

# Cuicuilco Revista de Ciencias Antropológicas

VOLUMEN 30, NÚMERO 87, MAYO-AGOSTO, 2023



Voces de la frontera noroccidental.  
Territorio, cultura y población

SECRETARÍA DE CULTURA  
Alejandra Frausto Guerrero  
*Secretaria*

INSTITUTO NACIONAL DE  
ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

Diego Prieto  
*Dirección General*

José Luis Perea González  
*Secretaría Técnica*

Beatriz Quintanar Hinojosa  
*Coordinación Nacional de Difusión*

ESCUELA NACIONAL DE  
ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

José Luis Castrejón Caballero  
*Dirección*

Vladimir Mompeller Prado  
*Secretaría Académica*

Jorge Octavio Hernández Espejo  
*Subdirección de Extensión Académica*

Luis de la Peña Martínez  
*Departamento de Publicaciones*

*CUICUILCO REVISTA*  
*DE CIENCIAS ANTROPOLÓGICAS*

Franco Savarino  
*Editor*

Víctor Manuel Uc Chávez  
*Coordinación editorial*

Adriana Nayelhy Jiménez León  
*Corrección de estilo*

Constanza Hernández Careaga  
*Diseño y formación*

*Cuicuilco Revista de Ciencias Antropológicas*  
No. 87, mayo-agosto, 2023, es una publicación  
cuatrimestral editada por el Instituto Nacional  
de Antropología e Historia, Córdoba 45, Colonia Roma,  
C.P. 06700, Alcaldía Cuauhtémoc, Ciudad de México,  
www.inah.gob.mx, revistacuicuilco@yahoo.com.  
Editor responsable: Franco Savarino Roggero.  
Reserva de Derechos al  
Uso Exclusivo No.: 04-2016-072909112900-203,  
ISSN: 2448-8488, ambos otorgados por el Instituto  
Nacional de Derechos de Autor. Responsable de la  
última actualización: Víctor Manuel Uc Chávez. Escuela  
Nacional de Antropología e Historia, Periférico Sur y  
Zapote s/n, colonia Isidro Fabela, C.P. 14030,  
Alcaldía Tlalpan, Ciudad de México.  
Fecha de última modificación: 14 de julio de 2023.

Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente  
reflejan la postura del editor de la publicación.

Queda prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos  
e imágenes de la publicación sin previa autorización del Instituto  
Nacional de Antropología e Historia.

**Imagen de portada:**

Alba Sigler Miranda

*Grito de Sirenas*

Pintura digital

29.7x 33 cms.

2023

### Consejo Editorial 2023

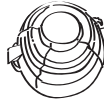
Elisa Drago Quaglia, Centro de Investigaciones en Arquitectura, Urbanismo y Paisaje, UNAM. México.  
Andrea Mutolo, Universidad Autónoma de la Ciudad de México. México.  
Alejandro Pinet Plascencia, Escuela Nacional de Antropología e Historia. México.  
Viridiana Rivera Solano. Directora de la revista Quixe. México.  
Iván San Martín Córdova, Centro de Investigaciones en Arquitectura, Urbanismo y Paisaje, UNAM. México.  
Manuela Sepúlveda, Escuela Nacional de Antropología e Historia. México.  
José Luis Vera, Escuela Nacional de Antropología e Historia. México.  
Brian Zuccala, Witwatersrand University. Johannesburgo, Sudáfrica.

### Consejo Honorario

Roger Bartra, Universidad Nacional Autónoma de México. México.  
Guillerrmo Boils, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM. México.  
Heraclio Bonilla, Universidad Nacional de Colombia. Colombia.  
Johanna Broda, Universidad Nacional Autónoma de México. México.  
Barry Carr, La Trobe University, Melbourne. Australia.  
Camilo José Cela Conde, Universidad de las Islas Baleares. España.  
María de Lourdes Cruz González Franco, Centro de Investigaciones en Arquitectura, Urbanismo y Paisaje (UNAM). México.  
Saurabh Dube, El Colegio de México. México.  
Christian Duverger, Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales. Francia.  
João Fábio Bertonha, Universidad Estadual de Maringá. Brasil.  
Néstor García Canclini, Universidad Autónoma Metropolitana. México.  
Carlos González Herrera, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez. México.  
Claudio Lomnitz, Universidad de Columbia. Estados Unidos.  
Linda Manzanilla, Universidad Nacional Autónoma de México. México.  
Robert M. Malina, Universidad Estatal de Tarlenton. Estados Unidos.  
Eduardo Matos Moctezuma, Instituto Nacional de Antropología e Historia. México.  
Eduardo Menéndez, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. México.  
Héctor Pérez Brignoli, Universidad de Costa Rica. Costa Rica.  
Frédéric Saumade, Université de Provence Aix Marseille. Francia.  
Rebecca Storey, Universidad de Houston. Estados Unidos.  
Gloria Villegas Moreno. Facultad de Filosofía y Letras, UNAM. México.  
Anita Virga. Witwatersrand University. Johannesburgo, Sudáfrica

ISSN: 2448-8488

# Cuicuilco Revista de Ciencias Antropológicas



VOLUMEN 30, NÚMERO 87, MAYO-AGOSTO, 2023

Voces de la frontera noroccidental.  
Territorio, cultura y población



# ÍNDICE

- Comentario editorial 5  
*Franco Savarino*

## DOSSIER

Voces de la frontera noroccidental. Territorio, cultura y población

- Presentación 11  
*Leonardo Santoyo Alonso*
- Condiciones de salud en la frontera norte de Mesoamérica:  
Dos muestras óseas del Valle de Malpaso, Zacatecas 17  
*Almudena Gómez Ortiz y Charles D. Trombold*
- Recolección de alimentos vegetales:  
una tradición chichimeca en Zacatecas 43  
*Luis Humberto Nava Martínez*
- Reflexiones cartográficas en torno a  
los nómadas del septentrión 73  
*Leonardo Santoyo Alonso*
- Producción agrícola de la Hacienda de Ciénega de Dolores  
Jerez, Zacatecas, durante el siglo XIX 99  
*Francisco Alonso Medina Bañuelos*
- Arqueología histórica y virtual: acequias y huertas del  
Convento de Guadalupe 127  
*Jorge Cuauhtémoc Martínez Huerta*

## MISCELÁNEOS

- Peregrinaje e infraestructura en la modernización del Santuario del Tepeyac (1880-1896) 151  
*Fabiola Hernández Flores*
- Padecimiento y atención del glaucoma. Un estudio antropológico 173  
*Rocío Santos Martínez y Elia Nora Arganis Juárez*
- De los otros al nosotros. Procesos interculturales entre mixtecos y afromexicanos de la Costa Chica de Oaxaca 193  
*Cristopher Saldivar Leos*
- Aldo Capitini: la oposición noviolenta al fascismo 217  
*Paolo Pagliai*

## RESEÑAS

- Memoria y ritual: las aguadoras como esencia de la identidad barrial uruapense 241  
*Lorena Ojeda Dávila*
- Lo difícil y lo frágil del catolicismo en el antiguo obispado de Yucatán 251  
*Jesús Joel Peña Espinosa*
- El oficio del científico social, entre bifurcaciones y convergencias 259  
*José Andrés García Méndez*
- La economía y la cultura en la música norteña 267  
*Miguel Olmos Aguilera*



# Comentario editorial

En el número 87 de *Cuicuilco Revista de Ciencias Antropológicas* el lector encontrará un *dossier* sobre el tema de la frontera noroccidental de Mesoamérica, más artículos misceláneos sobre temas varios.

El *dossier*, coordinado por **Leonardo Santoyo Alonso**, con el título “Voces de la frontera noroccidental. Territorio, cultura y población”, se enfoca en la región fronteriza noroccidental de Mesoamérica, un área ocupada por diversos grupos humanos esparcidos por un territorio él mismo también diverso, afectado por cambios climáticos y problemáticas ambientales, así como por movimientos étnicos y transformaciones culturales. Este vasto territorio, que abarca hoy los estados de Zacatecas, San Luis Potosí, Durango y Jalisco, es el escenario de los procesos, fenómenos y hallazgos que desde la historia, la antropología, la geografía y la arqueología estudian los autores del *dossier*: **Almudena Gómez Ortiz** y **Charles D. Trombold**, en “Condiciones de salud en la frontera norte de Mesoamérica: Dos muestras óseas del Valle de Malpaso, Zacatecas”; **Luis Humberto Nava Martínez**, en “Recolección de alimentos vegetales: una tradición chichimeca en Zacatecas”; **Leonardo Santoyo Alonso**, en “Reflexiones cartográficas en torno a los nómadas del septentrión”; **Francisco Alonso Medina Bañuelos**, en “Producción agrícola de la Hacienda de Ciénega de Dolores Jerez, Zacatecas, durante el siglo XIX”; y finalmente, **Jorge Cuauhtémoc Martínez Huerta** en “Arqueología histórica y virtual: acequias y huertas del Convento de Guadalupe”.

En la sección miscelánea encontramos primero un artículo de **Fabiola Hernández Flores** titulado “Peregrinaje e infraestructura en la modernización del Santuario del Tepeyac (1880-1896)”. En este estudio, la autora propone que las ampliaciones del Panteón del Tepeyac y la Colegiata de Guadalupe en el siglo XIX fueron resultado de una modernización inspirada en modelos europeos. La apuesta era convertir la Villa de Guadalupe en un

centro de peregrinaje religioso y cultural de largo alcance. Sin embargo, el proceso de transformación presentó dificultades técnicas, administrativas y económicas en buena medida debido a la imitación de patrones foráneos. Según las fuentes analizadas, las nuevas infraestructuras y los peregrinos que afluían al santuario afectaron la disponibilidad de agua potable, la salubridad y la seguridad, saturaron los ferrocarriles y, además, fomentaron la corrupción y la segregación social en la zona. En resumen, la autora pone en evidencia la incapacidad de la Iglesia, así como de los ayuntamientos de Guadalupe Hidalgo y de México, para concretar instalaciones equivalentes a los lugares de peregrinación europeos.

En otro artículo, titulado “Padecimiento y atención del glaucoma. Un estudio antropológico”, **Rocío Santos Martínez** y **Elia Nora Arganis Juárez** presentan una investigación que se puede situar en el ámbito de la antropología médica, con un estudio de caso sobre el padecimiento del glaucoma. Esta enfermedad que afecta los ojos es crónica, inicialmente asintomática, lo que retrasa la búsqueda de atención. Desde la biomedicina los tratamientos son farmacológicos y quirúrgicos, pero las personas utilizan otras formas de atención en un proceso conocido como pluralismo médico, que se convierte en un elemento fundamental para afrontar el padecimiento. El estudio de caso indica que en la condición del padeciente inciden las condiciones socioeconómicas, el contexto migratorio internacional y las posibilidades de recibir apoyo social.

**Cristopher Saldivar Leos** es autor de otro artículo titulado “De los otros al nosotros. Procesos interculturales entre mixtecos y afromexicanos de la Costa Chica de Oaxaca”. En este estudio, el autor analiza las relaciones interculturales entre afrodescendientes e indígenas mixtecos del municipio de Santiago Pinotepa Nacional, Oaxaca. Adoptando un marco conceptual multidisciplinario desde la psicología a la antropología, pasando por la hermenéutica de Paul Ricoeur, el autor procede a realizar una etnografía basada en entrevistas abiertas y semi-estructuradas. Su análisis se enfoca específicamente en dos mayordomías y una danza, con el propósito de evidenciar cómo éstas contribuyen a la identificación y distinción entre los grupos.

El último artículo, de **Paolo Pagliari**, titulado “Aldo Capitini: la oposición noviolenta al fascismo”, nos lleva a Italia en la primera mitad del siglo xx, para analizar el caso de un intelectual italiano opositor al régimen dictatorial de Benito Mussolini. El interés para estudiar el pensamiento y la acción de Aldo Capitini, según el autor, está cifrado en su vía “noviolenta” para expresar su inconformidad con el régimen, en una época en la cual la violencia, en la teoría y en la práctica, era difusa y normalizada en un am-

plio espectro de actores políticos, incluyendo la disidencia y la oposición al régimen. Es justamente en este período conflictivo cuando Capitini sienta las bases para una “vía italiana al gandhismo”, y hace circular neologismos como *noviolencia* y *nocolaboración*, que se volverán más tarde instrumentos conceptuales esenciales para la resolución de conflictos en contextos pacíficos y libres de violencia.

Concluyendo este número, en la sección de Reseñas el lector encontrará cuatro contribuciones sobre libros recientes que abarcan temas diversos: “Memoria y ritual: las aguadoras como esencia de la identidad barrial uruapense”, de **Lorena Ojeda Dávila**. “Lo difícil y lo frágil del catolicismo en el antiguo obispado de Yucatán”, de **Jesús Joel Peña Espinosa**. “El oficio del científico social, entre bifurcaciones y convergencias”, de **José Andrés García Méndez**. Y por último, “La economía y la cultura en la música norteña”, de **Miguel Olmos Aguilera**.

En la primera reseña la autora presenta el libro *Las aguadoras de Uruapan. Ritual de vida y esperanza* de Maya Lorena Pérez Ruiz y Benjamín Apan Rojas (Cultura Purépecha A.C., Mapeco Arte y Cultura, Ayuntamiento de Uruapan, Juan Pablos Editor. México. 2022). En la segunda reseña, el autor presenta el libro de Víctor Hugo Medina Suárez *La consolidación del clero secular en el obispado de Yucatán, siglo XVIII* (UNAM, Universidad Anáhuac. México. 2022). En la tercera reseña, el autor presenta el libro de César Guzmán Tovar, *Senderos bifurcados, subjetividades convergentes. Trayectorias y experiencias científicas de investigadores sociales en Argentina, Colombia y México* (ANUIES. México. 2020). En la cuarta y última reseña el autor presenta el libro *Economías de las músicas norteñas*, de José Juan Olvera Gudiño (CIESAS. México. 2021).

Con este número proponemos al lector una selección amplia de ensayos sobre diversos temas analizados desde la antropología, la historia, la psicología, la geografía, la arqueología y otras disciplinas afines, con el propósito de dar a conocer investigaciones, análisis y reflexiones originales, para alimentar intereses y estudios, ya sea en ámbito académico o en el no profesional.

*Franco Savarino*  
Director de *Cuicuilco Revista de Ciencias Antropológicas*



*DOSSIER*

*VOCES DE LA FRONTERA  
NOROCCIDENTAL.  
TERRITORIO, CULTURA  
Y POBLACIÓN*



# Presentación

La frontera noroccidental de Mesoamérica ha sido ocupada por una multiplicidad de grupos humanos con diversas tradiciones culturales desde épocas tan lejanas como el Pleistoceno, hace más de 20,000 años. Ese territorio ha sido considerado un contenedor de fenómenos relacionados, por una parte, con cambios climáticos que afectaron o moldearon a las diversas sociedades que lo ocuparon [Armillas 1991: 207-232], y por otra parte, con diversos grados de cultura y transculturación, donde la instalación de una cultura más fuerte y compleja se impuso para difundir sus ideas [Limerick 1987: 396]. El concepto de frontera fue construido principalmente desde el siglo XIX por la geografía humana y ha repercutido de forma significativa en la antropología. Los postulados de fronteras como franjas de contacto cultural que delimitan Estados o naciones son ejemplo de esa influencia. También, se le ha adjudicado la categoría de un espacio de contención de amenazas externas, esto es, de zonas “estratégicas” de clara extracción geopolítica [Taylor 1993]. El Norte de México también ha estado sujeto a la idea de un espacio socialmente construido donde el sistema mundial globalizado se convierte en una red de Estados que llegan a acuerdos diplomáticos, políticos y económicos entre sí. Por su parte, la idea de un sistema mundo precapitalista es un enfoque que todavía genera acaloradas discusiones en el ámbito de la arqueología en particular y de la antropología en general [Wallerstein 1974; Whitecotton y Pailes 1986].

Estos aspectos, enmarcados en diferentes tiempos, han definido a la región que comprende los actuales estados de Zacatecas, San Luis Potosí, Durango y Jalisco, como una frontera, ya sea de orden estrictamente geográfico o donde se entreteje un conjunto de procesos sociales, culturales, económicos y políticos. Históricamente, este territorio se ha concebido como un entorno hostil, desértico y de difícil control político y también ha transitado por los más diversos enfoques en cuanto al concepto de frontera. Es el caso de la clásica división de Kirchhoff entre aquella Mesoamérica del siglo XVI y una zona de oscilación hacia el siglo XI, lo que ha sido el detonante de una categorización conceptual que intenta explicar las dinámicas de una zona compleja, definida principalmente por un grado de aridez que restringe el cultivo o la introducción del maíz y que, por consiguiente, se caracteriza por una práctica agrícola limitada. Estos aspectos le confirieron por mucho tiempo una connotación de poco desarrollo económico y de limitada capacidad productiva y, al mismo tiempo, el de una frontera que fue enmarcada en los conceptos de área o super área cultural a partir de rasgos compartidos provenientes de un origen común.

Como todas las zonas de frontera, el noroccidente puede ser caracterizado a nivel arqueológico e histórico por varios momentos de expansión y contracción, uno determinado por la presencia de grupos con características mesoamericanas hacia finales del periodo Preclásico y principios del Clásico, entre el 150 a.C. y 200 d.C. Hacia el Clásico se desarrollan algunos de los centros ceremoniales con elementos de complejidad mayor que las aldeas. Hacia finales del Clásico y el Epiclásico, entre el 600 y 1100 d.C., se presenta un retroceso de la frontera hacia el sur, casi junto al Río Grande de Santiago, de suerte que la presencia mesoamericana se ve disminuida y muchos de los sitios importantes son abandonados. Del año 1100 y hasta 1521 d.C., son los grupos de sobrevivencia nómadas y seminómadas quienes permanecen y vuelven a ocupar el espacio que fue gradualmente deshabitado por los de tradición mesoamericana, y aunque sigue latente el debate acerca de cómo fue ese proceso [Gorenstein y Foster 2000: 3-19], una realidad es que fueron esos grupos los que se toparon con los conquistadores europeos a partir de la primera mitad del siglo XVI.

Otro de los momentos y de gran importancia, es el contacto español particularmente y con otros tantos europeos, a partir de 1521 d.C., cuando inician los procesos de conquista y colonización y se consolida la idea de una frontera, que no solo estaba compuesta por límites sino también cargada de procesos sociales, ideológicos y políticos.

Como zona de frontera, el septentrión ha pasado por un gran número de intentos por definir sus características, ya sea por los rasgos de una ocu-



pación no muy prolongada del eje monumental, entre los que se encuentran, por ejemplo, La Quemada y Alta Vista en Zacatecas, a los que ahora podrían agregarse los sitios que corresponden a Guanajuato y Querétaro, y que al ser despoblados dieron paso una vez más a los grupos nómadas y seminómadas que se encontraron con los colonizadores europeos.

Es precisamente con la empresa conquistadora que se acentúa mucho más la idea de una frontera, aquella del norte salvaje y bárbaro, de piedras muertas y desconocido. Ideas que arraigaron en el imaginario colectivo y en los relatos de viajeros, cronistas y misioneros. Pero también fue una frontera que detonó la ocupación de esa compleja tierra, conformada por las muchas poblaciones que se crearon y asentaron, con sus instituciones religiosas, civiles y políticas que delinearón el espacio geográfico transformando sus realidades históricas, dando sentido a aquella “Tierra Adentro”, eje articulador de los movimientos de conquista y colonización. De igual forma, el septentrión fue considerado una frontera estratégica, donde los recursos minerales fueron los actores protagónicos que lo caracterizaron, siendo el establecimiento de reales mineros, las nuevas villas y ciudades el claro ejemplo de su situación. La minería se convirtió en el eje articulador entre el noroccidente y el centro de México forzando el enfrentamiento entre las poblaciones originales con los europeos por el control de esos recursos y sus territorios.

Como frontera, el noroccidente mexicano permite contemplar múltiples configuraciones espaciales e históricas que produjeron y reprodujeron, o continúan transformando, las sociedades a partir de relaciones de separación, aproximación, encuentro u oposición. De este modo, las fronteras pueden pensarse como la construcción permanente de una diferenciación espacial [Suzman 2006: 178-180].

El presente *dossier* expone enfoques recientes del quehacer arqueológico e histórico de un territorio con características muy particulares. En primera instancia, es necesario mencionar que la mayor parte se concentra en la geografía del estado de Zacatecas, aunque sus dinámicas pertenecen a espectros que pueden ser más amplios con enfoques de la antropología física, la arqueología, la etnografía y la historia, proponiendo nuevas herramientas de registro, interpretación y postulados de las relaciones de frontera. En segundo término, las contribuciones que integran este *dossier* provienen en su totalidad de la comunidad de arqueología de la Universidad Autónoma de Zacatecas, en donde tanto docentes como egresados han participado en una iniciativa largamente añorada: realizar un trabajo conjunto mostrando las ideas, propuestas y resultados de los estudios hechos en aquella frontera y desde la frontera. Por consiguiente, el objetivo

que se propone en el presente volumen es mostrar la investigación de una línea temporal de largo alcance, desde las sociedades del antiguo norte de México hasta la conformación de una zona con referentes identitarios y de pertenencia regional.

El primer ensayo que apertura este *dossier* es de Almudena Gómez Ortiz y Charles D. Trombold, quienes mediante el análisis bioarqueológico de dos muestras óseas, una proveniente de un contexto ceremonial, el caso de La Quemada, y otro de contexto doméstico, MV 206, con un fechamiento durante el Epiclásico, contribuyen al paradigma de las condiciones de salud de los habitantes del área geográfica y territorial del Valle de Malpaso. Este artículo, de corte metodológico, parte de indicadores de sexo, edad y patologías para determinar las afecciones de salud y otros biomarcadores sociales que dejaron huella en los restos procedentes de ambas muestras, con el fin de determinar si estas condiciones eran semejantes entre ambos sectores poblacionales.

El segundo artículo, de Luis Humberto Nava Martínez, aborda las tradiciones culinarias de los grupos chichimecas que ocuparon el territorio del semidesierto zacatecano y que contribuye al entendimiento de la dieta de los grupos del antiguo Norte de México. El autor realiza una exposición del desarrollo tecnológico y económico del modo de vida recolección-caza, a través distintos niveles de nomadismo y semisedentarismo. Para ello, toma como indicadores las fuentes históricas, las cuales contrasta con el registro arqueológico y las fuentes etnográficas, lo que le permite realizar un análisis de los procesos de producción alimentaria que tienen su origen desde la época prehispánica y que aún continúan vigentes en algunos poblados actuales del estado.

El artículo que presenta Leonardo Santoyo Alonso, el tercero de este *dossier*, de corte teórico conceptual, expone y analiza las ideas que se tienen en torno a los grupos nómadas y seminómadas del Antiguo Norte de México, desde la representación histórica en la cartografía y el imaginario del discurso en los primeros años de conquista y colonización. El autor propone visibilizar el Antiguo Norte de México con sus dinámicas de ocupación y territorio, bajo categorías propias y complejas, con organizaciones sociales, políticas y económicas que aún no se han definido concluyentemente, sino que generan nuevos enfoques de investigación e interpretación arqueológica.

El cuarto trabajo, un artículo de Francisco Alonso Medina Bañuelos, expone una vez más la emblemática institución que dominó por cuatrocientos años las relaciones económicas y de producción en México, la hacienda. Desde una perspectiva arqueológica, se muestran las relaciones de

efectividad en el cultivo del trigo en la Hacienda de Ciénega, en el actual municipio de Jerez, mostrando las estrategias de almacenamiento y su relación con los aspectos ambientales como parte de las transformaciones de los hacendados para optimizar sus rendimientos y ganancias. El autor reconstruye las cadenas productivas, espacios y comunicaciones que hicieron de esa unidad productiva una de las más prósperas de la región.

La exposición de Jorge Cuauhtémoc Martínez Huerta, quinto artículo del *dossier*, cierra las contribuciones abordando una importante fase de aquella frontera creada entre la Nueva España y la Nueva Galicia, la creación del Colegio de Propaganda Fide en Guadalupe, Zacatecas, desde donde muchos de los misioneros partieron al norte para evangelizar a la población nómada que lo ocupaba originalmente. Una de las características importantes de los asentamientos religiosos fue la creación de infraestructura agrícola relacionada con huertas que normalmente eran de riego. Uno de estos canales fue localizado en los trabajos de rescate y protección llevados a cabo en el municipio de Guadalupe. De igual forma, se identificaron los espacios pertenecientes al hospicio de pobres con el que contaba el convento. Lo novedoso del estudio recae en la utilización de registro 3D de los hallazgos y de la reconstrucción de espacios por medio de esas tecnologías digitales.

Conocedores de la importancia de continuar el largo camino por encontrar las rutas que den valor al Antiguo Norte de México, haciendo arqueología desde la Universidad, ponemos a la mano una iniciativa para la discusión, la reflexión y la comprensión de las dinámicas históricas y culturales de un territorio que se reinventa constantemente.

Leonardo Santoyo Alonso

## REFERENCIAS

**Armillas, Pedro**

1991 Condiciones ambientales y movimientos de pueblos en la frontera septentrional de Mesoamérica, en *Pedro Armillas: Vida y obra*, Teresa Rojas Rabiela (ed.). CIESAS-INAH. México: 207-232.

**Gorenstein, Shirley y Michael S. Foster**

2000 West and Northwest Mexico. The Ins and Outs of Mesoamerica, en *Greater Mesoamerica. The Archaeology of West and Northwest Mexico*, Michael S. Foster y Shirley Gorenstein. The University of Utah Press, Salt Lake City: 3-19.

**Limerick, Patricia Nelson**

1987 *The Legacy of Conquest. The Unbroken Past of the American West*. W.W. Norton & Company. Nueva York.

**Suzman, Perla**

2006 Geografías históricas y fronteras, en *Tratado de geografía humana*, Alicia Lindón y Daniel Hiernaux (dirs.). Anthropos-Universidad Autónoma Metropolitana. Barcelona: 170-186.

**Taylor, Peter J.**

1993 *Political Geography: world economy, nation-state and locality*. Longman Scientific and Technical. Nueva York.

**Wallerstein, Immanuel**

1974 *The Modern World System. Studies in Social Discontinuity*. Academic Press. Nueva York.

**Whitecotton, Joseph W. y Richard A. Pailles**

1986 New World Precolumbian World Systems, en *Ripples in the Chichimec Sea*, F. J. Mathien y R. H. McGuire (eds.). Carbondale, Southern Illinois University Press: 183-204.

# Condiciones de salud en la frontera norte de Mesoamérica: Dos muestras óseas del Valle de Malpaso, Zacatecas

Almudena Gómez Ortiz\*

BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE ZACATECAS. UAZ

Charles D. Trombold †

DEPARTMENT OF ANTHROPOLOGY, WASHINGTON UNIVERSITY IN ST. LOUIS

**RESUMEN:** *Este artículo ofrece un acercamiento a las condiciones de salud de los antiguos habitantes del Valle de Malpaso, en el actual estado de Zacatecas, México, a partir del análisis de los indicadores osteológicos presentes en dos muestras esqueléticas fechadas en el periodo epiclásico (c. 500-800 d.C.) procedentes de dos sitios arqueológicos cercanos entre sí, La Quemada y el sitio MV-206. La muestra osteológica procedente de La Quemada corresponde a un contexto ceremonial mientras que la de MV-206 a uno doméstico. Los resultados obtenidos fueron comparados entre sí, concluyendo que ambas colecciones presentaban patologías similares, predominando los indicadores de deficiencia de hierro (cribra orbitalia, hiperostosis porótica) y los de infecciones (periostitis, osteomielitis), evidenciando que las dos muestras poblacionales estudiadas estuvieron sometidas a estrés nutricional. También fueron identificados en ambas muestras otros biomarcadores de interés, como los traumatismos y la exostosis auditiva. Este estudio aporta datos inéditos acerca de cuáles fueron los padecimientos que afectaron a los antiguos pobladores de esta región ubicada geográficamente en el centro de México.*

**PALABRAS CLAVE:** *Septentrión mesoamericano, Valle de Malpaso, Epiclásico, Paleopatología, Bioarqueología.*

Health conditions on the Northern Frontier of Mesoamerica:  
Two bone samples from the Malpaso Valley, Zacatecas

\* almudaina@gmail.com

Fecha de recepción: 20 de junio de 2022 • Fecha de aprobación: 26 de septiembre de 2022

Cuicuilco Revista de Ciencias Antropológicas número 87, mayo-agosto, 2023

**ABSTRACT:** *This article offers an approach to the health conditions of the ancient inhabitants of the Malpaso valley in the current state of Zacatecas, Mexico, through the analysis of the osteological indicators present in two skeletal samples dated to the epiclassic period (c. 500-800 CE) from two archaeological sites close to each other, La Quemada and site MV-206. The osteological sample from La Quemada corresponds to a ceremonial context while that of site MV-206 is from domestic contexts. The results obtained were compared with each other, concluding that both collections manifested similar pathologies, predominantly indicators of iron deficiency (cribra orbitalia, porotic hyperostosis) and suffering from infections (periostitis, osteomyelitis), evidencing that the two population samples studied were subjected to nutritional stress. Other biomarkers of interest were also identified, such as trauma and auditory exostosis. This study provides unpublished data about the diseases that affected the ancient inhabitants of this region located geographically in the center of Mexico.*

**KEYWORDS:** *Mesoamerican North, Malpaso Valley, Epiclassic, Paleopathology, Bioarchaeology.*

*In memoriam* de Charles D. Trombold

## INTRODUCCIÓN

La mayoría de las investigaciones osteológicas realizadas en el Valle de Malpaso, Zacatecas, se han centrado en la búsqueda de evidencia sobre la violencia social y los tratamientos rituales practicados por los grupos humanos que habitaron esta área, basando su interpretación en traumatismos y marcas de corte u otras modificaciones intencionales presentes en los restos óseos que pudieran obedecer a prácticas *postmortem* o *perimortem*. Esos trabajos se desprenden del estudio de entierros colectivos y secundarios hallados en sitios ceremoniales del valle, como La Quemada y Los Pilarillos, lo que ha dado lugar a una visión restringida sobre los habitantes de Malpaso debido a que los contextos de carácter doméstico fueron discriminados durante años por los científicos.

