Hasta hace algunas décadas el cultivo del arroz en el área tenía una importancia comercial relevante, agricultores de

más de cuarenta años de edad recuerdan que cuando eran niños sus padres los llevaban a la siembra y cosecha del arroz. En esa época familias emparentadas sembraban hasta dos y tres hectáreas de arroz en tierras ejidales, los adultos hacían con la sacana los hoyos en la tierra, y los niños arrojaban por puñados las semillas que llevaban en unas jícaras. En tiempos de cosecha se escuchaba salir entre las dos y tres de la mañana las "cuadrillas" o grupos de agricultores de San Carlos ^{es} rumbo a las cañadas. Regresaban al oscurecer cargando en las espaldas costales hasta de ochenta kilos de arroz, otros traían los costales a caballo. Con frecuencia el camino estaba enlodado por las lluvias y a los agricultores les cubría hasta media pierna. Gran parte de la cosecha la compraba un comerciante local, que tenía una máquina para descascarar el arroz. Posteriormente decreció su importancia comercial y al parecer algunos ejidatarios fueron cediendo sus derechos sobre la tierra a los mismos comerciantes quienes las sembraron con pastos e introdujeron ganado.

El Camote (Akua), El Macal (Júc), El Plátano (Ja'áz) y
La Yuca (Tzin).

Los productos restantes de las cañadas son las llamadas "frutas": camote, macal, plátano y yuca. Su cultivo aunque de menor importancia que el maíz, el frijol y el arroz, constituye

^{es} La Villa Benito Juárez.

un complemento importante en la dieta de los pobladores de San Antonio. Conforme al sistema tradicional las "frutas" se siembran cuando el maiz está "espigando", pero cuando se cultiva arroz se siembran al mismo tiempo que el maiz. Para su siembra se toma en cuenta el ciclo lunar pues si no se siembran con la creciente o en menguante "no se crían tan bien, se ponen puro palo". Existe la creencia de que el macalal al enterrarse debe de empujarse con la mano cerrada de lo contrario el fruto se ramificará como los dedos de la mano y no servirá. Las "frutas" se empiezan a cosechar desde que están tiernas y paulatinamente conforme van madurando o son requeridas por las familias. Cuando las cañadas no se encuentran muy lejos del poblado con frecuencia al salir de la escuela y después de descansar un poco para beber su pozol los niños mayores son enviados por sus madres o acompañan a sus padres a arrancar monte y a recoger algunas frutas: "Cuando llego a la cañada con mi papá nos vamos a la una a veces a las dos. Lleva el morral, el costal y el machete yo también llevo mi morral. Voy arrancar monte, lo amontono a que se seque y después a quemarlo; también arranco camote escarbando con el machete adentro de la tierra, cuando no hay camote arranco yuca; el camote y la yuca lo llevamos a la casa en el costal. Con la yuca se hacen tontia, mi mamá primero lo pela, lo lava y lo rallia; de ahí lo mete al shich^{pd} y lo resaca. El camote lo va a lavar y ya después lo echa al fuego,

^{pd} Llamam "shich" al maiz molido sólo una vez y "resacar" a moler por segunda vez.

se cuece, ya cuando se cuece lo pela y lo echa al shich para beber". La yuca se rallia, se extrae un jugo que se pone a secar al sol hasta que se convierte en polvo (almidón) y se cuece en agua para elaborar un pegamento doméstico.

La Caña de Azúcar.

En Macuspana el cultivo de azúcar en la actualidad no tiene la importancia que tuvo a fines del porfiriato cuando el valor comercial de su cultivo y elaboración de azúcar, mieles, piloncillo y aguardiente ocupaba el cuarto lugar respecto al valor comercial de todos los productos en el Estado, solo superado por el maíz, el cacao y el hule.⁹⁷ Desde la época garridista su cultivo disminuyó a causa de la prohibición del consumo de aguardiente, no obstante los campesinos de San Antonio siguen practicando su cultivo en las cañadas sobre todo con fines rituales pues con el jugo de la caña se elabora el "aguasiel" que se ofrenda durante los festejos a los santos y a los muertos.

