



La fruta amarga de la alcoholización femenina y la migración internacional. Estudio de caso en una comunidad indígena del norte de Guerrero, México

Bitter fruit of the alcoholization among women and international migration. Study of the cause in an indigenous community of the north of the state of Guerrero (Mexico)

Lilián González Chévez

Departamento de Antropología, Universidad Autónoma del Estado de Morelos. Cuernavaca. México.

lilianahora@gmail.com

RESUMEN

En un pueblo indígena nahua del Alto Balsas en la región norte del estado de Guerrero, México, el éxodo migratorio ha llevado a que el 60% de la población resida fuera de la comunidad y el 90% de las familias que aún viven en el pueblo, tengan al menos un miembro en uno de sus dos enclaves principales: Waukegan, Illinois, en Estados Unidos, y Puerto Vallarta, Jalisco, México, configurándose en la actualidad como una comunidad transnacional y multisituada. En esta comunidad extendida, los procesos de alcoholización ritual colectiva se están extendiendo al menor pretexto. La reiterada embriaguez femenina en estos contextos es un cambio perceptible para los propios habitantes del pueblo. Y algunos se preguntan: ¿por qué? Participando en algunas de estas ceremonias y fiestas rituales hemos escuchado los discursos de aflicción de las mujeres en estado de embriaguez.

ABSTRACT

In a indigenous town of the Nahua in the Alto Balsas region, in the north of the Guerrero state, Mexico, the migratory exodus has directly or indirectly involved c. 90% of the families, having a member at least in one of its two migratory enclaves: Waukegan, Illinois (United States), and Puerto Vallarta, Jalisco (Mexico). Hence, the town has been currently become a transnational and multi-situated community. In this setting, the processes of ritual collective alcoholization among women are spreading. Female reiterative intoxication in these contexts appears as a perceptible change for the town inhabitants, and some wonder why. Joining some of these ceremonies and ritual parties, we listened to the speeches concerning the women's affliction expressed in a state of intoxication.

PALABRAS CLAVE | KEYWORDS

alcoholización | mujeres | indígenas | Estado de Guerrero | migración | alcoholization | women | indigenous | migration

Introducción

El presente ensayo se inscribe en lo que se ha dado en llamar sociología de la globalización y describe cómo los procesos de alcoholización ritual colectiva tradicionales en muchas comunidades indígenas de México, hoy se están extendiendo al menor pretexto. Originalmente circunscritos a las ceremonias tradicionales como las mayordomías y las ceremonias de pedimento, víspera y boda, ahora aumenta su frecuencia a los cumpleaños, quince años, bautizos, presentación de los tres años y fiestas de aniversario de los santos domésticos. En un pueblo nahua enclavado en la cuenca del Alto Balsas al norte del estado de Guerrero, la reiterada embriaguez femenina en contextos festivos es un cambio visible para los propios habitantes del pueblo y algunos se preguntan: ¿por qué?

Durante el siglo XX, los antropólogos describieron profusamente las variadas funciones sociales que los procesos de alcoholización ritual cumplían en las comunidades indígenas así como las pautas colectivas que normaban el consumo de alcohol. Una de las conclusiones a la que entonces se llegó, es que los

procesos de alcoholización (1) respondían a mecanismos de cohesión e integración cultural, a fenómenos de adaptación social a nuevas situaciones de cambio y al reforzamiento de la identidad al cumplir con las normativas comunitarias; todo ello, inserto en contextos históricos y culturales de larga data. También sus teóricos ponderaron las consecuencias negativas de la embriaguez, tales como: la activación de hostilidades latentes, peleas y agresiones a la mujer (Bunzel 1940: 386; De la Fuente 1954; Pozas 1957: 24; Madsen y Madsen 1969: 711-716).

Trabajos previos como el de Donald Horton en 1943, habían ofrecido la primera teoría antropológica identificable sobre las funciones sociales y psicológicas del alcohol, subrayando su papel como reductor de ansiedad ante situaciones de estrés social. Dicha teoría fue suplantada por aproximaciones más complejas como la teoría de la organización social (Field 1961), en la cual la hipótesis de Horton es reevaluada, concluyendo que el grado de embriaguez en las sesiones de ingesta comunales está relacionada más a variables vinculadas al tipo de organización social que a la ansiedad. En 1969, Craig MacAndrew y Robert Edgerton´s examinan la variabilidad de la dimensión cultural en el comportamiento de los bebedores. La esencia de su argumentación es que la conducta bebedora difiere marcadamente de una sociedad a otra, dentro de la misma sociedad dependiendo del contexto del bebedor y en una sociedad de un momento histórico a otro (Mac Marshall 2003: 45).

Un trabajo particularmente influyente en la década de los setentas, es el de Jerrold E. Levy y Stephen Kunitz (1974), quienes comparan la forma de beber de tres grupos de indios nativo-americanos de poblaciones del suroeste de los Estados Unidos: los Hopi, los Navajo y los Apaches. Sus más significativas contribuciones fueron: (1) el énfasis en la necesidad de entender en su contexto histórico el uso del alcohol para interiorizarse en los patrones de alcoholización contemporáneos; (2) la sugerencia de que los pueblos colonizados que carecían de bebidas alcohólicas antes del contacto con el exterior (indígenas de los Estados Unidos y Canadá), copiaron las costumbres y actitudes al beber de sus colonizadores; (3) el que la embriaguez observable, no necesariamente tiene correlación con las cantidades de alcohol consumido. Estos mismos autores (1994), analizan la mortalidad asociada al alcohol entre los Navajo a través de la "carrera del bebedor", haciendo énfasis en la considerable diversidad intracultural e intercultural y las diferencias de género (Mac Marshall 2003: 46). En otra investigación, Kunitz y Levy (2000) examinan la asociación entre experiencias en la infancia y el desarrollo de conductas y dependencia al alcohol en los adultos, así como los marcados cambios sociales y culturales sufridos por los Navajo en las últimas décadas. Recientemente, los estudios de caso, tanto de individuos bebedores como de grupos sociales, orientan nuevas investigaciones y proveen descripciones etnográficas útiles en estudios comparativos sobre los patrones de embriaguez (Heath 2000).

En México también ha habido voces que subrayan que el alcoholismo es uno de los problemas socioepidemiológicos de mayor envergadura (Menéndez 1988b: 13) y que en las comunidades indígenas, da cuenta de problemas de salud asociados a la esperanza de vida, agresividad a la mujer, homicidios y cirrosis hepática, además de responder a procesos de reestructuración constante de este grupo social (Menéndez 1988a: 77).

A partir de un estudio de caso en una comunidad nahua del norte de Guerrero, se analiza cómo tales funciones persisten y se agudizan en el momento actual, tal recrudecimiento es expresión de las externalidades que las comunidades indígenas asumen como costes sociales, producto de su inserción subordinada en los procesos de globalización actuales que desestructuran y reconfiguran el tejido social de la comunidad. Para el caso que nos ocupa, uno de estos costes es reconocido por los propios habitantes del pueblo y se traduce en una mayor dependencia femenina al alcohol (2), perceptible en la modificación de su patrón de consumo, grado de tolerancia e intoxicación alcohólica tanto en sus comunidades de origen como en los espacios transnacionales a los que migran.

Este ensayo se desarrollará a partir de dos premisas:

1ª. En los espacios de arraigo indígena, el éxodo migratorio y la consecuente desterritorialización de las comunidades de origen es *un hecho social total* (3) que afecta todos los ámbitos de su existencia tanto de

los que se van como de los que se quedan;

2ª. Como hecho social total, crea un nuevo campo de fuerza para las relaciones sociales a nivel global cuyo entramado precipita diversos tipos de problemas y fricciones a nivel local (Appadurai 2001: 42), estos son asibles en "lo pequeño, en lo concreto, *in situ*, en la propia vida y en los símbolos culturales" (Beck 2008: 106).

La comunidad de estudio

El pueblo que nos ocupa es una comunidad nahua ubicada en el Alto Balsas, Región Norte del estado de Guerrero (4), la cual, por efecto de la migración ha pluralizado sus modos de vida contemporáneos. En treinta años se ha constituido en una "comunidad extendida": transnacional y multisituada con dos enclaves principales: Puerto Vallarta en Jalisco y Waukegan, en Illinois. Actualmente, más de la mitad de su población se ha trasladado a alguno de estos dos escenarios, por lo que la mayor parte de sus habitantes proyectan y entretejen estrechamente sus vidas en torno a estos dos enclaves migratorios.

En el pueblo su reproducción material giraba - y aún gira- alrededor del alimento básico en su dieta: el maíz. El setenta por ciento de la población económicamente activa son campesinos temporaleros que siembran maíz para el autoconsumo durante el período de lluvias y colectan materias primas como maguey, palma u oate durante las secas, siendo su nicho comercial más importante la producción de mezcal -destilado de maguey- en tres fábricas artesanales presentes en la comunidad. Es con la venta de estos productos y con la migración, que los habitantes de esta comunidad se articulan a una economía de mercado.

A pesar de que la comunidad está localizada en el trayecto del antiguo camino real que conectaba a Puebla con el puerto de Acapulco -una de las vías de comunicación más transitadas durante el período colonial (5)-, la "modernidad" como tal, propiamente les alcanzó hasta finales de la década de los setentas del siglo XX, cuando se abrió el camino de terracería que permitió la vialidad a motor con las comunidades circunvecinas y con ello su conexión con la ciudad. Una vez despejado el camino, no tardaron en llegar productos como la Coca Cola, la Bimbo y la Modelo, llevando estas empresas por lo menos una década de ventaja al programa nacional de apoyo a comunidades vulnerables como el PRONASOL (Programa Nacional Solidaridad), que en 1992 dotó al pueblo de luz eléctrica, una clínica de salud rural y un jardín de niños.