Fue la inquietud ante esta ausencia de trabajos sobre restos óseos provenientes de unidades habitacionales lo que impulsó esta investigación, que enfocó su atención primeramente en el análisis de los entierros hallados en un contexto doméstico del sitio MV-206, ubicado a menos de un kilómetro de La Quemada<sup>1</sup>, con el objetivo de realizar posteriormente una compara-

<sup>1</sup> La excavación estuvo a cargo del arqueólogo estadounidense Charles Trombold, quien liberó 22 entierros durante las temporadas de campo 1999-2000 y 2005-2006.

ción entre los resultados derivados de este material y los del análisis de la muestra esquelética hallada en el conjunto ceremonial llamado Pirámide-Osario, ubicado en el segundo nivel de La Quemada y que fue recuperada por el arqueólogo canadiense Christopher Neill.

Para desarrollar este estudio comparativo se procedió al análisis de los indicadores de salud que dejaron su huella en los restos de ambas muestras epiclásicas con el fin de poder determinar si las condiciones de salud fueron semejantes en los dos sectores poblacionales a pesar de proceder de contextos diferentes.

#### TRABAJOS ANTROPOFÍSICOS REALIZADOS EN EL VALLE DE MALPASO

Los proyectos realizados en el Valle de Malpasos se han enfocado casi exclusivamente en estudiar la arquitectura monumental, la cerámica y la lítica, menospreciando la capacidad que tienen como fuente de información aquellos aspectos de índole bioarqueológica que aportan información relevante sobre la salud, paleodieta, paleodemografía y actividades ocupacionales que desarrollaron en vida los individuos allí inhumados. Si bien los arqueólogos hacen referencia al estado de conservación del material óseo y a su ubicación espacial dentro de los sitios, no brindan información más detallada que permita caracterizar a las poblaciones que habitaron el valle.

La primera publicación de carácter antropofísico para esta área apareció en 1959, tras la revisión que hizo en ese año Faulhaber de unos restos óseos excavados por Moedano en la "Sala de las Columnas" de La Quemada, pudiendo observar que la mayoría de los huesos largos encontrados presentaban marcas de cortes en las regiones donde se encuentran las inserciones musculares, lo que dicha autora interpretó como un indicador de que se practicaron desmembramientos. Con posterioridad, fueron apareciendo otros estudios de carácter antropológico [Kelley 1978; Garza 1988; Pijoan y Mansilla 1990], donde se describen esqueletos humanos desarticulados cuyos depósitos muestran huellas de manipulación y modificación intencional, lo que sugiere un tratamiento *postmortem* de los huesos e incluso, en algunos casos, su exposición para ser vistos por la gente.

En 1992, Nelson realizó excavaciones en la Terraza 18 de La Quemada encontrando los restos desarticulados de 11 individuos. Este material no presentaba marcas de manipulación intencional, por lo que pudo haberse tratado de un osario donde depositaban a sus ancestros. En el mismo año, encuentra más elementos óseos en el sitio de Pilarillos y éstos sí presentaban evidencia de haber sido desarticulados intencionalmente.

En 2007, Gómez *et al.* realizaron un estudio sobre las prácticas rituales identificadas en el material óseo hallado dentro de un espacio circular que fue acondicionado para tal fin en el conjunto ceremonial denominado Pirámide-Osario del sitio de La Quemada.

Los contextos ceremoniales de los sitios prehispánicos del Valle de Malpaso han sido interpretados de diferente manera por los investigadores. Algunos autores proponen un sofisticado culto a los antepasados [Nelson *et al.* 1992; Gómez 2018] y otros consideran que son el resultado de ejecuciones de cautivos de guerra y víctimas de sacrificio humano [Hers 1989]. Sin embargo, hasta la fecha no se había realizado ningún estudio que abordara específicamente las condiciones de vida que enfrentaron los antiguos pobladores de estos sitios, de ahí la gran relevancia que adquiere el presente artículo.

#### METODOLOGÍA APLICADA A LAS MUESTRAS DE ESTUDIO

El análisis de los restos óseos inició con la estimación del sexo y la edad de los esqueletos procedentes del área habitacional denominada Bosque Encantado del sitio MV-203 y de los cráneos y mandíbulas encontrados en el osario del centro ceremonial de La Quemada.

En un segundo momento se procedió, a partir del análisis macroscópico, a registrar los biomarcadores propuestos por Goodman y Martin [1993] en su modelo metodológico para reconstruir las condiciones de vida de una población. Estos autores vinculan los indicadores de estrés biológico presentes en los restos óseos humanos con el medio ambiente en el que se desarrollaron los individuos y los condicionantes sociales, económicos y culturales que pudieron repercutir en el organismo. Con base en esta correlación consideramos que este modelo es el más apropiado para interpretar el modo de vida que tuvo nuestra muestra poblacional.

Para la estimación de edad se aplicaron diferentes indicadores osteológicos, como el grado de obliteración que presentan las suturas craneales [Meindl y Lovejoy, 1985; Olivier, 1960], las modificaciones en la carilla auricular de la pelvis [Lovejoy *et al.* 1985] y en la sínfisis púbica [Meindl *et al.* 1985], el grado de compactación del tejido trabecular de los huesos largos [Acsádi y Nemeskéri 1970], la atrición o desgaste dental [Lovejoy 1985] y la morfología del extremo esternal de la cuarta costilla [Işcan y Kennedy 1989; Işcan, Loth y Wright 1987]. En el caso de los individuos subadultos<sup>2</sup> se estimó la edad a partir del grado de fusión de los procesos epifisarios

<sup>2</sup> Esta categoría engloba a aquellos individuos cuyo rango de edad abarca desde el momento de su nacimiento hasta los 15 años.



[Bass 1995; Brothwell 1987] y del brote y desarrollo de las piezas dentarias [Bass 1995; Ubelaker 1989].

Para asignar el sexo se analizaron las características morfoscópicas de la pelvis, cráneos y mandíbulas [Bass 1995; Ferembach *et al.* 1980; Meindl *et al.* 1985; Krogman e Işcan 1986; Brothwell 1987; Ubelaker 1989; Buikstra y Ubelaker 1994; Campillo y Subirà 2004].

#### PROCEDENCIA Y CARACTERÍSTICAS DE LAS MUESTRAS DE ESTUDIO

##### *Un contexto ritual: El osario del centro ceremonial de La Quemada*

Los restos se hallaron depositados en un osario<sup>3</sup> (foto 1), un entierro secundario<sup>4</sup> e indirecto<sup>5</sup> dentro del que los huesos fueron colocados de manera ordenada conformando tres sectores: en uno estaban los cráneos, en otro las mandíbulas y en un tercero los huesos largos [Neill 1998].



Foto 1. Localización del osario del área ceremonial de La Quemada.

Fuente: Almudena Gómez Ortiz.

<sup>3</sup> Se trata de un recinto circular de carácter ritual de aproximadamente 46 m<sup>2</sup> ubicado frente al templo denominado "Unidad 203".

<sup>4</sup> Cuando los restos óseos aparecen desarticulados.

<sup>5</sup> El osario fue creado específicamente para albergar los restos óseos y éstos no guardaban una posición anatómica.

De acuerdo a la información proporcionada por los arqueólogos, este depósito corresponde al período epiclásico (600/650-800 d. C), momento en que alcanzaría su máximo desarrollo el sitio de La Quemada [Nelson 1997; Trombold 1990].

La muestra ósea analizada estuvo conformada por 77 cráneos, 71 mandíbulas y 290 huesos largos (44 húmeros, 24 cúbitos, 35 radios, 87 fémures, 66 tibias y 34 peronés), hallándose algunos elementos óseos en muy mal estado de conservación, lo que dificultó su estudio.

Los resultados obtenidos del análisis macroscópico de las mandíbulas para estimar el sexo son presentados en el Cuadro 1:

Cuadro 1. Determinación del sexo de las mandíbulas del osario de La Quemada

\* Se encontraban fracturados y no eran visibles todos los indicadores sexuales.

	Individuos femeninos	Individuos masculinos	Individuos probablemente* femeninos	Individuos probablemente* masculinos	Individuos Subadultos	De sexo indeterminable	Total
Mandíbulas	24	23	5	2	6	11	71

Fuente: Datos propios presentados en Gómez [2018: 97].

Los datos del estudio de los cráneos quedaron recogidos en el Cuadro 2, donde se presenta la estimación de edad y sexo que fueron establecidos a partir de los indicadores visibles en cada caso:

Cuadro 2. Estimación del sexo y rango de edad de los cráneos analizados

Rangos de edad	♀	Probablemente ♀	♂	Probablemente ♂	Indeterminable	Total
Menores de 15					6	6
De 15-19					1	1
De 20-24	1	1	2	1	3	8
De 25-29	1				1	2
De 30-34	1	3	2		2	8
De 35-39	2	2	2	3	2	11
De 40-44	3	2	1	1	1	8
De 45-49	1		2	2	1	6
De 50-54	1			3		4
Indeterminada	4	6	3	8	2	23
Total	14	14	12	18	19	77

Fuente: Datos propios presentados en Gómez [2018: 98].

#### *Un contexto doméstico: MV-206*

La muestra del sitio MV-206 fue fechada a través del  $^{14}\text{C}$  entre el  $672\pm 44$  d.C. y el  $877\pm 54$  d.C. Fueron excavados un total de 22 entierros primarios<sup>6</sup> y directos<sup>7</sup>, procedentes todos ellos de contextos domésticos, pero la muestra quedó constituida por 17 individuos debido a que a cinco no se les pudo asignar sexo ni edad por su mal estado de preservación. Los resultados se presentan en el Cuadro 3:

<sup>6</sup> Cuando los restos óseos guardan la posición anatómica.

<sup>7</sup> Cuando los restos óseos no están contenidos en ningún receptáculo.

Cuadro 3. Composición por sexo y edad de la muestra procedente del sitio MV- 206  
 \* no se pudo estimar un rango de edad por hallarse los restos en mal estado de preservación y no ser visibles los indicadores osteológicos para tal fin.

	Femeninos	Masculinos	Subadultos	Sexo indeterminable
	- 2 adultos*. - 1 entre 35 y 45 años. - 1 de 21 años. - 1 adulto*.	- 2 de 25 años. - 2 adultos*. - 1 de edad avanzada*. - 1 entre 35 y 40 años. - 1 del que sólo pudo determinarse que era mayor de 33 años a su muerte. - 1 entre 18 y 21 años. - 1 del que sólo pudo determinarse que era mayor de 18 años. - 1 entre 30 y 35 años.	- 1 entre 5 y 10 años.	- 1 de edad avanzada*.
Total por sexo	5/17	10/17	1/17	1/17

Fuente: Datos propios.

## CONDICIONES DE SALUD

### *En los restos del osario de La Quemada*

En este apartado se presentan los datos obtenidos tras el análisis de los indicadores de estrés biológico propuestos por Goodman y Martin [1993] en su modelo metodológico, comenzando con la presencia de cribra orbitalia e hiperostosis porótica. Ambos indicadores han sido relacionados con una deficiencia de hierro, proponiendo como posibles causas el consumo de dietas con bajo contenido en hierro, parasitosis o enfermedades infecciosas que provocan diarreas recurrentes ocasionando pérdida de hierro

[Stuart-Macadam 1989; Buikstra y Ubelaker 1994; Larsen 1997], una deficiencia de vitamina B, B12, C o D [Fain 2005; Waldron 2009; French 1993], problemas metabólicos que impiden la correcta absorción de hierro [Saul 1972; Ortner y Putschar 1981; Scrimshaw 1994], e incluso el padecimiento de una anemia hemolítica [Walker *et al.* 2009].

De los 77 cráneos que conforman el total de la muestra ósea analizada, sólo 11 (el 14.2% de la muestra) presentaron alguna órbita para poder evaluar la presencia de cribra orbitalia (Cuadro 4), debido a que la alta friabilidad de los restos no permitió que se preservaran fácilmente las órbitas, por lo que fue menor su número que el de bóvedas craneanas. De estos 11, cuatro fueron femeninos (el 36.4% de los 11 casos observables) y siete masculinos (el 63.6% de los 11 casos observables).

De los cuatro casos que constituyen la muestra de individuos de sexo femenino, el 50% presentó cribra y de los siete casos de sexo masculino casi la mitad la presentó, por lo que puede concluirse que el 45.5% de la muestra presentó cribra orbitalia.

Cuadro 4. Presencia de cribra orbitalia en el total de la muestra analizada  
Distribución por sexos

	Femeninos		Masculinos		Total	
	n	%	n	%	n	%
Ausencia	2	18.2	4	36.3	6	54.5
Presencia	2	18.2	3	27.3	5	45.5
Total	4	36.4	7	63.6	11	100

Fuente: Datos propios.

Respecto a la hiperostosis porótica, de los 77 cráneos analizados 74 la presentaron, lo que constituye el 96.2% de la muestra estudiada (Cuadro 5). En relación con este indicador, consideramos necesario señalar que 21 casos (de los que cuatro eran individuos femeninos, uno probablemente femenino, 13 eran masculinos y otros tres probablemente masculinos) presentaron deformación cefálica intencional, a partir de lo que proponemos, tal y como lo hicieron Williams [1929] y Goodman y Martin [1993] para otras áreas culturales, por lo que probablemente esta práctica cultural produjera una reacción ósea en forma de hiperostosis porótica en respuesta a la presión ejercida sobre el cráneo con las tablas o bandas deformatorias que se utilizaron.

No obstante, y aun excluyendo estos 21 casos, la presencia de hiperostosis porótica en la muestra de La Quemada es elevada, tal y como se recoge en el Cuadro 5.

Cuadro 5. Presencia de hiperostosis porótica en la muestra de La Quemada.  
Distribución por sexos

	n	%	n	%	n	%	n	%	n	%	n	%	n	%
Ausencia	0	0	2	2.5	0	0	1	1.2	0	0	0	0	3	3.8
Presencia	1	1.2	19	24.6	2	2.5	47	61.0	3	3.8	2	2.5	74	96.2
Total	1	1.2	21	27.1	2	2.5	48	62.2	3	3.8	2	2.5	77	100

Fuente: Datos propios.

Después se estudió la presencia de enfermedades infecciosas, que pueden ser causadas por diferentes tipos de agentes patógenos, lo que dificulta inferir cuál de todos es el causante de las infecciones, de ahí que se les llame enfermedades infecciosas no específicas [Saul 1972; Larsen 1997]. Sus principales indicadores osteológicos son la periostitis<sup>8</sup> y la osteomielitis<sup>9</sup>, ambas presentes en la muestra del osario.

Antes de registrar la presencia de estos biomarcadores en huesos largos, dado que se trata de un osario y por tanto de un entierro colectivo y secundario, se procedió primeramente a lateralizarlos, ya que si se contabilizaban indistintamente los derechos e izquierdos se habría sesgado la información, debido a que varios de ellos podrían haber correspondido a un mismo individuo generando así un aumento en las cifras.

Al momento de analizar los huesos largos se eligió el elemento óseo que presentara una mayor incidencia del indicador estudiado. En el caso de la periostitis fueron los fémures izquierdos. De un total de 64 fémures izquierdos, 62 presentaron periostitis inicial, constituyendo el 96.8%, y 26 una periostitis severa, lo que significa el 40.6%.

En el caso de la osteomielitis (foto 2) fueron las tibias izquierdas las que presentaron con mayor frecuencia este indicador, hallándose que, de

<sup>8</sup> Reacción perióstica que consiste en la formación de hueso nuevo que se remodela en forma laminar a causa de la inflamación del periostio [Saul 1972].

<sup>9</sup> Cuando la infección está muy avanzada y el hueso presenta cavidades o secuestros óseos por los que drena la pus [Larsen 1997].

un total de 51, fueron cinco las que la presentaron, lo que constituye el 9.8%.

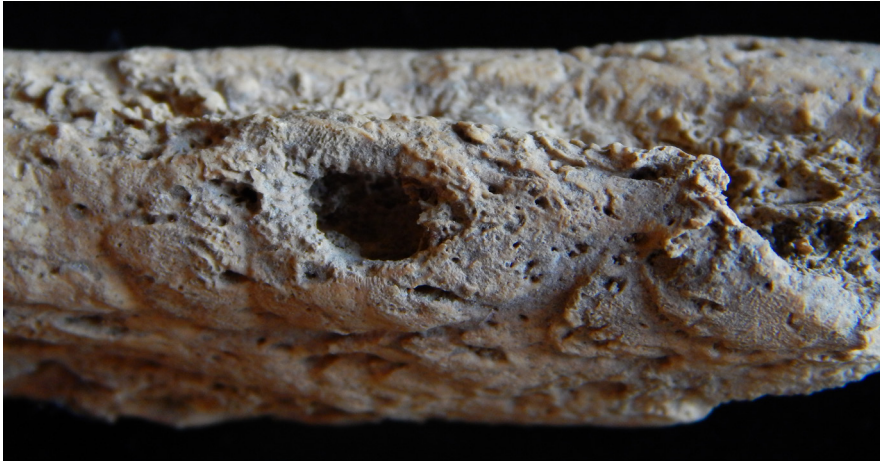


Foto 2. Un caso de osteomielitis severa con presencia de secuestro óseo.

Fuente: Almudena Gómez Ortiz.

También fueron registrados los indicadores dentales, ya que aportan, entre otros aspectos, información trascendente acerca del tipo de alimentación que tuvo una población [Hillson 1979 y 2008; Martin, Goodman y Armelagos 1991 y 1991a].

En un estudio previo a éste, Garza refirió que Faulhaber [1959, citado en Garza 1988: 40] había señalado que los restos óseos de La Quemada presentaban principalmente periodontitis, reabsorción alveolar, una alta frecuencia de caries<sup>10</sup> y abscesos alveolares. Sin embargo, nuestro análisis revela que todas las piezas dentarias preservadas en maxilares y mandíbulas presentan una severa atrición, lo que probablemente fue la causa de que haya escasa presencia de caries, debido a que el desgaste no permitió que éstas se formaran.

Los traumatismos son otro indicador testigo de las condiciones de vida de una población. Dentro de la muestra del osario se registró una fractura parcial en el hueso nasal de un individuo adulto de sexo masculino, ocasionada posiblemente por un fuerte golpe recibido en vida ya que hay rege-

<sup>10</sup> Las caries son indicadores del consumo de carbohidratos [Goodman, Martin y Armelagos 1984: 37]. Se calcula que en los grupos cuya economía se basa en la agricultura hay una incidencia entre el 2 y 25% de caries [Cohen y Armelagos 1984: 586-599].

neración ósea. También, se encontró una fractura sanada en un peroné, con presencia de callo óseo y la fusión de ambos extremos fracturados en forma de cabalgamiento, lo que puede indicar que la herida no recibió atención y no se inmovilizó la pierna, o bien que el individuo no guardó reposo impidiendo una óptima fusión.

Pudo observarse una particularidad dentro de esta muestra, pues de los 62 cráneos que conservaban el conducto auditivo, tres presentaron exostosis auditiva<sup>11</sup> (foto 3), constituyendo el 4.8% de la muestra.



Foto 3. Presencia de exostosis auditiva en un cráneo de La Quemada.

Fuente: Almudena Gómez Ortiz.

#### *En la muestra del sitio MV- 206*

Si bien la muestra de MV-206 está conformada por un total de 22 individuos, sólo 17 presentaron las condiciones óptimas de conservación para poder identificar los indicadores de salud propuestos por Goodman y Martin [1993], cuyos resultados fueron recogidos en el Cuadro 6.

<sup>11</sup> Se trata de una excrecencia ósea que se forma en el interior del canal auditivo y se asocia al buceo en aguas frías [Kulund 1982; Frayer 1988] o al padecimiento de otitis de manera recurrente, cuya acumulación de pus en el conducto interno del oído ocasionaría la formación de esta excrecencia y con ello la pérdida auditiva [Gómez 2017].



Cuadro 6. Indicadores de salud identificados en la muestra del MV-206

Indicadores de salud observados	Número de casos sobre el total de la muestra	Porcentaje que presenta cada indicador
Periostitis	8/17	47%
Desgaste dentario	11/17	64,7%
Caries	1/17	5,8%
Padecimientos degenerativos	15/17	88,2%
Hiperostosis	5/17	29,4%
Hipoplasia	1/17	5,8%
Traumatismos	1/17	5,8%
Exostosis	1/17	5,8%

Fuente: Datos propios.

Las enfermedades degenerativas son las más generalizadas, presentándose el 88.2% de los casos observables, y fueron registradas a partir de dos indicadores relacionados con movimientos biomecánicos constantes: los osteofitos<sup>12</sup> y el desgaste articular.

La osteofitosis estuvo presente principalmente en vértebras cervicales en el caso de las mujeres y en lumbares en el de los hombres, presentándose asociada a su vez a “hernias o nódulos de Schmörl”, que son el resultado de actividades mecánicas que ocasionan que la columna vertebral realice sobreesfuerzos, lo que conlleva el prolapso del disco intervertebral y severos aplastamientos del cuerpo vertebral (fotos 4 y 5). Estos padecimientos están presentes en todos los rangos de edad, lo que implica que esta población sometió sus articulaciones a severos esfuerzos de manera recurrente.

<sup>12</sup> Excrecencias óseas que se desarrollan en las carillas articulares de los huesos.



Foto 4. Osteofitosis con presencia de hernia de Schmörl en cuerpo vertebral.  
Fuente: Almudena Gómez Ortiz.



Foto 5. Aplastamiento de las vértebras cervicales de un individuo de MV-206.  
Fuente: Almudena Gómez Ortiz.

Es frecuente también dentro de esta muestra la presencia de entesofitos<sup>13</sup> en rótulas y dos casos los presentaron en el calcáneo, lo que se conoce como espolón (foto 6).



Foto 6. Presencia de espolón en calcáneo. Fuente: Almudena Gómez Ortiz.

Respecto a la periostitis está presente en casi la mitad de la muestra (el 47% de los casos observables) y siempre aparece en fase inicial predominando en individuos de sexo masculino.

En relación a la salud dentaria, en 1988 Garza refirió que, tras analizar los dos individuos hallados en el entierro número 2 del sitio 206, observó la presencia de reabsorción alveolar en ambas mandíbulas [Garza 1988: 40]. Nuestro análisis revela además que el desgaste dentario está presente de manera significativa en la muestra (en el 64.7% de los casos observables). En varios casos es tan severo que ya presenta exposición de dentina en forma de facetas (foto 7). La atrición dental es un indicador generalizado en hombres y mujeres de esta población y está presente tanto en adultos como en individuos jóvenes. Cabe destacar que hay un individuo de sexo femenino que parece presentar un patrón de desgaste en todas sus piezas dentarias como si hubiera usado los dientes como herramienta de trabajo.

<sup>13</sup> Los entesofitos son producidos por la calcificación de los tendones y son indicadores del tipo de actividad ocupacional que desarrolló una persona en vida.



Foto 7. Severo desgaste dentario con exposición de dentina.  
Fuente: Almudena Gómez Ortiz.

En el caso de la hiperostosis porótica se presenta en un 29.4% (tres casos masculinos y dos femeninos) y en todos los casos es inicial.

Respecto a los traumatismos se identificaron tres casos. El más dramático pudo observarse en un individuo masculino, entre 30 y 35 años, que presentó una fuerte reacción perióstica en la epífisis distal del fémur izquierdo (foto 8) y la proximal de la tibia (foto 9), junto a un desgaste articular tan severo que ocasionó la eburnación de dichos elementos óseos, así como la regeneración anómala del tejido óseo en la articulación. Debido a que no presentó osteofitosis en otras articulaciones de su cuerpo, se piensa que este padecimiento obedece a un fuerte traumatismo recibido en esa pierna. La articulación sacro-pélvica izquierda también presenta reacción ósea, por lo que se infiere que toda la extremidad inferior izquierda resultó afectada.



Fotos 8 y 9. Eburnación en la epífisis distal del fémur izquierdo y en la proximal de la tibia izquierda con regeneración ósea anómala en ambos huesos.

Fuente: Almudena Gómez Ortiz.

Se registró otro traumatismo, con fractura sanada en un cúbito y un radio derechos, que provocó en ambos huesos una reacción perióstica severa que a su vez ocasionó una desviación en la curvatura del cúbito y un ensanchamiento del radio. Y por último, se observó un tercer traumatismo en un metatarso, con fractura también sanada, que provocó cierta regeneración ósea.

Los indicadores con menor frecuencia en la muestra ósea de MV-206 son las caries, la hipoplasia del esmalte<sup>14</sup> y la exostosis auditiva; los tres representados con un solo caso. La hipoplasia se registró en un individuo adulto probablemente femenino y la exostosis auditiva en un individuo joven de sexo masculino, cuyo rango de edad estaba entre 18 y 21 años (foto10).



Foto 10. Presencia de exostosis auditiva severa en un individuo masculino de MV-206. Fuente: Almudena Gómez Ortiz.

<sup>14</sup> Puede ser un indicador de estrés metabólico sistémico, anomalías hereditarias, lesiones o traumatismos localizados [Buikstra y Ubelaker 1994: 56; Larsen 1997: 45; Kreshover 1960], de carencias nutricionales durante los períodos de formación del esmalte [Goodman y Martin 1993; Hillson 2008], e incluso de problemas neonatales [Aufderheide y Rodríguez-Martínez 1998; Kreshover 1960].

## DISCUSIÓN Y CONCLUSIONES

A partir de las excavaciones realizadas en el Valle de Malpaso y del hallazgo de restos óseos puede afirmarse que, para el período epiclásico, existieron diferentes patrones funerarios. Probablemente, los depósitos secundarios y colectivos sólo se localicen en los grandes centros ceremoniales de sitios como La Quemada y Los Pilarillos, mientras que en los contextos domésticos, como MV-206, se optó por entierros primarios e individuales, tal y como ya lo habían señalado Strazicich [1995] y Nelson *et al.* [1992 y 2015]. Esto coincide plenamente con el contexto arqueológico del que provienen las dos muestras esqueléticas epiclásicas que han sido descritas en este trabajo.

Para el período postclásico parece haber cambiado el patrón de enterramiento en el Valle de Malpaso, de acuerdo a lo que refieren Román López García y Olga Fe Ramírez en su informe de campo de la temporada octubre-diciembre de 1979, quienes dicen haber encontrado en el sitio 206 un entierro directo, secundario y colectivo, hallando dos individuos de edad adulta del horizonte postclásico tardío [Garza 1988: 39-40].

Los restos óseos analizados en la presente investigación estuvieron expuestos a diferentes procesos tafonómicos a lo largo del tiempo por lo que presentaban un estado de preservación malo, dificultando en algunos casos la identificación de algunos indicadores osteológicos.

Fueron la hiperostosis porótica y la periostitis los biomarcadores que presentaron una mayor prevalencia. Ambos aparecieron asociados y se hallaron de manera generalizada en ambas muestras, cuya simbiosis permite suponer que los antiguos pobladores del Valle de Malpaso sufrieron episodios de estrés nutricional probablemente relacionados con el padecimiento de enfermedades infecciosas y con la deficiencia de hierro. Un factor estrechamente relacionado con estos dos indicadores es la parasitosis. Investigaciones realizadas en diferentes poblaciones prehispánicas han comprobado que el padecimiento de enfermedades infecciosas a causa de frecuentes parasitosis ocasionaba que los individuos sufrieran constantes diarreas, lo que ocasionaba la pérdida de hierro [Scrimshaw 1994; Hillson 1979; Gómez 2017].

En todos los casos la periostitis afectó a varios huesos, por lo que se infiere que las infecciones fueron crónicas y sistémicas [Steinbock 1976; Ortner y Aufderheide 1991; Brothwell 1987]. Los padecimientos de carácter infeccioso han sido comunes en todos los grupos humanos y han estado condicionados por diversos factores como el clima, la resistencia de cada individuo a los agentes patógenos y la virulencia de éstos, el hacinamiento poblacional y las condiciones de higiene [Goodman, Martin y Armelagos 1984; Gómez 2017].

Asimismo, existe un alto porcentaje de cribra y de hiperostosis en los cráneos analizados, que podría obedecer a una baja ingesta de hierro por el consumo elevado de carbohidratos en detrimento de las proteínas. Esta inferencia parte de las investigaciones paleoambientales realizadas por Trombold e Israde-Alcántara [2005] quienes encontraron evidencia arqueológica de que los habitantes de La Quemada cultivaban principalmente maíz y cucurbitáceas. Una alimentación basada en carbohidratos también explicaría el alto porcentaje de caries que encontró Faulhaber [1959].

Todo lo señalado anteriormente pudo haber actuado de forma sinérgica provocando una deficiencia de hierro en los habitantes del Valle de Malpaso durante el período epiclásico. Si bien hubo una mayor incidencia entre los hombres, lo que pudo obedecer a factores biosocioculturales, en el caso de las mujeres podría estar relacionada con embarazos continuos y a edades tempranas, aunado a una lactancia prolongada, tal y como ha sido señalado para otras poblaciones [Larsen 1997].

El consumo de carbohidratos queda confirmado por la numerosa presencia de metates y manos de piedra, para moler alimentos como el maíz, en los asentamientos del Valle de Malpaso, lo que asimismo explicaría el fuerte desgaste dentario observado en ambas muestras. Durante el proceso de molienda se desprenden pequeñas partículas de los metates que, al mezclarse con los alimentos, fungen como abrasivo.

El tipo de patrón de desgaste observado en las piezas de algunos individuos de MV-206 permite suponer que usaban sus dientes como herramienta de trabajo, que pudieron haber realizado actividades como por ejemplo la masticación de fibras vegetales para la obtención de hilos.

Relacionado con la molienda está la presencia de marcados entesofitos en el punto de inserción del tendón rotuliano y del tendón de Aquiles, visibles en rótulas y calcáneos de algunos individuos femeninos de MV-206, ya que esta actividad se realizaba de rodillas en el suelo sobre el metate.