⁹⁷ "Estadística agrícola de Tabasco concerniente a 1910: fincas y terrenos". El Agrarismo en Tabasco, op. cit., p.p. 142-152.

b) Los huertos familiares (boj te'ó).

Los huertos son las extensiones de terreno cultivadas en cada predio en donde se combina la siembra de varias especies vegetales de ciclo corto, medio y largo que se destinan al consumo familiar y al comercio doméstico. El manejo de los huertos está básicamente a cargo de las mujeres y de las jovencitas, aunque en la época de cosecha de algunas especies participa toda la familia. En los huertos familiares de San Antonio se encuentran cultivados con mayor frecuencia arbustos de plátano "guineo" y "bellaco" (macho), achiote, palmas de coco, árboles de limón, naranja, "grey" (toronja), cila y tamarindo; hierbas comestibles y medicinales como la albahaca, el anís, el azafrán, cebollín, ceapal, hoja blanca o de to'ó, hoja de moso, maguey morado, orégano, pachuli, perejil, ruda, savila, toronjil y yerbabuena.

El Achiote (jo'ox).

El achiote es un arbusto tintóreo y medicinal característico de la selva tropical del sureste de México.²⁸ sus semillas se transforman para elaborar una pasta que sirve como condimento en algunos guisos tabasqueños. En San Antonio se encuentra cultivado en muchos de los huertos familiares y silvestre en los acahuales que rodean parcialmente el poblado. Al

²⁸ Gonzalo Ortiz, et al., op. cit.

sembrarse tarda dos años en madurar, florea durante el mes de Noviembre ("de los finados") y sus frutos se cosechan en Diciembre y Enero. El achiote es uno de los cultivos que mayor participación requiere de la familia, durante la cosecha de las semillas los hombres se suben a los arbustos para cortar los racimos que dejan caer al suelo donde los recogen y amontonan los niños para llevarlos después a la cocina. En la cocina las mujeres y las jóvenes descascaran los racimos para sacar las semillas que ponen a remojar en cubetas con agua para extraer el color al exprimirlas constantemente. El agua roja que se obtiene se cuece y se pone a cocer en cazuelas hasta que se forma una nata o "crema" que se separa y acumula en otro traste. Cuando esta crema cuaja, se amasa o "empalota" en pequeñas cantidades que se envuelven en hojas de to'ó y posteriormente se venden por lo general en la Villa Benito Juárez.

Dulce de Cila y dulce de Coco.

Entre los chontales de Tabasco es reconocida la importancia que atribuyen a la elaboración de dulces para ofrendar durante los festejos religiosos. Saben preparar dulces de muchos de los cultivos que conforman su dieta básica: maíz, cacao, calabaza, camote, plátano. En San Antonio existe la costumbre de preparar dulce de cila, un arbusto cuyos frutos son semejantes a la toronja o "grey" y el dulce de coco, especies que se cultivan en los huertos familiares. Para elaborar el dulce de cila se utiliza la esponjosa corteza que rodea los gajos, que las

mujeres separan para "sancocharia" (ponería a hervir levemente) y después lavaría varias veces "pa que saiga lo amargo", se exprime y se echa en agua hirviendo con azúcar hasta que se cueza y el azúcar cristalice. Para preparar el "turrón" de coco se extrae la "carne" ya madura que se muele en el molino antes de echarla en agua hirviendo con azúcar, se mueve hasta que el agua se consume y se retira del fuego para extenderse en una tabla sobre una hoja de plátano con la ayuda de un cajete, cuando se endurece un poco pero antes de que se enfríe se corta en pequeños rosbos. El dulce de cila y el dulce de coco acompañan el chorote.

Cempoal (tis'kok), Maguey Morado ("magueyito") y Ruda.