En cifras, el pueblo cuenta actualmente con 855 habitantes, de los cuales, 41,6% es hablante de una lengua indígena. Respecto a las condiciones de la vivienda, 38% tienen el piso de tierra y el 55% de las casas cuentan con un solo dormitorio, 74% no cuentan con excusado sanitario y 18% no cuentan con agua dentro del hogar. De la población mayor de 15 años, 31% es analfabeta y ningún habitante es derechohabiente o cuenta con seguridad social (INEGI 2005). Adicionalmente, noventa por ciento de las familias están subvencionadas por el programa social Oportunidades y cuarenta por ciento de los campesinos reciben subsidio del programa Procampo.

En su principal enclave migratorio nacional, Puerto Vallarta, los habitantes de este pueblo han transitado de las actividades primarias a las terciarias, ya que la mayoría de los miembros económicamente activos de las doscientas familias que radican allá -cerca de 1,000 personas en total- son vendedores ambulantes en las playas donde ofertan a los turistas artesanías, accesorios y ropa de playa, joyería y mantelería. Mientras que en Waukegan, Illinois, cerca de 70 familias -360 personas-, hombres y mujeres laboran subcontratados por oficinas empleadoras como obreros en fábricas empacadoras de alimentos enlatados, productos de belleza, productos infantiles, discos y CD.

Metodología

Retomado la propuesta metodológica de Gilles Bibeau (1992: 48) de construcción de una antropología médica que integre en su análisis una aproximación fenomenológica, interpretativa y crítica, se participó en 12 eventos festivos que fueron escenario de una catarsis colectiva enmarcada en lo que Turner (2002: 101) denomina "tiempo social esencialmente dramático". En este escenario, el proceso de alcoholización ritual colectiva proveyó los discursos de las mujeres en estado de embriaguez. La dimensión narrativa del discurso, como señala Good (2003: 259), es una de las formas en que la experiencia es representada y relatada, y en la que los acontecimientos son presentados con un orden significativo y coherente que permite desarrollar una interpretación en relación con una lógica explicativa local y en un contexto biográfico particular, lo que reconstruye las realidades de la vida cotidiana tal como son sentidas y vividas por la gente.

En el nivel interpretativo, siguiendo a Bibeau, sobre la base de una descripción etnográfica más amplia de la comunidad en estudio mediante la técnica de la observación participante, las entrevistas en profundidad y la obtención de casos activos y retrospectivos, se elaboró una topografía de las conexiones y los nudos a partir de los cuales se organiza la trama sociocultural -condiciones de contexto-, reflexionando la causalidad en términos de los dispositivos patogénicos estructurales, es decir, de los elementos negativos que fragilizan al grupo, que en este caso, focalizó el binomio migración definitiva-alcoholización femenina.

Funciones, orientaciones normativas y contextos sociales para el consumo de alcohol en el pueblo

El intercambio y consumo de alcohol cumple múltiples funciones según los contextos y éstos se modifican históricamente. En esta comunidad, como en otros pueblos indígenas nahuas del Alto Balsas, la reciprocidad que rige el intercambio social se concentra simbólicamente en el intercambio de trabajo, de bebida y de comida entre grupos domésticos consanguíneos, afines y rituales, lo que les permite alcanzar fines que de otra manera no podrían lograrse, como es por ejemplo, el cubrir los gastos ceremoniales en contextos festivos conforme a la *costumbre* (Good 1994: 139); condición que a fin de cuentas evidencia su interrelación y capacidad para construir alianzas que contribuyen a edificar las estructuras de reciprocidad comunitaria (Barabas 2003: 45).

Antes de describir en qué consiste el intercambio de alcohol en contextos festivo-rituales, es importante señalar que entre los nahuas de Guerrero su ingesta colectiva es un mandato, una normativa no escrita, una regla de reciprocidad comunitaria ineludible, como lo refiere Don Teófilo Salmerón en el siguiente testimonio:

"Mi hermano Daniel le festeja al santo San Antonio, entonces la señora que es la madrina, he oído le reza los nueve días, y el último día que llega, le damos comida. Come, ya cuando terminan de comer entonces empiezan a tomar y luego... ¡andan mal! Antes tomaban refresco, le echaban alcohol en la toronja o en la coca y es como se ponían..., y ahora ya no, ¡cada vez toman más demasiado!, ¡toman mucha cerveza! Anteayer lo soñé... ¡no voy a ir la fiesta!, si voy ¡tengo que tomar! y no quiero" (Teófilo Salmerón).

Se trata de *ir acompañar a la gente de uno* y este "acompañar" es parte del *servicio*, del *gasto ritual* que incluye una participación activa tanto en los preparativos de la fiesta como durante el cumplimiento de la misma, y cuya faena incorpora el beber, el comer, el fumar, el participar en el baile y en la oración (Monaghan 1995: 238 y 251; Mendelson 1967: 415; Duverguer 2005: 99). Es este el contexto donde el consumo femenino de bebidas embriagantes es socialmente aceptado y donde las orientaciones normativas no censuran su beber. Así por ejemplo, una pareja de esposos "que sabe tomar", recibe en promedio quince invitaciones anuales entre bodas y mayordomías, a estas fiestas mayores se suman las

fiestas vinculadas al ciclo de vida y a los rituales de paso -cumpleaños, quince años, presentación de los tres años, graduaciones de kínder, primaria- , además de las fiestas menores a los santos domésticos, lo que daría un aproximado de treinta ocasiones festivas donde los procesos de alcoholización son constitutivos.

Si la celebración es una boda, se giran las invitaciones con antelación. En la víspera, los matrimonios convidados a la misma por parte del novio, tienen la obligación moral de proveer a sus anfitriones seis cervezas Caguama (946 ml) y una gallina de rancho, ya que sin la contribución material de todos los comensales, los gastos festivo-rituales no podrían cubrirse. Con este acto, los convidados se hacen acreedores dignos de la invitación, ya que se entiende, el *huentli* (6) será devuelto en la misma cantidad y proporción en las respectivas celebraciones de boda de sus hijos.

Para retornar el don, los familiares del novio llevan una lista donde anotan cuidadosamente la cantidad y tamaño de las cervezas ofrecidas por cada invitado y si el pollo aportado es de rancho o de granja. Los convidados que no pueden asistir por motivos de salud se disculpan por *no acompañar* pero no quedan exentos de apoyar en especie para este *gasto sagrado*, ya que se entiende "la ayuda tiene que llegar parejo". Los invitados que no tienen dinero para proveer al anfitrión de los alimentos y bebidas que se consumirán durante la fiesta se excusarán de no poder asistir a la boda, ya que hay una regla no escrita que les impide presentarse a la boda sin el subsecuente *huentli*. Si este comportamiento es reiterativo, estas personas serán sistemáticamente excluidas de ulteriores procesos festivo-rituales.

Si la celebración es una mayordomía, *la gente de uno* (familiares y parentela del mayordomo, diputados del santo y demás personas *invitadas a acompañar*) apoya al mayordomo -el depositario temporal de la imagen- aportando recursos en especie y en trabajo. Por ejemplo, parte del *gasto ritual* es asistir a los rosarios durante todo el novenario, contribuir a preparar los alimentos y aportar la consabida cuota de bebida y alimento. El momento culminante, una vez concluido el novenario, es la fiesta celebrada el día del aniversario del santo. Con esta celebración el mayordomo agradece al padrino de la imagen (7) el que éste junto con *su gente* hayan cumplido su *promesa al santo*, es decir, hayan cubierto su correspondiente *gasto ritual* consistente en el arreglo del altar y de la imagen del santo, aportando las flores y las ceras, la asistencia y organización de los rosarios durante el novenario y el pago de los músicos y los coheteros que anuncian la procesión o recorrido de la imagen.

Bodas y mayordomías son tributarias de las normas de reciprocidad, ya que sin las prestaciones sociales de otros grupos domésticos a quienes los anfitriones consideran *su gente*, no podrían cumplirse a cabalidad los compromisos festivo-rituales. Por ello, forman parte constitutiva de la economía del don que, como señala Barabas (2003: 40), promueve un sistema de endeudamiento con los demás que asegura la mutua dependencia.

Por otra parte, reglas adscriptivas y prescriptivas específicas (8) norman los procesos de alcoholización ritual. Se trata de establecer alianzas y estrechar vínculos sociales entre al menos dos conjuntos de grupos domésticos afines (9), de ahí su naturaleza adscriptiva: se *va a acompañar a la gente de uno* y a cualquier invitado se le puede preguntar *por cuenta de quien viene* (10). En este contexto, el alcohol cumple su función como lubricante social. En términos prescriptivos, se trata de una *acción colectiva* en ocasión de la celebración de una fiesta, en la que sólo podrán participar los miembros de la comunidad invitados que estén casados sin importar la edad (11), además deben aportar obligadamente su *gasto ritual* y deben de ajustarse a las reglas ceremoniales del proceso de alcoholización ritual.

Un dato revelador de la importancia del alcohol en el pueblo es que el 97,6% de sus habitantes declara ser católico (INEGI 2000), porcentaje significativamente mayor que en cualquiera de las comunidades indígenas aledañas (12). Un elemento a considerar al analizar este dato es que los grupos protestantes tienen proscrito beber alcohol, una de las actividades comunitarias social y culturalmente más relevantes en el pueblo que nos ocupa. Los procesos de alcoholización ritual son tan importantes en esta comunidad que al quedar viudo uno de los pocos miembros de una religión protestante en el pueblo, no pudo contraer nupcias nuevamente. Se quejaba de que, aun siendo un hombre trabajador las mujeres le

relegaban por "no saber acompañar". La resistencia de los habitantes del pueblo hacia los cambios en las adscripciones religiosas se ve reflejada también en que, a pesar de que desde hace diez años van semanal o quincenalmente representantes de los Testigos de Jehová desde otras comunidades para ganar adeptos, no han conseguido hasta ahora ni una sola conversión.

Si la ceremonia es una boda, la norma cultural es que en la víspera, los familiares del novio y toda su parentela se dirigen a casa de los padres de la novia para *ir a consolar* y entregar el *huentli* -"el pago de la novia" (13)-. Todo un comité de recepción, conformado por los familiares y parientes de la novia les esperan en casa.