En la muestra ósea procedente del sitio MV-206 se detectó una elevada frecuencia de indicadores de enfermedades degenerativas, tales como osteofitos y eburnación, localizados principalmente en la columna vertebral, rodillas y en la articulación coxo-femoral, lo que puede obedecer al padecimiento de una osteoartrosis, ya que este proceso degenerativo se presenta principalmente en dichas regiones [Steinbock 1976; Ortner y Putschar 1981; Larsen 1997]. También, fueron frecuentes los aplastamientos vertebrales y las hernias de Schmörl que podrían haber sido ocasionados por microtraumatismos provocados por someter a sobrecargas la columna vertebral o bien por realizar constantes acciones biomecánicas [Campillo 1986]. Todos estos indicadores evidencian que la población de MV-206 estuvo sometida

a un fuerte desgaste físico y a cargas pesadas, lo que quedó evidenciado en las fuertes inserciones musculares.

Los traumatismos presentes en ambas muestras osteológicas dejaron evidencia de fracturas que sanaron en vida y que podrían obedecer a accidentes sufridos. Tan sólo una fractura identificada en el hueso nasal de un individuo de La Quemada pudiera vincularse a un acto violento, como un golpe intencional en el rostro, pero bien pudo haber sido causado por una caída.

Y por último, llama la atención la presencia de exostosis auditiva en los restos óseos del Valle de Malpaso, ya que ésta se ha relacionado principalmente con poblaciones que habitaron en territorios cercanos a cursos naturales de agua fría y que explotaron medioambientes lacustres o costeros a través de la práctica del buceo [Standen *et al.* 1984; Frayer 1988]. En este caso concreto, ante la ausencia de aguas frías donde realizar esta práctica, dicho padecimiento pudo haber sido el resultado de una acumulación de pus en el conducto interno del oído ante el padecimiento recurrente de otitis [Gómez 2017].

Los resultados de esta investigación bioarqueológica reafirman una vez más el hecho de que, para interpretar correctamente el registro osteológico, deben relacionarse los procesos patológicos con el entorno ambiental y las conductas culturales de cada grupo, considerando aspectos como los hábitos alimenticios, estilos de vida y organización social, ya que indiscutiblemente son condicionantes de la salud en tanto que somos seres biosociales.

## REFERENCIAS

### **Acsádi, György y János Nemeskéri**

1970 *History of Human Life Span and Mortality*. Akademiai Kiadó. Budapest.

### **Aufderheide, Arthur C. y Conrado Rodríguez-Martínez**

1998 *The Cambridge Encyclopedia of Human Paleopathology*. Cambridge University Press.

### **Bass, William M.**

1995 *Human osteology*. Missouri Archaeological Society. Columbia. Columbia.

### **Brothwell, Don R.**

1987 *Desenterrando huesos. La excavación, tratamiento y estudio de restos del esqueleto humano*. Fondo de Cultura Económica. México.



**Buikstra, Jane E. y Douglas H. Ubelaker (eds.)**

1994 Standards for Data Collection from Human Skeletal Remains. *Arkansas Archaeological Survey Research Series* 44: 185-202.

**Campillo, Domènec**

1986 *La enfermedad en la prehistoria. Introducción a la paleopatología*. Editorial Salvat, Barcelona.

**Campillo, Domènec y Maria E. Subirà**

2004 *Antropología física para arqueólogos*. Editorial Ariel. Barcelona.

**Cohen, Mark N. y George J. Armelagos**

1984 *Paleopathology at the Origins of Agriculture*. Academic Press. Nueva York.

**Fain, Olivier**

2005 Musculoskeletal Manifestation of Scurvy. *Joint Bone Spine*, 72: 124-128.

**Faulhaber, Johana**

1959 Breve análisis osteológico de los restos humanos de "La Quemada", Zacateca. *Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, 12: 131-149.

**Ferembach, Denise, Ilse Schwidetzky y Milan Stoukal**

1980 Recommendations for Age and Sex Diagnoses of Skeletons. *Journal of Human Evolution*, 9: 517-549.

**Freyer, David W.**

1988 Auditory exostoses and evidence for fishing at Vlasac. *Current Anthropology*, 29 (2): 346-349.

**French, Roger**

1993 Scurvy, en *The Cambridge World History of Human Diseases*, Kenneth F. Kiple (ed), Cambridge University Press: 1000-1005.

**Garza Gómez, Isabel**

1988 Dos entierros humanos procedentes de La Quemada, Zacatecas. *Antropológicas*, Vol. 2: 39-45.

**Gómez Ortiz, Almudena**

2017 Cultura maya en Palenque. Salud y rango social durante el período clásico tardío, 650-850dC. Universidad Autónoma de Zacatecas, México. <<http://ricaxcan.uaz.edu.mx/jspui/handle/20.500.11845/2102>>. Consultado el 13 de octubre de 2022.

2018 Un acercamiento a las prácticas funerarias identificadas en el sitio arqueológico de La Quemada, Zacatecas. Restos óseos hallados en un osario, en *Paisajes rituales y culturales desde la arqueología y la etnohistoria: perspectivas de campo*, Carlos Rubén Ruiz Medrano *et al.* (coords.). El Colegio de San Luis. San Luis Potosí: 93-117.

**Gómez Ortiz, Almudena, Abigail T. Vázquez de Santiago y Juan I. Macías Quintero**

2007 Evidencias de prácticas rituales en la Quemada, Zacatecas: análisis de un osario. *Estudios de Antropología Biológica*, Vol. XIII: 431-446.

**Goodman, Alan H., Debra L. Martin y George J. Armelagos**

1984 Indicators of Stress from Bone and Teeth, en *Paleopathology at the Origins of Agriculture*, Mark N. Cohen y George J. Armelagos (eds.), Academic Press. Nueva York: 13-49.

**Goodman, Alan H. y Debra L. Martin**

1993 Reconstructing health profiles from skeletal remains, en *The Backbone of History: Health and Nutrition in the Western Hemisphere*, Richard H. Steckel y Jerome C. Rose (eds.), School of Natural Science, Hampshire College Ohio State University, Columbus, Ohio: 11-60.

**Hers, Marie-Areti**

1989 *Los toltecas en tierras chichimecas*. Universidad Nacional Autónoma de Mexico. México.

**Hillson, Simon W.**

1979 Diet and Dental Disease. *World Archaeology*, Vol. 11 (2): 147-162.

2008 Dental Pathology, en *Biological Anthropology of the Human Skeleton*, M. Anne Katzenberg y Shelley R. Saunders (eds.), John Wiley and Sons. Nueva Jersey: 301-340.

**Işcan, Mehmet Y., Susan R. Loth y R. Wright**

1987 Racial Variation in the Sternal Extremity of the Rib and Its Effect on Age Determination. *Journal of Forensic Sciences*, 32, 2: 452-466.

**Işcan, Mehmet Y. y Kenneth Kennedy (eds.)**

1989 *Reconstruction of life from the skeleton*. Liss. Wiley-Liss. Nueva York.

**Kelley, Ellen A.**

1978 The Temple of the Skulls at Alta Vista, Chalchihuites, en *Across the Chichimec Sea: Papers in Honor of J. Charles Kelley*, Carroll L. Riley and Basil C. Hedrick (eds.), Carbondale: Southern Illinois University Press: 102-126.

**Kreshover, Seymour J.**

1960 "Metabolic Disturbances in Tooth Formation", *Annals of the New York Academy of Sciences*, Vol.85, Issue 1:161-167, The New York Academy of Sciences.

**Krogman, Wilton M. y Mehmet Y. Işcan**

1986 *The Human Skeleton in Forensic Medicine*. Charles C. Thomas. Springfield.

**Kulund, Daniel N.**

1982 *The injured athlete*. Philadelphia: JB Lippincott.

**Larsen, Clark S.**

1997 *Bioarchaeology. Interpreting Behavior from the Human Skeleton*. Cambridge, University Press.

**Lovejoy, Claude O.**

1985 Dental Wear in the Libben Population: Its Functional Pattern and Role

- in the Determination of Adult Skeletal Age at Death. *American Journal of Physical Anthropology*, Vol. 68, 1: 47-56.
- Lovejoy, Claude O., Richard S. Meindl, Thomas R. Pryzbeck, y Robert P. Mensforth**  
1985 Chronological Metamorphosis of the Auricular Surface of the Ilium: A New Method for Determination of Adult Skeletal Age at Death. *American Journal of Physical Anthropology*, 68: 15-28.
- Martin, Debra L., Alan H. Goodman y George J. Armelagos**  
1991 Black Mesa Anasazi Health: Adaptation to a Marginal Environment, en *Black Mesa Anasazi Health: reconstructing life from patterns of death and disease*. Southern Illinois University Press. Carbondale.  
1991a Menu, meal and midden: reconstruction of Anasazi diet, en *Black Mesa Anasazi Health: reconstructing life from patterns of death and disease*. Southern Illinois University Press. Carbondale.
- Meindl, Richard S. y Claude O. Lovejoy**  
1985 Ectocranial Suture Closure: A Revised Method for the Determination of Skeletal Age at Death Based on the Lateral-Anterior Sutures. *American Journal of Physical Anthropology* 68: 57-66.
- Meindl, Richard S. et al.**  
1985 A Revised Method of Age Determination Using the Os Pubis, with a Review and Test of Accuracy of Other Current Methods of Pubic Symphyseal Aging. *American Journal of Physical Anthropology* 68: 29-45.
- Neill, Christopher**  
1998 Interaction on the Northwest Mesoamerican Frontier. Tesis Universidad de McMaster, Hamilton, Ontario, Canadá.
- Nelson, Ben A.**  
1997 Chronology and Stratigraphy at La Quemada, Zacatecas, México. *Journal of Field Archaeology*, Vol. 24: 85-109.  
2004 *Excavaciones de un enterratorio en la Plaza 1 de Los Pilarillos, Zacatecas*. Traducido del inglés por Alex Lomónaco. FAMSI.
- Nelson, Ben A., Andrew Darling y David A. Kice**  
1992 Mortuary Practice and the Social Order at La Quemada, Zacatecas, México. *Latin American Antiquity*, 3 (4): 298-315.
- Nelson, Ben A. y Debra L. Martin**  
2015 Symbolic bones and interethnic violence in a frontier zone, northwest Mexico, ca. 500-900 C.E. *PNAS*, July 28, Vol. 112, 30: 9196-9201.
- Olivier, Georges**  
1960 *Pratique anthropologique*. Vigot Frères. París.
- Ortner Donald J. y Walter G. J. Putschar**  
1981 *Identification of Pathological Conditions in Human Skeletal Remains*. Smithsonian Institution of Washington.

**Ortner Donald J. y Arthur C. Aufderheide**

1991 *Human Paleopathology: Current Syntheses and Future Options*. Smithsonian Institution of Washington.

**Pijoan, Carmen M. y Josefina Mansilla**

1990 Evidencias rituales en restos humanos del Norte de Mesoamerica, en *Mesoamerica y Norte de México, siglos IX-XII*, Tomo 2, Federica Sodi Miranda (coord.), INAH. México: 467-478.

**Saul, Frank P.**

1972 The Human Skeletal Remains of Altar de Sacrificios: An Osteobiographic Analysis. *Cambridge Papers of the Peabody Museum of Archaeology and Ethnology*, Vol. 63, N° 2.

**Scrimshaw, Nevin**

1994 Iron Deficiency, en *Paleonutrition, the Diet and Health of Prehistoric Americans*, Kristin D. Sobolik (ed.), Southern Illinois University, Carbondale: 252-265.

**Strazicich, Nicola M.**

1995 Prehispanic Pottery Production in the Chalchihuites and La Quemada Regions of Zacatecas, México. Ph. D. dissertation, Universidad del Estado de Nueva York en Buffalo. University Microfilms, Ann Arbor.

**Standen, Vivien, Marvin Allison y Bernardo Arriaza**

1984 Patologías óseas de la población Morro-1, asociada al complejo Chinchorro: Norte de Chile. *Chungara: Revista de Antropología Chilena*, 13: 175-185.

**Steinbock, Ted R.**

1976 *Paleopathological Diagnosis and Interpretation: Bone Diseases in Ancient Human Populations*. Charles C. Thomas Publisher. Springfield, Illinois.

**Stuart-Macadam, Patty**

1989 Nutritional Deficiency Diseases: A Survey of Scurvy, Rickets, and Iron-Deficiency Anemia, en *Reconstruction of Life from the Skeleton*, Işcan, Mehmet Y. y Kenneth Kennedy (eds.), Wiley-Liss. Nueva York. 201-222

**Trombold Charles D.**

1990 A reconsideration of Chronology for the La Quemada Portion of the Northern Mesoamerican Frontier. *American Antiquity*, 55 (2): 308-324.

**Trombold, Charles D. e Isabel Israde-Alcántara**

2005 Paleoenvironment and plant cultivation on terraces at La Quemada, Zacatecas, México: the pollen, phytolith and diatom evidence. *Journal of Archaeological Science*, 32: 341-353.

**Ubelaker, Douglas H.**

1989 *Human Skeletal Remains. Excavation, Analysis, Interpretation*. Washington: Taraxacum.

**Waldron, Tony**

2009 *Metabolic Disease*. Cambridge University Press.

**Walker, Phillip et al.**

2009 The Causes of Porotic Hyperostosis and Cribra Orbitalia: A Reappraisal of the Iron-Deficiency-Anemia Hypothesis. *American Journal of Physical Anthropology*, 139: 109-125.

**Williams, Herbert Upham**

1929 Human Paleopathology, with Some Original Observations on Symmetrical Osteoporosis of the Skull. *Archives of Pathology*, 7: 839-902.



# Recolección de alimentos vegetales: una tradición chichimeca en Zacatecas

Luis Humberto Nava Martínez\*

BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE ZACATECAS. BUAZ

**RESUMEN:** *En el estado de Zacatecas sobreviven costumbres alimentarias que pertenecieron a diversos grupos chichimecas. En las comunidades contemporáneas existen procesos culinarios que —durante siglos— han sido de suma importancia para las sociedades del semidesierto: por medio de la recolección han podido encontrar nutrientes en distintas plantas que han permitido a las personas mantenerse en lugares de clima árido. La analogía etnográfica ha dado pauta para observar similitudes con técnicas de supervivencia nativas, descritas en las fuentes etnohistóricas de los siglos XVI y XVII por los colonizadores y evangelizadores españoles que arribaron a la Gran Chichimeca. Este trabajo de investigación describe diferentes conocimientos prehispánicos de producción de alimentos, basados en la recolección de plantas del semidesierto, prácticas que se siguen utilizando en la actualidad.*

**PALABRAS CLAVE:** recolección, etnografía, etnohistoria, chichimecas, Zacatecas.

Vegetable food gathering: A Chichimeca tradition in Zacatecas

**ABSTRACT:** *In the state of Zacatecas there survive food ways of life that belonged to different Chichimec groups. In contemporary communities there are culinary processes, which -for centuries- have been of utmost importance for the semi-desert societies; by means of harvesting they have been able to find nutrients in different plants that have allowed people to maintain themselves in*

\* tico941@hotmail.com

Fecha de recepción: 23 de junio de 2022 • Fecha de aprobación: 4 de julio de 2022

*arid climate places. The ethnographic analogy has given a guideline to observe similarities with native survival techniques, described in the ethnohistoric sources of the XVI and XVII centuries by the Spanish colonizers and evangelists who arrived to the Great Chichimeca. This research work describes different pre-Hispanic knowledge of food production, based on the collection of semi-desert plants, practices that are still used today.*

**KEYWORDS:** *recollection, ethnography, ethnohistory, Chichimeca, Zacatecas.*

## INTRODUCCIÓN

La alimentación ha sido parte fundamental en la supervivencia de todo ser vivo. El variado mosaico de ecosistemas que ha ofrecido el planeta ha hecho que los grupos humanos determinen su desarrollo cultural, en un primer momento evolutivo, moviéndose de un lugar a otro para alcanzar las mejores condiciones de coexistencia y experimentación con el medio ambiente. Cada una de estas adaptaciones dio pauta para que las poblaciones estructuraran un complejo sistema de conocimientos que, posteriormente, compartirían con otras tribus o bandas, en el mejor de los casos.

Al norte del Septentrión Mesoamericano se desarrollaron distintas tradiciones culinarias que fueron parte fundamental en la supervivencia de los grupos nativos. Muchos de los conocimientos se han transmitido de generación en generación, algunos, olvidados en el tiempo y otros más perdurando. Las formas alimenticias se basaban, de manera primordial, en la recolección-caza. La necesidad primaria propició distintas formas de preparar y conservar alimentos como estrategia de supervivencia ante los climas áridos.

En el territorio zacatecano existe una gran variedad de evidencia arqueológica y etnográfica (morteros fijos y móviles; raspadores, cuchillos; hornos semi subterráneos contemporáneos y arqueológicos) que muestra la gran capacidad de crear utensilios especializados para el procesamiento y aprovechamiento de los recursos naturales, tan funcionales que siguen vigentes, aunque con cambios significativos.

Los tunales, mezquiales, palmares y magueyales, entre otras especies vegetales, aún están presentes en algunos municipios del estado. Los frutos son consumidos de distintas maneras, según sea la tradición de cada pueblo. Cabe mencionar que hay productos que forman parte de la economía de los lugareños. Un punto importante en la investigación es el análisis comparativo, realizado con algunas menciones en fuentes etnohistóricas sobre la recolección y el procesamiento de plantas silvestres en los territorios de los grupos chichimecas, principalmente guachichiles y zacatecos.



## EL NORTE DE MÉXICO

Cuando se habla del norte de México en términos culturales se describe desde un punto de vista nacionalista, pues al hablar sólo de esta parte geográfica del país, se omite otras tradiciones hermandadas dentro de lo que los estadounidenses llaman el sudeste y sudoeste de los Estados Unidos. Dichas culturas comparten diversas características de adaptación a distintos nichos ecológicos áridos. De acuerdo con Beatriz Braniff:

Una proposición mucho más adecuada para llamar a este extenso territorio es el uso del nombre mexicana “La Gran Chichimeca”, que se refiere a gente norteña e incluyen todos los niveles culturales, desde grupos civilizados como los *toltecachichimeca*, hasta las bandas de cazadores-recolectores —los *teochichimeca*— [Di Peso 1974, vol. I: 49-53 apud Braniff 2000: 129].

En general, la aridez determinó en mayor medida la formación social en estas regiones; sin embargo, no se descartan aquellos nichos aislados donde la abundancia de agua o las buenas tierras proporcionaron medios favorables para la agricultura y la sedentarización en distintos niveles.

Los grupos denominados chichimecas fueron aquellas sociedades, principalmente de recolectores-cazadores, que se adaptaron y apropiaron de los entornos y asimismo desarrollaron un vasto acervo cultural poco conocido, a pesar de la existencia de elementos heredados en las comunidades actuales.

Pensar en la amplia riqueza multicultural en la Gran Chichimeca durante miles de años es reflexionar sobre las múltiples posibilidades del encuentro hombre-naturaleza. Los desarrollos y contribuciones a la herencia colectiva generaron patrones de supervivencia especializados con tecnologías que caracterizaron a dichas poblaciones, cuya economía se basaba en la recolección-caza.

LOS GUACHICHILES: UNA NACIÓN CHICHIMECA  
DURANTE EL SIGLO XVI Y AÑOS POSTERIORES

La palabra chichimeca es una expresión asignada por los grupos nahuas del centro de México, en especial por la cultura mexicana [Carrillo 2000: 607]. Chichimeca, según Powell [2014: 48], es un término despectivo que caracteriza a todas las sociedades habitantes del norte del río Lerma [2014: 49] y cuya forma de supervivencia está basada en la recolección y caza. Según

Fray Guillermo de Santa María, religioso de la Villa de San Felipe, los define de la siguiente forma:

Este nombre chichimeca es genérico, puesto por los mexicanos en ignominia a todos los indios que andan vagos, sin tener casa ni simintera, los cuales se podrían bien comparar a los alárabes. Es compuesto, de *chichi*, que quiere decir perro, y *mecatl*, cuerda u sogá, como si dijesen, *perro que trae la sogá arrastrando*, o lo dijeron por el arco y la cuerda con que usan la caza, que como perros se mantienen de ella [Carrillo 2000: 607].

Las denominadas naciones chichimecas (foto 1) se dividían en parcialidades que, a su vez, se subdividían en clanes o bandas. Por ejemplo, en el noreste se habla de una gran cantidad de parcialidades: los cuachichiles, tobosos, coahuileños que se subdividían en machiteles, nonojos, tusares, tutecos, por mencionar algunos [Valdés 1995: 110].

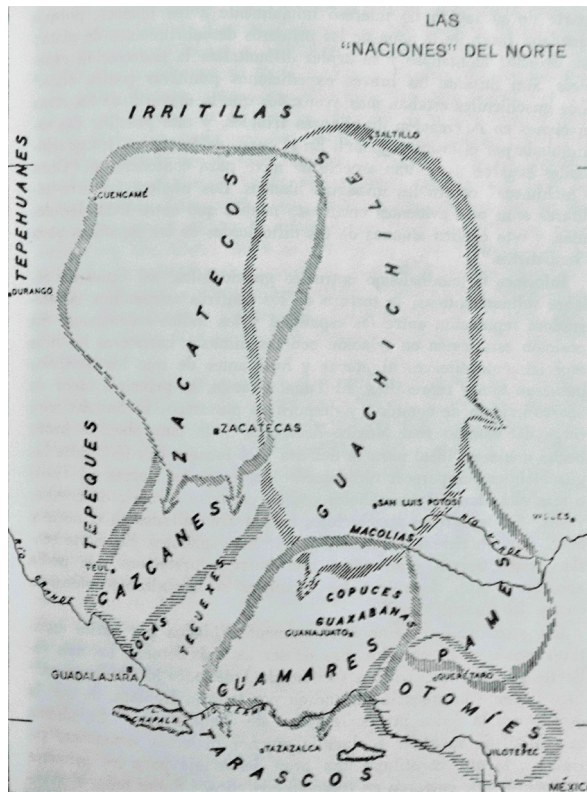


Foto 1. Las naciones del norte. Fuente: Powell [2014: 49].

Donde comienza la Gran Chichimeca, al norte del río Lerma, las parcialidades y bandas de las naciones de los guamares, pames, zacatecos y guachichiles fueron los grupos nativos cuya presencia se describe durante la Colonia española, desde el norte de Michoacán hasta Saltillo y de ancho los límites llegan hasta donde comienzan las sierras madres de México [Carrillo 2000: 608-609].

Del mismo modo que el término chichimeca, la palabra guachichil, de acuerdo con Fray Guillermo de Santa María:

Este nombre Guachichil es puesto por los mexicanos; compónese de cabeza y colorado. Dicen se lo pusieron porque se embijan lo más común con colorado y se tiñen los cabellos con ello, y porque algunos de ellos usan a traer unos bonetillos agudos de cuero colorado, y así a los gorriones de las jaulas, que tienen [f. 2v] las cabezas coloradas, llaman guachichil. Hay entre estos Guachichiles, muchas parcialidades, que por ser la tierra tan larga no están todas bien sabidas [Carrillo 2000: 609].

Los grupos chichimecas, en especial los guachichiles, deambulaban por un vasto territorio donde existían grandes tunales, palmares y mezquitalles. Muchas condiciones de coexistencia se desarrollaron con cada nicho natural con el que experimentaban, ampliaban el conocimiento del medio y creaban tecnologías y tradiciones que les ayudaron a apropiarse mejor de él.

Durante los primeros años de la Colonia, la mayoría de las sociedades fueron descritas por evangelizadores y capitanes quienes, en su camino, explorando lugares desconocidos para el establecimiento de minas y presidios, se encontraron con personas nativas que defendían su territorio de las nuevas imposiciones de la corona española. Esta información es importante, pues es el único registro histórico donde se describe a los grupos étnicos que finalmente sucumbieron ante los intrusos.

#### RECOLECCIÓN DE ALIMENTOS VEGETALES CHICHIMECAS EN TERRITORIO ZACATECANO

A continuación, se describen algunas plantas utilizadas en época prehispánica y que en la actualidad son usadas en distintos municipios del estado de Zacatecas; como complemento se muestran fuentes etnohistóricas referentes a la recolección nativa; por último, aparecen crónicas de otros estados, encontradas dentro del área multicultural de la Gran Chichimeca, cuyos datos pueden ser análogos gracias a que los pueblos originarios,

compartieron un entorno similar, además de características de supervivencia semejantes.

*La palma samandoca (yucca carnerosana)*

Esta planta es de la familia de las *yucas*, se conoce de distintas formas como: árbol de Josué, palma real, yuca o palma datilera. Se puede encontrar en concentraciones que forman bosques (foto 2) o palmares desde unos cuantos kilómetros cuadrados, hasta miles de hectáreas de extensión. Su base es de 50 cm a 1.5 m de diámetro y de altura de 3 m a 10 m. Los estados con mayor densidad de palma samandoca son: Zacatecas, San Luis Potosí y Coahuila.<sup>1</sup> La palma es de lento crecimiento y por desgracia, hoy en día sus poblaciones han disminuido a causa de los megaproyectos mineros y energéticos e industrias agropecuarias.



Foto 2. Bosque de *yucca carnerosana* en la comunidad de Mahoma, Mazapil, Zacatecas.

Fuente: Luis Humberto Nava Martínez, agosto de 2018.

En la actualidad, en Pinos, Zacatecas, existen tradiciones de recolección de esta planta. En la comunidad de la Victoria, del mismo municipio, lla-

<sup>1</sup> Generalidades de la yuca carnerosana en: [https://es.wikipedia.org/wiki/Yucca\\_carnerosana](https://es.wikipedia.org/wiki/Yucca_carnerosana). Consulta: 15 de abril de 2022.

man “chichamba”<sup>2</sup> a la flor de palma, mientras que algunos pobladores de la cabecera municipal la conocen como “chorchas”<sup>3</sup> [entrevista, 26 de marzo de 2022]. Mencionan que se consumía como cualquier otra verdura, guisándola con jitomate, chile y cebolla. Por otra parte, en Mazapil, Zacatecas, la señora Laura Elena Carrera Rodríguez de aproximadamente 75 años<sup>4</sup> [entrevista, 23 de abril de 2022] originaria de la comunidad de La Gruñidora, narra el procesamiento de esta flor: se corta de preferencia cuando el brote aún está en botón, ya que es más fuerte y menos ácida; una vez recolectada, se cocina, primero se hierve para retirar malos sabores, después se guisa con verdura o mezclada con huevo. Cabe decir que en el noreste de México, en algunas regiones de Nuevo León y Tamaulipas, este alimento todavía forma parte de la economía local y en temporada se puede encontrar a la venta en mercados y a las orillas de las carreteras o en entronques.

Al terminar la floración, da paso al fruto (foto 3) popularmente conocido como dátil. En Pinos, Zacatecas, existe una costumbre de recolección que consiste en comenzar a cortarlos después del día de San Juan, el 23 de junio.<sup>5</sup> En la actualidad no es comúnmente consumido ya que son escasas las poblaciones de palma y las que hay, son poco aprovechadas por los habitantes. En la comunidad de Vía Corta, de este municipio, Don Juan Monreal hasta hace algunos años aún los recolectaba —se desconoce si lo hace en la actualidad. El corte de dátil se realiza cuando éste comienza a mostrar cambios de verde a amarillo, señal de próximo a madurar, más adelante se coloca en un lugar ventilado. Algunas personas ponen como base varias ramas de la planta llamada “quebraplatos”. Se acomoda la primera capa de dátiles para después colocar una segunda enramada y así sucesivamente. Ésta es una forma de esperar a su maduración sin que se maltraten, además, ayuda a su conservación; así conforme se utilizan, se van sacando de la pira de almacenaje<sup>6</sup> [entrevista, agosto de 2016].

<sup>2</sup> Este nombre también es utilizado en Mazapil, Zacatecas y Salinas de Hidalgo, San Luis Potosí.

<sup>3</sup> Tradición oral: Luis Nava L., Julia Nava L. y Lourdes Martínez A.

<sup>4</sup> Tradición oral.

<sup>5</sup> Tradición oral: Juana Alemán Reyna, 93 años, vecina de la cabecera municipal de Pinos, Zacatecas.

<sup>6</sup> Tradición oral: Juan Monreal, vecino de la comunidad de Vía Corta, Pinos, Zacatecas.



Foto 3. A) Chorchas, floración de la palma. Fuente: Luis Humberto Nava. Mayo de 2016 B) Dátil, fruto de la palma. Fuente: <<https://ecuador.inaturalist.org/observations/23495446>>. Consultado el 26 de abril de 2022.

El señor Juan Antonio Martínez Dávila y la señora Laura Elena Carrera<sup>7</sup> [entrevista, 23 de abril de 2022], oriundos de la comunidad de La Gruñidora, Mazapil, Zacatecas, aluden a la importancia que tenía el fruto para las personas, ya que abunda en todas esas tierras semidesérticas. Ellos narran que, una vez que el dátil maduraba, lo comían, ya fuese crudo, asado en las brasas o despepado para consumirlo con leche o para realizar una especie de mermelada, misma que podían conservar por largos periodos. Otro dato interesante, proporcionado por don Antonio, es la elaboración de atole de dátil a base de agua y masa.

En las fuentes etnohistóricas se encuentran menciones de esta planta, donde describen principalmente el nombre, así mismo el uso comestible por parte de los nativos. En la “Relación de las minas de Fresnillo: El Peñol”, en la descripción hecha de los guachichiles de Charcas, San Luis Potosí, se habla del uso del dátil:

En las *serranías de las Charcas*, en las cuales se han criado y viven unos indios *chichimecos*, salteadores, llamados *guachichiles*, gente muy belicosa y valiente. No viven en pu[eb]lo jamás; habitan por las sierras y cuevas; sustentanse [...] de tuna y mezquite y dátil de palma gruesa. [Acuña 1988: 112].

<sup>7</sup> Tradición oral.

Por otra parte, en las narraciones de Fray Guillermo de Santamaría, se lee el origen del nombre en castellano: “Tienen otra fruta que llamamos dátiles, que puesto que las palmas que los llevan ni los dátiles sean como los nuestros, pero por parecerse a ellos y por similitud los llamamos así.” [Carrillo 2000: 612].