Entre los chontales el manejo de las plantas con fines terapéuticos en una práctica muy arraigada, cada familia cultiva en los huertos de sus casas las que considera de mayor utilidad para curar enfermedades del cuerpo y del comportamiento. Entre la variedad de plantas medicinales que las familias cultivan en San Antonio se encuentra el cempoal cuyas flores amarillas se utilizan para combatir la calentura en los pequeños; el maguey morado o "magueyito" eficaz para prevenir la infección y sanar las heridas, así como para curar la diarrea y el "mal de viento" si se combina con otras plantas; los manojos de ruda previa "recomendación" a los santos son utilizados por los curanderos y las curanderas para "tallar" a los pequeños cuando tienen el "mal de ojo" o el "calentamiento de cabeza" que no los dejan dormir, están inquietos y lloran mucho.

c) La recolección de leña (tsi'wa).

En San Antonio excepto dos familias que esporádicamente cocinan en estufas de gas, todas las demás se abastecen de leña para cocer los alimentos en los fogones.^{pp} Existen dos maneras de obtener leña, una es la que se obtiene en las cañadas cuando se tumban los "palos" para preparar las siembras, y la otra la que se obtiene de la recolección y poda de los ramales secos en los montes acahualados del área. Entre las especies que se recolectan en los montes acahualados para quemarse como combustible están el aguacate, el aniche, el bojón, el cenizo, el guarumo, el palencano, el piche, el popiste y el tinto.

Cuando se recolecta la leña en los montes acahualados es frecuente que acudan a buscarla las señoras y los niños mayores. Un niño de doce años relata: "Llego a leña, me voy caminando, salgo a la una y media (de la tarde); llevo el machete, la lía, el mecate (mecapal) y el cuero de ganado para el espinazo. Encuentro algunos gajos tirados en el suelo, sino me subo a cortarlos: gajos de piche, de tinto, sino de bojón o de

^{pp} La importancia de la leña como energético básico es casi inexplicable en un área devastada por la ganadería y la industria petrolera. Existe la creencia de que el sistema de cultivo itinerante en los montes acahualados (anteriormente selva) es responsable de la devastación de los recursos forestales, sin embargo no se toma en cuenta que para los campesinos es esencial garantizar la reproducción de las condiciones ecológicas que hacen posible su subsistencia.

aguacate. Cuando ya lo amontone mi carga, como treinta palos, lo amarro y de ahí me los subo a mi cabeza (el mecapal) con la ayuda de mi hermanito Gilberto (de cinco años de edad), y nos venimo."

CONCLUSIONES.

Este trabajo tuvo como objetivo profundizar en la caracterización de "el costumbre" en tanto proceso de socialización de una forma de vida particular entre los chontales, paralela a su inserción en el contexto de la sociedad capitalista y la cultura de "masas". La especificidad de "el costumbre" radica en que recrea espacios de comunidad y comunicación que al estar integrados en forma totalizadora vinculan a los pobladores tanto a nivel de la identidad cultural, como de la normatividad social y de la manipulación objetiva del entorno. La vigencia de sistemas agrícolas y de un manejo tradicional de los ecosistemas regulados por la estrategia de cultivos múltiples y el manejo diversificado de recursos, se fundamenta en la racionalidad comunicativa particular del "costumbre", en tanto proceso de socialización de la forma de vida tradicional entre los chontales.

La racionalidad comunicativa que comporta "el costumbre" liga las interacciones cotidianas de los sujetos a un comportamiento estrechamente vinculado con la manipulación objetiva del medio natural y regulado por una normatividad anclada en una interpretación mágico-religiosa del mundo de la vida que identifica cultura y naturaleza. La interpretación de la naturaleza en tanto contexto de poderes externos a los sujetos concretos, promueve formas de comportamiento y saberes inscritos en una racionalidad comunicativa tradicional que, desde la perspectiva de la ciencia, puede calificarse como racionalidad

ecológica expresada en la estrategia de cultivos múltiples y el manejo diversificado de recursos que atenta en menor medida el proceso y regeneración de los ecosistemas.