El "pedidor" o el que hace el papel de mediador entre ambas parentelas, pasa a los padres, abuelos y padrinos de bautizo del novio al altar doméstico con el subsecuente *huentli* (dones en comida, bebida y el "pago de la novia"). Consagrado éste, lo reciben a manera de transacción por la novia aquellos que simbólicamente aun la tienen *en su poder*: los padres de la muchacha y sus padrinos de bautizo.

Del *huentli* entregado por los familiares del novio, consistente en chocolate, pan, cervezas, una pierna de vaca, un guajolote y el número de gallinas que se hayan pedido por la novia (de 40 a 80 gallinas vivas), inmediatamente circulan entre la parentela de la novia las gallinas. A la madre de la novia le corresponde disponer de ellas y va entregando una a una a aquellas mujeres entre su parentela que más la han apoyado en el *gasto* ritual. Algún escribano, como es rutina, va anotando cuidadosamente a quién se le entrega cada ave y su calidad (de rancho o de granja). Concluido el traspaso de bienes, circularán entre todos los familiares y parientes de ambas familias las cervezas, dejando el chocolate y el pan provisto en el *huentli* para la víspera, ya que será con estos alimentos y el guajolote vivo, que los padres agasajarán a la madrina de bautizo de su hija en un almuerzo ritual el día de la boda, pago anticipado por los gastos que ella desembolsará cuando, según la costumbre, ella vista y amortaje a su ahijada en caso de que ésta fallezca.

Tanto la comitiva del novio como de la novia se separarán por género para iniciar las rondas de bebida. Si el solar doméstico lo permite, los hombres de ambas parentelas se situarán en posición de exterioridad respecto de las mujeres, es decir, más cerca de los linderos que circundan la casa. Las mujeres en cambio, suelen agruparse en el pórtico de la vivienda o próximas a él (14). Ambos grupos se dispondrán conformando una L o un semicírculo.

A las mujeres parientes del novio les corresponde iniciar la ronda de bebida con el grupo de mujeres afines a la novia. Para ello, cada mujer ha sido provista de una cerveza Caguama -930 ml-, y cuando ésta se consume, alguien de entre la parentela debe estar presto para reemplazarle por una nueva botella. La ronda generalmente la inician una pareja de mujeres emblemáticas que "saben tomar" (15). Su rol es distinto, una cumple la función de escanciadora y la otra es la encargada de ofrecer el tabaco ritual además de auxiliar a su acompañante en el descorche y provisión de cerveza. Ambas llevan bajo el brazo una o varias cervezas caguama, la segunda mujer porta además varias cajetillas de cigarros sin filtro y después de que la escanciadora hace su parte, le corresponde la entrega de un par de cigarrillos a cada mujer.

La pareja se aproxima a donde se encuentran las mujeres afines a la novia y siguiendo el orden en que se encuentran sentadas, la que funge como escanciadora aborda a la primera mujer que se encuentra en la ronda, le ofrece de beber hasta que ésta, con cierta reticencia termina por aceptar (16). La escanciadora le sirve en un vaso plástico de 60 ml un tanto -generalmente el vaso completo o tres cuartos del vaso-, utilizando la uña de su dedo pulgar para señalar "su medida". La mujer afín a los familiares de la novia a quien se le ha ofrecido el trago, recibe el vaso conservando "la medida" con su propio pulgar. Con la otra mano, raza con el dedo índice la espuma que sobresale del vaso vertiéndola al suelo en señal de ofrenda a la tierra, entonces, de golpe ingiere su parte.

Ahora, la mujer que recibió el trago repite la operación. De su propia cuota de cerveza sirve a su "contrincante" -la escanciadora- la misma cantidad de cerveza que le fue ofrecida. La que recibe, repetirá

la misma escena ritual: retirará la espuma con su dedo índice y de un solo trago beberá el contenido del vaso. La escanciadora y su pareja concluirán su ronda cuando hayan bebido con todas las mujeres familiares de la novia, repitiendo en cada ocasión exactamente la misma operación. Si la escanciadora en la contienda ya no está en condiciones de recibir su cuota de alcohol, su pareja toma la parte correspondiente.

Antes de que la primera pareja haya concluido su ronda, ya se ha levantado una segunda pareja de mujeres afines a la familia del novio. Ellas volverán a realizar el mismo ciclo iniciando una nueva ronda hasta que se hallan levantando a beber todas las mujeres afines a la parentela del novio.

Mientras las mujeres inician estas rondas de intercambios sin tregua y de desafío provocador, reactivan, mediante el intercambio ritual de alcohol y tabaco sus redes sociales y vínculos comunitarios con todas las demás mujeres participantes: "Nosotros sentimos y pensamos que no se ve mal, nosotros aquí no nos admiramos por eso, nosotros es la costumbre nuestra. Si te invitaron en casa del novio, es decir, la familia del novio y yo soy familia de la novia, entonces usted viene a invitarme: ¿usted va a tomar conmigo! y si nos saciamos... ¡cae una pa' acá y la otra pa' allá!, así es" (Oliva Morales 2001).

En tanto, el grupo de hombres beben un mano a mano por parejas (un familiar del novio con un familiar de la novia). En general, los hombres permanecen sentados y se muestran más bien sobrios, controlados, exhibiendo un comportamiento un tanto pusilánime y permisivo con las mujeres.

Éste es un escenario trasgresor, de inversión de roles hombre-mujer (17), ya que históricamente, eran los hombres los protagonistas principales en los procesos de alcoholización ritual, en los que no era excepcional llegar a la riña, la violencia y el homicidio, sobre todo, cuando la alcoholización se procuraba con alcoholes de alta graduación como mezcal o aguardiente. También el escenario es trasgresor, en la medida en que hay una confrontación simbólica entre dos esferas de dominio: la de los familiares del esposo en contraposición con los familiares de la esposa, en que ambos intentan salir airosos de la contienda simbólico-ritual manteniendo el control de la situación o sumándose por partida doble a la catarsis colectiva sin menoscabo para ambas partes.

Es en este ámbito en que las mujeres más jóvenes que recién se incorporan a los procesos de alcoholización colectiva se entrenan en la adquisición de una cada vez mayor tolerancia (18), la cual es reconocida como un atributo valioso en la comunidad: *saber tomar*. En ese sentido, existe un control social explícito que exige acompañar la ingesta de alcohol individual en la cantidad y frecuencia del conjunto del grupo de mujeres, sólo argumentando que se tiene una enfermedad severa, se justifica la omisión de la ingesta.

Procesos de alcoholización en el pueblo: la emergencia de un drama social

Participando de algunas de estas ceremonias rituales, hemos escuchado los discursos de las mujeres en estado de embriaguez durante el proceso de alcoholización. Si inicialmente la tónica de la reunión se caracteriza por su escasa expresividad verbal y afectiva, poco a poco, conforme circulan las cervezas, el ambiente va adquiriendo su carácter festivo. Entonces las mujeres expresan que se embriagan para "estar contentas" -este estar contentas tiene carácter de obligatoriedad tanto en la comunidad de origen como en los Estados Unidos-. También -dicen- se embriagan para "animarse a bailar". En efecto, durante este período las mujeres ríen a carcajadas mientras conversan, se tocan, se abrazan, se hacen confidencias y se sacan a bailar entre ellas. El alcohol cumple así su papel euforizante, desinhibidor y de aumento del contacto interpersonal.

En tanto, el grupo de hombres continúa bebiendo sentado, impertérrito ante la situación. Puede ser que en el transcurso de este período, a uno o dos hombres a los que se les ha subido la copa, les de por ir a meterse con el grupo de mujeres para sacarlas a bailar, estos son considerados de plano impertinentes y

serán rechazados por el grupo de mujeres y conminados por algunos de los hombres para que retornen a su lugar.

Luego de un rato, el clímax eufórico de la fiesta languidece y cede gradualmente el paso a la etapa depresiva del estado alcohólico. Aquí, algunas mujeres han dejado el baile y la euforia para dar paso a un angustioso llanto, entonces es el momento de una catarsis colectiva enmarcada en un tiempo social esencialmente dramático. El grupo de mujeres se ha fragmentado en grupitos de dos, de tres, y es aquí donde el abandono se expresa sin tapujos, se exhibe, surca la intimidad del ambiente con angustiosos lamentos y llanto al que algunas acompañantes se suman mientras que otras en cambio tratan inútilmente de apaciguar.

Según Turner (2002: 44 y 47), un drama social es un episodio público de irrupción tensional donde se exhibe un despertar de actividades exaltadas y respuestas emocionales que visibilizan aspectos sociales normalmente encubiertos. En esta comunidad, el drama social se relaciona con acontecimientos vitales sufridos por las mujeres en la esfera conyugal o familiar. ¡Por fin cada una narra su pesar!: una abuela se lamenta de que su hijo mandó traer a sus nietos para llevárselos a los Estados Unidos y otra le responde: "y sin tus nietos ya no te llega tu dinerito ¿verdad?" (19) A lo que la primera mujer asiente apenas con un gesto afirmativo. Otra, llora desconsoladamente porque su marido la abandonó y ya no le manda dinero, mientras que una tercera se les une para decir que sus hijos están lejos y ya ninguno se acuerda de ella.

Sabiendo que pronto iré al *Norte* (Estados Unidos), una mujer me apremia para que busque a su hija allende la frontera, me dice que la "aconseje", ya que se niega a enviarle dinero para los gastos de su nieto a quien ella cuida, argumentando su hija que ahora *ella se ayuda* con lo que le abona el programa social Oportunidades por causa de que el chiquillo asiste a la escuela. Un señor en tránsito escucha la plática y se me aproxima: "mire señora, que si por favor ahora que vayas al Norte, buscas a mi hijo, mira que estamos muy pobres y desde hace un año no nos manda nada".