Phillip W. Powell hace una referencia del español Gonzalo de las Casas y menciona que: “Los chichimecas también comían un tipo de fruto llamado “dátil” por los españoles; los blancos llamaron al árbol ‘palma datilera’ aunque probablemente era una especie de yuca, similar al árbol de Josué” [Powell 2014: 55].

De igual forma, los troncos huecos de palma son utilizados naturalmente por las abejas para alojar sus colmenas, quizás ahí surge la idea de algunos pobladores del sureste zacatecano, para utilizar troncos ahuecados de palma como cajones para la apicultura tradicional.

#### *El mezquite (prosopis spp)*

Este árbol ha sido una planta de suma importancia para las sociedades que se han desarrollado en territorio mexicano desde hace miles de años. Se encuentra en casi todas las regiones de la Gran Chichimeca. Tiene la capacidad para adaptarse a climas de aridez extrema. Su principal fruto es una vaina pulposa que puede llegar a medir hasta 25 cm de largo. En México existen 11 variedades de *prosopis spp* [Palacios 2006 *apud* Román 2016: 12, 13], sin embargo, las especies más representativas son la *prosopis glandulosa* y sus variantes; sin olvidar la *prosopis laevigata* [Román 2016: v].

La vaina del mezquite (foto 4) en la primera etapa de maduración se torna rojiza y es el momento cuando la pulpa puede ser consumida, ya sea en crudo, macerada para obtener agua fresca o extrayendo la miel tras la cocción. En la comunidad de Tacoaleche, perteneciente al municipio de Guadalupe, Zacatecas, el señor José Escalante<sup>8</sup> narra que cuando era joven, él y su familia comían la vaina, la ingerían cruda o ponían a hervir gran cantidad de ellas en unos cuantos litros de agua para que la miel del fruto se disolviera [entrevista, abril de 2022]; una vez listas, las colocaban en platos hondos y las comían. De igual forma, menciona que sus abuelos la molían como pinole y hacían atole. En Pinos, Zacatecas, también hay referencias del uso del mezquite y de la elaboración de atole. Por su parte, Jaime Nieto [2000: 715] habla de la producción de atole de mezquite en algunas comu-

<sup>8</sup> Tradición oral.

nidades de Querétaro, específicamente Toliman y Peñamiller. Refiere que los pobladores de estos lugares mezclan el mezquite con maíz para hacerlo rendir y quitarle dulzura, además de darle consistencia. Esta bebida se llama “mezquitatole” [Prokopiuk 2004 *apud* Román 2016: 25].



Foto 4. Vaina de mezquite en su árbol. Fuente: <<https://www.matehualacultural.com/cultura-general/el-mezquite-arbol-mexicano-que-se-extingue/>>. Consultado el 26 de abril de 2022.

De forma similar, en el municipio de Juchipila, Zacatecas, aún se puede observar el procesamiento del mezquite en algunas de sus comunidades. El señor Gregorio Meza Mercado,<sup>9</sup> vecino de la comunidad de Atemajac, elabora la harina de mezquite y el tradicional mezquitamal (foto 5). En temporadas de vaina, hasta el 2019 aún se le podía encontrar en el mercado municipal de Juchipila, vendiendo sus productos. Asimismo existe el uso del mezquitamal en Jalpa, Zacatecas [Gómez 2013].

Como se mencionó, Querétaro es otro de los estados donde en tiempos recientes aún se podía encontrar evidencia del consumo de mezquitamal. En Tolimán y Peñamiller hasta el año 2000 existía producción de pan de

<sup>9</sup> Información indirecta, obtenida de una entrevista del canal informativo *El pulso del Sur*, a cargo de Rodrigo Rivera Romero.



mezquite (se desconoce si lo hagan en la actualidad); la harina se elaboraba en morteros o fosas en la tierra, recubiertas con lajas, donde la vaina se molía, machacada con palos, hasta convertirse en harina. Posteriormente, la ponían dentro de pencas de nopal previamente despulpadas para que el pinole quedara apretado, después, la molienda se aglutinaba se obtenía como resultado el pan, que al final era rebanado e ingerido [Nieto 2000: 715].



Foto 5. Mezquitamal. Fuente: <<https://www.facebook.com/CultGastMex/photos/mezquitamal-o-queso-de-mezquite-del-%C3%A1rbol-del-mezquite-se-obtienen-vainas-sumame/423846167626816/>>. Consultado el 26 de abril de 2022.

Son variadas las fuentes etnohistóricas donde hablan del uso de la planta de mezquite; hay autores que se refieren a las personas chichimecas, habitantes en la comarca lagunera, como “la gente del mezquite” [Valdés 1995: 128],<sup>10</sup> debido a la importancia alimenticia que la planta representó. Sin embargo, las referencias son generalizadas y en cada lugar donde el mezquite prosperó naturalmente existe o existió alguna evidencia de su uso, ya sea por medio de fuentes etnohistóricas, etnográficas o arqueológicas.

<sup>10</sup> Véase nota 4.

Pedro de Ahumada apunta: “Su principal manthenimiento son las tunas e mezquite. Los mezquitales estan por si, es la fruta a manera de algarrobas. Turales [*sic*] tres o quatro meses del año, e hazen de aquella fruta çiertos panes que goarden para entre año” [Carrillo 2000: 568].

Por otra parte, se tienen patrones de supervivencia ligados a la conserva de alimentos relacionados con el mezquite, Fray Guillermo de Santa María dice que: “También comen la fruta de otro árbol, que acá llamamos mezquite, que es un árbol silvestre bien conocido, que lleva unas vainas como algarrobas, las cuales comen y hacen pan para guardar y comer cuando se les acaba la fruta” [Carrillo 2000: 612].

Una de las crónicas más descriptivas del Norte de México en cuanto al uso del mezquite las hace el novohispano Alonso de León, escrita en la primera mitad del siglo xvii, donde expresa que:

Comen por este tiempo el mezquite, que hay en abundancia. Cómenlo desde que empieza a sazonar hasta que está seco; y entonces lo muelen en sus morteros y aquéllos guardan; uno cernido, otros con pepitas, y puesto en unos petatillos, a modo de costales, hechos a propósito, o en nopales abiertos. Llámánles *mezquitamal*. Es una comida de muy gran sustancia, caliente y seca; hácelos engordar en este tiempo [Valdés 1995: 102].

De igual forma se encuentran referencias de Fray Guillermo de Santa María, quien habla acerca del fermentado de mezquite:

Tienen sus brevajes que beben, porque hasta hoy no se ha hallado nación que se contente con beber sola agua. Los mexicanos tienen sólo el que sacan del maguey. Estos tienen el mismo, y otro que hacen de las tunas y otro del mezquite [...] [Carrillo 2000: 612].

Otras menciones del procesamiento del mezquite y del fermentado las hace Alonso de la Mota y Escobar, quien describe a la gente del Valle de las Parras, al sur del estado de Coahuila:

Tienen también todos estos indios del río y la laguna gran cantidad de mezquitales, que es un árbol que lleva su fruto en vainas, algo parecido al algarrobo y es dulce, de que hacen gran provisión de pan para todo el año, moliéndolo en unos morteros; y de esta misma fruta hacen vino, cociéndola primero y dejándola acedar. [De la Mota 2009: 129].

### *Tubérculos*

En Zacatecas todavía existe la tradición de recolectar tubérculos, el más famoso de la región es la llamada “papita de monte” (*solanum cardiophyllum* y *solanum ehrenbergii*); tiene un cuerpo irregular, de dos a cuatro centímetros de diámetro (foto 6), crece en estado silvestre y se consume principalmente en los meses de octubre y abril. Es un producto muy codiciado en la gastronomía de cuaresma y es nativa del Centro Norte de México [Quezada 1987 *apud* Estrada 2011: 3].

Esta papa se busca en las tierras de labor, sin embargo, no en todas se pueden encontrar. Para hallarla, primero se identifica la planta seca que perece en la superficie, una vez ubicada el área, se revuelve la tierra con picos para finalmente recolectar el tubérculo, aparece de forma aislada. En la actualidad muchas personas de distintos municipios alrededor de la capital zacatecana la comercializan. Lamentablemente no se tiene un programa de conservación de estas especies y conforme pasa el tiempo es más difícil de encontrar.



Foto 6. Tubérculos de *solanum cardiophyllum* y *solanum ehrenbergii* a la venta en el mercado municipal de San Felipe, Guanajuato (Rodríguez 5409, 1BU6). La clave corresponde al número de colecta de la Universidad de Guadalajara (editada).

Fuente: Villa Vázquez y Rodríguez [2010: 87].

En el municipio de Pinos, Zacatecas, Juana Alemán Reyna<sup>11</sup> [entrevista, 31 de marzo de 2022], de 93 años de edad, narra que cuando era niña, en su familia solían recolectar dos tipos de tubérculos dulces y jugosos. Uno de ellos era conocido como “canchola”, lo identificaban en el suelo por tener un tallo de aproximadamente 10 cm, de hojas con estructura parecida a la de mezquite y un tubérculo redondo de aproximadamente de 3 cm a 6 cm de diámetro. El otro era conocido como “pan y queso”, éste se distinguía por poseer estructura pequeña con una flor blanca en forma de estrella y contaba con un tubérculo alargado, de acuerdo con la señora, la planta se comía en su totalidad.

Otro de los tubérculos encontrados en el semidesierto es el Huevo de venado (*peniocereus greggi*), “Planta de tallo cilíndrico, de 20 a 60 cm de largo, costillas 4 o 5, abundantes espinas pequeñas; raíz tuberculosa en forma de papa que puede crecer hasta un metro de largo, con un peso de 5 a 20 kg. Con fruto carnoso color rojo” (foto 7) [Grajales 2015: 30-31]. De acuerdo con la autora, el Huevo de venado o Saramatraca, era consumido por los grupos nativos de Arizona: “[...] Cocinan la raíz como si fuera papa [...] [de igual forma] Los indios navajos emplean las raíces como sustituto de jabón” [Grajales 2015: 30-31]. Cabe mencionar que esta planta está en peligro de extinción, ya que desde 1930 es muy cotizada por los mercados de herbolaria. Se tiene la creencia de ser efectiva como tratamiento contra la diabetes [Grajales 2015: 30-31], aunque no se descarta el uso medicinal por parte de algunos pueblos nativos, hasta el momento se desconoce esa información.

<sup>11</sup> Tradición oral.



Foto 7. Huevo de venado (*peniocereus greggi*), Mahoma, Mazapil, Zacatecas.

Fuente: Luis Humberto Nava Martínez, agosto de 2019.

Las fuentes etnohistóricas mencionan pocas características acerca de los tubérculos como tal, en la mayoría de las referencias aparecen como raíces. Fray Guillermo de Santa María en sus descripciones menciona: “De las raíces que comen unas son a semejanza de batatas o yuca, otras son las mismas o propias a las que en lengua mexicana llaman *cimatles*” [Carrillo 2000: 612]. Las raíces tienen características y usos muy variados, se consumían como alimento, hidratante o medicina.

El virrey de la Nueva España D. Martín Enríquez (1580) en su crónica de los chichimecas habla de la importancia de estas raíces o tubérculos en su alimentación e hidratación, dice que: “Otras cosas que los defienden sin que en ninguna parte de estas aun por ambre ni por sed se puedan ser rendidos por que se sustentan de rrayzes y yerbas mucho tiempo sin otra comida ni veuida” [Carrillo 2000: 680].

En la relación de Don Francisco de Plaza del pueblo de Nochistlán, en el año de 1584, se refiere a las raíces medicinales diciendo: “Tienen, los indios natu[r]ales deste d[ic]ho pu[eb]lo, muchas raíces y yerbas medicinales con q[ue] se curan, y, principalmente, con el d[ic]ho árbol de maguey” [Acuña 1988: 171]. En ese mismo año, en la diligencia de Tlaltenango, se hace referencia a un tubérculo medicinal, en el documento menciona lo siguiente:

La yerba que más ordinaria entre los naturales tienen para curar de cualquier herida, es el maguey y, una raíz que llaman el COPITO, para hinchazones y piedra, qu[e] es una raíz de la manera de batata chica, y, otra yerba que llaman “la lechuguilla”, para llagas [...] [y dijeron] que todo esto nace por los campos, sin que se siembre [...] [Acuña 1988: 147].

Son variadas las descripciones de tubérculos en la Gran Chichimeca, mismos que se recolectan en distintas épocas del año; es un recurso constante para la supervivencia de los grupos recolectores cazadores de estas zonas áridas. Alonso de León (1649) narra que en invierno se podían ver a las personas buscando entre la tierra “raíces” llevando a sus hogares una gran cantidad de ellas [Valdés 1995: 102].

#### *El maguey (agave spp)*

El maguey se distribuye en casi todos los estados del país, en la mayoría de ellos es aprovechada por las poblaciones para usos diversos, desde alimenticios, hasta construcción, cestería, textil, industria mezcalera, entre otros. Los *agaves* más utilizados dentro de las tradiciones locales zacatecanas son: *Agave salmiana*, *asperrima*, *americana* y *atrovirens*,<sup>12</sup> El primero es una especie nativa de los semidesiertos zacatecanos, se distribuyen de forma dispersa o en magueyeras de miles de ejemplares. Los últimos son magueyes introducidos por los pobladores de las comunidades rurales en distintas épocas, ya que su tamaño es más grande, por ende, les brinda mayor cantidad de producto. Esta planta ha sido importante para la economía recolectora de la mayoría de sociedades a lo largo de la historia en los semidesiertos zacatecanos.

En la actualidad, en las comunidades hay familias que conservan saberes de supervivencia chichimeca, los cuales se han perpetuado por su

<sup>12</sup> El nombre común del *salmiana* es Maguey manso, chalqueño de pulque, cimarrón, maguey de pulque; del *Atrovirens*: Maguey blanco; *americana*: Maguey cenizo; *asperrima*: Maguey cenizo o maguey del cerro [véase Vela 2014: 44-45, 52].

funcionalidad, pues en algunos casos, siguen siendo parte fundamental en la subsistencia diaria de las personas.



Foto 8. a) Magüey descogollado. b) Concauidad recién raspada. c) Aguamiel emanada.  
Fuente: Nava [2019: 152].

En gran parte de los municipios de Zacatecas se consume “el aguamiel”; un jugo dulce que emana del corazón o piña del agave. Para obtener el néctar es necesario un magüey con la madurez adecuada, misma que se puede identificar cuando la penca central se comienza a adelgazar (aproximadamente de los ocho a 13 años), señal que indica que el magüey está a punto comenzar su último proceso de vida: la floración. Después se des-

cogolla<sup>13</sup> utilizando jimadores (barras filosas o cuchillas) con la intención de llegar al corazón y comenzar el raspado (foto 8). Una vez iniciado este proceso, el néctar puede aprovecharse durante algunos meses, según la especie del agave y su tamaño.

El aguamiel se procesa de distintas maneras, se puede beber cruda, sin embargo, en esta condición el líquido dura muy poco antes de adquirir un sabor agrio, aunque así también se puede tomar. Una forma de aletargar el proceso de fermentación es hervirla; de este modo es posible realizar atole, que consiste en agregar masa y sal al aguamiel hervida. Cuando los tlachiqueros tienen exceso de producción, algunos elaboran miel de maguey o pulque. En las cabeceras municipales de Villa Hidalgo y Pinos, Zacatecas, hay productores<sup>14</sup> que juntan el aguamiel ya hervida —en buenas condiciones— para elaborar miel de maguey; la realizan por medio de la cocción prolongada del aguamiel para evaporar toda el agua y dejar solamente los azúcares concentrados. El resultado es una miel espesa, de color negro rojiza, traslúcida. Con la miel, hoy en día la gente elabora un platillo de semana santa, las famosas “torrejas”, que se compone de bolillo lampreado con huevo y miel de maguey.

En cuanto al pulque, es una tradición en vías de transformación en el estado. En la antigüedad era una costumbre muy arraigada y se podía percibir a través de las pulquerías en los pueblos. Hace aproximadamente 30 años se fue perdiendo la tradición como en muchos lugares, debido a las industrias cerveceras y su campaña de desprestigio. Pese al olvido y desconocimiento de la bebida, en la última década ha resurgido la práctica de producir pulque en el sureste zacatecano, en especial en las comunidades de Las Colonias, Villa Hidalgo y en El Chiquihuitillo, en Pinos, Zacatecas, gracias a varias familias que emigraron de Calvillito, Aguascalientes, para crear tinacales con la intención de la elaboración del pulque, pues en su tierra natal este fermento es una tradición y comenzaba a ser visible la sobreexplotación de la planta en la región, por lo que decidieron emigrar a esos municipios para seguir produciendo y abastecer a la ciudad de Aguascalientes y a sus periferias.

Ambas situaciones, tanto la reivindicación del maguey en la capital zacatecana, como la inmigración de tinacales para el aprovechamiento del

<sup>13</sup> Término utilizado en Pinos, Zacatecas, para referirse al procedimiento de retirar la penca central del maguey.

<sup>14</sup> De la cabecera municipal de Villa Hidalgo: Doña Olga y Don Ramón, tlachiqueros del pueblo; los Hermanos Jiménez, del barrio de la Ventilla, Pinos, Zacatecas, tlachiqueros del pueblo.



mismo, trajeron consigo que las personas de todas las edades, en especial los jóvenes, se vieran atraídas por este elixir de los dioses. En la ciudad comienzan, de nuevo, a beber pulque. Desde hace aproximadamente cuatro años se han abierto pulquerías, sin embargo, la variedad de bebida es elaborada los estados del centro de México, como Hidalgo, Tlaxcala, Puebla y Estado de México; de forma casi nula, se consume pulque de producción local.

Además de los derivados del aguamiel, se conoce la tradición de cocción del quiote: es una caña que surge cuando el maguey completa su madurez. Crece del centro de la planta y puede alcanzar de 4 m a 7 m de largo, incluso más. Justo antes de que el quiote amanille para florear, es cortado para después someterlo a distintos procesos de cocción. Algunas personas, por la rapidez, lo parten en trozos y lo cosen con agua y piloncillo para que adquiera mayor dulzura; una vez finalizada la elaboración, lo dejan enfriar y lo venden con chile en polvo y limón; para poder beber sus jugos azucarados, la caña se debe masticar. Las otras tres formas de consumirlo son: comerlo crudo; asado en las brasas al cual le llaman quiote blanco; el quiote colorado es aquel que se hace en hornos semisubterráneos tradicionales (foto 9). El quiote colorado ha sido el más consumido en el semidesierto, pero, cada vez son menos los quioteros que lo elaboran de esta forma.



Foto 9. Preparación de quiote colorado en Pinos, Zacatecas. A) Horno tradicional semisubterráneo con la estrada taponeada. B) Horno cargado con pira de quiote cocido. C) Retiro de pencas de mezcal del tenamaztle o superficie del horno.

Fuente: Luis Humberto Nava Martínez, 4 de abril de 2021.

El último proceso de vida del maguey es la floración, cuando surge al extremo del qurote; las flores son de color amarillo, también son usadas como verduras en varios estados como Querétaro e Hidalgo, donde los conocen como *gualumbos*.<sup>15</sup>

El maguey es mencionado de manera constante en fuentes etnohistóricas que aluden a los alimentos y formas de subsistencia de los nativos durante la Colonia. Es una planta de suma importancia cuyas tradiciones culinarias, medicinales y arquitectónicas han prevalecido hasta la actualidad.

En sus descripciones de los chichimecas, Fray Guillermo, apunta:

El maguey les es grande ayuda y mantenimiento, porque nunca les falta y de él se aprovechan en todo lo que los demás de la Nueva España, excepto en no hacer ropa de él, pero comen las hojas y raíz cocida en hornillo que acá llaman *mizcale*, y es buena comida, y hacen vino de él, que beben, y así todas las raíces dichas comen cocidas en hornillo, porque crudas no se pueden comer [Carrillo 2000: 612].

Por su parte Alonso de León, hace referencia a ese mismo horno llamado *mizcale*, además de los usos dados de lo chichimecas al maguey, escribe:

Las comidas generales suyas son, en invierno, unas que llaman *mezcale*, que hacen cortando las pencas a la lechuguilla; y aquel corazón, con el principio de ellas, hacen en barbacoa. Dura dos días con sus noches en cocer; y aquel jugo y carnaza comen, mascándolo y chupándolo. Tiran las hebras; por encima de lo cual andan y duermen; y esto dura mientras el tiempo no calienta, porque entonces se les daña. Faltándoles la comida, las vuelven a coger, pisadas, y resacas al sol; las muelen en unos morteros de palo, de que usan en general, y aquel polvo comen. Esta comida es caliente, no de mucha sustancia, pues en este tiempo andan flacos y agalgados. [...] puede guardarse muchos días [Valdés: 1995: 102].

En las Relaciones del Corregimiento del Nuchiztlan, elaboradas por el alcalde mayor Francisco de Plaza, hacen alusión del uso del maguey y algunas de sus propiedades de la siguiente manera:

Árboles q[ue] se dicen *magueyes*, q[ue] tienen los natu[r]ales, los cuales son de muy grande aprovecham[en]to: son tenidos en mucho, porq[ue] dellos se visten y comen, y sacan miel y vino y vinagre y cáñamo, y curan con él heridas y otras enfermedades, y les sirve de otros muchos efectos. [Acuña 1988: 171].

<sup>15</sup> <gourmetdemexico.com.mx>. Consultado el 26 de abril de 2022.

Sin duda alguna, los *agaves* fueron de gran importancia para los grupos chichimecas: ellos pudieron aprovechar muchos elementos para la supervivencia. Por lo menos, desde épocas del contacto hasta la actualidad, se conservan algunos usos por la extensa funcionalidad que representa la planta para la sociedad rural de Zacatecas y estados aledaños.

### *El nopal (opunia spp)*

Este cactus de hojas suculentas es muy común en casi todos los estados de la República mexicana; cuenta con 97 especies, de las cuales 62 son endémicas [Vela 2015: 48]. En el semidesierto del estado de Zacatecas se pueden encontrar variedades de nopal silvestre. En su mayoría son consumidas por los lugareños en distintos procesos de preparación. Las principales especies que se pueden observar son el nopal cascarrón (*opuntia hyptiacantha*), nopal blanco o chapeado (*opuntia megacantha*), nopal cegador (*opuntia microdasys*), nopal quiijo (*opuntia rastrera*), nopal de tuna roja pelona (*opuntia lasiacantha*), nopal tapón (*opuntia robusta*), nopal cardón (*opuntia streptacantha*) y nopal duraznillo (*opuntia leucotricha*) [Vela 2015: 65-66, 68]; la mayoría son comestibles, tanto sus pencas como sus frutos comúnmente llamados tunas.

En la actualidad existe una gran diversidad de tunas en el estado, además de numerosas tradiciones culinarias a base de nopal. En las últimas décadas esta planta se ha convertido en una agroindustria local en algunas municipalidades. En el caso de Pinos hay comunidades que han optado por cultivarlo, ya que existe un mercado nacional e internacional donde es requerido. Los principales puntos de acopio para compra de cosechas se encuentran en las comunidades de La Victoria y El Sitio.

Sin embargo, en la tradición local aún se observan formas de comercio y preparación de alimentos propios de las sociedades chichimecas. En las comunidades del semidesierto zacatecano es posible encontrar a familias que aprovechan las distintas variedades de nopales (foto 10) encontrados en sus entornos. La planta es un alimento consumible durante casi todo el año, ya sea tierno o macizo —en el caso del corazón del nopal— y sus pencas se pueden comer crudas, asadas o guisadas.

Durante y después de las temporadas de lluvia (junio-noviembre) se aprovechan los diversos frutos que tienen los nopales. Se hallan tunas de diferentes colores, texturas y sabores. El *opuntia streptacantha* o nopal cardón es una de las especies más populares en el semidesierto. Además de sus pencas, sus tunas también son consumidas por las personas de las comunidades, de hecho es muy apreciada por ser jugosa y dulce. Con este fruto se elaboran distintos productos (foto 11) como la melcocha (merme-

lada de tuna) y el queso de tuna (pulpa de tuna deshidratada). Don Juan Monreal y su familia<sup>16</sup> son vecinos de la comunidad de Vía Corta, Pinos, Zacatecas y son productores de queso de tuna desde hace más de tres generaciones. Además, se sabe que ellos y sus vecinos cuentan con un gran conocimiento de los procesos de recolección y transformación, por los que algunas plantas nativas pueden ser sometidas. El procedimiento para obtener la melcocha o el queso es muy complejo y se requiere de herramientas, recipientes y hornos tradicionales para su elaboración.<sup>17</sup> Del mismo modo, en la cabecera municipal de Pinos, se encuentran referencias del uso de la tuna deshidratada,<sup>18</sup> también llamada “orejones de tuna”. Es el fruto crudo, sin cutícula, disecada por el Sol; al privarla de líquido se puede conservar como pasa durante largos periodos sin que se eche a perder.



Foto 10. Familia de Pinos, Zacatecas, recolectando tunas de nopal cardón (*opuntia streptacantha*). Fuente: Luis Humberto Nava Martínez, agosto de 2021.

<sup>16</sup> Comunicación personal, agosto de 2014.

<sup>17</sup> Para ver los procesos de producción del nopal, véase Luis Humberto Nava M. [2019: 164-166].

<sup>18</sup> Tradición oral: José Nava Limones y Juana Alemán Reyna, vecinos del municipio de Pinos, Zacatecas, agosto y octubre de 2015.



Foto 11. Procesos de producción de melcocha y queso de tuna en Vía Corta, Pinos, Zacatecas. Fuente: Gabriel Edmundo Torres Muñoz.

Los fermentados también se puede obtener de la tuna, tal es el caso del colonche. Esta bebida es tradicional de los estados de Guanajuato, Aguascalientes, Zacatecas y San Luis Potosí; se conocen dos tipos de colonche, el cojudo y el cocido. El primero es el fermento de zumo de tuna crudo y el segundo, el de la miel extraída de la cocción de la misma.

Al igual que el magüey y el mezquite, el nopal es una de las plantas con más mención por parte de los conquistadores a la hora de hablar de los alimentos nativos. Existen distintas referencias que hacen alusión a los procesos por los que era sometido dicho cactus.

El capitán Pedro de Ahumada alude acerca de los principales alimentos de los chichimecas de esta región, en cuanto al nopal, observó que:

Acabada esta bendimia<sup>19</sup>, se pasan a los tunales, q les dura casi otros ocho meses, porque cuando se acaba el mezquite es el de abundancia de la tuna. Tiene mucha cantidad della e grandes tunales producidos de naturaleza sin los cultivar ni les hazer ningun beneficio. Tienen mucha cantidad de tuna blanca e colorada de diversos generos, unos dellas son como del genero de las destaciudad, otras que las comen con su cáxcara e destas es la mayor cantidad e mas apazible e sana comida. Casi nos sustentamos dellas en algunos dias q nos faltó el bastamiento e suplieron la falta del agua. Son estos yndios principalmente dos naciones q son Çacatecas e Goachichiles. [Carrillo 2000: 568].

<sup>19</sup> <<https://es.wikipedia.org/wiki/Vendimia>>. Consultado el 26 de abril de 2022.

Pronto los conquistadores supieron el valor alimenticio de estas plantas no solo para los chichimecas, sino para ellos mismos; ya que como menciona Pedro de Ahumada, en momentos difíciles pudieron saciar su sed con estos frutos. Otras relaciones se hacen más hacia el norte con el novohispano don Alonso de León, donde hace referencia a algunos procesos derivados del nopal y menciona lo siguiente:

En verano, y desde que empieza a brotar el nopal, lo comen. La flor de tuna y la misma tuna pequeña, en barbacoa; que hay gran copia en toda la tierra. Esto les dura mientras no madura; que entonces los hombres traen una redecilla cada uno, con que las cogen, limpian y comen con mucha felicidad; no desechando más que el hollejo, bien chupados. De ésta hay muchos géneros, unas mejores que otras [...] Hacen su pasa de ella; unas veces entera, otras partida a la larga; tendidas al sol en algunos petates o en el suelo. [Valdés 1998: 102].

El nopal ha sido, al igual que las plantas anteriores, de suma importancia para el mantenimiento social, cultural y económico de las poblaciones que se han desarrollado en el territorio de la Gran Chichimeca, específicamente en el Centro Norte de México. Por último, cabe señalar que, actualmente es posible observar, en temporada de cosecha, a grupos de personas o comunidades enteras que se dedican a la comercialización del fruto y sus derivados.

#### LAS OTRAS PLANTAS DEL SEMIDESIERTO

Existen variadas especies vegetales de clima árido que actualmente son consumidas por los pobladores de estos lugares, han formado parte de una herencia compartida de generación en generación, ya sea por su uso alimenticio o medicinal.

De igual manera que todas las tradiciones culinarias anteriores, están en gran riesgo de desaparecer, no sólo por el desuso, sino por la sobreexplotación o la deforestación para distintos tipos de megaproyectos, dígase industrias energéticas, mineras o agropecuarias.

Al seguir esta línea de plantas espinosas suculentas hallamos, entre las tradiciones, la recolección de brotes de biznagas o cactáceas globosas, como la biznaga burra o gigante (*echinocactus platyacanthus*), especie consumida gracias a sus frutos, llamados en el sureste “biznaguitas”, mismas que se comen crudas o en almíbar. Cabe mencionar que está en peligro de extinción pues la industria de dulces tradicionales la busca para la elaboración de la pulpa cristalizada llamada acitrón, que requiere de la totalidad del cuerpo de la planta para ser procesado. Otra suculenta es la biznaga chi-

lera, con tres variedades (*mammillaria lasiacantha*, *mammillaria heyderi* y *var. gummifera*); su fruto rojo en forma de chile es recolectado en temporada y se traga crudo o en almíbar. Del cactus llamado huevo de toro (*echinoceurus pectinatus*) coexisten distintos tipos, todos producen una tuna dulce de color rojo oscuro<sup>20</sup> y es comido en algunas regiones del semidesierto. Finalmente, dentro de esta anatomía de floras está el peyote (*lophophora williamsi*), en la actualidad es usado de forma ritual y medicinal por ciertas etnias del Centro Norte y Norte de México [Hofmann *et al* 2000: 144].