La educación tradicional para el manejo del medio natural en la comunidad de San Antonio permite constatar la vinculación directa de los niños y jóvenes a su hábitat mediante la socialización del sistema de saberes y prácticas para la obtención de alimentos y recursos diversos, a pesar de que la historia de la conformación de San Antonio en los últimos cincuenta años corre paralela al proceso de industrialización-ganaderización de los recursos patrimoniales y proletarización del campesinado en Tabasco.

En síntesis puede afirmarse que en la comunidad de San Antonio la práctica de "el costumbre" para el manejo del medio natural comprende los siguientes aspectos:

- 1.- La identificación de especies vegetales y animales, y las características de su hábitat.
- 2.- El cultivo de recursos vegetales en las milpas o "cañadas" y en los huertos familiares, además del manejo de otras especies en los acahuales o "montes".
- 3.- La cría de animales (aves, perros y cerdos) y la pesca esporádica en las lagunas.

4.- La transformación de los recursos vegetales en alimentos, medicamentos, combustible y diversos objetos de utilidad.

5.- La comercialización de parte de los recursos vegetales obtenidos mediante el cultivo, o de alimentos preparados con estos recursos.

6.- La socialización mediante la tradición oral de representaciones simbólicas relacionadas con la comprensión mágico-religiosa del medio natural.

BIBLIOGRAFIA.

1) LIBROS.

ALVAREZ CARLOS Y LUIS CASASOLA, *Las figurillas de Jonuta Tabasco*, México, Centro de Estudios Mayas, Universidad Autónoma de México, 1985, 117 pp.

ARIAS, MARIA EUGENIA, ANA LAU Y XIMENA SEPULVEDA (comp), *Tabasco: textos de su historia*, México, Gobierno del Estado de Tabasco/ Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, Villahermosa, 1985, 2 vols.

-----, *Tabasco: una historia compartida*, México, Gobierno del Estado de Tabasco/ Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, Villahermosa, 1987, 475 pp.

BARTRA, ARMANDO, *La explotación del trabajo campesino por el capital*, México, Editorial Macehual, 1979, 121 pp.

BELTRAN HERNANDEZ, JOSE EDUARDO, *Petróleo y desarrollo*, México, Gobierno del Estado de Tabasco, Villahermosa, 1988, 247 pp.

BONFIL BATALLA, GUILLERMO, *México profundo: una civilización negada*, México, SEP/ CIESAS, 1987, 258 pp.

-----, MARGARITA NOLASCO, MERCEDES OLIVERA, ENRIQUE VALENCIA Y ARTURO WARMAN, *De eso que llaman antropología mexicana*, Editorial Nuestro Tiempo, 1978.

CABRERA BERNAT, CIPRIAN AURELIO, *Viajeros en Tabasco: textos*, México, Gobierno del Estado de Tabasco, 1987, 821 pp.

CIVEIRA TABOADA, MIGUEL, *Jonuta*, México, Gobierno del Estado de

Tabasco, 1975, 265 pp.

CORTES, HERNAN, Cartas de relación, México, Editorial Porrúa, 1979, 331 pp.

El libro de los libros del Chilám Balám, México, Lecturas Mexicanas No. 38, 1984, 212 pp.

GIL Y SAENZ, MANUEL, Compendio histórico geográfico y estadístico del Estado de Tabasco, México, Consejo editorial del Gobierno del Estado de Tabasco, 1979, 252 pp.

GONZALEZ CALZADA, MANUEL, El agrarismo en Tabasco, México, Consejo editorial del Gobierno del Estado de Tabasco, 1989, 282 pp.

GURRIA LACROIX, JORGE, Monografías históricas sobre Tabasco, México, Instituto de Historia de la Universidad Nacional Autónoma de México/ Gobierno del Estado de Tabasco, 1952.

HABERMAS, JURGEN, Teoría de la acción comunicativa, España, Editorial Taurus, 1988, 2 vol.

HEWITT DE ALCANTARA, CYNTHIA, Imágenes del campo: la interpretación antropológica del México rural, México, El Colegio de México, 1989, 287 pp.

LOPEZ, N. RAMON, Tabasco y su petróleo, México, Talleres Gráficos "La Nacional", Villahermosa, 1926, 46 pp.