Una mujer ya muy borracha, solloza: "¡Mi marido se va a morir!, ¡se va a morir!", se aproxima a otra y le dice en secreto: "está enfermo de 'su compañero', ahora que se muera ¡me voy a quedar como un perro!" No cesa de gemir. Un grupo de mujeres que no están completamente alcoholizadas ríen con sarcasmo, han oído su confidencia y una comenta: "¿De qué llora por su marido?, ¡Si ella lo enyerbó!, ¿y ahora le está llorando? ja, ja...".

Una mujer se aproxima para sacarme a bailar y luego de un rato cesa el baile y me abraza llorando compungida: "¡Mi suegro no me quiere! ¡mi suegra sí, mucho que me quería, pero mi suegro no me quiere!, ¡no me quiere!, ¡no me quiere!", en tanto, soy arrebatada de sus brazos por otra mujer que luego de bailar llora desconsoladamente, dice que se le fue el apetito, que de "ese accidente el culpable fue don..." -uno de los caciques del pueblo-, que "por sus envidias él pagó para que les pasara eso, ¡claro!, ¡como le sobra dinero!".

Los procesos de alcoholización ritual colectiva en esta comunidad, "dosifica tensiones, extrovierte aquello que es difícil de expresar en las relaciones cotidianas y actúa como atenuante de las contradicciones sociales" (Navarrete 1988: 129), sometiendo a catarsis mediante el ritual, el depósito de emoción reprimida, a la vez que proporciona un espacio socialmente aceptable para el desahogo de la tensión sin los poderosos controles externos o internos opuestos a la descarga o a la respuesta punitiva de la misma, que permite a las personas el recurso distanciador de ser a la vez participantes y observadores de su propia tensión (Scheff 1986: 111), es decir, opera como un catalizador del drama social, reacomodando, aún cuando temporalmente, intereses divergentes y conflictos latentes en el campo social (Turner 2002: 132).

Como condicionamiento cultural, aporta una modificación corporal del mundo real, conduciendo a lo que la teoría literaria llama "la deconstrucción del mundo", refiriéndose al tipo de acontecimientos que alteran decisivamente la construcción y el ocurrir de la experiencia social en nuestros entornos individuales (Good 1994: 239; Kleinman y Benson 2004: 17). En este caso, el detonador clave de esta

deconstrucción resulta ser el fenómeno migratorio, ya que en el discurso de las mujeres en estado de embriaguez es el tema asociativo dominante, visible a través de las redes semánticas que se desprenden de la narrativa de los estudios de caso y que expresan profundas asociaciones culturales entre la migración internacional y los sentimientos vinculados al abandono afectivo y/o económico. Aparentemente, según expresan nuestros informantes, los procesos de alcoholización ritual previos al fenómeno migratorio masivo en el pueblo -el cual inicia en 1978- no conducían a catarsis colectiva femenina y la ingesta y frecuentación alcohólica era mucho menor.

Orígenes económicos y sociales del drama

El drama social señala Turner (2002: 129), se convierte en un asunto de urgencia que reclama la reflexión sobre la causa y el motivo de la acción que daña el tejido social. En el caso de la comunidad en estudio, la alcoholización ritual de las mujeres actúa como detonador simbólico de una infracción pública y abierta o del incumplimiento deliberado de alguna norma decisiva en la interrelación entre las partes (Turner 2002: 49), siendo la celebración ritual "fase específica de los procesos sociales por los que el grupo llega a ajustarse a sus cambios internos y adaptarse a su medio ambiente" (Turner 1999: 22). En efecto, el éxodo migratorio desde los espacios de arraigo indígena, puso en juego la reconfiguración total de su vida social. Como *acto social total* (20) afectó todos los ámbitos de su existencia, generando una intensa transformación en el patrón general de reproducción y subsistencia indígena.

En primera instancia, transformó la forma de organización social de las comunidades rurales e indígenas al fracturar o disolver las capacidades ordenadoras de producción y reproducción de la unidad doméstica agrícola (Meillassoux 1999: 60). Los indígenas nahuas del norte de Guerrero naturalmente prolíficos, contaban en promedio con seis hijos vivos, no obstante, la diáspora indígena ha llevado a que las mujeres/madres tengan a todos sus hijos mayores de 15 años fuera del pueblo, sea en el Norte o en Puerto Vallarta, ya que los jóvenes de las nuevas generaciones optan por otras actividades laborales o por la migración. Como refiere doña Amalia: ¡Pues qué!, ¿soy *huilota*?, nomás les empiezan a salir las plumas ¿y ya los estoy echando del nido?

En este contexto, hay una desintegración paulatina de la familia extensa como unidad social y económica, ya que la emigración se compone de jóvenes hombres y mujeres en edad reproductiva, siendo fenómenos cada vez más frecuentes la migración en pareja y la reunificación familiar en los Estados Unidos. Por dos décadas, la migración de los jóvenes padres dejó a las abuelas al cuidado de la crianza infantil, garantizando el apoyo emocional y económico allende la frontera, tanto a la generación precedente como de la subsecuente. No obstante, debido a lo restrictivo de las actuales políticas migratorias en Estados Unidos y siendo el 100% de la migración internacional desde esta comunidad indocumentada, tiende a ser definitiva, por lo que el pueblo está dejando de ser el sitio de reproducción biológica y de crianza lo que se refleja en que su tasa demográfica actual es negativa.

Con la migración definitiva de los más jóvenes, no hay una nueva generación que releve a los adultos en las actividades del campo y que haga producir la tierra, la desintegración de la familia extensa -motor de la economía agrícola doméstica-, aunada a la baja productividad y el cambio climático que afecta la periodicidad de las lluvias, a dado como resultado, una pérdida gradual de la autosuficiencia alimentaria en la región, uno de los valores que articulan, cohesionan y dan continuidad histórica a las comunidades indígenas (21).

Otro de los principios que con la migración quedó vulnerado, es el de reciprocidad familiar, ya que la migración internacional definitiva ha originado en el pueblo abandono afectivo y espaciamiento de remesas, trastocando la normativa moral que obligaba al cuidado de los padres ancianos y aún, de la esposa y de los hijos.

En efecto, por varios años, los hijos y los esposos migrantes no olvidaron su compromiso con los que se

quedaron en el pueblo mandando puntualmente remesas para sus familias, ya que los actos de reciprocidad y afecto filial y conyugal se traducen en, por un lado, *gestos afectivos* como son las llamadas telefónicas periódicas a la única caseta del pueblo y, por otro, en *gestos en efectivo*, es decir, en el envío de remesas ¡aunque sea para una tortilla con sal! reclaman sus familiares.

Pero ocurrió que los hijos dejaron de mandar dinero o a espaciar las remesas. La razón fundamental es que en un periodo de cinco a siete años de migración a Waukegan, Illinois, los indígenas nahuas acostumbrados a vivir con lo menos en su pueblo, empiezan a diversificar su dieta, se compran "más que un par de zapatos", los niños quieren juguetes y su tele en el cuarto, en fin, se han ido incorporando a la sociedad de consumo norteamericana, por tanto, ¡ahorran menos y gastan más! Algunos esposos por su parte, han conformado segundos hogares en los Estados Unidos, espaciando la interacción y el envío de remesas a su familia en el pueblo. Ello tiene implicaciones en el pueblo, porque la reducción o suspensión de las remesas, se codifica como olvido de los compromisos familiares de reciprocidad con los que se quedaron allá. Tal vez por la pena o para evitar el reclamo por sus olvidos, los migrantes ya no hablan a sus familiares en el pueblo. A veces, pasan varios años sin siquiera hacer una llamada telefónica.

Por su parte, en la migración de sus hijos las madres habían cifrado su esperanza de una vida mejor, no sólo para sus hijos migrantes, también se entiende, para ellas y sus familias allá en el pueblo, ya que entre los valores incrustados profundamente entre los indígenas nahuas del norte de Guerrero es que la crianza "se paga" o dicho de una mejor manera: reditúa en actos de reciprocidad hacia los padres en su vejez, así lo entendieron sus madres.

Los padres ahora abandonados, se resisten a desarrollar las actividades que antes hacían en el pueblo sin más, como por ejemplo, vender leña. Ellos dicen: ¿qué va a decir la gente?, ¿qué no tienes varios hijos en el Norte? La sujeción y desamparo de las mujeres cuyos esposos están allende la frontera es aún peor, porque muchas viven en el solar de sus suegros y con frecuencia, son los padres de su esposo los receptores de los migrodólares o los que deciden la distribución de estos recursos en la familia extensa.

En síntesis, la migración internacional y su tendencia a ser definitiva, ha cimbrado los principios de reciprocidad y redistribución social en esta comunidad indígena, siendo que, como señala Thompson (1998: 129), para asegurar la continuidad de la reproducción social y material de las condiciones de vida es necesaria la reproducción de los valores y las creencias compartidas de manera colectiva. En este contexto, la alcoholización ritual es una forma de organizar la cohesión social a nivel local, de hacer persistir las alianzas y sociabilidades endogámicas basadas en la ayuda mutua y el parentesco ritual entre aquellos que se quedan.

Raíces históricas de la dependencia al alcohol en el pueblo

Para Samaja, todo contexto social actual es una trama viviente que ha resultado de una historia formativa, y que, aún cuando ha suprimido sus formas anteriores, las conserva como parte viva de su propio ser actual (cfr. Samaja 2006: 233). Por ello, como señala Delgadillo:

"cada región procesa de manera distinta sus respuestas a los cambios globales en función de sus especificidades; unas de carácter contingente que brinda la naturaleza, otras producto de la acción humana, derivadas de condiciones históricas y culturales que pasan por el entramado de la cohesión social y los procesos políticos reafirmatorios (o destructores) de esas relaciones de largo plazo" (Delgadillo 2000: 11).