También hay recolección de frutos de cactáceas arbustivas y columnares como el garambullo (*myrtillocactus geometrizans*),<sup>21</sup> cuyo fruto es una balla morada, pequeña y dulce. La biznaga barril de lima o “cabuchera” (*echinocactus pilosus*),<sup>22</sup> de la cual se elaboran alimentos del producto llamado “cabuche”, es agridulce y se come de diferentes maneras, puede ser ingerido crudo, en agua fresca, almíbar, guisado con huevo o en conservas. Otra de estas plantas es el alicoche real (*echinocereus enneacanthus*), su brote es consumido crudo o en conservas.

Éstas son sólo algunas de las cactáceas utilizadas en el semidesierto zacatecano y forman parte de una herencia chichimeca que se ha mantenido a lo largo de los siglos como una tradición funcional en cuanto a la alimentación, adaptación y supervivencia en lugares de clima árido. por el momento se desconocen referencias etnohistóricas y arqueológicas de muchas de esas plantas, por lo que el registro etnográfico es de suma importancia, pues se observan patrones de vivencia y supervivencia antiguos, los cuales, poco a poco, se están degradando y transformando por las nuevas ideas globalizadoras.

En cuanto al acervo etnográfico de otro tipo de plantas comestibles y medicinales, es un tema basto, por lo que tiene que ser abordado aparte. Sin embargo, hay que tener en cuenta que de igual forma que todas las especies descritas con anterioridad, forman parte de una herencia cultural que ha estado presente durante siglos.

## CONCLUSIÓN

Todavía, en algunos pueblos de los estados de Zacatecas, Durango, San Luis Potosí, Guanajuato, Querétaro, Jalisco y Aguascalientes, sobreviven patrones de supervivencia chichimeca, que han coexistido con las distin-

<sup>20</sup> La etnia seri de sonora consume su fruto [véase Grajales 2015: 14].

<sup>21</sup> <<https://www.gob.mx/inifap/prensa/los-diferentes-usos-del-garambullo>>. Consultado el 26 de abril de 2022.

<sup>22</sup> <[enciclovida.mx](http://enciclovida.mx)>.

tas economías, incluso lo hacen con la actual capitalista, por medio de la recolección de algunas plantas y la venta en los mercados o de forma ambulante.

El conocimiento de las tradiciones alimentarias se debe a que muchos pueblos nativos subyugados por la fuerza ante la invasión española, se sedentarizaron en distintas poblaciones donde, poco a poco con la esclavitud y el mal trato, se fue apaciguando su espíritu de rebelión; sin embargo, debido a la funcionalidad de los recursos, se siguieron replicando las formas de subsistencia conocidas. De la Mota y Escobar, en su descripción geográfica, hace referencia a estos hechos en Agua de Venado, un municipio perteneciente al Altiplano potosino:

[...] leguas adelante está un pueblo de indios que llaman el Agua del Venado, hay más de [...] vecinos indios chichimecos de nación, pacíficos, que se han poblado aquí, entre los cuales se avecindaron y poblaron cierto número de indios tlaxcaltecos [...] Ha habido hasta ahora en este pueblo un capitán y soldados españoles, por ser nuevamente asentados los indios de quien había recelo. Y ya no es necesario, porque se van muriendo los viejos que eran gente de guerra, y los que ahora nacen se crían en doctrina y trato manso y cristiano [De la Mota 2009: 121].

La recolección fue un eje importante para la conservación y desarrollo cultural de los grupos nómadas. Las plantas ayudaron en el sustento diario de poblaciones nativas en proceso de aculturación. Las palmas reales o samandocas, los magueyes, mezquites, huizaches, alicoches, nopales, biznagas, quelites, raíces y tubérculos fueron sólo algunos elementos que se siguieron recolectando para solventar sus necesidades. De igual forma, una gran diversidad de fauna fue parte complementaria de su alimentación.

Hoy en día existen variadas tradiciones recolectoras en las comunidades de la Gran Chichimeca, la cuales permiten pensar en la multiplicidad de procesos que no podía abarcar un solo grupo nativo; por lo que requería de que cada banda, familia o clan, en su nicho ecológico o espacio territorial, se encargara de la producción de las distintas plantas que demandaban ser procesadas, ya que las llamadas vendimias o tiempos de recolección, eran cortos en muchos parajes donde se ejercía esta acción. De esta manera, es posible pensar en el intercambio de bienes comestibles, por parte de algunos grupos nativos a otros que no contaban con el mismo recurso.

Los datos adquiridos ayudan a vislumbrar hipotéticamente algunos modelos de movilidad basados en la recolección, intercambio, desplazamientos rituales, encuentros de parentesco y alianzas intertribales que nu-



trían la dinámica estructural conocida como caza-recolección por medio de distintos niveles de nomadismo y semisedentarismo.

Con la analogía etnográfica se puede acercarse a algunos remanentes culturales de las tradiciones culinarias de los chichimecas. Donde se observan saberes de transformación de los recursos naturales del semidesierto a través del desarrollo de tecnologías, que, como necesidades primarias, permanecieron entre el conocimiento popular de los pueblos actuales. “La invención no es una mutación accidental del plasma germinativo, sino una nueva síntesis de la experiencia acumulada, de la cual es heredero el inventor únicamente por la tradición” [Childe 1982: 28]. Los elementos culinarios actuales, derivados de estas plantas semidesérticas, abren una ventana al pasado para tratar de hacer aproximaciones a los procesos de las sociedades prehispánicas, cuyas evidencias y narraciones se encuentran dentro de los hallazgos arqueológicos y fuentes etnohistóricas.

Comprender el pasado tomando como modelo comparativo la información etnohistórica, es darles vida a los grupos extintos, encontrando explicaciones por comparación y semejanza con los hábitos y prácticas de las comunidades vivas, sobre todo si se trata de comunidades en un estado de desarrollo tecnológico y económico precapitalista [Angulo 1990: 90].

La realización de analogías etnográficas es fundamental, ya que es la única evidencia donde las actividades humanas se puede ver en su esplendor. Con ello podemos dar pauta a la interpretación de datos arqueológicos y etnohistóricos, donde constantemente se encuentran elementos presentes en sociedades vivas.

## REFERENCIAS

**Acuña, René**

1988 *Relaciones Geográficas del Siglo XVI: Nueva Galicia*. UNAM. México.

**Angulo Villaseñor, Jorge**

1990 Interrelación entre la historia, etnología y arqueología, en *Etnoarqueología. Primer coloquio*, Bosch-Gimpera, Yoko Sugiura Y. y Mari Carmen Serra Puche. IIA-UNAM. México.

**Braniff, Beatriz**

2000 Sistemas agrícolas prehispánicas en la Gran Chichimeca, en *Nómadas y sedentarios en el norte de México. Homenaje a Beatriz Braniff*, Marieti Hers et al. IIA-UNAM, IIE-UNAM. México: 129.

**Carrillo Cazares, Alberto**

2000 *El debate sobre la guerra chichimeca, 1531-1585*, vol. II. COLMICH, COLSL. México.

**Childe, V. Gordon**

1982 *Los orígenes de la civilización. Breviarios*. Fondo de Cultura Económica. México.

**De la Mota y Escobar, Alonso**

2009 (1621) *Descripción geográfica de los reinos de Nueva Galicia, Nueva Vizcaya y Nuevo León*. Editorial de la Universidad Juárez del Estado de Durango. México.

**Estrada Pérez, Ma. del Socorro**

2011 *Respuesta de la papita de monte (solanum cardiophyllum) a diferentes sustratos y sombreo en cultivo protegido*, tesis de ingeniería. Universidad Autónoma de San Luis Potosí. México.

**Gómez Soto, Héctor Pascual**

2013 *Introducción Santiago de Jalpa Mineral*, 13 de abril de 2013. <<http://cronicasdejalpa.blogspot.com/2013/>>. Consultado el 16 de abril de 2022.

**Grajales Tam, Karina Magdalena**

2015 *Plantas de la reserva de la biosfera Mapimi*. <[https://mapimi-ued.univ-tlse2.fr/03/docs/01/09\\_guiaplantas2015.pdf](https://mapimi-ued.univ-tlse2.fr/03/docs/01/09_guiaplantas2015.pdf)>. Consultado el 21 de marzo de 2022.

**Hofmann, Albert y Richard Evans**

2000 *Las plantas de los dioses*. Fondo de Cultura Económica. México.

**Nava Martínez, Luis Humberto**

2019 La Triada del Semidesierto. Características tecnológicas y nutricionales del maguey, nopal y mezquite en sociedades recolectoras cazadoras del Centro norte de México: un análisis comparativo. *Revista Chicomoztoc*, 1 (2): 146-180.

**Nieto Ramírez, Jaime**

2000 El mezquite, sus usos culinarios, en *Nómadas y sedentarios en el norte de México. Homenaje a Beatriz Braniff, Marieti Hers et al.* IIH-UNAM, IIE-UNAM. México: 715.

**Powell, Philip W.**

2014 *La guerra chichimeca (1550-1600)*. Fondo de Cultura Económica, IEPSA. México.

**Rivera, Romero Rodrigo**

2019 Mezquitamal una tradición viva en Juchipila. *Pulso del Sur*. <<https://youtu.be/9mLjCibBxIk>>. Consultado el 20 de abril de 2022.

**Román Pérez, Horacio**

2016 *Bromatología de la vaina de mezquite (Prosopis spp.) como alternativa para consumo sustentable en la comarca lagunera*, tesis de ingeniería. Universidad Autónoma Agraria Antonio Narro. México.

**Valdés, Carlos Manuel**

1995 *La gente del mezquite. Los nómadas del noreste en la Colonia*. CIESAS. INI. México.

**Vela, Enrique**

2014 *El Maquey. Arqueología mexicana*. Edición especial, 57. Editorial Raíces. México.

2015 *El Nopal en México. Catálogo visual*. Edición especial, 62. Editorial Raíces. México.

**Villa Vázquez, José Luis y Arón Rodríguez**

2010 Hallazgo de papas silvestres (*Solanum cardiophyllum* Lindl., *S. ehrenbergii* (Bitter) Rydb. y *S. stoloniferum* Schltdl) cultivadas en Jalisco. *Rev. Fitotec. Mex.*, 33 (1): 85-88. <<http://www.scielo.org.mx/pdf/rfm/v33n1/v33n1a13.pdf>>. Consultado el 24 de abril de 2022.

## REFERENCIAS AUDIOVISUALES E INFORMATIVAS

Biznaga burra o gigante (*echinocactus platyacanthus*). <<https://infografiasjb.ib.unam.mx/biznaga-burra.html>>. Consultado el 26 de abril de 2022.

Foto 4. Vaina de mezquite en su árbol. <<https://www.matehualacultural.com/cultura-general/el-mezquite-arbol-mexicano-que-se-extingue/>>. Consultado el 26 de abril de 2022.

Foto 5. Mezquitamal. Fotografía: créditos a quien corresponda. <<https://www.facebook.com/CultGastMex/photos/mezquitamal-o-queso-de-mezquite-del-%C3%A1rbol-del-mezquite-se-obtienen-vainas-sumame/423846167626816/>>. Consultado el 26 de abril de 2022.

- Foto 11. Torres Muñoz, Gabriel Edmundo. Facebook personal, 15 de agosto de 2013. <<https://www.facebook.com/photo?fbid=576354799093744&set=a.576354769093747>>. Consultado el 27 de abril de 2022.
- Fotografía B) de la foto 3. <<https://ecuador.inaturalist.org/observations/23495446>>. Consultado el 26 de abril de 2022.
- Generalidades de la palma samandoca (*Yucca carnerosana*). <[https://es.wikipedia.org/wiki/Yucca\\_carnerosana](https://es.wikipedia.org/wiki/Yucca_carnerosana)>. Consultado el 15 de abril de 2022.
- Los diferentes usos del garambullo (*myrtillocactus geometrizans*). <<https://www.gob.mx/inifap/prensa/los-diferentes-usos-del-garambullo>>. Consultado el 26 de abril de 2022.
- Nombre científico de biznaga barril de lima (*echinocactus pilosus*). <<https://enciclopedia.mx/especies/144075-ferocactus-pilosus>>. Consultado el 26 de abril de 2022.
- Qué son los gualumbos y cómo se preparan. *Gourmet de México*. <<https://gourmetdemexico.com.mx/comida-y-cultura/gualumbos/>>. Consultado el 26 de abril de 2022.
- Vendimia, definición. <<https://es.wikipedia.org/wiki/Vendimia>>. Consultado el 26 de abril de 2022.

#### TRADICIÓN ORAL O COMUNICACIÓN PERSONAL

- Alemán Reyna, Juana**, 93 años. Vecina de la cabecera municipal de Pinos, Zacatecas. Entrevista, agosto de 2015 y 31 de marzo de 2022.
- Doña Olga y don Ramón**, tlachiqueros del municipio de Villa Hidalgo, Zacatecas. Entrevista, agosto de 2021.
- Escalante Torres, José**, vecino de la comunidad de Tacoaleche, Guadalupe, Zacatecas. Entrevista, 21 de abril de 2022.
- Hermanos Jiménez, Vicente, Andrea y Socorro**, tlachiqueros del barrio de la Ventilla, de la cabecera municipal de Pinos, Zacatecas. Entrevista, 28 de octubre de 2020.
- Luis Nava L., Julia Nava L. y Lourdes Martínez A.** vecinos de la cabecera municipal de Pinos, Zacatecas. Entrevista. 26 de marzo de 2022.
- Nava Limones, José**, vecino de la cabecera municipal de Pinos, Zacatecas. Entrevista, agosto de 2015.
- Martínez Dávila, Juan Antonio y Laura Elena Carrera Rodríguez**, ambos de aproximadamente 75 años, originarios de la comunidad de La Gruñidora, Mazapil, Zacatecas. Entrevista, 21 de abril de 2022.
- Monreal, Juan**, vecino de la comunidad de Vía Corta, Pinos, Zacatecas. Entrevista, agosto de 2016.

# Reflexiones cartográficas en torno a los nómadas del septentrión

Leonardo Santoyo Alonso\*

BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE ZACATECAS. UAZ

**RESUMEN:** *En este trabajo se exponen las ideas y concepciones de los nómadas del Centro Norte de México que se representaron en la cartografía del siglo XVI, su posterior prolongación hacia el siglo XIX y de la permanencia de una construcción imaginaria, inmersa en el discurso académico en varias de las disciplinas antropológicas. Exponemos la importancia de dejar de calificar bajo los mismos términos impuestos para definir los desarrollos culturales del septentrión. Planteamos, desde una perspectiva histórica, la revisión de las significaciones del nómada desde la cartografía de los siglos XVI a XVIII y su integración conceptual en el desarrollo de la arqueología del Norte de México, la cual ha asumido ideas divergentes en el desarrollo cultural prehispánico.*

**PALABRAS CLAVE:** *cartografía histórica, nómadas, Norte de México, Zacatecas.*

## Cartographic reflections on the nomads of the north

**ABSTRACT:** *This paper presents the ideas and conceptions of the nomads of northern central Mexico that were represented in the cartography of the sixteenth century, its subsequent extension into the nineteenth century and the permanence of an imaginary construction that has permeated the academic discourse in several anthropological disciplines. We argue that it is important to stop qualifying under the same terms that were imposed to define the cultural developments of the septentrion. We propose, from a historical perspective, the revision of the meanings of the nomad from the cartography of the sixteenth to eighteenth centuries and its conceptual integration in the development of the archaeology of northern Mexico, which has assumed divergent ideas in the pre-Hispanic cultural development.*

**KEYWORDS:** *Historical cartography, Nomads, Northern Mexico, Zacatecas.*

\* leonardosantoyo@uaz.edu.mx

Fecha de recepción: 7 de junio de 2022 • Fecha de aprobación: 8 de septiembre de 2022

## INTRODUCCIÓN

El presente artículo<sup>1</sup> expone, por medio de ejemplos cartográficos, las ideas con respecto a los grupos nómadas y seminómadas del centro norte y norte de México que configuraron la forma en cómo se construyeron los imaginarios de aquellas sociedades durante los primeros años de colonización y conquista, así como su dilación en el tiempo. De igual manera, se expone que esa concepción afectó de manera significativa la comprensión de aquellas sociedades en los primeros estudios arqueológicos y antropológicos del septentrión, donde, como menciona Mendiola Galván, la historia de la arqueología del Norte de México comienza a sistematizarse hacia finales del siglo XIX, con expediciones como la de Carl Lumholtz y Adolf F. Bandelier, entre otros [Mendiola 2013].

Se entiende que la cartografía ha sido un poderoso medio, no sólo para representar relaciones entre puntos y rasgos de la superficie, sino también para mostrar nexos entre grupos y sus vínculos sociales. En un sentido amplio, en el presente trabajo retomamos los planteamientos de John Brian Harley con respecto al papel que las poblaciones indígenas de Norteamérica jugaron en el desarrollo de la cartografía europea; el propio Harley denominó *las geografías ocultas* [Harley 2005: 210]; identifica la importancia del conocimiento cartográfico de las poblaciones autóctonas, el cual fue retomado para la creación de los primeros mapas y planos elaborados por los europeos en los procesos de ocupación, colonización y conquista del territorio americano; en particular el septentrión novohispano o Norte Antiguo de México.<sup>2</sup>

Al revisar la literatura arqueológica del Norte de México aparecen en forma reiterada las frases: “falta por estudiar” o “se conoce poco acerca de [...]” con respecto a los grupos nómadas o seminómadas que habitaron la región. Entonces surgen las preguntas: ¿esto en la práctica en qué medida es real?, ¿cuáles son los impedimentos para acceder al conocimiento del pasado del Norte de México? Es una realidad que los sitios o asentamientos del Antiguo Norte de México en pocas ocasiones manifiestan la monumentalidad de los ubicados en el centro y sur de la República mexicana, las dinámicas

<sup>1</sup> Quiero agradecer ampliamente al doctor Alexis Hellmer de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla y de la Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, la traducción del latín al español y la corrección paleográfica del mapamundi de Ortelius, reeditado por Hondius y Mercator (1607). El conocimiento del latín del profesor Hellmer es, por mucho, la de un sabio.

<sup>2</sup> En el presente trabajo utilizo el término Norte de México o Norte Antiguo de México en el sentido en que Mendiola Galván lo aplica, es decir, de igualdad terminológica con el de Mesoamérica, que hace alusión a Clavijero y Orozco y Berra, véase Mendiola [2008a: 15-20].

de ocupación del territorio se gestaron con ritmos diferenciados, siempre marcados por un carácter de movilidad. Esto no representa, de facto, que las expresiones culturales de las sociedades norteñas no fueran de igual complejidad como las de aquéllos. La confusión proviene, en buena medida, de la preferencia de la arqueología oficial, como la denominó Manuel Gándara, la cual ha privilegiado los asentamientos de orden monumental sobre los vestigios más “modestos” del norte [Gándara 1992]. Tampoco se trata de generar un maniqueo conceptual entre el norte o el centro, como si uno y otro tuvieran mayor o menor importancia; dicha división ha dañado bastante la percepción de la comprensión de la arqueología en el septentrión.

Hay un común denominador para definir a la arqueología como la ciencia encargada del estudio de las sociedades humanas desaparecidas por medio de sus restos materiales, producto de dichas sociedades. La forma en cómo esos restos se interpretan o entienden tiene relación con la visión de lo cotidiano, condicionada al presente social de la investigación, por tanto, resulta válido en algunos casos para la arqueología mundial, pero de manera particular a la arqueología mexicana.

Ya desde los años setenta el propio Manuel Gándara afirmaba que la arqueología mexicana se encontraba en un franco retraso paradigmático en relación con la antropología y hablar de teoría era visto “con malos ojos” [Gándara 1992: 34].

En la actualidad, pocos siguen siendo los intentos por salvar los obstáculos entre la teoría y la *praxis* arqueológica, a pesar de la aparición de algunos estudios críticos más recientes al ya mencionado de Gándara [Vázquez 2003]. Se han mezclado una gran variedad de enfoques o posiciones teóricas como la ecología cultural, el marxismo, la arqueología simbólica, las teorías de la complejidad, entre otras. Esta condición penetra muy claro en los estudios arqueológicos del Norte de México donde, por lo general y de manera adecuada, parece encajar todo en las relaciones entre cultura y ambiente.

A este respecto, es importante mencionar que la complejidad arqueológica del Norte de México ha sido un referente teórico; refleja la necesidad de vislumbrar el rol que jugaron las sociedades habitantes en el centro y sur de México. La problemática incide en la comprensión de lo entendido como el “Norte”; arranca desde su larga secuencia cronológica que va desde la prehistoria hasta en el siglo XIX, si se consideran a los grupos apaches y otros más que lidiaron batallas hasta casi finales de ese siglo, incluso el extenso territorio ocupado. Pero es, por mucho, el dilema más agudo para su definición, ¿qué representa el Norte de México en la arqueología nacional?, ¿es válido en la actualidad hablar de una marginalidad de las sociedades del pasado, a la luz de las investigaciones de los últimos 50 años?

Por el momento no podemos ofrecer respuestas contundentes, ya que es materia de un estudio más profundo, sólo plantearé un esbozo de algunas de las características de cómo se ha entendido el norte arqueológico de México y de algunas de las propuestas planteadas por diversos autores para tratar de solucionar dicha controversia.

El Antiguo Norte de México debe verse desde perspectivas diferentes, bajo categorías propias y complejas con organizaciones sociales, políticas y económicas distintas, las cuales aún no se han definido terminantemente, ya que es innegable seguir privando, en lo general, la ignorancia o el desconocimiento y la poca comprensión de su arqueología, condición generada por esa larga ausencia histórica de más de 70 años de investigación oficial mexicana en el espacio norteño mexicano [Mendiola 2008a: 23-26]. Aunque en particular Mendiola se refiere a la arqueología propiamente de Chihuahua, considero que se puede hacer extensivo a casi toda la arqueología del Norte de México.

#### LA IMAGEN DE LOS NÓMADAS DEL SEPTENTRIÓN EN LA CARTOGRAFÍA

Al Norte de México se le ha considerado, desde tiempos lejanos, un espacio vacío, de aislamiento, de guerra y rezago, sucio y miserable [Ruxton 1974].<sup>3</sup> En la actualidad estas visiones etnocéntricas y discriminatorias prevalecen hasta en las poblaciones modernas, pero no es de extrañar que estos enfoques permanezcan debido a que, por lo menos, desde los primeros años de la Colonia, incluso Sahagún, quien retoma el nombre de Chichimecatlalli para designar aquella región donde moran los chichimecas, una tierra muy pobre, muy estéril, ya desde ese momento la definían como una zona de aislamiento y marginal.

Este concepto de un área de gente bárbara o de poca complejidad social aparece también reflejada en las primeras manifestaciones cartográficas del siglo XVI. Da la impresión de que en los documentos como mapas y planos era necesario afirmar el carácter “primitivo” y “salvaje” de las sociedades norteñas durante la época del contacto y la colonización. Debemos considerar que en este ámbito los mapas son un conjunto complejo de signos e imágenes cargadas de valor, pero, como menciona John Brian Harley, son una forma manipulada de conocimiento, pues los mapas se relacionan con el poder [Harley 2005: 79-83]. En este sentido la cartografía del norte mexicano aparece como ese entramado de relaciones de poder y control ideológico que legitimaban poblar los territorios a costa de los recursos y seres que los habitaban.

<sup>3</sup> El viajero británico George F. Ruxton, en su diario de viaje conocido como *Aventuras en México*, escrito en 1846, en más de una ocasión se refiere a los trayectos entre poblaciones y a las mismas ciudades del norte como “sucias y miserables” [1974: 30-31, 105-106].



En el bien conocido *Orbis Terrarum* de Abraham Ortelius, de la edición de 1579 en la lámina que corresponde al territorio del centro y norte de México, *Hispanae Novae Sivae Magnae, Recens Et Vera Descriptio*, publicado por Hondius y Mercator en 1607 (figuras 1 y 2), puede leerse cómo es el ambiente de aquellas tierras: hacia el noreste de México, esa “región desierta y pueblo silvestre, que se deleita con carnes putrefactas y semicocidas al sol. A menudo se hacen la guerra unos a otros por la cosecha y la recolección de frutos” (*deserta regio, et gens silvestris, animalium carnes putrefactas et sole semicocidas in delicijs habens. Bella inter se, ob messem et fructuum collectiones, sepius gerunt*),<sup>4</sup> la situación hacia el noroeste añade un elemento más a la descripción: “son antropófagos quienes habitan en estos montes” (*antrophagi sunt qui his montibus habitant*).



Figura 1. Abraham Ortelius (Hondius y Mercator 1607), *Hispaniae Novae Sivae Magnae, Recens Et Vera Descriptio*, Anueres.

Fuente: David Ramsey Map Collection. <[https://www.davidrumsey.com/luna/servlet/detail/RUMSEY~8~1~324437~90093644:Hispaniae-Novae-Novae-Descriptio?sort=Pub\\_List\\_No\\_InitialSort%2CPub\\_Date%2CPub\\_List\\_No%2CSeries\\_No&qvq=q:Hispaniae%20Novae%20Novae%20Descriptio.:sort:Pub\\_List\\_No\\_InitialSort%2CPub\\_](https://www.davidrumsey.com/luna/servlet/detail/RUMSEY~8~1~324437~90093644:Hispaniae-Novae-Novae-Descriptio?sort=Pub_List_No_InitialSort%2CPub_Date%2CPub_List_No%2CSeries_No&qvq=q:Hispaniae%20Novae%20Novae%20Descriptio.:sort:Pub_List_No_InitialSort%2CPub_)>. Consultado el 7 de junio de 2020.

<sup>4</sup> Traducción cortesía del doctor Alexis Hellmer.



Figura 2. Sección del mapa de Hondius y Mercator donde se aprecian las referencias a los grupos chichimecas y su contexto ambiental.

Fuente: David Ramsey Map Collection. [https://www.davidrumsey.com/luna/servlet/detail/RUMSEY~8~1~324437~90093644:Hispaniae-Novae-Nova-Descriptio-?sort=Pub\\_List\\_No\\_InitialSort%2CPub\\_Date%2CPub\\_List\\_No%2CSeries\\_No&qvq=q:Hispaniae%20Novae%20Nova%20Descriptio.;sort:Pub\\_List\\_No\\_InitialSort%2CPub\\_](https://www.davidrumsey.com/luna/servlet/detail/RUMSEY~8~1~324437~90093644:Hispaniae-Novae-Nova-Descriptio-?sort=Pub_List_No_InitialSort%2CPub_Date%2CPub_List_No%2CSeries_No&qvq=q:Hispaniae%20Novae%20Nova%20Descriptio.;sort:Pub_List_No_InitialSort%2CPub_). Consultado el 7 de junio de 2020.

La región al norte de Zacatecas hacia el actual Torreón en Coahuila se dice que es: “tierra desconocida y montañosa” (*terra incognita et montibus asperrima*). Al referirse específicamente a ciertos grupos que los habitaban se dice de forma general son chichimecas: “chichimecas: pueblo nómada que vive a la intemperie” (*gens passim vagans sub dio vitam degens*); lo mismo sucede con los cacatequas: “zacatecos: pueblo bárbaro, satisfecho con arcos y flechas con los que se dedican a la cacería” (*gens barbara, arcu et sagittis contenta, quibus venationi indulgent*). Con el mismo carácter se refiere a los “guachuchules: pueblos que andan desnudos, habitan a la intemperie, dedicados sólo a la cacería” (*guachuchules: gentes, nudeae incedunt, sub dio habitant, venationibus tantum intenti*), la misma situación ocurre con los “tecaxquines [o tecoxquines] que viven sólo de la caza y frutos” (*tecaxquines [algunos sugieren leer ‘tecoxquines’]*<sup>5</sup> *qui venatione tantum et fructibus vivunt*).

En las anotaciones del mapa de Ortelius muestran el duro carácter del Norte de México hacia la segunda mitad del siglo XVI, el cual es un ecosistema que ha sufrido modificaciones climáticas importantes. Es una realidad complicada, vivida por las regiones áridas o semiáridas del norte, es un factor no del todo determinante en sus desarrollos culturales [Mendiola 2008b].

<sup>5</sup> Comunicación personal del doctor Alexis Hellmer, catedrático de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, junio de 2020.

Las características ambientales del norte mexicano se refieren a un mayor o menor grado de aridez, pero este extenso territorio ha sufrido una serie de variaciones climáticas desde el Pleistoceno y se acrecentó después de la Conquista y colonización española. Esa denominada frontera norte de la Nueva España o “Norte de la Nueva España; Septentrión; Norte de México; Oasisamérica; Aridoamérica; Southwest; Greater Southwest y Gran Chichimeca” comprende una extensión mayor a 2 500 000 km<sup>2</sup> como el área más extensa que la propia Europa Occidental [Meyer 1997].

Buena parte de los términos se encuentran inmersos, en mayor o menor grado, dentro de la región fisiográfica del desierto chihuahuense, el más grande en extensión de todo Norteamérica, considerado con mayor riqueza de especies en el mundo. Pero, al mismo tiempo, ha sido difícil precisar en sus límites, sobre todo hacia el norte y el sur, ya que en lo normal se delimita por las sierras Madre Occidental y Oriental.

De las divisiones del desierto chihuahuense, la de Brown [1982] es una de las más aceptadas, lo subdivide en tres regiones: la más norteña es el Trans-Pecos, que cubre aproximadamente 40 % de la superficie e incluye todas las secciones de los Estados Unidos; la región media, dominada por piedra caliza y playas, incluye el Mapimí, parte del oriente de Chihuahua, Coahuila y parte de Durango; la tercera región, la más sureña, es el Saladan, que cubre Zacatecas, San Luis Potosí y porciones de otros estados. El Norte de México también comprende el Altiplano mexicano y las llanuras costeras de Tamaulipas.