OCHOA, LORENZO, (coordinador), Olmecas y mayas en Tabasco: cinco acercamientos, México, Gobierno del Estado de Tabasco, Villahermosa, 1985, 131 pp.

-----, ALMA ROSA ESPINOZA, Guía arqueológica del Museo de Jonuta y notas históricas de la región, México, Gobierno del Estado de Tabasco, 1987, 67 pp.

- ORTIZ GIL, GONZALO, ANGELES GUADARRAMA Y OFELIA CASTILLO (textos), Muestras de la flora de Tabasco, México, Gobierno del Estado de Tabasco, Villahermosa, 1987, 163 pp.
- ORTIZ, MARTÍN, Los caminos de Tabasco: las vías de comunicación terrestre y la historia de Tabasco desde la época prehispánica hasta 1850, México, Dirección de Educación Superior e Investigación Científica, SECUR, Gobierno del Estado de Tabasco, 1988, 161 pp.
- POZAS, RICARDO e ISABEL HORCACITAS, Los indios en las clases sociales de México, México, Editorial Siglo XXI, 1971, 181 pp.
- RUGGERONI, DANTE Y MARIA ELENA MOREIRA, La población de Tabasco en el siglo XVI, México, Centro de Investigaciones de las Culturas Olmeca y Maya, Gobierno del Estado de Tabasco, Villahermosa, 1982, 167 pp.
- SANTAMARIA, FRANCISCO J., Bibliografía general de Tabasco, México, Monografías bibliográficas mexicanas, Imprenta de la Secretaría de Relaciones Exteriores, 1938, 3 vols.
- STAVENHAGEN, RODOLFO, Sociología y subdesarrollo, México, Editorial Nuestro Tiempo, 1972, 236 pp.
- THOMPSON, J. ERIC, Historia y religión de los mayas, México, Editorial Siglo XXI, 1975.
- TOLEDO, VICTOR MANUEL, JULIA CARABIAS, CRISTINA MAPES Y CARLOS TOLEDO, Ecología y autosuficiencia alimentaria, México, Editorial Siglo XXI, 1987, 117 pp.
- VOS, JEAN DE, Oro verde: la conquista de la selva lacandona por los madereros tabasqueños 1822-1949, México, Fondo de Cultura Económica / Instituto de Cultura de Tabasco, 1988, 338 pp.

WEST, ROBERT, NORBERT P. PSUTY Y BRUCE THOM, Las tierras bajas de Tabasco en el sureste de México, México, Gobierno del Estado de Tabasco, Villahermosa, 1985, 489 pp.

Zonas arqueológicas de Tabasco, México, Gobierno del Estado de Tabasco / Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1988, 189 pp.

2) ARTICULOS.

BAROS R., OTHON, "Relación naturaleza y producción social: notas para un enfoque regional de Tabasco", México, Revista Yucatán: Historia y Economía, vol. 8, no. 34, 1982, pp. 45-88.

DUVAL GUY, "Niveles de bienestar y sociedad", Revista de la Universidad, México, Universidad Juárez Autónoma de Tabasco, Villahermosa, 1988, No.13-14, pp. 77-87.

FABREGAS, ANDRES, "Consideraciones en torno a las nuevas tendencias de la antropología y sus implicaciones", La quiebra de la antropología social en México, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1988, pp.21-25.

FERNANDEZ ORTIZ, LUIS MARIA, "Ganadería y granos básicos en Tabasco", Revista de la Universidad, México, Universidad Juárez Autónoma de Tabasco, Villahermosa, 1988, No. 13-14, pp. 93-106.

GLIESHMAN, STEPHEN, "Aspectos ecológicos de las prácticas agrícolas tradicionales en Tabasco: aplicaciones para la producción", Revista Biótica, México, 1988, No. 5 (3), pp. 93-101.

GOMEZ POMPA, ARTURO, "Consideraciones ecológicas del desarrollo en México", Simposium la Ciencia en México, México, 1974.