Hoy en día, se reconoce que la dependencia al alcohol de los pueblos indígenas aparece como un emergente de la situación colonial resultante de un agudo proceso de pérdida de significados tras la instauración de los estados de conquista (Menéndez 1988a: 75). En la región que nos ocupa, la

dependencia al alcohol en las comunidades indígenas quedó instalada tempranamente en la colonia durante el siglo posterior a su primer contacto con los europeos. Hernando Ruiz de Alarcón, párroco de la cabecera municipal del pueblo de Atenango del Río -en la circunscripción de la comunidad que nos ocupa-, consignó en 1627, que "la embriaguez es hoy el mayor de sus vicios", siendo que ésta "no le era permitida en su gentilidad" bajo pena de muerte (Ruiz de Alarcón 1988).

Antropólogos e historiadores han explorado cómo los indígenas a pesar de su inserción dentro de la estructura global de dominación durante el período colonial, lograron reactivar, en un proceso continuo de adaptación y resistencia, mecanismos de integración propios, siendo las fiestas y los lugares de culto colectivos donde no ejercía o no alcanzaba potestad la iglesia, los espacios privilegiados para su ejercicio. Así, cerros, manantiales, iglesias, campos de cultivo y el propio ámbito doméstico se constituyeron en los espacios sociales más relevantes para el ejercicio de su identidad, resistencia y continuidad histórica (Bartolomé 1997; Florescano 1999).

En la región del Alto Balsas estos escenarios se articularon en torno a momentos cruciales del ciclo de vida, las fiestas de los santos patronos, la transmisión del cargo, el ciclo productivo del maíz y el agua del manantial que "da vida al pueblo". En estos contextos rituales el alcohol quedó emplazado como uno de sus elementos constitutivos, algo que en el pasado histórico de esta región ya había atestiguado Ruiz de Alarcón, al señalar que: "ninguna cosa de las dichas ha de pasar sin convites y borracheras" (1988: 158).

La materia prima a partir de la cual los indígenas alcanzaban la embriaguez fue también referida por Ruiz de Alarcón: "Por la siembra y cultura del maguey... el astuto enemigo ha introducido... entre los indios el vicio de la borrachera" (1988: 249). Ciertamente, en la región que nos ocupa, el maguey era una planta sagrada cuyos efectos embriagantes y psicotrópicos tenía un profundo significado religioso. Ruiz de Alarcón describe los rituales con que se celebraba la obtención de la primera cosecha de pulque:

"Cuando estrenan la viña, el primer vino... lo ofrecen al Dios... poniéndolo en el altar con mucha veneración lo acompañan con incienso y velas encendidas, y de allí a un rato derraman allí un poco en señal de sacrificio, y luego... los dueños y los convidados, dan, como dicen, buena cuenta... quedando todos fuera de juicio... mas donde en semejantes juntas concurren hombres y mujeres" (Ruiz de Alarcón 1988: 46).

Aún hoy, los especialistas rituales de la región se dirigen en sus súplicas a la deidad presente en el destilado alcohólico del maguey en los siguientes términos (extracto de una súplica nahua):

Con esta florecita de *calehual* [se refiere a la flor del maguey, nombre metafórico del mezcal]
¡Por donde quiera andamos!,
¡Por donde quiera paseamos!
ya sea en las orillas del río,
en los arroyos,
en los cerros,
en los terrenos,
andamos poniendo todo [la ofrenda]
Así estamos trabajando
con florecita de calehual.
(Cirilo Soriano Juan, Tlalcozotitlán, Guerrero.)

La ingesta de psicotrópicos tanto de base alcohólica como no alcohólica estaban proscritos para la población general fuera de su contexto ritual y la embriaguez se castigaba con severidad -salvo para ciertos sectores de la sociedad y ciertos grupos etéreos a los que se permitía su consumo sólo en determinadas ocasiones festivo-rituales-. Por tanto, su uso se limitaba al ámbito ritual y no hay referencias de que su consumo haya derivado en problemas de dependencia.

Tras la conquista, el uso de psicotrópicos continuó en ciertos contextos rituales en esta región, aún

cuando los perseguidores de idolatrías como don Hernando Ruiz de Alarcón seguían hostigando y reprimiendo a sus operadores rituales tenazmente. A raíz de ello, los especialistas rituales encubrieron sus prácticas y resguardaron la materia psicotrópica de base no alcohólica ocultándola de la mirada de los extraños. En consecuencia, siendo el alcohol el único psicotrópico aceptado por la sociedad novohispana, quedó signado para los indios en su carácter de atributo predisponente (22), extendiéndose su uso y sustituyendo a otros agentes capaces de satisfacer las mismas funciones psicológicas y sociales.

Sin perder su carácter ritual, el alcohol empezó a cumplir múltiples funciones, entre otras, el potenciar la evasión desesperada de los indígenas reducidos a servidumbre (Escalante 2004) (23). Hasta para el mismo Ruiz de Alarcón no escapa que la sujeción y explotación indígena eran condición esencial de su embriaguez, así, en una nota al final de su *Tratado de las supersticiones* refiere:

"Al mismo paso que son compelidos al servicio personal, así de labores como de minas en que suelen sentir tanta quiebra en la salud corporal por el excesivo trabajo... asentó, el demonio en contra su alianza, persuadiéndoles que, si antes de ir al dicho trabajo se emborrachasen con exceso, cobrarían tantas fuerzas y aliento, que podrían fácilmente llenar cualquiera de los dichos trabajos y después de ello recobrarían las fuerzas perdidas con la borrachera. A estas perjudiciales borracheras llaman *necehualiztli*, de manera que con la borrachera e intolerable trabajo que tienen, vienen a enfermar y morir" (Ruiz de Alarcón 1988: 231).

Durante los tres siglos de la colonia la ingesta del fermentado del maguey, el pulque, fue un grave problema de salud pública, al menos en el Valle de México (Escalante 2004), se decía que "la embriaguez causaba muchos y muy graves excesos" y ésta "[hallábase] connaturalizada con todas las gentes de baja esfera de ambos sexos" (Guedea 1980). No obstante, los enormes beneficios obtenidos con su venta impidió que la autoridad virreinal intentase erradicar seriamente su producción, venta y consumo, limitándose a reglamentar su producción y comercialización mediante una ordenanza emitida en 1671, ya que era la bebida que mayor demanda tenía y cuya venta más dinero producía en la capital del virreinato (Guedea 1980).

Respecto a las bebidas destiladas, en 1714, la Corona española emitió una ordenanza prohibiendo la producción de todo tipo de aguardientes en la Nueva España, principalmente por la presión ejercida por los comerciantes peninsulares que pugnaban por la protección y exportación de la producción vinícola peninsular para que sólo circulase en la Nueva España el aguardiente importado de España (Guedea 1980: 34; Ramírez 1981). A pesar de ello, se contravenían las disposiciones y se fabricaban clandestinamente bebidas destiladas en todo el virreinato (Torretera 2001: 12). Una de estas regiones, Chilapa (principal polo de influencia del pueblo que nos ocupa en ese entonces), había sido incluida en la lista de comarcas productoras de bebidas prohibidas, según consta en una Real Orden en 1785 en Aranjuez.

La fabricación de aguardiente de caña volvió a permitirse en la Nueva España en 1796, cuando el virrey de la Grúa Talamanca terminó por regular los aspectos relacionados con su fabricación, distribución y venta, estableciendo el ramo para el cobro y control del impuesto a su producción y venta en el territorio, al mismo tiempo que mantenía la prohibición de la producción de otro tipo de aguardientes como el mezcal (Ramírez 1981).

Lo cierto es que la nueva ordenanza además de permitir la recaudación de una mayor cantidad de impuestos por la Real Hacienda y de dar salida a la sobreproducción de azúcar novohispano que por diversas circunstancias no hallaba otro aprovechamiento que la fabricación de chinguirito (Guedea 1980: 7), daba nuevo impulso a la fabricación clandestina de aguardiente y a la mezcla o superposición de bebidas prohibidas con las permitidas como era el caso del mezcal. No fue sino hasta 1811 que, para abatir la producción fraudulenta de aguardientes prohibidos (entre ellos el mezcal) y favorecer la recaudación de impuestos, el virrey, marqués de Calatrava, concedió libertad para la fabricación y uso libre del mezcal en todos los distritos de la Nueva España. Su fabricación estaba sujeta a licencia, pensión por el indulto y pago de impuesto a la alcabala, so pena de retención o decomiso de la bebida

destilada o también de las cabalgaduras, ejerciendo dicho control los administradores de aduanas (Guedea 2008: 4).

En la región que nos ocupa, durante el período colonial tardío los españoles avecindados en los pueblos cabeceras de las repúblicas de indios como Chilapa y Tixtla, introdujeron destiladores para la producción de mezcal. Luego, la guerra de independencia mantuvo su fabricación a muy baja escala, teniendo noticia de su producción hasta 1849, en donde el mezcal se elaboraba, sobre todo en el distrito de Tixtla vecino a Chilapa (Pavía 1998: 101). A finales del siglo XIX, Chilapa producía 300 barriles de aguardiente y 370 barriles de mezcal (Dehouve 2002: 241).

Nuevamente con la revolución mexicana quedan fuera de los registros administrativos contables de la producción de mezcal en la región, pero al concluir la gesta, hacia 1930, españoles y mestizos procedentes de Chilapa impulsan la producción clandestina de mezcal, ahora en parajes distantes pertenecientes a las tierras comunales de los pueblos indígenas de la región del Norte de Guerrero, aprovechando el excedente de mano de obra indígena y de reserva de materias primas en la región -agave silvestre, encinares como combustible e importantes caudales de agua-.

Sus fábricas, rústicos establecimientos al aire libre techados con palma, contaban con un destilador de cobre, tinas de fermentación, una superficie de madera para moler (24) y un horno de tierra (25). Dicha infraestructura les garantizaba que, con relativa baja inversión obtuvieran altos rendimientos económicos, aprovechando que entre las formas de intercambio en las economías indígenas tradicionales era común la conmutación sin dinero -trocando unas cosas por otras- (Rubí 1998: 202).