Este amplio territorio ha sido el escenario de los grupos denominados bárbaros o primitivos, quienes habitaban en zonas “pobres” ecológicas, debido a la antigua creencia de los que no practicaron la agricultura, se convierte *de facto* en sociedades menos complejas. La diversidad ambiental del norte mexicano es vastísima, aun en la actualidad su diversidad es innegable.

Se sabe que existieron cambios climáticos considerables en la transición entre el Pleistoceno y el Holoceno, cuando las condiciones de humedad eran mayores debido a la presencia de los grandes glaciares; estas condiciones hacían, en general, del norte mexicano una zona mucho más favorable para la vida humana. En buena parte del territorio existían grandes lagos, pantanos y los ríos eran mucho más caudalosos. Por mucho tiempo el postulado del cambio climático ha sido el escenario para definir la secuencia histórica del norte, pero este determinismo ambiental pierde validez al contrastarlo con la evidencia de una agricultura temprana, construcción de canales de riego y asentamientos permanentes hallados en excavaciones recientes en Sonora, Durango y otras regiones [Sánchez *et al.* 2014; Cruz *et al.* 2016].

De este modo la pregunta obligada sería ¿por qué los habitantes nómadas del norte mexicano mantuvieron una economía de caza y recolección aun cuando habían convivido con agricultores sedentarios?, entonces, comprender que las formas de organización de una cultura cazadora-recolectora con respecto a los grupos sedentarios, en una zona de frontera donde traspasa la idea mesoamericana frente a una aridoamericana, norteña o septentrional, fue una decisión libre y consciente del ser nómada.

#### CHICHIMECAS, NÓMADAS Y SALVAJES

Algunos autores como Michael Meyer [1997] y Cecilia Sheridan [2000], basados en Karl Wittfogel, apoyan la idea de que una continuidad en el nomadismo por los grupos del norte de México, la cual fue un acto voluntario, no obligado o influenciado por las sociedades agrícolas sedentarias mesoamericanas; pareciera un hecho del cual los grupos nómadas pudieran haber “brincado” o mudado a una economía productora de una recolectora. Es Karl Wittfogel quien lo expone en forma clara al señalar:

Que numerosos grupos de personas tomaron esta decisión. Sin embargo, también revela que muchos otros no han logrado hacerlo. Durante milenios, recolectores tribales, cazadores, pescadores y los pastores habitaban regiones potencialmente hidráulicas, a menudo en proximidad a los agricultores de riego, pero pocos abandonaron sus ocupaciones tradicionales hacia un estilo de vida hidroagrícola [Wittfogel 1957: 16].

De esta forma se podría entender el por qué los grupos nómadas se negaron a cambiar a un patrón de vida agrícola impuesto por los españoles, pues entran en juego los valores culturales en cada grupo; la permanencia del nomadismo y la observación constante de ser grupos dedicados a la caza y recolección fue la incomodidad de los conquistadores y colonizadores españoles, se les dificultó que comprendieran dicha actividad sin límites aparentes de espacio o territorio.

Esto no implica que los grupos nómadas no hubieran conocido o experimentado con actividades agrícolas, en otro momento se había expuesto el empleo de sistemas de control de agua en grupos de cazadores-recolectores, es una idea adquirida con mayor fuerza. Los indígenas paiute —grupos recolectores— del Valle de Owens en California [Steward 1938; Lawton *et al.* 1976], por ejemplo, inundaban con regularidad e intencionalmente las praderas con redes de zanjas y canales, con la extracción del agua de manantiales, encontrados arriba de las praderas y el aseguramiento del crecimiento

de las semillas en las épocas de sequía. Asimismo, en las tierras del sureste, norte y en la región semiárida de Australia [Lourandos 1980], los aborígenes construían canales y sistemas de drenaje, con la finalidad de ampliar la capacidad de tierras aprovechables en el cultivo de cereales, tubérculos y frutas [Santoyo 2012].

La permanencia de una sociedad nómada se traduce en toda una estructura no sólo restringida a una matriz ambiental, sino a toda una forma de organización social y cultural. Los cambios hechos durante algunos estadios, hacia una sedentarización primaria y el supuesto regreso o retraso de nuevo al nomadismo, se pueden entender en el alcance de nuevos objetivos y una vez más es Wittfogel, quien plantea que: “Se requiere un esfuerzo especial para alcanzar el nuevo objetivo, y este esfuerzo puede involucrar no sólo un mayor trabajo y un pasar de operaciones agradables a desagradables, pero también sociales y ajustes culturales, incluida una pérdida más o menos grave de independencia política y personal”; éstos son valores que cada grupo vincula con la libertad e involucra comprender en qué medida cualquier grupo, estaría dispuesto a realizar ese esfuerzo “especial” [Wittfogel 1957: 17].

En este sentido, la libertad del hombre, como lo identifica Ricoeur [Adaya 2007], es un asunto voluntario o involuntario en los términos de cómo se presenta el ejercicio del albedrío a partir de un proyecto capaz de poner en obra una decisión, cuando consiente los límites impuestos por la propia realidad al decidir acerca de sus deseos. Muy claro se ve reflejado en la permanencia del nomadismo de los grupos del Norte de México en factores hasta ahora poco comprendidos, como la dieta y la salud.

En estudios recientes, con grupos nómadas del centro de África, Asia, Borneo e Indonesia se ha identificado, debido a la acelerada pérdida de los ecosistemas por realizar sus actividades de caza y recolección, así como las presiones gubernamentales, la necesidad de volverse sedentarios, como consecuencia, los grupos de pocos miembros aumentaron en población y crearon un ámbito donde facilita la proliferación y sostenimiento de una alta carga patógena, es decir, aumenta el riesgo de transmisión de infecciones virales y parasitarias entre las poblaciones [Dounias *et al* 2004]. De manera contraria, el nomadismo y la organización en pequeñas comunidades eran respuestas eficientes adaptadas a la alta diversidad de enfermedades parasitarias e infecciosas.

Desde hace tiempo persiste el debate entre académicos que defienden las mejoras de la vida sedentaria contra la del nomadismo, también es sabido que los grupos nómadas invierten menos tiempo en cubrir sus necesidades de subsistencia, frente al tiempo gastado por los habitantes en asentamientos. Marshall Sahlins apuntó que, tomado como su objetivo, el nivel de vida de los cazadores recolectores, por lo regular, satisface todas

sus necesidades, en apariencia podría parecerse como pobreza. Los dos movimientos de la evolución de la economía, el enriquecimiento, por consiguiente, el empobrecimiento, aunque parecen contradictorios, son simultáneos [Sahlins 1983], donde hay una apropiación de la naturaleza a cambio de la expropiación con relación a las sociedades humanas.

Es entonces posible pensar que el culmen de la civilización, el sedentarismo y la vida en zonas altamente urbanizadas, repletas de servicios, no es el sinónimo del bienestar prometedor. Las sociedades cazadoras parecen comprender el valor de la salud, el tiempo y la libertad, son factores fundamentales de la naturaleza humana. ¿Es probable que estas categorías resultaran incómodas para los conquistadores del siglo XVI, que venían rebosados en una idea de control, aniquilador de su libertad?

Las múltiples justificaciones para ahogar a las sociedades nómadas del norte se ven reflejadas desde las tempranas incursiones de Nuño Beltrán de Guzmán, ya en ese momento el territorio y la vida de los grupos nómadas se ve violentada. Muchos otros vendrán para tatar de pacificar, dominar y ocupar el territorio del Norte de México. Una realidad inherente a las políticas de conquista y colonización del norte mexicano ha sido la de exaltar los triunfos de avance español, predominante, con mayor o menor consentimiento, en el discurso histórico oficial.

Sin afán de considerar un glorioso pasado indígena o un civilizador y prometedor presente mestizo de raíces ibéricas, pareciera que la única forma de anclar al proyecto nacional del norte mexicano se basa sólo en los procesos del tan afamado Camino Real de Tierra Adentro. No negamos su importancia para la articulación de una buena parte de los elementos de identidad del territorio norteño, pero, al mismo tiempo creó el germen de una visión inconsciente del papel asignado a los grupos nómadas del norte, expresiones aún presentes en el discurso histórico o divulgativo como: “los chichimecas que constantemente atacaban a las diligencias” o “los indios robaban el ganado de los españoles”. Consideramos que han logrado, de forma exitosa, contemplar a los grupos originarios en el inconsciente colectivo tal y como fue pensado desde el proceso de Conquista: arrebatarles su territorio y borrar su identidad.

El largo periodo para someter a los nómadas del norte mexicano coincidió con la búsqueda de regiones geográficas “imaginarias o fantásticas”, como las siete ciudades de Cibola, donde se vieron implicadas muchas expediciones a los territorios de la Nueva México y Sonora, para tratar de corroborar los relatos de Alvar Núñez Cabeza de Vaca, que describían ciudades de oro y metales preciosos, de las que pronto se darían cuenta que no existían. La poca riqueza mineral encontrada en esas tierras contrasta con la gran información que detallaron los cronistas y viajeros de sociedades,

según la cual ahí los pobladores practicaban la agricultura y eran, en forma muy particular, sedentarios, lo que sentó las pautas para el establecimiento de nuevas poblaciones de españoles.<sup>6</sup>

Las incursiones al norte mexicano se acrecentaron para encontrar el tan anhelado estrecho de Anián, un paso que, según los relatos de algunos navegantes, uniría el Mar del Sur u Océano Pacífico con el Atlántico y lograrían continuar la travesía por el norte al unir los dos océanos. La búsqueda de ese estrecho se convirtió en una empresa casi obsesiva en la navegación española; desde las tempranas representaciones cartográficas del siglo xvi Anián aparece en casi todos los mapamundis de la época. Éste es el caso del planisferio de 1587 de Urbano Monte,<sup>7</sup> donde, además de localizarse el estrecho de Anián, también aparecen las referencias de la tierra de indios, quienes comen carne humana, identificados en este caso, probablemente, como los chichimecas de San Miguel (figura 3). Las leyendas y lugares míticos que acompañaron al “desconocido” norte o septentrión también aparecen y no se desvanecerían en mucho tiempo [Monte 1587]. Las tan anheladas ciudades de oro y plata de Cíbola y Quivira, donde traerían la riqueza a la Corona española, son representadas en el planisferio de Monte.

Al ser un mapa tan completo para su época, reproduce buena parte de la tierra conocida; puede observarse del centro al norte de México como un territorio con pocas localidades y predominan las áreas poco pobladas, aunque se toma suficiente espacio del norte mexicano para redactar que está ocupado por: “todos los indios [que] antes de ser subyugados comen carne humana y de cada destino de los animales que encuentran” (figura 3).

Para los fines de este estudio llama la atención la representación de Nuño de Guzmán, quien aparece montando a caballo sobre un camino (fi-

<sup>6</sup> Estas expediciones se encontraron con los grupos conocidos con el nombre de “pueblo”, término que denotaba la organización general descrita por los españoles de los muchos nativos del Río Grande, quienes vivían en zonas permanentes y formaban pueblos. Entre éstos se encontraban los hopis, zuñi, keres, entre otros. Una de las incursiones más famosas hacia ese territorio fue la que se le encomendó a Fray Marcos de Niza y Don Francisco Vázquez de Coronado, por orden, del Virrey en 1540, véase De Villagrà [2001].

<sup>7</sup> En fechas recientes se dio a conocer la reconstrucción digital de un planisferio de 1587 elaborado por Urbano Monte y del cual no se tenía conocimiento hasta que fue adquirido por el centro cartográfico de David Rumsey. Es tal vez el planisferio más grande de su época; el estudio y análisis de este planisferio está en sus inicios, lo he utilizado para este trabajo debido a los elementos representados que identifican la visión del antiguo norte mexicano y que se mantuvieron por más de dos siglos. He optado por utilizar la sección correspondiente al Norte de México debido a los rasgos y anotaciones que contiene, sobre todo de las referencias a los grupos nómadas y las características con que eran definidos desde entonces.

gura 4) y parte del este de México con dirección al occidente; esta representación puede ser la referencia a su incursión de 1529 y más adelante se convertiría en la provincia de la Nueva Galicia [García Icazbalceta 1999]. La representación de un gran río puede deberse al de Pánuco en Veracruz, provincia donde fue gobernador. Es de extrañar la ausencia de la Laguna de Chapala, a pesar que en los planos de Ortelius sí se identifica; ésa fue la primera de muchas expediciones que otros seguirían al territorio nómada y donde iniciaría el proceso de conquista y colonización a “sangre y fuego”. Es necesario recordar cuando Beltrán Nuño de Guzmán comisionó a Gonzalo López en 1530 para cruzar la Sierra Madre Occidental desde Culiacán. Si bien no es posible determinar con certeza hasta dónde llegó su empresa, sus comentarios son muy interesantes. López describió dichas llanuras como desiertos despoblados, donde no había sino indios “salvajes” sin caminos ni poblados; la expedición fue tan cruenta que refirió, de no haber sido por un poco de maíz que había dejado enterrado, todos hubieran muerto [García Icazbalceta 2004].



Figura 3. Fragmento del mapamundi de Urbano Monte de 1587, correspondiente a la *Tavola X Che Ha Sua Superiore La Tavola Terza. Libro Terzo*, al Norte de México, California y gran parte de Norteamérica. Se resaltan en los círculos Quivira y Cíbola, las míticas ciudades de oro, también la anotación referente al consumo de carne humana por los indios no subyugados y la referencia al estrecho o provincia de Anian o paso





cos de plata y oro, que representaban fabulosos vegetales, o jetas de fieras; los palacios de los magnates eran como urnas de cristal, colocadas en las cumbres de floridas colinas, y sus valles tenían a uno y otro lado inúmeros bazares, dedicados todos ellos a la orfebrería y joyería era que los de Cíbola vivían de los vapores de su mucho oro y plata, calentados en monstruosos crisoles [Majó 1946: 934].

Se puede comprender la intención de representar a Nuño de Guzmán en el mapamundi de Urbano Monte como la finalidad de justificar las incursiones de los conquistadores españoles a un territorio donde, ya desde ese momento, se perfilaba como potencial abastecedor de las riquezas tan anheladas en el imaginario español. La realidad, como sabemos, sólo se concentró en los primeros reales de minas localizados en Zacatecas, Sombrerete/Llerena, San Martín, Indeé, entre muchos otros, como muy acertado ha señalado Thomas Hillerkuss. Sólo en muy pocas representaciones cartográficas de inicios del siglo xvi aparecen sus ubicaciones, ocultándolas después por varias décadas en los mapas subsiguientes [Hillerkuss 2013]. Las necesidades de la Corona española se concentraron entonces en difuminar o hacer poco visible una vasta región donde los nómadas y seminómadas se convirtieron en moneda de cambio, donde las rebeliones fueron las más duras manifestaciones de su defensa contra la esclavitud y el despojo.

Muchos fueron los aspectos que los colonizadores tomaron para justificar la ocupación del Norte de México, es de notarse la referencia a la antropofagia, tan condenada por los misioneros de finales del siglo xvi y todo el xvii. La evidencia arqueológica en este punto ha confirmado que estas prácticas se realizaban con fines rituales, asociados a la siembra del maíz y la cacería del venado. De acuerdo con Punzo, en el caso de los grupos xiximes de Durango, era un ritual que sólo sucedía entre ellos mismos, únicamente se comían entre los propios xiximes, no lo practicaban con personas de otros grupos [Punzo 2010]. Las reiteradas menciones a estas prácticas podrían ser como lo plantea Susan Deeds, un acto de exageración de los propios grupos nortños para aterrorizar a los jesuitas y a los españoles en general [Deeds 2003], el cual cobra gran significado al pensar que las poblaciones nómadas mantenían un nivel de salud óptimo frente sus contrapartes sedentarias, como ya se ha mencionado.

Visto desde esta perspectiva, el norte también implica una construcción mítica de los conquistadores españoles, quienes veían ciudades de oro e inmensas riquezas, ideas derivadas de una construcción mental, partida del mundo occidental europeo de la Edad Moderna. Era una especie de “espacio de nadie”, habitado por grupos indígenas con un desarrollo cultural

heterogéneo, pero llenos de supuestos tesoros, los cuales demostraron ser inexistentes desde las primeras incursiones, basta recordar la expedición de 1540 de Francisco Vázquez de Coronado hacia Nuevo México, quien buscaba el ansiado Cíbola, movido por las narraciones de Alvar Núñez Cabeza de Vaca; la realidad se convirtió en empresas donde las barreras humanas fueron mucho más difícil de atravesar que los aspectos físicos. Los grupos nómadas y seminómadas del norte defendieron su territorio como pocos y supieron, en algunas ocasiones, organizarse y contrarrestar las avanzadas de los conquistadores.

Es necesario hacer una reflexión en cuanto a la noción de “tierra de nadie” o “vacío” o “nada”, con la que todavía se define al Norte Antiguo de México y como concepto “establecido” se traduce en algo uniforme, sin diversidad y todavía inserto en el lenguaje de los arqueólogos recientemente formados, quienes replican los adjetivos de sus maestros. Aún en trabajos recepcionales de licenciatura en arqueología, tan cercanos como el año 2012, se pueden leer las oraciones para calificar al Norte Antiguo de México como “una tierra de nadie”, independiente de la zona geográfica de ese territorio, sea noreste, noroeste, etc. Se asume todavía que el Antiguo Norte de México mantiene las características de los cronistas de los siglos *xvi* y *xvii*. Así, se puede hablar de dos formas de entender el Norte de México, una que mantiene un aspecto mítico, de grandeza épica, casi glorioso y cargado de fantasía con lugares como Chicomoztoc y Aztlán, lugares lejanos atemporales de un origen común [León-Portilla 2000]. La segunda no se posiciona en el pasado remoto, sino a los vecinos sureños, donde los norteños son vistos como gente salvaje, sin ciudades ni ley, como chichimecas [Braniff 2001].

Tal parece que es esta última visión que marca muy fuerte desde el mundo virreinal, donde, si bien se vio el norte como lugar de ciudades fantásticas, es la idea de un lugar de bárbaros, reflejada en los escritos de la época entre los siglos *xvi-xviii*, incluso a principios del *xix* (figura 5). En este sentido destacan los mapas elaborados por Jean Blaeu y Paolo Santini para ejemplificar la distancia temporal referida.



Figura. 5 Los chichimecas. Fuente: Library of Congress Bernardino de Sahagún, *Códice Florentino*, libro x: 123v. <<https://www.wdl.org/es/item/10621/view/1/244/>>. Consultado el 12 de noviembre de 2020.

En el *Atlas Maior* de Blaeu de 1665 resalta la utilización del mapa de Ortelius *Hispaniae Novae Nova Descriptio*, elaborado algo más de 50 años antes, con mínimas modificaciones pero que mantiene las mismas referencias a los grupos nómadas del norte, a pesar de que ya para esas fechas se encontraban altamente mermadas, pero con núcleos que aún se resistían a la dominación al mostrar eventuales rebeliones (figura 6).



Figura 6. *Corre indio maldito...* dibujo de una escena en la que un soldado español persigue a un indígena nómada, resalta la vestimenta del último con medias calzas, el faldón o capote de fibras duras y tlacoyal (estructura textil en forma de trenzas) en la cabeza. Fuente: Archivo Histórico de Durango, s/c, 1846.

Blaeu, al igual que sus antecesores, se limita a decir que el interior es todavía desconocido y sólo se conocen las costas [Blaeu 1665]. Por su parte, Paolo Santini en la *Carte du Mexique et de la Nouvelle Espagne Contenant Le Partie Australe de L’Amerique Septentle* de 1779 muestra información acerca de lo que denomina chichimecos entre Zacatecas y Fresnillo, igualmente hace referencia a un grupo denominado Guaxutxites (¿Guachchiles?), al este de Parras y al sur de Nuevo León, también se hace mención del territorio “desconocido a detalle”, es decir, la región que comprende los actuales estados de Coahuila y Nuevo León (figura 7).

Las referencias del mapa de Santini provienen del elaborado de la América Septentrional Jean Baptiste Bourguignon D’Anville de 1763, bajo la corriente francesa de cartografía, la cual intentaba justificar sus posesiones en la Luisiana, tal vez, por ese motivo, el detalle es mayor en las costas a pesar de la imprecisión de la representación topográfica.



Figura 7. *Carte du Mexique et de la Nouvelle Espagne*, 1779, Paolo Santini, colección de Barry Lawrence Ruderman. <<https://www.raremaps.com/gallery/detail/61020/carte-du-mexique-et-de-la-nouvelle-espagne-contenant-le-part-santini>>. Consultado el 16 de marzo de 2020.

Con estos casos expuestos se quiere hacer énfasis en la permanencia de un núcleo amplio de rebelión y resistencia por parte de los habitantes nómadas y seminómadas del Norte de México, también extendidos hacia el suroeste de los Estados Unidos, además fueron perseguidos no sólo físicamente sino, de igual manera, en el discurso gráfico y escrito, el cual sigue manteniendo una permanencia tan arraigada que en la mayor parte de la historiografía del norte mexicano y de las investigaciones arqueológicas de la misma región es casi automático el empleo de los referentes a la posición de asentamientos españoles como: “constituía una excelente defensa natural contra las incursiones de los indios bárbaros que atacaban” [Güeraca 2018: 73], por supuesto, siempre desde la mirada del colonizador como el agente agredido, quien deja así, de una forma inconsciente, a los pueblos originarios como los antagonistas y no al contrario (figura 8).

Como hemos visto, la concepción del nómada en los primeros siglos de contacto europeo, representados en mapas, crónicas y relaciones, muestra muy claro una visión destinada a la asignación de un territorio ocupado por gente “bárbara”, la cual justificó su venta, esclavitud y la guerra contra

ellos, en un principio por convenir así a los intereses de la Corona española, pero también se encontraba en una idea reiterada, proveniente de la Edad Media cuando la ecúmene cristiana se restringía al ámbito mediterráneo, que, por supuesto, estaban excluidos los islámicos, vándalos y los bárbaros. Se preparaba ya desde un comienzo la exclusión de las tierras americanas; este nuevo continente no tenía entrada en la concepción tripartita del mundo, donde sólo los descendientes de Noé eran los reconocidos [Sheridan 2015].

El espacio cubierto por los movimientos periódicos de estos grupos (nómadas) representaba la dirección que ampliaba los límites del significado de hogar, concebido desde la vida sedentaria. El hogar ya no era un lugar identificado con un punto fijo del espacio, sino que el territorio se transformaba en un sistema, donde sus partes deben ser analizadas como un todo, de una manera global e integrada. Su funcionamiento sólo se puede comprender de esta manera y no sólo como la simple suma de sus partes, creada desde el movimiento y la transformación de las relaciones y acciones humanas de ocupaciones sucesivas, pero vistas como una unidad de posesión. El conflicto entre este tipo de construcción espacial y el importado por las campañas de conquista de los servidores de la Corona española impone una incursión brusca dentro del sistema territorial, el cual no fue comprendido.



Figura 8. Descripción y mapa de la nueva provincia poblada de bárbaros, situada en la Costa del Seno Mexicano, desde el Puerto de Tampico hasta la provincia de Texas, 1744. Fuente: Mapoteca Manuel Orozco y Berra, 127-0YB-7211-A. Autor: Miguel Custodio Durán.

## CONCLUSIONES

En las manifestaciones cartográficas de los primeros siglos de colonización del Norte de México se imprimieron una serie de elementos que fueron configurando las formas de apropiación y control del territorio. Las repre-



sentaciones de espacios vacíos o carentes de los componentes civilizados, donde los europeos no vislumbraban, fueron el escenario ideal para construir una territorialidad a modo, es decir, encontraron las justificaciones de oposición entre un territorio nativo y uno “nuevo”, creado a partir del derecho de conquista y colonización. Estas características de orden histórico se convirtieron, por mucho tiempo, en un principio de investigación en la arqueología mexicana, donde el paradigma etnocéntrico mesoamericano marcó las pautas con la monumentalidad y la civilización, asuntos no del todo presentes en el Norte de México.

Por medio de la cartografía presentada en este trabajo hemos podido notar una construcción no sólo del territorio, sino de los procesos sociales de otro, resultante tan ajeno que puede ser excluido o destinado a la extinción.

Existe poca capacidad analítica de la terminología y los conceptos en la arqueología mexicana, ya que se ha optado por un “colonialismo intelectual autoasumido”; es decir, las categorías de fundamentación arqueológica para definir las secuencias temporales y los procesos explicativos más antiguos, como la descripción de materiales, la cronología, las secuencias tipológicas, provienen, sobre todo del mundo occidental. De igual forma, para el periodo histórico o de contacto con los europeos, emanan de un alto grado de pensamiento novohispano, insistente en hacernos pensar, de manera desvelada, cuyo el origen de la nación sólo proviene de una especie de brillante creación de una sociedad, que muy pocas veces integra a las poblaciones originales con un continuo de miles de años de ocupación y conocimiento del territorio.

Estas nociones nos hacen pensar en dos aspectos por esbozar, en general los grupos nómadas del norte mexicano han sido tratados como una categoría cultural de un solo momento o es, en el peor de los casos, ¿atemporal?, por consiguiente, el avance sedentario de Mesoamérica, antes de la contracción de la frontera por los cambios climático, fue capaz de aglutinar y absorber a los grupos nómadas del norte, ¿a pesar de la resistencia que mostraron en modificar su forma de vida durante la Conquista española? Ésta última pregunta surge de la aparente presencia de elementos mesoamericanos que lograron amasar y transformar una forma de vida milenaria a una economía de producción o ¿es tan sólo una construcción del registro arqueológico dominado por la centralización del concepto Mesoamérica?, donde el protagonismo del fenómeno Chalchihuites, los desarrollos del valle de Malpaso, el paradigma Casa Grandes y los asociados a la monumentalidad oficial parecieran ser los únicos que devienen en el proceso histórico de la región.

Al considerar los hallazgos de la ocupación temprana de América que provienen del Norte de México, donde aún permanece con una estructura casi inamovible el paradigma Clovis y retarlo resulta en un linchamiento académico sin precedentes, nos hace pensar en rastrear los indicadores del fenómeno nómada y seminómada desde la arqueología, donde incluso se extiende una nube académica descalificadora de la investigación arqueológica del periodo de contacto con los grupos nómadas y seminómadas, como si se tratara de algo poco relevante; también olvida el extenso continuo de ese modo de vida.

Esperamos que estas líneas sirvan como base para un trabajo mucho más crítico del quehacer arqueológico, que sirva no sólo para clasificar y registrar materiales, sino sentar las bases de una disciplina mucho más congruente con las particularidades temporales, igualmente necesarias en los largos procesos de la historia de México, en particular de esa región mal entendida y comprendida del norte.

#### REFERENCIAS

**Adaya Leythe, Ángel Federico**

2007 Antropología y libertad en la fenomenología hermenéutica de Paul Ricoeur. *Thémata. Revista de Filosofía*, 39: 360-361.

**Blaeu, Joan**

1665 (2010) *Atlas Maior*. Editorial Taschen. China: 471.

**Braniff C. Beatriz (coord.)**

2001 *La gran Chichimeca. El lugar de las rocas secas*. CONACULTA, Editorial Jaca Book. México: 306.

**Brown, David E.**

1982 Chihuahuan desert scrub. *Desert Plants*, 4 (2110): 169-170.

**Cruz y Cruz, Tamara et al.**

2016 Paleosol (organic matter and pedogenic carbonates) and paleontological  $\delta^{13}C$  records applied to the paleoecology of late Pleistocene–Holocene in Mexico. *Quaternary International*, 418 (): 147-164. <<https://doi.org/10.1016/j.quaint.2015.12.093>>. Consultado el 7 de julio de 2019.

**Deeds, Susan M.**

2003 *Defiance and deference in Mexico's Colonial North: Indians under Spanish Rule in Nueva Vizcaya*. University of Texas Press. Austin: 22-23.

**De Villagrán, Gaspar**

2001 *Historia de Nuevo México*. Dastin. México: 108-116.

**Dounias, Edmond, Kishi et al.**

2004 No longer nomadic: changing Punan Tubu lifestyle requires new health strategies. *Cultural Survival Quarterly*, 28 (2): 15-20.

**Gándara Vázquez, Manuel**

1992 *La Arqueología Oficial Mexicana. Causas y efectos*. Colección Divulgación, INAH. México: 21-22.

**García Icazbalceta, Joaquín**

1999 Primera relación anónima de la jornada que hizo Nuño de Guzmán a la Nueva Galicia. *Colección de documentos para la Historia de México*. <<http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/06922752100647273089079/p0000033.htm#73>>. Consultado el 19 de noviembre de 2019.

2004 *Documentos para la Historia de México*, tomo II. Porrúa. México: 200.

**Güereca Durán, Raquel E.**

2018 *Milicias indígenas en la Nueva España. Reflexiones del derecho indiano sobre los derechos de guerra*. IJ-UNAM. México: 73.

**Harley, John Brian.**

2005 *La Nueva Naturaleza de los Mapas Ensayos sobre la historia de la cartografía*. Fondo de Cultura Económica. México: 79-80.

**Hillerkuss, Thomas**

2013 Las minas de la Nueva España en los mapas del Siglo XVI. ¿Un secreto del Estado? *Apuntes. Revista de estudios sobre patrimonio cultural*, 26 (1). <<https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/revApuntesArq/article/view/8762>>. Consultado el 9 marzo de 2019.

**Lawton, Harry et al.**

1976 Agriculture among the Paiute of Owens Valley. *Journal of California Anthropology*, 1 (3): 13-50.

**León-Portilla, Miguel**

2000 Los aztecas, disquisiciones sobre un gentilicio. *Estudios de Cultura Náhuatl*, Tomo 31: 276-281.

**Lourandos, Harry**

1980 Change or Stability? Hydraulics, Hunter-gatherers and Population in temperate Australia. *World Archaeology*, 11 (3): 245-264.

**Majó Framis, Ricardo**

1946 *Vida de los navegantes y conquistadores del siglo XVI*, tomo II. Editorial Aguilar. Madrid: 1320-1321.

**Mendiola Galván, Francisco**

2008a *Las texturas del pasado. Una historia del pensamiento arqueológico en Chihuahua*. INAH, Colección ENAH Chihuahua 3. México: 23.