LEFF, ENRIQUE, "Hacia un proyecto de ecodesarrollo", Revista de Comercio Exterior, México, Enero 1975, pp.84-92.

-----, "Falacias y aciertos del ecodesarrollo", Revista de Comercio Exterior, México, Marzo 1978, pp. 384-387.

PENICHE RIVERO, PIEDAD, "Notas sobre la organización de la producción de palo de tinte en el siglo XVI (1570-1577) según un documento español de 1577", Revista Biótica, México, 1983, Vol. 8, No. 1, pp. 15-28.

TOLEDO, VICTOR MANUEL, "Un posible método para evaluar el conocimiento ecológico de los hombres del campo", México, Departamento de Botánica, Instituto de Biología, UNAM, 1972.

-----, "Ecología e indianidad: dos frentes de resistencia al desarrollo del capitalismo en México", Revista Mexicana de Ciencias Políticas, México, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, 1981, No. 183, pp. 75-85.

TUDELA, FERNANDO, "Medio ambiente y sociedad en la región meridional del Golfo de México", Revista de la Universidad, México, Universidad Juárez Autónoma de Tabasco, op.cit., pp.4-28.

VARGAS, ERNESTO Y LORENZO OCHOA, "Navegantes viajeros y mercaderes: notas para el estudio de la historia de las rutas fluviales y terrestres entre la costa de Tabasco-Campeche y tierra adentro", Estudios de Cultura Maya, México, UNAM, 1982, vol. XIV, pp. 59-118.

ZIZUMBO, DANIEL Y SILVIA TERAN, "Las semillas de la cultura", Boletín ECAUDY, México, 1985, Vol. 12, No. 72, pp. 3-18.

3) ESCRITOS Y DOCUMENTOS SIGLO XIX.

CARDENAS Y ROMERO, JOSE EDUARDO, "Memoria a favor de la provincia de Tabasco", Tabasco: textos de su historia, Vol. 1., pp. 72-97.

CARRASCOSA, RÓMUALDO, "Estadística general de la Sierra y la Chontalpa", Boletín de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística, México, Primera época, Tomo VII, 1861, pp. 361-482.

"Reglamento agrario para la agricultura 1826", El agrarismo en Tabasco, pp. 169-175.

ROVIROSA, JOSE, Memoria de gobierno 1 de Agosto 1831, Tabasco: textos de su historia, pp. 248-268.

ROVIROSA, JOSE NARCISO, "El partido de Macuspana: monografía histórica geográfica", Bibliografía general de Tabasco, México, Monografías Bibliográficas Mexicanas, Secretaría de Relaciones Exteriores, 1938, Tomo 1, pp. 73-92.

TORRE, LEON ALEJO, "Tabasco y su agricultura", Boletín de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística, México, Tercera época, Tomo 1/8, 1873, pp.465-476.

ZAPATA Y ZAVALA, MANUEL, "Apuntes estadísticos del departamento de Tabasco", Tabasco: textos de su historia, pp. 353-371.

4) TRABAJOS INEDITOS.

ANGULO, TIRSA, Información general de Potrerillo de Allende, Departamento de Investigación, Subdirección de Cultura Popular, DIF-TABASCO, 1984.

**HERNANDEZ, PETRONA, Quintín Araúz Centla (fichas de trabajo),
Departamento de Investigación, Subdirección de Cultura
Popular, DIF-TABASCO, 1987.**

**MENDOZA RAMIREZ, BLANCA C., Registros de festejos tradicionales
en comunidades chontales de Tabasco 1984-1988, México,
Departamento de Investigación, Subdirección de Cultura
Popular, DIF-TABASCO.**

**NOCHEBUENA, RAUL, Entrevistas en comunidades chontales de Centla,
Departamento de Investigación, Subdirección de Cultura
Popular, DIF-TABASCO, 1987.**

**VAZQUEZ, MARIA DEL CARMEN, La mujer chontal en Tecoluta, México,
Departamento de Investigación, Subdirección de
Cultura Popular, DIF-TABASCO, 1986.**