En este tipo de transacción se pagaba el permiso por sustracción de la materia prima -maguey, leña y agua- a las autoridades del pueblo con producto, mientras que el trato con el mezcalero -gañán indígena responsable de todo el ciclo productivo- era ir a "medias", es decir, pagarle su trabajo con el 50% de la producción de mezcal. Éste a su vez, pagaba a los indígenas de su comunidad que contribuían a la producción, con parte de su dotación; con lo cual, luego de la primera inversión, todo era ganancia para el fabriquero, dado que no tenía que pagar en moneda, ni la mano de obra ni la materia prima.

Aún hoy se mantiene vigente saldar la transacción comercial con producto: así, a las autoridades de los pueblos indígenas vecinos donde hay maguey en abundancia, les truecan mezcal por el derecho al usufructo silvícola de las tierras comunales para la extracción del maguey y/o de la leña; al propietario de la fábrica, por el alquiler de la infraestructura; y en ocasiones, al peón por la mano de obra. El anticipo de mercancías que no se realizaba en dinero sino en productos era una de las prácticas comerciales que españoles e intermediarios mestizos pusieron en marcha entre 1880 y 1940 en la región (Dehouve 2002), lo que dio carta de naturalización para su práctica hasta el día de hoy en las transacciones comerciales vinculadas a la producción de mezcal.

En el caso de la comunidad que nos ocupa, las fábricas fueron ubicadas originalmente por los propietarios mestizos provenientes de Chilapa, Ahuacotzingo y Acatlán en parajes montañosos donde había materia prima abundante. Estos fabriqueros o dueños de los alambiques se retiraron de la zona cuando el maguey se agotó y/o se secaron los manantiales. Así que las personas que tenían ganado y por ende, más recursos en el pueblo, terminaron por comprar y trasladar los viejos alambiques al poblado. Ocho fábricas artesanales de mezcal fueron instaladas en la comunidad a finales de la década de los sesentas y, durante el periodo de secas -que es cuando la planta de maguey es apta para el corte, pues concentra la mayor parte de sus azúcares-, cada uno de los 60 mezcaleros del pueblo, luego de hacer acopio personal del maguey y de la leña, sea en forma individual o "a medias", alquilaba la fábrica para cocer, moler, fermentar y destilar su mezcal, pagando nuevamente al fabriquero con producto. Así que producir y comercializar el destilado se constituyó en la principal actividad productivo-comercial del pueblo. Pero, a diferencia de los fabriqueros mestizos que se amparaban en una licencia o tenían protección para su producción clandestina de mezcal, los indígenas no tenían más opción que contrabandear el suyo en el centro rector de la región, la ciudad de Chilapa y en los pueblos indígenas de Acatlán y Zitlala, sosteniendo una fuerte competencia con los productores mestizos de Chilapa y

comunidades indígenas de sus alrededores.

Hacia 1970, la presión demográfica sobre los recursos naturales del pueblo -maguey y encino- hizo que cada vez se tuviera que ir a parajes más lejanos para labrar los magueyes -hasta cinco horas en burro- ya que esta planta se caracteriza por tener un ciclo reproductivo muy lento -ocho años-, hasta que finalmente la escasa renovación silvícola del maguey afectó la sustentabilidad y equilibrio ecológico en el pueblo, dando origen a la migración y a los procesos de des(re)territorialización masiva subsecuentes. Hoy subsisten en el pueblo tres fábricas artesanales de mezcal. Estas fábricas poseen las mismas características físicas referidas y persisten también los mismos esquemas de transacción comercial de antaño.

La penetración comercial de la cerveza en el pueblo

Si bien la región se caracterizó por producir mezcal, las haciendas y trapiches producían otro destilado: el aguardiente de caña. Esta bebida, más barata que el mezcal, era el alcohol de mayor consumo en las bodas y mayordomías indígenas. ¿Cómo ocurrió la transición en el consumo hacia una bebida industrial como la cerveza?

Las empresas cerveceras sostienen una fuerte competencia por el mercado rural. Su estrategia de penetración para ganar el mercado es apoyar las necesidades y demandas locales aportando en especie (léase cervezas) recursos económicos a las autoridades del pueblo. Dado que las comisarías de las comunidades rurales tienen casi nulas fuentes de ingresos municipales y muy reducida capacidad recaudatoria, es decir, carecen de estipendios propios (26), se congratulan de recibir en donación lotes de cerveza que les permitirá mediante su venta, cubrir gastos rituales y hasta realizar obras públicas. De manera que en la región, mediante el reparto de canonjías a las comisarías, las empresas cerveceras se han convertido en los nuevos patrocinadores rurales.

A manera de ejemplo, en 1999 la cervecería Modelo donó para la fiesta de la santa patrona del pueblo, veinticinco cajas de cerveza Corona, el material de construcción para las gradas del jaripeo y un letrero de lámina identificando el pueblo: "Bienvenidos a ..., Guerrero, Corona". El día de la fiesta patronal, auxiliares de la comisaría administraron la venta de cerveza durante el jaripeo y también en el baile organizado en la plaza del pueblo, los recursos económicos captados se tradujeron en pago de servicios, gastos rituales o pequeñas obras públicas. A cambio de su patrocinio, la empresa cervecería gestionó ante el comisario el dominio de su firma en el mercado local al menos durante su período. Un par de años después, tocó a la cervecería Cuahutémoc donar a las nuevas autoridades 30 cajas de cerveza Superior para la fiesta del pueblo y 25 cajas más para la reparación de un tramo de la carpeta asfáltica.

Por vía de las donaciones en especie y otras prestaciones, las distribuidoras de las empresas cerveceras obtienen el aval de las autoridades locales para hacer de su firma la bebida oficial durante las fiestas patronales, esta estrategia de penetración cultural terminó por respaldar la transición en el consumo, que pasó, del gusto por el mezcal y la teporocho (27) -aguardiente de caña que se acostumbraba beber con refresco de tamarindo o limón en todas las bodas indígenas- a la nueva bebida embriagante: la cerveza. El éxito de tal maniobra quedó constatada en 1986, fecha en que por primera vez en una boda fue remplazada la teporocho por la cerveza industrial. Desde entonces el círculo quedó cerrado, bodas y mayordomías quedaban bajo la circunscripción y dominio de las empresas cerveceras (28).

En 2003, la balanza entre las empresas cerveceras se inclinó definitivamente hacia una de las firmas, cuando la distribuidora empezó a repartir refrigeradores para la venta de cerveza fría en los incipientes pero estratégicos puntos de venta del pueblo, lugar donde sólo el 47,5% de los hogares cuentan con refrigeradores domésticos (INEGI 2005) (29).

Cambios en los procesos de alcoholización colectiva en el pueblo

De entonces a la fecha, la vida en la comunidad ha cambiado drásticamente. Con el incuestionable éxito de venta proliferaron los expendios de cerveza. De tres tendajones que vendían cerveza a finales de la década de los noventa, en 2006 se contabilizaron dieciocho establecimientos con permiso de venta (30). Cada uno de estos tendajones tiene en promedio una venta semanal de cinco cajas de cerveza Caguama (12 botellas con capacidad de casi un litro) y diez cajas de cerveza de 320 ml. Para un pueblo con 467 habitantes mayores de dieciocho años (de una población total de 854) puede sonar excesiva la venta semanal de 1736 litros de cerveza (840 cervezas caguama -de casi un litro- y 2800 cervezas de 0,320 l).

La explicación de tal consumo tiene su origen por una parte, en una mayor dependencia alcohólica de los adultos, en especial, de las mujeres. Esta dependencia se constata en una mayor frecuentación de eventos rituales colectivos donde hay un entrenamiento constante para aumentar con cada acontecimiento ritual la capacidad de ingesta alcohólica (31) lo que demanda un consumo excesivo de cerveza. Por otra parte, es patente la emergencia de un nuevo consumo: el juvenil.

Entre los jóvenes, tal aumento en el consumo se explica por vía de la compra de cervezas en los tendajones, ya que muchos jóvenes menores de edad a quienes un código cultural indígena les vedaba el consumo de mezcal o aguardiente en contextos rituales en tanto no obtuviesen su membresía comunitaria (32), empezaron a reunirse y embriagarse precisamente afuera de los expendios de cerveza, armando casi a diario, escándalos nocturnos exigiendo su venta (33), con ello se inauguró en el pueblo un consumo colectivo no ligado propiamente a ocasiones rituales. Otra novedad es que, si bien los jóvenes tienen proscrito el consumo ritual colectivo en ocasiones festivo-rituales (34), muchos jóvenes se reúnen a beber afuera de los hogares donde se ha concitado la fiesta, consumiendo por su cuenta cervezas compradas en los expendios.

Impacto de la globalización en los espacios locales

En este ensayo hemos consignado cómo, en los espacios de arraigo indígena, el éxodo migratorio y la consecuente desterritorialización de las comunidades de origen es *un hecho social total* que afecta todos los ámbitos de su existencia no sólo de los que se van, sino también de los que se quedan. Como hecho social total, crea un nuevo campo de fuerza para las relaciones sociales a nivel global cuyo entramado precipita diversos tipos de problemas y fricciones a nivel local (Appadurai 2001: 42). Estos campos de fuerza son asibles también en los símbolos culturales (Beck 2008: 106), uno de estos símbolos en el caso de la comunidad que nos ocupa, son los procesos de alcoholización ritual colectiva, los cuales se han intensificado en frecuencia y consumo femenino, actuando como detonadores de procesos de disyunción profundos que convergen en nuevas condiciones de producción y reproducción social.