- 2008b “Sequía y adaptación en la investigación arqueológica” del Norte de México. El caso de Chihuahua, en *Historia y desastres en América Latina*, vol. III, Virginia García Acosta (coord.). CIESAS, La Casa Chata. México: 35-82.
- 2013 Arqueología de la incivilización. Historia de la cultura material del norte antiguo de México en el siglo XIX, Tesis de Doctorado, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vélez Pliego”, Puebla, México.

**Meyer, Michael C.**

- 1997 *El Agua en el suroeste hispánico*. IMTA-CIESAS. México: 17.

**Monte, Urbano**

- 1587 Mapamundi. <[https://www.davidrumsey.com/luna/servlet/detail/RUMSEY~8~1~303567~90074180:Tavola-X-Che-Ha-Sua-Superiore-La-Ta?qvq=q%3Apub\\_list\\_no%3D%2210130.000%22%3Bsort%3Apub\\_list\\_no%2Cseries\\_no%3Blc%3ARUMSEY%7E8%7E1&sort=pub\\_list\\_no%2Cseries\\_no&mi=11&trs=94](https://www.davidrumsey.com/luna/servlet/detail/RUMSEY~8~1~303567~90074180:Tavola-X-Che-Ha-Sua-Superiore-La-Ta?qvq=q%3Apub_list_no%3D%2210130.000%22%3Bsort%3Apub_list_no%2Cseries_no%3Blc%3ARUMSEY%7E8%7E1&sort=pub_list_no%2Cseries_no&mi=11&trs=94)>. Consultado el 12 de junio de 2022.

**Punzo, Díaz, José Luis.**

- 2010 Los tepehuanes del Valle de Guadiana en el siglo XVI, en *Historia de Durango. Tomo I. Época antigua*, José Luis Punzo y Marie-Areti Hers (coords.). Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Juárez del Estado de Durango. México: 458-473.

**Ruxton, George**

- 1974 *Aventuras en México*. Ediciones el Caballito. México.

**Sahlins, Marshall**

- 1983 *Economía de la Edad de Piedra*. Akal. Madrid.

**Sánchez Miranda, Guadalupe y John P. Carpenter**

- 2014 Paisajes, territorios e industrias líticas. Adaptaciones humanas de la larga duración al desierto de Sonora, en *La Industria lítica en el Norte de México*, Leticia González Arratia y Lorena Mirambell (coords.). INAH. México.

**Santini, Paolo**

- 1779 *Carte du Mexique et de la Nouvelle Espagne*, colección de Barry Lawrence Ruderman. <<https://www.raremaps.com/gallery/detail/61020/carte-du-mexique-et-de-la-nouvelle-espagne-contenant-le-part-santini>>. Consultado el 16 de marzo de 2020.

**Santoyo Alonso, Leonardo**

- 2012 *Agua que vuelve la tecnología hidráulica prehispánica en la Cuenca de Sayula*. Universidad Autónoma de Zacatecas. México.

**Sheridan Prieto, Cecilia**

- 2000 *Anónimos y desterrados. La contienda por el “sitio que llaman de Quauyula” siglos XVI-XVIII*. Miguel Ángel Porrúa-CIESAS. México.
- 2015 *Fronterización del espacio hacia el Norte de la Nueva España*. CIESAS. México.

**Steward, Julian**

1938 Basin plateau aboriginal socio-political groups. *Bureau of American Ethnology, Bulletin*, 120: 1-346.

**Vázquez León, Luis**

2003 *El Leviatán arqueológico. Antropología de una tradición científica en México.* CIESAS. México: 388.

**Wittfogel, Karl**

1957 *Oriental Despotism. A comparative study of total power.* United States of America, Yale University Press. New Haven, Connecticut.



# Producción agrícola de la Hacienda de Ciénega de Dolores Jerez, Zacatecas, durante el siglo XIX

Francisco Alonso Medina Bañuelos\*

BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE ZACATECAS. BUAZ

**RESUMEN:** *La hacienda mexicana fue una institución que prevaleció por más de 400 años en la vida política, económica y social de nuestro país. En el presente artículo toma como objeto de estudio la Hacienda de Ciénega de Dolores, ubicada en el municipio de Jerez, Zacatecas; se pretende hacer estimaciones máximas de producción de trigo durante la época porfiriana; al considerar la extensión territorial del inmueble y delimitar sus sectores productivos bajo tres aspectos principales: uso de suelos, estructura hidráulica y la capacidad de almacenamiento desde la arqueológica del paisaje. Para llegar a las aproximaciones se emplearon técnicas arqueológicas como el recorrido de superficie, registro y descripción de los sistemas hidráulicos, análisis de espacios arquitectónicos actuales, en complemento con fuentes orales y registros históricos.*

**PALABRAS CLAVE:** *hacienda, producción de trigo, uso de suelos, Porfiriato, Zacatecas.*

Agricultural production at the Hacienda de Ciénega de Dolores Jerez, Zacatecas, during the 19th Century

**ABSTRACT:** *The Mexican hacienda was an institution that prevailed for more than 400 years in the political, economic and social life of our country. This article takes as object of study the Hacienda de Ciénega de Dolores, located in the municipality of Jerez, Zacatecas; it is intended to make maximum estimates of wheat production during the Porfirian era; by considering the territorial extension of the property and delimit its productive sectors under three main aspects: soil use, hydraulic structure and storage capacity from the archaeological landscape. In order to reach the approximations, archaeological techniques were used such as the surface survey, recording and description of*

---

\* famb32@gmail.com

*the hydraulic systems, analysis of current architectural spaces, in complement with oral sources and historical records.*

**KEYWORDS:** *hacienda, wheat production, land use, Porfiriato, Zacatecas.*

## INTRODUCCIÓN

Al consumir la Conquista de la Nueva España, los colonizadores se enfrentaron a la disyuntiva de establecerse, por lo tanto, fueron muchos los lugares que por su posición geográfica y sus recursos se consideraron puntos estratégicos donde sirvieron en sus inicios para proteger y resguardar las comunicaciones con las áreas pacificadas. Más tarde los orientaron a distintos rubros como la ganadería, la minería; los que contaban con buena calidad de tierra y fuentes permanentes de agua fueron seleccionados para la agricultura, por medio de la institución económica por excelencia de la Colonia: la hacienda.

Las haciendas en el norte de México eran el principal motor económico de la región; jugaban un papel estratégico en la producción, distribución y consumo de productos. Los caminos reales en sus inicios y la incorporación del ferrocarril a finales del siglo XIX crearon un circuito comercial y de no haberse articulado, perdería la importancia que tuvieron por más de cuatro siglos.

La metodología se centra fundamentalmente en la arqueología del paisaje, cuyo sustento teórico es la geografía histórica propuesta por Carl Sauer [2004]. Para fines prácticos se entiende arqueología del paisaje como el estudio del paisaje en arqueología; centra sus investigaciones en los residuos culturales producidos por la interacción del hombre con el entorno, realizadas en escalas espacio-temporales diferentes; toma como marco de referencia su entorno o el espacio físico a su alrededor, el lugar donde se sobreponen los estilos de vida, economía, recursos, obstáculos, formas de comunicación, mentalidades, relaciones, intereses, pues son un binomio indisoluble entre el ambiente —es la suma de elementos topográficos, bióticos y geológicos— de una región concreta con las necesidades y capacidades de un grupo dado [Orejas 1991: 224-226; Anschuetz 2001: 25-35; Soler 2007: 48-53; Branton 2009: 51-55].

Este tipo de investigaciones pretenden acercarse a las realidades de las culturas asentadas en dichos espacios; parten de diferentes preceptos y variables para brindar un sentido global e integrador a la definición de paisaje en arqueología.



La presente investigación se centrará en conocer la producción de la Hacienda de Ciénega en el municipio de Jerez, Zacatecas, durante el Porfiriato. Primero, describiré el aspecto de la adquisición, extensión territorial, colindancias y conformación de la hacienda desde sus inicios, el periodo de consolidación, además de su auge, así como su ocaso. Posteriormente presentaré el entorno geográfico del área de estudio y, al considerar a la Hacienda de Ciénega como productora agrícola y ganadera de importancia durante el siglo xix y principios del xx, intentaré delimitar sus sectores productivos y la capacidad de producción de granos, en especial el cultivo del trigo, por medio del análisis de la distribución de la hacienda bajo tres aspectos: a) el uso de suelos, b) la aplicación de sistemas hidráulicos y c) la capacidad de almacenamiento en las trojes aún existentes dentro de la hacienda, que brindan sólo capacidades máximas.

Aunque las raíces del inmueble son profundas, centraré la atención en el periodo mencionado, pues es cuando se presentan más avances, metodologías, perspectivas y cambios acontecidos en el lugar. Por último, haré una breve descripción de la producción a partir de los vestigios aún presentes en esta unidad productiva.

Cabe preguntarse ¿qué pasa con aquellos lugares que no cuentan con este registro documental o, por lo menos, no de manera tácita?, ¿debemos dejar que las arenas del tiempo las sepulten y olvidar que existieron?, la respuesta es no, por tanto, el presente trabajo se esboza un panorama general sobre las funciones y dinámicas comerciales en las haciendas porfirianas y propongo una estimación de producción de la Hacienda de Ciénega de Dolores, desde un análisis holístico ya que en este lugar no se cuenta con la suficiente información de la época como libros de raya, estadísticas puntuales del objeto de estudio y otros registros históricos.<sup>1</sup>

#### LAS HACIENDAS EN EL PORFIRIATO

Con la llegada de Porfirio Díaz al poder en 1876 y a partir de una serie de políticas antes establecidas, como las leyes Lerdo 1856 y de Nacionalización en 1859, desarticularon uno de los grandes problemas para el progreso de la nación: la Iglesia, cuyo clero poseía el control de diversas unidades rústicas en el país [Leal *et al.* 1985: 61; Argüello 1991: 264-274; Ramírez 2016: 35-38]. Bajo los nuevos parámetros legales, se brindó la posibilidad que toda

<sup>1</sup> El archivo histórico del municipio de Jerez se destruyó debido a un incendio durante la primera década del siglo xx; los archivos más antiguos con los que cuenta actualmente son de los años treinta del siglo pasado [De la Torre, comunicación personal, 2014].

la riqueza restringida, dentro de la institución, circulara en los mercados internos y, más adelante, en los nacionales y mundiales.

Con base en estas leyes y a la establecida por Porfirio Díaz en 1883, Ley de Colonización y las Tierras Baldías, se promovió el desarrollo de la agricultura y el establecimiento de nuevos colonos en nuestro país; de tal forma, se aceleró la privatización de las tierras ociosas [Gutelman 1985: 27-28], mismas que abrieron la brecha para la privatización y acaparamiento de tierras por parte de compañías extranjeras y grandes hacendados.

En la época porfiriana, las haciendas agrícolas y ganaderas comenzaron no sólo a relacionarse con el mercado minero, como había sido durante toda la Colonia, sino que encontraron nuevos vínculos y posibilidades dentro de los mercados nacionales recién instaurados y los mundiales.

Bajo este nuevo auge, junto con las políticas establecidas antes y durante el Porfiriato, la hacienda y otras empresas iniciaron una expansión desmesurada con apoyo de las compañías deslindadoras que afectaron directamente a los pueblos, comunidades y campesinos circunvecinos de estas grandes unidades productivas. Pero, al mismo tiempo, brindó, gracias a la característica de la economía dual de las haciendas agrícolas, a los peones, rancheros y campesinos —expulsados de sus tierras— trabajo dentro de los terrenos, los cuales eran la estructura agraria presente durante todo el siglo XIX [Leal *et al.* 1985: 36-37; Ramírez 2016: 36-37]. La institución hacendaria reconoció la incapacidad de administrar ni cultivar directamente todos los terrenos dentro de sus límites, por lo que redistribuye la fuerza de trabajo entrante y les asignó secciones de tierra en áreas menos productivas para que se laboraran en forma de arrendamiento; dejó el riesgo de las inclemencias a estos actores y aseguró un ingreso fijo en especie o en efectivo; es así como se muestra dichas acciones como estrategia empresarial.

En la segunda mitad del siglo XIX México sentó las bases por medio de su independencia y la apertura de mercados para que el proceso de industrialización iniciara; utilizó, como mecanismo, las inversiones y readecuaciones de los aventureros europeos a puntos clave (minas, empresas textiles, molinos) para consolidarse firmemente a finales de siglo, gracias a la reestructuración, creación y ampliación de mercados de todos los niveles, interno, local, regional y nacional; la aplicación de las leyes expuestas proporcionó grandes cantidades de mano de obra, ayudaron a mantener bajos los costos de producción y la capacidad de explotar sus tierras de forma intensiva; la eliminación de impuestos; la actualización de las vías de comunicación y transporte; instituciones bancarias que brindaron créditos a las industrias nacientes y, ya en el siglo XX, la luz eléctrica y telégrafos aplicados a las unidades de producción.

Lo anterior propició que México se incluyera activamente durante el Porfiriato dentro del sistema mundial; participó no sólo con la producción de los metales preciosos, también abrió la posibilidad de incorporar, con una participación importante, los productos agrícolas y ganaderos a los mercados internacionales.

Como podemos observar, desde sus inicios como la Nueva España y hasta pasada la época de la Independencia, México siempre ha estado inmerso en las dinámicas mundiales, pero no fue sino hasta la llegada al poder de Porfirio Díaz cuando pudieron darse las condiciones óptimas para iniciar el proceso de forma activa y progresiva. De forma paralela los sectores económicos del país fueron beneficiados con las modificaciones en la manera de elaborar e introducir capitales, técnicas y maquinaria para el mejoramiento de los productos, además de generar mayor demanda de artículos básicos necesarios para sustentar a la población —en franco crecimiento— del siglo XIX.

Estas exigencias brindaron las bases para crear nuevas unidades de producción como las industrias textiles, henequeneras, pulqueras, agrícolas —en conjunto con los minerales fueron los productos de mayor relevancia económica en el México decimonónico— que ayudaron al país a no depender enteramente de la explotación de minerales y crear una estabilidad financiera distinguida en el periodo estudiado.

#### CIÉNEGA Y SU CONTEXTO DE ORIGEN

La ex Hacienda de Ciénega se encuentra en el municipio de Jerez, en el estado de Zacatecas, la fundación de Jerez como poblado se remonta a finales del siglo XVI, en 1570; entre los fundadores se encontraban el capitán Pedro Carrillo Dávila, Pedro Caldera y Martín Moreno [Powell 1996: 162], quienes, por su participación en la pacificación de los chichimecas, se les brindaron tierras para sentarse en este lugar.

Dentro de la extensión se encuentran los sitios del Llano: Ciénega, Estancia Vieja o Coyotes, denominado también como Chula y en la actualidad Puerta de Chula, dos sitios río arriba de Ciénega, otro más al pie de la Sierra de Jomulco, de nombre Los Charcos, por último, uno en el atajo del Fuerte (Malpaso) que va a Antitanque. Estos sitios fueron vendidos por el Capitán Caldera en 1586 a Diego de los Ríos Proaño [Alvino 2012: 40] hijo del conquistador Diego Hernández de Proaño.

A partir de la adquisición de Proaño desconocemos los movimientos que se realizaron con los terrenos, pero supongo que les pertenecieron hasta su

posible venta con Francisco Martín Gallardo y su esposa Teresa de Rodas, quienes ya aparecen como sus propietarios en 1644.<sup>2</sup>

Con la muerte de Doña Teresa de Rodas, sus propiedades se repartieron entre sus siete hijos, uno de ellos, Juan Martín Gallardo, vendió, en 1650, 24 sitios de ganado mayor a las Madres Clarisas de Querétaro; terrenos donde se crearían las Haciendas de La Encarnación, Tenango, Los Fustes, Guacasco, Tayahua, La Estanzuela y San Miguel de Buenavista. En 1687 algunos de los sitios de las Clarisas fueron comprados por el conde de Santa Rosa, con los que se fundaron las de Malpaso y la Quemada [Jiménez 1990: 46].

Ciénega de Caldera contaba con un sitio de ganado mayor y seis caballerías de tierra, tenía un total de extensión de 2 012.8 has de terreno [APLT]; Bernardo Del Hoyo menciona que, para ese año, 1687, Ciénega ya contaba con gente de servicio y es conocida como Ciénega de San José [Del Hoyo s/f].

Las composiciones de terreno pertenecieron a los condes hasta 1724, donde el tratateniente minero Bartolomé Bravo, poseedor de los bienes de los condes, tuvo que rematar las tierras adquiridas a las Clarisas de Querétaro por no pagar los réditos de la deuda que tenían al adquirir estos sitios; de tal modo, los oficiales de la caja de Zacatecas arrendaron en subasta las haciendas de campo de los condes; en 1718 las haciendas de campo registradas a nombre de don Felipe Bartolomé Bravo eran las Palomas, Malpaso y Ciénega.<sup>3</sup>

Ya en el año de 1739 se vuelven a subastar los bienes inmuebles de los condes de Santa Rosa, capital de la Nueva Galicia, en una subasta pública de todos los bienes inmuebles de dichos personajes. Las tierras fueron adquiridas por Juan Alonso Díaz de la Campa, sobrino de Fernando de la Campa y Cos, conde de San Mateo de Valparaíso, por la cantidad de 106 627 pesos, en ellas se incluían las Haciendas de las Palomas y Malpaso —cabe mencionar que dentro de los terrenos de la Hacienda de Malpaso se encontraba la Hacienda de Ciénega como una unidad anexa—) donde se realizaron importantes readecuaciones, entre las cuales se encontraron la construcción de la presa, el molino en conjunto con su tanque, algunas trojes y arcos; en el caso de la Hacienda de Santa Rosa de Malpaso se terminó de construir la casa grande. [Langue 1999: 136; Vargas 2005: 37; Alvino 2012: 92-93].

<sup>2</sup> Véase Apéndice general de los libros y papeles pertenecientes a la Hacienda de Malpaso; el documento consultado pertenece al Archivo Personal de Leonardo de la Torre y Berumen, responsable del Archivo Municipal de Jerez, sin número de foja.

<sup>3</sup> Archivo del Museo de Guadalupe, leg. 230: 1, 168v y 169 y Clements Library, University of Michigan, Zacatecas Collection, citado en Jiménez [1990: 127] y Vargas [2005: 36].

Estos inmuebles pertenecieron a la familia hasta 1770, fecha de la muerte de Juan Alonso; para el año siguiente apareció como dueño su yerno José Matínez Bustamante [Vargas 2005: 38]. Se cree que él fue quién los vendió a don José de la Borda y en 1775 reportó como su propiedad la Hacienda de Malpaso, adquirida por el monto de \$102 000 [Brading 2010: 272; Jiménez 1990: 136].

En el momento de su muerte, su hijo, el eclesiástico Manuel de la Borda hereda todos los bienes de su difunto padre, con un estimado de un monto aproximado de un millón de pesos, repartidos en minas y haciendas de campo y beneficio; sin embargo, al ser parte del clero no podía —según las disposiciones establecidas después de la expulsión de los jesuitas— ser dueño de minas, por lo que trajo como socios a sus primos Francisco Xavier y Julián Permartín desde Francia para hacerse cargo de estas unidades [Langue 1999: 147].

Sin embargo, debido a la inexperiencia de los sucesores de José de la Borda pierden la Mina de Cabras —una de las minas más productivas en 1792— y las haciendas de campo, en 1806,<sup>4</sup> pertenecientes a don Manuel de la Borda pasan a manos de Fermín Apazechea, socio comercial de José de la Borda, quien se valió de su posición y contactos como diputado de minería del estado para adquirir esas propiedades [Langue 1999: 148].

En 1809, don Fermín ya era dueño de las haciendas de campo de San José del Maguey, Santa Rosa de Malpaso y Ciénega de Santa Gertrudis; la última hasta esa fecha no contaba con capilla [Del Hoyo s/f: f 7-9], sin embargo, debido al conflicto armado acontecido en 1810 y al portar el título del conde de la Quebradilla, fue sujeto de represalias y en 1815 por parte de su apoderado, don José Rafael de Crespo, vendió las propiedades de La Labor de la Laguna y las haciendas a don Antonio María Gordo por \$11 427 y 4 reales, \$347 842 y 2 reales, \$142 679 y 4  $\frac{3}{4}$  reales y \$211 421 y  $\frac{1}{4}$  de real respectivamente, dando un total de \$713 370 y 3 reales<sup>5</sup> [Langue 1999: 186; Del Hoyo s/f: f 7-9].

<sup>4</sup> Tal vez de esta transacción se elabora el plano de los terrenos de las Haciendas de Malpaso y Ciénega, elaborado cerca de 1805.

<sup>5</sup> AHEZ, notarias, s. XIX, caja 2, años 1843-1846.

A partir de la adquisición, por parte de don Antonio María Gordo, las unidades se encontraron con una estabilidad que propició su auge y consolidación; se realizaron algunas obras pías, entre ellas la construcción de la capilla en la Hacienda de Ciénega, comenzada en el año de 1820 y terminada el 14 de agosto de 1821.<sup>6</sup>

Ya en el año de 1830, Gordo y Loaysa compraron las Haciendas de Cieneguilla, Trujillo y Rancho Grande [Del Hoyo 1995: 50], entonces completaron, de esta forma, el circuito de los terrenos productores de granos y ganado más cercanos a Zacatecas; es a partir de ese momento cuando la familia se perfila no sólo al abastecimiento de las minas, sino al mercado nacional, cada vez más latente con las rutas comerciales establecidas y su posterior modernización con el ferrocarril.

Todas fueron dirigidas por don Antonio hasta su muerte en 1835, cuando elaboró, previo al suceso, su segundo testamento donde le deja los bienes a su esposa Margarita Ruíz, valuados en \$2 400 000, entre ellos las Haciendas Santa Rosa de Malpaso, Ciénega de Dolores y Rancho Grande; al igual que su predecesor, quedaron a su nombre hasta su fallecimiento en 1863 [Del Hoyo s/f: 12; 1995: 48].

En el año de 1865, uno de sus hijos, don José María Gordo y Ruíz, se mostró como propietario de la Hacienda de Ciénega de Dolores en un avalúo realizado en ese año; este inmueble fue valorado por la cantidad de \$60 848. Se sabe que sus descendientes emparentaron con las familias Gómez González, Breña, Llamas, Viadero y Resquera, entre otros; quienes durante el Porfiriato se ocuparon de este lugar [Del Hoyo s/f: 12; 1995: 48-51].

Los últimos propietarios de la hacienda fueron los señores Eugenio y Francisca Gordo, quienes, para principios del siglo xx eran los dueños comunales del predio. En el año de 1918 se inició el proceso de reparto agrario en Ciénega, durante el cual se concedieron 8 530 has y al término de éste los propietarios pudieron conservar 2 000 has, por lo que la extensión total de este lugar era de 10 530 has.<sup>7</sup>

Es razonable pensar que dicho lugar mantuviera su vocación de abasto a los reales mineros, en primera instancia y posteriormente, aunada a la serie de modificaciones que trajo el gobierno porfirista, la gran estabilidad económica y administrativa brindada por la posesión de la familia Gordo de estos

<sup>6</sup> Según la placa situada al interior del templo de la Hacienda de Ciénega y el Archivo Parroquial de Jerez, serie Administración, subserie Templos, Capillas y Vicarias, caja 188, libro 4, exp.6, fojas 1-7.

<sup>7</sup> *Periódico Oficial del Gobierno del Estado de Zacatecas*, año ix, tomo x (45), nueva época, 4 de junio. Zacatecas, México. 1921: 605-606.

predios mejoró las formas de producir y comercializar sus productos e implementó innovaciones dentro de sus unidades. Además, el apoderado de la hacienda estableció una empresa agro-ganadera en la cual sus productos no se limitaron al mercado minero, sino que se exportaron en el ámbito nacional.

#### PRODUCCIÓN DE LA HACIENDA DE CIÉNEGA DURANTE EL PORFIRIATO

Jerez es un municipio ubicado a 54 km al sureste de la capital de Zacatecas, con una altura promedio de 2 027 msnm; siempre se ha caracterizado por ser una de las áreas más privilegiadas del estado, desde su clima hasta las bondades que nos brindan sus terrenos, en su mayoría aluviones.

La Hacienda de Ciénega se ubica a poco más de 2 km al norte de la cabecera municipal; su acceso principal se encuentra en la parte suroeste, donde atraviesa la colonia actual del Molino, ubicada al norte de la cabecera municipal.



Foto 1. Vista panorámica del casco de la hacienda. Fuente: FAMB, 13 de abril de 2011.

Durante su explotación, los terrenos pertenecientes a este lugar colindaban al sur con la mancha urbana de Jerez; al sureste con las Haciendas de Malpaso, La Quemada, Santa Fe, La Labor y los ranchos de Tetillas y La Gavia; al norte con el rancho de Santa Rita —denominado en la actualidad como Luis Moya— y con las tierras de San Nicolás y Lo de Nava; al este con el Rancho Guadalupe y al noreste con los ranchos de Lo de Luna.<sup>8</sup> Todas las tierras circundantes al casco —como en la mayor parte de la región— contaban con una gran cantidad de materia orgánica, además, el lugar donde se encontraba asentada la unidad, presentaba un afluente de agua permanente, situado en la parte este y algunos manantiales de agua,

<sup>8</sup> La información plasmada fue obtenida de Mapa de terrenos de las Haciendas de Ciénega y Malpaso ca.1805 y los documentos de AGN, notaría Jerez, Jesús Valdez, caja 14, libro 09-04-1897, fojas: 68-69; notaría Jerez, Manuel Camargo, caja 2, 1895, fojas: 78-78v y AGA, Solicitud de Ejidos, serie documental cca, legajo 7, foja 78, del expediente 23/291, poblado de “Ciénega”, municipio de Jerez, estado de Zacatecas.

por lo que alrededor de ellos se construyeron sistemas de almacenamiento denominados tanques.

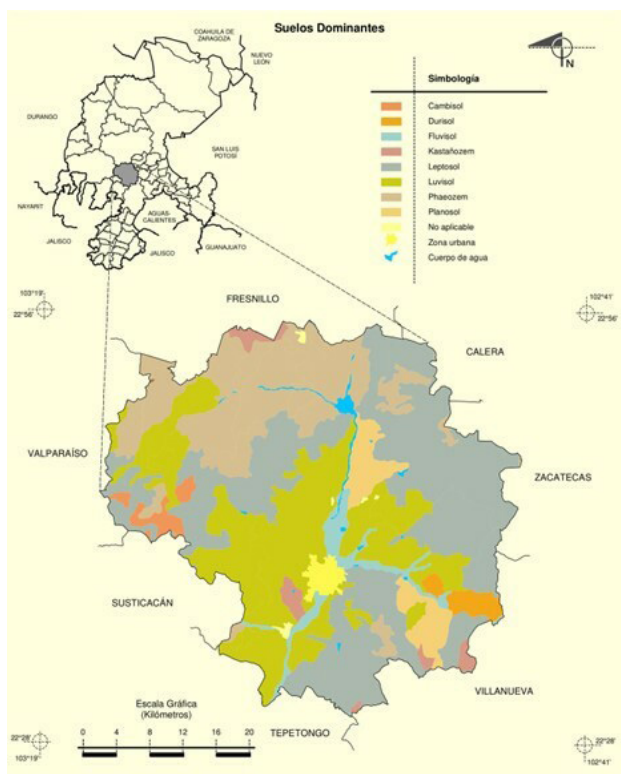
La hacienda se inclinó más a la producción agrícola que a la ganadera, aunque también fue conocida como una destacada productora de ganado vacuno; entre los cultivos destacan: maíz, cebada, frijol, alfalfa, papa, camote, lenteja, legumbres, frutas, chiles de varias clases, además del trigo colorado o de otoño y blanco de invierno. Ambos productos se sembraban mezclados al mismo tiempo en terrenos de riego; el resultado era una composición especial, sólo existían dos lugares en el estado donde se cultivaban, en las Haciendas de Ciénega y de Cieneguillas, propiedades de la familia Gordo [Velasco 1894: 98, 191 y 288].

### *Uso de suelos*

El municipio siempre se ha caracterizado por su intensa actividad agrícola de su territorio 42.3% está orientado a dicha actividad [INEGI 2005: 2]; cabría entonces preguntar: ¿a qué se debe que desde sus orígenes casi la mitad del territorio municipal se encuentre orientado a este rubro?

Es necesario recordar que la región estudiada es de temperatura templada y con buenos afluentes de agua, pero estas grandes ventajas no servirían si no fuera por sus suelos: Cambisol, Durisol, Fluvisol, Kastanozem, Leptosol, Luvisol, Phaeozem y Planosol (Mapa 1).





Mapa 1. Mapa de uso de suelos del municipio de Jerez, Zacatecas, tomado de Prontuario de Información Geográfica Municipal de los Estados Unidos Mexicanos Fuente: INEGI [2005 s/p].

En este momento nos centraremos únicamente en los suelos localizados en la extensión de la Hacienda de Ciénega y para conocerla se realizó una reconstrucción, por medio del mapa de terrenos de la Hacienda de Ciénega y Malpaso *ca.* 1805, el plano de la dotación de tierras, del poblado de Ciénega (1930)<sup>9</sup> y las colindancias descritas de los documentos del AHEZ —el resultado de esto lo plasmaremos más adelante— ubicados en la parte sureste del municipio.

<sup>9</sup> Plano 1, serie documental CCA, folio 155, legajo 1 (local), del expediente 23/291, relativo a la Dotación de Tierras del poblado de “Ciénega”, municipio de Jerez, estado de Zacatecas; del AGA.

Los suelos existentes en las inmediaciones de la hacienda son los siguientes:

1.- Durisol: son suelos someros moderadamente profundos; su uso se encuentra limitado al pastoreo extensivo, ya que sólo cuentan con vegetación para contener la erosión [Iuss 2007: 77].

2.- Fluvisol: suelos creados por los sedimentos de los ríos, por depósitos lacustres y marinos. Contienen buena fertilidad natural y suelen utilizarse para cultivos de consumo, huertas y pastos [Iuss 2007: 79].

3.- Leptosol: suelos delgados depositados sobre roca continua y normalmente gravillosos; son terrenos ideales para el pastoreo en temporada húmeda [Iuss 2007: 83-84].