En el presente, una de las consecuencias de la globalización económica es una mayor movilidad, que entre los más pobres se desarrolla "allí donde creen atisbar un porvenir de bienestar y abundancia" (Beck 2008: 22). Periferia de la periferia, esta comunidad enclavada en el Alto Balsas, como espacio subordinado del contexto global envía a las ciudades globales lo único que tiene disponible: el nuevo relevo migratorio internacional constituido por mano de obra joven caracterizada por un origen étnico distinto, escasa formación escolar, gran capacidad de trabajo y ningún documento para ejercer su actividad laboral legalmente. Es decir, ¡cumple con todos los requisitos que el régimen laboral flexible y segmentado exige! Sumado a ello, la desigual estructura de poder entre centro y periferia, impide la libre circulación transfronteriza de este nuevo relevo migratorio, que da como resultado en última instancia, la des(re)territorialización masiva del lugar de origen sin que se vislumbre a futuro un posible retorno.

Estos flujos desiguales, señala Appadurai (2001: 44), no son coetáneos, convergentes, isomórficos o espacialmente congruentes, mantienen relaciones de disyunción (35) que precipitan diversos tipos de problemas y fricciones en diferentes situaciones locales. Entre éstos:

"la tarea de la reproducción cultural, incluso en los ámbitos más íntimos tales como la relación entre los esposos y entre padres e hijos, se politiza y queda expuesta a los traumas de la desterritorialización, dado que los miembros de la familia deben pasar a negociar su entendimiento mutuo y sus aspiraciones en un contexto espacial que a veces se encuentra fracturado" (Appadurai 2001: 22).

Precisamente, es la fragmentarización, quiebre o disyunción de la producción-reproducción social local, otrora verdadero cuarto de máquinas que dotaba de sentido y continuidad histórica a comunidades indígenas como la estudiada, lo que ineludiblemente dejó subvertida la economía mundial capitalista en este rincón del mundo.

Si como señala Turner (2002: 101), los dramas sociales están organizados en relación a las contradicciones estructuradas en las sociedades y es ahí donde dichas estructuras de la experiencia grupal son replicadas, desmembradas, remembradas, remodeladas y convertidas en significativas muda o verbalmente, podemos afirmar que el incremento de los procesos de alcoholización ritual femenina en esta comunidad indígena activa un medio de "reflexibilidad pública" (Turner (2002: 98) que les permite digerir la aflicción y gestionar el drama de la desestructuración de su mundo vital ante el grave riesgo de desintegración familiar, social y cultural correlato obligado de la migración sin retorno y a los efectos acumulativos vinculados a la pobreza y marginación social.

También es una expresión local de la forma en que las fuerzas globales condicionan las experiencias colectivas de comunidades aparentemente distantes; por último, es una forma soterrada de resistencia cultural ante el inexorable acoso globalizador.

Se podría aducir que es cuestionable que la dependencia psicofísica al alcohol de las mujeres de esta comunidad sea un efecto de la globalización contemporánea, dado que, como se ha consignado, la alcoholización ritual en la región es un proceso histórico de larga duración. Sostenemos por el contrario que esta comunidad ofrece un observatorio donde de manera tangible es perceptible tanto el impacto histórico del proceso colonial como del nuevo escenario neocolonial, marginal y reemplazable, en que les sitúa la globalización ante la actual reestructuración productiva. Desde esta perspectiva, la situación de estas mujeres es entendida como una cuestión social y política colectiva y no en su carácter de entes individuales (Scheper-Hughes y Lock 1988); en la cual, los procesos de alcoholización ritual femenina dramatizan procesos históricos acumulados a lo largo del tiempo a los que se suman nuevos condicionamientos actuales (de Souza 2005: 77), poniendo sobre la palestra, los múltiples idiomas de aflicción con los que los diferentes conjuntos sociales procesan sus respuestas a los cambios globales (Nichter 1981: 379). En palabras de Kleinman (1994: 170), "la destrucción de los mundos vitales en lugares lejanos y distantes es una dimensión moral de los procesos de globalización actuales".

Notas

1. *Proceso de alcoholización* "es un término que coloca la ingesta dentro de un proceso que la instituye y le da funcionalidades específicas dentro del juego de relaciones dominantes en una sociedad o cultura determinada, mientras que el *alcoholismo* refiere explícita o implícitamente a las consecuencias patológicas generadas por el consumo de alcohol" (Menéndez 1991: 14).

2. Según datos de la primera encuesta realizada por la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) en 2006, de cada 100 mujeres indígenas mexicanas de entre 40 y 50 años, 52 consumen cotidianamente bebidas alcohólicas, principalmente cerveza. El promedio de ingesta de alcohol entre este grupo de mujeres va de los cinco a los 10 vasos al día. De acuerdo con este estudio,

75% de las mujeres indígenas encuestadas refirieron que el motivo para beber alcohol tenía que ver con fiestas familiares, 74% por fiestas religiosas, 61% por fiestas de matrimonio, 47% por costumbre y 43% por cambio de autoridades. <http://estadis.eluniversal.com.mx/estados/60440.html>

3. Para Mauss, en el *acto total* "lo social sólo es real cuando está integrado en un sistema... es necesario además que quede encarnado en una experiencia individual", citado por Lévi Strauss (1979: 25).

4. Nos reservamos el nombre de la comunidad para proteger su identidad y no propiciar la estigmatización de sus habitantes.

5. En 1565 se estableció la ruta de navegación entre Acapulco y Filipinas que existió hasta 1815, conocida en México como la Nao de China (Rubí 1998: 67).

6. En náhuatl significa ofrenda o regalo.

7. Padrino de la imagen es la persona que fue invitada por el mayordomo para llevar a bendecir la imagen a la iglesia. Éste, es el acto inaugural de la mayordomía del santo y del padrinzago.

8. De acuerdo con Millán (2003: 23) la vida ceremonial, como es el sistema de cargos, se funda en una ética, al prescribir y prohibir conductas que emplean las prácticas religiosas como un código moral de referencia.

9. Si es una boda, entre las respectivas parentelas del novio y de la novia. Si se trata de una mayordomía, entre la gente del padrino de la imagen y la parentela del mayordomo.

10. Si es una boda, si viene por parte de la novia o del novio; si es una mayordomía, si viene de parte de los padrinos de imagen o de los mayordomos o diputados.

11. Incluso, los propios novios no están convidados al proceso de alcoholización ritual celebrado en su honor.

12. Entre las comunidades indígenas más cercanas se encuentran: Copalillo con 92,6% de población católica, Mezquitlán, con 69,5% y Tlalcozotitlán con 94,2%. La excepción sería Papalutla con un porcentaje de católicos- 97,5%- muy similar al de Temalac (INEGI 2000).

13. "Pagar" por la novia con cierto número de gallinas es -evidentemente- una reminiscencia de otra época en la que incluso, este desembolso en especie resultaba oneroso para los integrantes de esta comunidad. Para mayor información sobre este tema ver D'Aubetererre 2000: 172.

14. Los hombres más cerca de los linderos que delimitan el solar, las mujeres, más próximas a la casa.

15. Son emblemáticas porque al interior del grupo son reconocidas como mujeres que manifiestan una mayor tolerancia a la ingesta de alcohol. Por tanto, "la medida" de sus vasos es llena. Estas mujeres, pueden beber en promedio hasta seis litros de cerveza. En tanto que las últimas mujeres en pasar a hacer la ronda, siendo que "sus contrincantes" suelen ya estar borrachas, el mano a mano se hace con "medidas" a medias o tres cuartos.

16. Mostrarse reticente a beber es una muestra de que se está "obligada" a beber, en realidad es sólo un gesto breve y no una oposición real.

17. En este ambiente, los niños menores de cinco años invariablemente están presentes y participan indirectamente en la vida ceremonial de los mayores. Mientras sus padres beben, ellos juegan. Si tienen hambre, piden a sus padres monedas para comprar alimentos. Es común que dos o tres mujeres entre las invitadas lleven tamales, fritangas o dulces para vender, a sabiendas que durante la entrega del *huentli* no se acostumbra ofrecer alimentos por parte de los anfitriones a los invitados, y que tanto los niños

como los adultos demandarán un tentempié.

18. Lo que implica la capacidad de ingerir cantidades cada vez mayores de alcohol con efectos progresivamente menores sobre la conducta habitual (Menéndez 1991: 42).

19. Se refiere a las remesas que los padres del niño enviaban desde los Estados Unidos.

20. Para Mauss (Lévi-Strauss 1979: 24), un *hecho social total* tiene carácter tridimensional: es sociológico o sincrónico, es histórico o diacrónico y es fisiopsicológico.

21. De acuerdo con Meillasoux (1999: 60), la autosubsistencia puede ser considerada como un rasgo *crítico* pues su desaparición entraña a término fijo la disolución de las relaciones de producción doméstica.

22. Haggard y Jellinek hacen notar que un cierto número de propiedades del alcohol favorecieron su utilización en su carácter de "atributo predisponente", en las que su uso sustituyó al de otros agentes capaces de satisfacer las mismas funciones psicológicas y sociales (citado por Menéndez 1991: 40).

23. Para el análisis de las acciones anestésicas y sedantes del alcohol ver Menéndez (1991: 41).

24. Estas superficies se denominan canoas, son troncos ahuecados en cuya superficie se machacaba el maguey cocido.

25. Pozos excavados en el suelo cubiertos con piedras volcánicas sueltas que permitan la difusión del calor al ser calentadas con madera de encinar.

26. Guerrero se encuentra desde 1990 entre los cinco estados del país con menor asignación económica presupuestal a pesar de ser considerado uno de los estados más pobres del país. Es además uno de los estados con menor capacidad recaudatoria del país. La misma problemática que se registra a escala federal se observa magnificada al interior del estado de Guerrero. Atenango del Río, cabecera municipal del pueblo que nos ocupa, es uno de los 66 municipios de ese estado que recibe menos del 1% de la asignación presupuestal (Astudillo 2001: 35). Tómese en cuenta que las comisarias no disponen de recursos propios y dependen para todo, de las finanzas que les provean las cabeceras municipales.

27. La costumbre era preparar dos garrafones de veinte litros para una boda. Como al pueblo no habían llegado las limonadas -refrescos-, iban con sus burros a comprar refresco dulce hasta Axochiapan, Morelos. La costumbre era repartir por copas durante la víspera (ir a consolar) o durante la boda.

28. El mezcal que era una bebida que excepcionalmente se daba en las bodas por su alto costo, ha sido sustituido en la actualidad por el tequila comercial, de más estatus que el mezcal que es un producto local.

29. La luz eléctrica llegó al pueblo en 1992.

30. Llama la atención que los permisos de estos tendajones para la venta de bebidas alcohólicas -en botella cerrada- son tramitados con la colaboración de las propias empresas cerveceras ante el ayuntamiento en la cabecera municipal, el cual cobra 1.035 pesos anuales de impuesto por expedición inicial y 517 pesos si se trata del refrendo.

31. Una mujer que "sabe tomar" puede ingerir hasta seis cervezas Caguama en una ocasión festiva.

32. La normativa moral proscribe el beber alcohol si no está justificado ritualmente, y aún en estas ocasiones, sólo se admite a personas casadas, que es cuando se adquiere la membresía comunitaria.

33. De acuerdo con la Ley de Alcoholes, esta prohibida la venta de cerveza a personas en estado de

embriaguez y a menores de edad, así como su consumo en el punto de venta, evitando así sea origen de reuniones permanentes de personas o grupos afuera del expendio.

34. En la comunidad no se permite la participación de jóvenes cuyo estatus sea la soltería en los procesos de alcoholización ritual colectiva.

35. Por procesos de disyunción Appadurai se refiere a que las vías o vectores seguidos por estos diversos fenómenos tienen diferentes velocidades, diferentes ejes, diferentes puntos de origen y fin y diferentes relaciones con las estructuras institucionales en diferentes naciones, regiones o sociedades.

Bibliografía

Appadurai, Arjun

2001 *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*. Buenos Aires, México, Fondo de Cultura Económica, 1990.

Astudillo, Marcela

2001 "Las finanzas públicas del estado de Guerrero", *Movimiento Económico*, n° 113: 30-34.

Barabas, M. Alicia

2003 "La ética del don en Oaxaca: los sistemas indígenas de reciprocidad", en Saúl Millán y Julieta Valle, *La comunidad sin límites. La estructuración social y organización comunitaria en las regiones indígenas de México*. Vol. I. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Colección: Etnografía de los pueblos indígenas de México: 39-64.

Bartolomé, Miguel Alberto

1997 *Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México*. México, coedición Siglo XXI - Instituto Nacional Indigenista.

Beck, Ulrich

2008 *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*. Barcelona, Ediciones Paidós.

Bibeau, Gilles

1994 *¿Hay una enfermedad en las Américas?*, en: Carlos E. Pinzón, Rosa Suárez y Gloria Gaday (comps.), *Cultura y salud en la construcción de las Américas*. Bogotá, Instituto Colombiano de Cultura: 41-70.

Bunzel, Ruth

1940 "The role of alcoholism in two central american cultures" (traducción), en: Eduardo Menéndez (comp.), *Antropología del alcoholismo en México*. México, Ciesas: 201-246.

D'Aubetererre, María Eugenia

2000 *El pago de la novia*. México, coedición El Colegio de Michoacán - Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

Delgadillo, Macías Javier (coord.)

2000 "Introducción", en *Contribuciones a la investigación regional del estado de Morelos*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias: 4-16.

De Souza Minayo, Maria Cecília

2005 "Relaciones entre procesos sociales, violencia y calidad de vida", *Salud Colectiva*, enero-abril, año/vol. 1, n° 1: 69-78.

Dehouve, Danièle

2002 *Entre el caimán y el jaguar. Los pueblos indios de Guerrero*. México, Ciesas.

Duverger, Christian

2005 *La flor letal. Economía del sacrificio azteca*. México, Fondo de Cultura Económica.

Escalante, Pablo

2004 *Historia de la vida cotidiana en México.1. Mesoamérica y los ámbitos indígenas de la Nueva España*. México, El Colegio de México.

Florescano, Enrique

1999 *Memoria indígena*. México, Taurus.

Guedea, Virginia

1980 "México en 1812: control político y bebidas prohibidas", en Álvaro Matute (editor), *Estudios de historia moderna y contemporánea de México*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, v. 8: 23-65.

Good Eshelman, Catharine

1994 "Trabajo, intercambio y la construcción de la historia: una exploración etnográfica de la lógica cultural nahua", *Cuicuilco, nueva época*, vol. 1 n° 2: 139-153.

Good, Byron

2003 *Medicina, racionalidad y experiencia. Una perspectiva antropológica*. Barcelona, Bellaterra.

Heath, Dwight B.

2000 *Drinking occasions: comparative perspectives on alcohol and culture*. Philadelphia, Brunner/Mazel, International Center for Alcohol Policies.

Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática

2005 *2º conteo de población y vivienda 2005*. México, INEGI.

2000 *Principales resultados por localidad del XII censo de población y vivienda 2000*. México, INEGI.

Kleinman, Arthur

1994 "Pain and resistance: the deligitimation and religitimation of local worlds", en Delvecchio, Browdwin y Kleinman (eds.), *Pain as human experience. An anthropological perspective*. Berkeley, University of California Press: 169-198.

Kleinman, Arthur (y Peter Benson)

2004 *La vida moral de los que sufren enfermedad y el fracaso existencial de la medicina*, *Monografías Humanitas*, n° 2: 17-26.

Kunitz, Stephen J. (y Jerrold E. Levy)

2000 *Drinking, Conduct Disorder and Social Change. The Navajo Experience*. Oxford, Oxford University Press.

Lévi-Strauss, Claude

1979 "Introducción a la obra de Marcel Mauss", en Marcel Mauss, *Sociología y antropología*. Madrid, Editorial Tecnos: 13-44.

Mac Marshall

2003 "Anthropological theories of drinking and temperance", en Jack S. Blocker, David M. Fahey, Ian R. Tyrrell, *Alcohol and temperance in modern history*. California, ABC Clío: 45-49.

Madsen, Claudia (y William Madsen)

1969 "The cultural structure of Mexican drinking behavior", *Quarterly Journal of Studies on Alcoholism*, vol. 30: 701-718.

Meillasoux, Claude

1977 *Mujeres, graneros y capitales*. México, Siglo XXI, 1999.

Mendelson, E. Michael

1967 "Ritual and mythology", en Robert Wauchoppe (ed.), *Handbook of Middle American Indians*. Austin, University of Texas Press, vol. 6: 396-415.

Menéndez, Eduardo

1988a "Alcoholismo, grupos étnicos mexicanos y los padecimientos llamados tradicionales", *Nueva Antropología*, vol. X, nº 34: 55-80.

1988b "El proceso de alcoholización. Revisión crítica de la producción antropológica, histórica, sociológica y biomédica en América Latina", en Eduardo Menéndez (ed.), *Aportes metodológicos para la investigación del proceso de alcoholización en América Latina*. México, ediciones de la Casa Chata: 13-48.

1991 *Antropología del alcoholismo en México. Los límites culturales de la economía política 1930-1979*. México, Ciesas-Ediciones de la Casa Chata, nº 36.

1992 *Morir de alcohol. Saber y hegemonía médica*. México, Alianza Editorial Mexicana y Editorial Patria.

Millán, Saúl

2003 "Estructura social y comunidades indígenas: un balance preliminar", en Saúl Millán y Julieta Valle, *La comunidad sin límites. La estructuración social y organización comunitaria en las regiones indígenas de México*. Vol. 1, INAH, Colección: Etnografía de los pueblos indígenas de México: 17-30.

Monaghan, John

1995 *The covenants with earth and rain. Exchange, sacrifice, and revelation in Mixtec sociality*. Norman, University of Oklahoma Press.

Navarrete, Sergio

1988 "*Snich Poshj*. Producción, consumo y función del alcohol en una comunidad tzeltal", *Nueva Antropología*, 10(34): 111-136.

Nichter, Mark

1981 "Idioms of Distress: Alternatives in the Expression of Psychosocial Distress. A Case Study From South India", *Culture, Medicine and Psychiatry*, 5: 379-408.

Pavía, María Teresa

1998 "Origen y formación" (1821-1867), *Historia general de Guerrero*. Vol. III, México, Conaculta-Instituto Nacional de Antropología e Historia: 13-139.

Pozas, Ricardo

1957 "El alcoholismo y la organización social", *La palabra y el hombre*, vol. 1: 17-26.

Ramírez Montes, Guillermina

1981 *Ramo aguardiente de caña*. México, Archivo General de la Nación (serie Guías y Catálogos, 60).

Rubí Alarcón, Rafael

1998 "Era de los Habsburgo (1521-1700)", en Rubí Rafael y Edgar Pavía (ed.), *Historia general de*

Guerrero. Vol. II., México, INAH - Gobierno del Estado de Guerrero: 11-230.

Ruiz de Alarcón, Hernando

1629 *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que hoy viven entre los indios naturales de esta Nueva España*. México, Secretaría de Educación Pública, 1988.

Samaja, Juan

2006 "¿Qué tipo de investigaciones debe promover la universidad?", *Salud Colectiva*, vol. 2, n° 3: 233-235.

Scheff, Thomas J.

1979 *La catarsis en la curación, el rito y el drama*. México, Fondo de Cultura Económica, 1986.

Scheper-Hughes, N. (y Margaret Lock)

1987 "The mindful body: a prolegomenon to future work in medical anthropology", *Medical Anthropology Quarterly*. New series, vol. 1, n° 1: 6-41.

Torrentera, Ulises

2001 *Mezcalería*, México, Distrito Federal, El Farolito.

Thompson, John

1998 *Ideología y cultura moderna*. México, Universidad Autónoma Metropolitana.

Turner, Víctor

1999 *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu*. México, Siglo XXI.

2002 *Antropología del ritual*. Ingrid Geist (comp.), México, Instituto Nacional de Antropología e Historia-ENAH.

Recibido: 9 julio 2011 | Aceptado: 26 octubre 2011 | Publicado: 2011-11