4.- Luvisol: este tipo de suelos cuentan con altas concentraciones de arcilla en la parte superficial y en el subsuelo, regularmente son suelos fértiles utilizados en una amplia gama de labores agrícolas [Iuss 2007: 85-86].

5.- Planosol: estos suelos son superficiales en tonos claros, muestran signos de estancamiento periódico y es altamente permeable [Iuss 2007: 87-88].

Aunado a lo anterior se describió los sistemas hidráulicos presentes en Ciénega, para delimitar los sectores productivos, mencionados por Leal y Huacuja [1982: 9-16] en este estudio.

### *Sistema hidráulico*

La Hacienda de Ciénega contaba con algunos afluentes de agua aún presentes; el primero es el Río Grande que pasa al costado oriente del casco de la hacienda y corre en dirección norte-sur; el Río Morterillo, que atraviesa los terrenos por la parte este y noreste, irriga los terrenos en estas zonas, además de algunos manantiales como el ojo de agua de los baños, donde emanaba la cantidad de 3.63 l/s de agua. Con el líquido proveniente se irrigaban 13 has de terreno al noroeste de la presa de la hacienda y el manantial que da origen al Río Morterillo surtía a su vez la cantidad de 13.6 l/s.<sup>10</sup>

Tenía también estructuras creadas para el almacenamiento del recurso hidráulico, con el fin de afrontar los periodos de sequías o contar con agua suficiente para el cultivo del trigo, ya que para el riego de una hectárea se

<sup>10</sup> AGA, Informe relativo a la comisión que se indica, serie documental cca, legajo 7, foja 48, del expediente 23/291, Dotación Documentación Complementaria, poblado de "Ciénega", municipio de Jerez, estado de Zacatecas

requerían 5 000 m<sup>3</sup> de agua. Todos los terrenos localizados al margen del Río Jerez o Grande no requerían del agua almacenada en los tanques, pues son irrigados directamente por las aguas del río.<sup>11</sup>

Para tales fines, esta unidad contaba con los tanques de la Hacienda o Ciénega, el de San Juan, de Santa Rosa, La Presita y Puerta de Chula, los cuales se describirán a continuación.

*Tanque de la Hacienda o tanque de Ciénega* se ubica a una distancia de 150 m, parte de la entrada de la casa grande y se elaboró de cantera y mortero. Cuenta con cuatro compuertas: una al lado oeste del vaso, posiblemente para liberar presión cuando llegaba a su máxima capacidad; la segunda se sitúa a 155 m a la derecha del anterior y proveía agua a los terrenos ubicados en la parte este de la casa grande; la tercera se encontraba en la parte central de la cortina y tenía la función de abastecer a la huerta —anexa a la casa grande— por medio de canales y algunos de los terrenos situados en la parte sur; y el cuarto estaba en la parte este, al igual del anterior, contaba con doble propósito de irrigar los terrenos en la parte norte y el llenado de los bebederos para los animales.

Su cortina tiene una extensión de 950 m de diámetro con forma ovoide, con una altura de poco más de 2 m, en la parte exterior se encuentra cubierta por una especie de talud de tierra que fungía como contrafuerte, para soportar la presión del agua (fotos 2 y 3); el vaso cuenta con una capacidad máxima de 247 000 m<sup>3</sup>.<sup>12</sup>

<sup>11</sup> AGA, Informe relativo a la comisión que se indica, serie documental CCA, legajo 7, foja 49-50, del expediente 23/291, Dotación Documentación Complementaria, poblado de “Ciénega”, municipio de Jerez, estado de Zacatecas.

<sup>12</sup> Todas las capacidades de las presas que aquí se expondrán fueron calculadas por el ingeniero Armando Cuéllar Galindo en 1940, como parte del proceso expropiación de tierras para el reparto agrario; AGA, Informe relativo a la comisión que se indica, serie documental CCA, legajo 7, foja 49, del expediente 23/291, Dotación. Documentación Complementaria, poblado de “Ciénega”, municipio de Jerez, estado de Zacatecas.



Fotos 2 y 3. Compuerta central y este. En ambas podemos apreciar en las áreas marcadas el contrafuerte tipo talud en las secciones laterales.

Fuente: FAMB, 23 de marzo de 2013.

*El tanque de Santa Rosa* se encuentra a 3.3 km al noreste del casco y es una presa de considerables dimensiones; está construida por completo de cantera y mortero; cuenta con seis compuertas de descarga, los cuales eran obstruidos con maderos de aproximadamente dos metros de largo (medida de la compuerta); su función radicaba en el abastecimiento de los sistemas de riego al sur y este de la cortina; sus dimensiones, de la cortina, son de poco más de 1 400 m de forma ovoide, creando un vaso de 725 m de diámetro en su parte más ancha y contaba con una capacidad total de 1 153 000 m<sup>3</sup>.

En la actualidad el tanque ya no cuenta con la capacidad de almacenamiento debido a que un segmento de la compuerta se reventó (foto 4). Según don Salvador de la Torre, de 72 años, habitante de la comunidad de Ciénega: “Se dice que se debió a una inundación repentina, pero la verdad más bien [piensa] que fue porque los dueños querían sembrar en los terrenos que se encuentran adentro” [De la Torre, comunicación personal, 2014].



Foto 4. Parte de la cortina de la presa de Santa Rosa, en ella se puede observar una de sus compuertas. Fuente: FAMB, 28 de junio de 2013.

*Tanque de San Juan* se encuentra a 3.15 km al noreste en línea recta, su cortina cuenta con una longitud de 718 m, tiene tres compuertas y un diámetro en el vaso de 500 m, su forma aparenta un trapecio y la capacidad es de 398 167 m<sup>3</sup>. En la actualidad existe una población homónima a la presa, sin embargo, en el periodo de explotación de la Hacienda esta comunidad no existía, como podemos apreciar en el acercamiento de la calca del plano, elaborado en 1930, de los terrenos pertenecientes a don Eugenio y Francisca Gordo (figura 1).

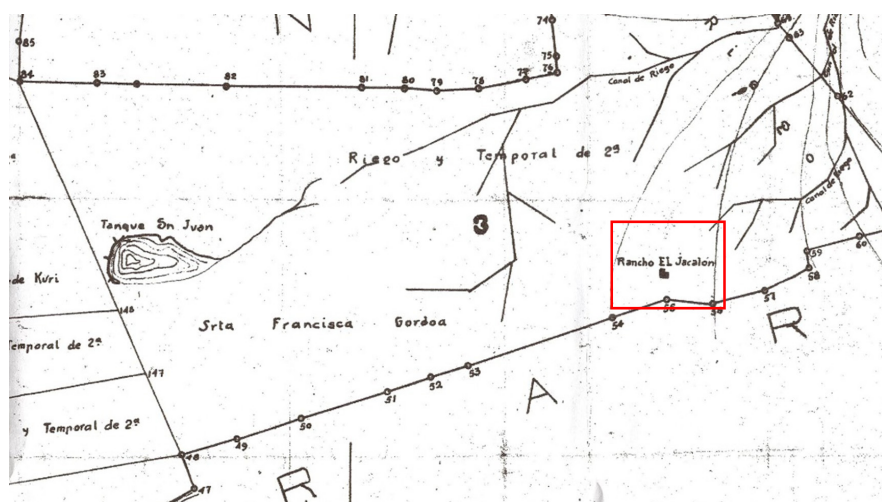


Figura 1. Acercamiento de la calca de los terrenos de Don Eugenio y Francisca Gordoa, en él se puede apreciar que no existe ninguna otra unidad productiva más que el rancho el Jacalón, señalada en el recuadro de color rojo; sin embargo, éste se encontraba lejos de la población actual.<sup>13</sup>

Por último, el documento consultado menciona otro sistema de almacenamiento hidráulico denominado la presita; suponemos que hace referencia a una presa en desuso, ubicada a casi 2 km en línea recta con dirección al este, sin embargo, no poseemos información fehaciente para confirmar dicha hipótesis.

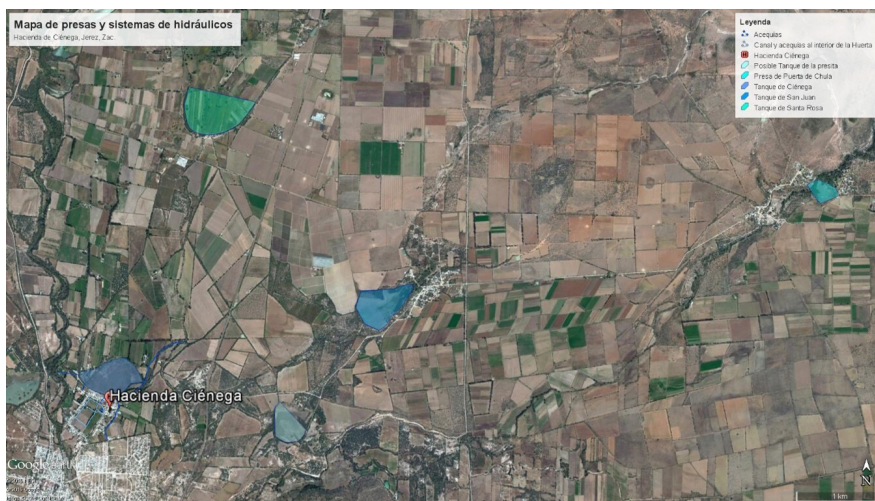
Según menciona el ingeniero Cuéllar, el volumen total de todas estas presas es de 1 446 622 m<sup>3</sup> netos, si se consideran las variables del tipo de construcción de los tanques y de la pérdida de agua por evaporación o por filtración (estimada en 21%). Las aguas eran utilizadas exclusivamente para el riego de los trigales de otoño e invierno, les brindaban una lámina de agua de medio metro de espesor.<sup>14</sup>

Aunque el documento referido no menciona a la presa de Puerta de Chula, el plano muestra este lugar también como parte del gran sistema hidráulico (mapa 2). Contaba con una amplia red de canales, mismos que proveían el vital líquido a los terrenos circundantes y los situaba a la categoría de riego.

<sup>13</sup> AGA, plano, serie documental cca, legajo 1, foja 155, del expediente 23/291, poblado Ciénega, municipio de Jerez, estado de Zacatecas.

<sup>14</sup> AGA, Informe relativo a la comisión que se indica, serie documental cca, legajo 7, foja 49, del expediente 23/291, Dotación Documentación Complementaria, poblado de "Ciénega", municipio de Jerez, estado de Zacatecas.

Su cortina cuenta con una longitud de 500 m y su forma es semejante a un triángulo inverso, no obstante, desconocemos su capacidad de almacenamiento.



Mapa 2. Mapa de presas y sistemas hidráulicos de la hacienda de Ciénega.

Fuente: elaboración propia.

En cuanto a los sistemas de riego, encontrados dentro de los linderos de la Hacienda, se pudieron identificar dos tipos (fotos 5 y 6): acequias —zanjas elaboradas sobre el mismo terreno— y canales —semejantes a las zanjas perfiladas en cuanto a dimensiones y materia, pero cubiertos con lozas de piedras aplanadas para evitar que se colapsen.



Fotos 5 y 6. Izquierda acequia tipo zanja; derecha acequia con perfiles de piedra.

Fuente: FAMB, 28 de junio de 2013

Los canales y acequias mostrados aquí se registraron en las inmediaciones del casco y en terrenos cercanos a la Hacienda.

Una vez analizados los tipos de suelo, sus usos y los sistemas de almacenamiento y distribución del agua, se pudieron identificar los siguientes sectores:

Sector primario: son los terrenos más cercanos al casco, cuentan con tipo de suelo como Fluvisol y son las tierras más productivas para el uso agrícola, cuentan con bastante humedad natural, y también es donde se ubican todos los sistemas hidráulicos registrados (tanques, canales y acequias); dentro de este sector se puede observar una inversión importante en las vías de comunicación tanto en caminos como puentes, ya que estos sirven como puntos de conexión entre la hacienda y pocas unidades anexas (los ranchos de Santa Gertrudis y Puerta de Chula) controladas directamente por los dueños o familiares de la Hacienda.

Las tierras más cercanas al casco son las que se cultivaba el trigo (o por lo menos las 289-00-00<sup>15</sup> plasmadas por el ingeniero Cuéllar); al ser un producto escaso y de gran demanda, debían supervisarlo de cerca, además de evitar cualquier pérdida durante su transporte.

Sector secundario: son las tierras que cuentan con tipo de suelo Luvisol y se encuentran cercanas a arroyos y riachuelos que transportan una cantidad considerable de agua en temporada de lluvias. En este sector se ubican los pequeños propietarios, ya sea aparceros, medieros o arrendatarios que pueden vivir en estos lugares o sólo trabajar las tierras.

Se encuentran comunicados de forma directa o indirecta; en el caso de las estancias de las Lajas y Los García estaban conectadas con el Camino Real de Jerez-Zacatecas, en el caso de Atitanac se ubicaba en el extremo sureste de sus tierras y trabajaba de forma independiente, pero era administrada por los familiares de los hacendados; se unía con el camino de Villanueva a Zacatecas.

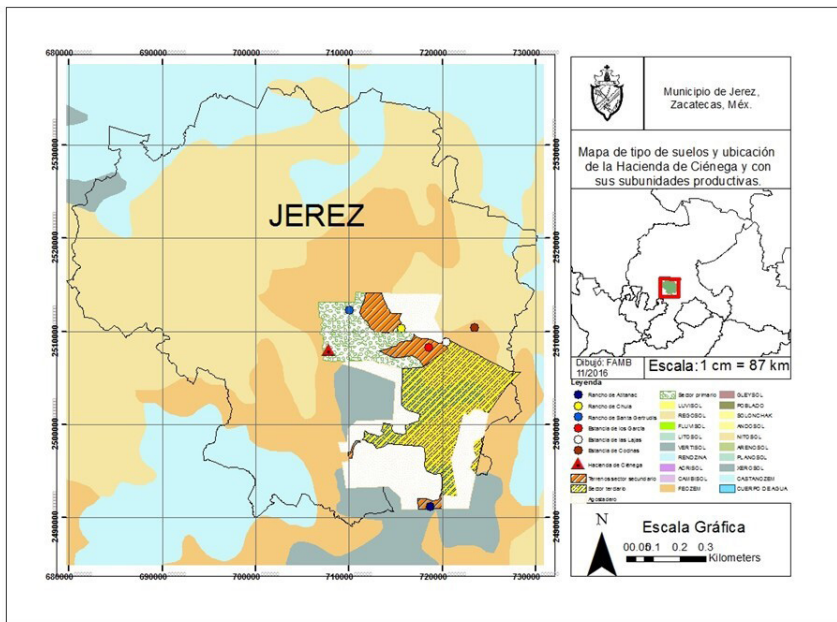
Sector terciario: son tierras poco explotadas en las que probablemente se establecían pequeños campamentos agrícolas en temporadas de bonan-

<sup>15</sup> La división que expresa el ingeniero Cuéllar se refiere a las diferentes unidades de superficie agraria de un terreno. Los primeros números (289) se refieren a las hectáreas que equivalen a 10,000 m<sup>2</sup>. Los segundos (00) son las áreas, se refieren a superficies cuadradas que tienen 100 m<sup>2</sup>. Y los últimos (00) conciernen a centiáreas que es una centésima parte de un área y equivale a 1 m<sup>2</sup>.



za. Este sector está comprendido por los suelos Leptosol<sup>16</sup> y Durisol,<sup>17</sup> no se encontraban comunicados con alguna otra unidad y son las tierras más alejadas de la Hacienda.

A continuación, se presentará la distribución de los sectores descritos, adecuados a la aproximación del área abarcada por la Hacienda de Ciénega, a partir de los elementos mencionados con anterioridad (mapa 3).



Mapa 3. Mapa de uso de suelos y división de sectores productivos en los terrenos pertenecientes a la hacienda de Ciénega. Fuente: Elaboración propia [FAMB].

<sup>16</sup> Son suelos delgados sobre roca continua, comunes en regiones montañosas o en terrenos de mediana altura, con pendiente topográfica pronunciada y/o áreas intensamente erosionadas. Su uso potencial es principalmente para el pastoreo en temporada de lluvias [russ 2007].

<sup>17</sup> Son suelos con materiales ricos en silicatos, principalmente depósitos aluviales y coluviales, soportan vegetación para contener la erosión y se encuentran en regiones secas; su uso es primordialmente para la ganadería, aunque puede cultivarse si existe suficiente riego [russ 2007].

## Trojes

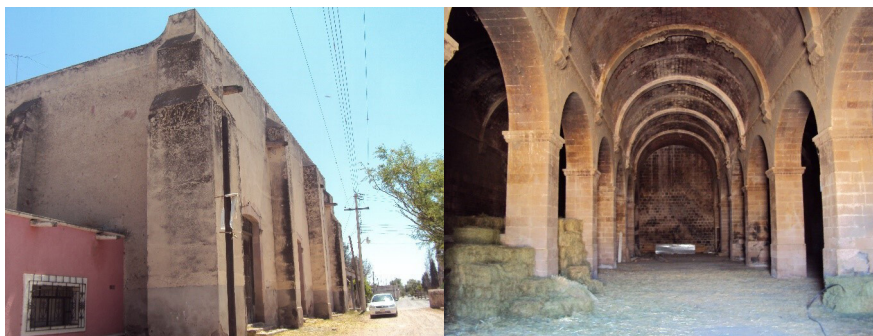
Para tratar de delimitar la producción del trigo en este inmueble es necesario también discernir cuál fue su representación en la economía de la hacienda, por tal motivo se tratará de determinar su rendimiento en kilogramos por hectárea y cuánto espacio ocupaba en sus unidades de almacenamiento. Para ello, antes debemos conocer la capacidad máxima de dichas unidades. Se identificaron dos trojes: la primera de ellas, con mayores dimensiones, es la de tres naves de medio cañón y la otra también de tres naves, pero elaborada de adobe.

Al determinar la capacidad de las trojes se realizaron mediciones en campo y del cálculo se eliminó el espacio ocupado de los pilares —en el caso de la troje de tres naves— o muros de las áreas de almacenamiento de granos; una vez determinado el volumen, se acotó el espacio que ocupaba un costal de granos, del que se estiman medidas aproximadas para uno de 100 kg, 1 m de largo por 0.70 m de ancho y 0.40 m de alto, con un volumen de 0.28 m<sup>3</sup>; después se dividen los resultados —volumen de las trojes entre volumen ocupado por el costal— y se obtiene la capacidad en costales; por último, la cantidad resultante se multiplicó por 100 kg y el producto entre 1 000 para obtener las toneladas que se podían almacenar.<sup>18</sup>

*Troje de tres naves de medio cañón* es la más grande de las dos y se encuentra a 85 m al noreste de la casa grande; está totalmente construida de cantera y argamasa, su piso es de bloques de cantera cuadrangulares acomodados de manera uniforme, los techos de cada nave son bóvedas de cantera soportados por siete arcos con sus respectivos pilares —pilares con medidas de 0.96 m por 0.96 m— entre naves; medidas interiores son de 42 m de largo por 21.22 m de ancho y su altura máxima, al centro de la bóveda, es de 9.6 m.

Tiene tres accesos de madera de 2 m de ancho por 5 m de alto, además se aprecian cuatro contrafuertes, dos están en los extremos y dos a la altura de los pilares interiores. Su capacidad límite se estima en 17 411.74 costales de 100 kg, mismos que equivaldrían a 1 741.174 t (fotos 7 y 8).

<sup>18</sup> Los valores que se presentarán a continuación no son absolutos y se pueden presentar variaciones en los volúmenes dependiendo del tipo de grano que se almacenaba.



Fotos 7 y 8. Izquierda, troje de tres naves. En ella se pueden apreciar los contrafuertes de la fachada y laterales. Derecha, interior de la troje. Fuente: FAMB, 23 de marzo de 2013.

*Troje de tres naves* está anexa a la casa grande y con modificaciones en su arquitectura original; con base en los informantes, el área de cochineras —colindante con el muro sur de la troje— eran en realidad otras dos naves del área de almacenamiento, además el muro oeste se desplazó aproximadamente 11 m al interior por la construcción de una casa en ese espacio. Los cálculos se hicieron a partir de la edificación actual.

Éste se encontraba elaborado de adobe con techo de terrado y contaba con una arcada entre las naves, conectados entre sí mediante un acceso en los laterales de la entrada principal (foto 9). Sus medidas interiores son de 25.23 m de largo por 16.71 m de ancho y una altura aproximada de 6 m; con muros internos de 1.05 m de ancho; el piso se encuentra empedrado en las partes visibles.

Su fachada es completamente lisa con sólo una puerta de acceso (foto 10) elaborada de madera maciza con marco de cantera, tiene dos ventanas con rendijas de madera en la parte superior, una en cada extremo; la esquina noreste está derribada desde hace algunos años. La capacidad límite de la troje se estimó a 7 893 costales igualando a 789.3 t de granos (estimación basada en el espacio actual).



Fotos 9 y 10. Izquierda: fachada de la troje de tres naves. En el área marcada se puede apreciar el derrumbe de la esquina noreste. Derecha: accesos entre trojes y parte del muro con arquería. Fuente: FAMB, 13 de abril de 2011.

Se estima que todo el grano guardado en las trojes se destinaba al mercado debido a que, según los testimonios de don Salvador de la Torre y don Antonio Vázquez [comunicación personal, 2014], para los granos de otro periodo de siembra se contaba con un granero donde depositaban toda la materia prima para la próxima temporada de cultivo y el consumo interno de los trabajadores.

En cuanto a la producción del trigo retomaremos algunos puntos plasmados en el informe de los trabajos realizados en la población de Ciénega por el ingeniero Cuéllar, elaborado en 1935, donde expresa que los cultivos (maíz, frijol, trigo, cebada) en este poblado contaban con dos cosechas anuales y el rendimiento promedio de dichos artículos era de 150 g por litro de maíz, 90 g por litro de frijol y la cebada y trigo de 250 g por litro.<sup>19</sup>

Se valora que el rendimiento de las tierras pertenecientes a la Hacienda de Ciénega producía 250 g/l vertido en ellas.

Si se retoma la cantidad de agua requerida por hectárea (5 000 m<sup>3</sup>) suponemos que se requería 1 m<sup>3</sup> para obtener 250 g de grano seco, entonces el rendimiento de trigo por hectárea es de 1.250 t/ha multiplicado por las 289 hectáreas, que podían ser irrigadas, nos da un total de 361.250 t por cosecha, sin contar con las 22 has anexas al Río Jerez, las cuales se riegan directamente de este afluente y da un total de 388.750 t por cosecha.

<sup>19</sup> AGA, Informe de trabajos llevados a cabo en la población de Ciénega, serie documental CCA, legajo 7, foja 222, del expediente 23/291, dotación Documentación Complementaria, poblado de "Ciénega", municipio de Jerez, estado de Zacatecas.

Considerando que la capacidad máxima de la troje de tres naves de medio cañón es de 1741.174 t, la producción de trigo ocupaba 22.32% de su área de almacenamiento y que el precio promedio variaba entre \$0.05 y \$0.18 por kilo, como se verá en la siguiente tabla; por lo que el ingreso neto tan sólo de este cereal es de \$19 437.5 y \$69 975 respectivamente (tabla 1).

Tabla 1. Producción del trigo en Zacatecas en diferentes fechas.

	Kilogramos	Valor	Valor promedio
1896	3 103 596	\$169 803	\$0.05
1906	3 387 433	\$515 058	\$0.15
1907	3 357 431	\$336 366	\$0.10
1910	2 258 588	\$836 841	\$0.37

Fuente: Secretaría del Gobierno del Estado, "El Defensor de la Constitución", *Periódico Oficial del Estado*, t. xxiii (36), 6 de mayo, 1899 [Contreras 1992: 83-92].

Si bien hay registro de algunas sequías azotadas en estado durante finales del siglo xix y principios del xx, en específico los años 1875, 1885, 1889, 1895 y 1907 [Contreras 2005], parece no haber afectado de forma sustancial la producción del trigo. Como podemos observar en la tabla anterior la producción y el valor promedio no fluctuó de forma drástica, al contrario, con lo sucedido durante la Revolución de 1910, cuando la producción cayó poco más de 1.1 t de trigo y presentó un valor mayor a los años anteriores, como lo comenta Contreras, para el caso de Zacatecas surge la discusión sobre lo falso de los reportes meteorológicos [2005:129].

Una vez establecida la producción del trigo en la Hacienda de Ciénega, podemos afirmar que este lugar producía entre 11.57% y 12.52% de la elaboración total del trigo en el Estado, por tanto, es un punto focal en la producción, tal grado que las tierras más productivas lo cultivaban de forma intensiva por ser el artículo más lucrativo.

La hacienda dependía de las relaciones con los ranchos (ya sean anexos, arrendatarios o independientes) para adquirir los cultivos básicos o de subsistencia; por tal motivo los propietarios de la finca establecieron algunos métodos de control no opresivos para adquirir estos artículos.

## CONCLUSIONES

Sin duda las Haciendas durante el Porfiriato tuvieron un cambio radical en cuanto a la administración y dinámica comercial que habían tenido hasta ese momento, ya que al expandirse y generarse nuevas condiciones en vías de comunicación (ferrocarril y la readecuación de las antiguas rutas), mercados (locales, regionales, nacionales y globales) y la creciente demanda de empleos era complejo que siguiera funcionando de manera tradicional como lo habían hecho por casi 300 años.

La Hacienda de Ciénega de Dolores en Jerez fue una de estas unidades que contaba con una estructura funcional y se asentó de una forma estratégica, se ubicó en un espacio donde los terrenos circundantes fueran los más propicios para la actividad desempeñada; en el caso de Ciénega, el trigo, donde se delimitó las mejores tierras para trabajarlas directamente.

Los Gordo, al ser una familia que provenía del negocio de la minería, sabían cuáles eran las necesidades agrícolas y ganaderas que requería satisfacer esta industria, adquirieron algunas de las haciendas orientadas al rubro para satisfacer las demandas: las Haciendas de San José del Maguey, Malpaso, Cieneguillas y Ciénega de Dolores, en esta última realizaron inversiones importantes como el almacenamiento y distribución de agua (tanques, presas, y acequias), granos (trojes) y la explotación intensiva de la mezcla de trigo blanco y colorado —producto principal— dentro del sector primario (fluvisoles).

El cultivo del trigo en la Hacienda de Ciénega no sólo representaba una parte importante en la producción de este cereal en el estado de Zacatecas, sino que era uno de los dos únicos sitios donde se producía la variedad especial al mezclar el trigo blanco y colorado, apreciado por los pobladores locales. El otro era la Hacienda de Cieneguillas, misma que durante el Porfiriato perteneció a la familia Gordo.

El manejo de un producto tan escaso colocaba a este lugar en una posición privilegiada, ya que la familia podía almacenar el producto hasta que fuera lo suficientemente rentable y aseguraba un superávit en cada cosecha, llegando a alcanzar un ingreso máximo de \$69 975 en buenos años, si llegasen a vender todo el cereal.

Mientras tanto, los sectores de calidad inferior se ofrecían en renta para asegurar un ingreso fijo de producto o de efectivo, asimismo esto ayudaba a mantener en funcionamiento los terrenos que no podía intervenir directamente y brindaba la posibilidad de centrarse en la producción del artículo de mayor rentabilidad, se aseguraba, entonces, de contar con mano de obra en los momentos críticos del ciclo agrícola y para la adquisición de productos de primera necesidad.

Debemos recordar que el método utilizado por la familia Gordo para el acaparamiento de tierras y el control del mercado regional inició con la compra de José María Gordo de las haciendas agroganaderas más cercanas al Real de Minas de Zacatecas, las cuales funcionaban anteriormente como puntos de abasto para las minas que en años anteriores operaba José de la Borda.

Finalmente se advierte que los conocimientos de los Gordo, en relación con los usos del suelo y la producción obtenida, lograron posicionar a la Hacienda de Ciénega como un ente productor importante de la región durante el periodo de estudio y con dificultad se habría logrado con el método tradicional, al considerar el contexto que representó el Porfiriato en cuanto a la tecnificación de las haciendas.

#### REFERENCIAS

##### **Alvino, Guillermo**

2012 *Villagutierre del Águila*. Grupo Editorial Águila. Zacatecas.

##### **Anschuetz, Kurt Frederick**

2001 Una arqueología de los paisajes: perspectivas y tendencias. *Journal of Archaeological Research*, 9 (2): 152-197. <<https://grupo.us.es/atlas/documentos/articulos/Anschuetz-arqueologiapaisajes.pdf>>. Consultado el 1 de marzo de 2013.

##### **Argüello, Gilberto**

1991 Primer medio siglo de vida independiente (1821-1867), en *México un pueblo en la historia*, Enrique Semo (coord.). SEP, Alianza. México: 197-309.

##### **Brading, David Anthony**

2010 *Mineros y comerciantes en el México borbónico (1763-1810)*. Fondo de Cultura Económica. México.

##### **Branton, Nicole**

2009 Landscape approaches in historical archaeology: The archaeology of places. <[https://www.academia.edu/1994957/Landscape\\_approaches\\_in\\_historical\\_archaeology\\_The\\_archaeology\\_of\\_places](https://www.academia.edu/1994957/Landscape_approaches_in_historical_archaeology_The_archaeology_of_places)>. Consultado el 12 de agosto de 2014.

##### **Colmenares, Javier**

1992 La última década del Porfiriato en Zacatecas y el periodo revolucionario, en *Historia de la cuestión agraria mexicana. Zacatecas vol II. 1900-1940*, Ramón Vela. Gobierno del Estado, UAZ y Centro de Estudios Históricos del Agrarismo en México. Zacatecas: 20-92.

**Contreras, Carlos**

2005 *Las sequías en México durante el siglo XIX*. Investigaciones Geográficas, Boletín del Instituto de Geografía, núm. 56: 118-133.

**Del Hoyo, Bernardo**

s/f Hacienda de campo Ciénega de Jerez o Ciénega de Dolores, manuscrito. s/e. Jerez, Zacatecas.

1995 La Familia Gordo, en *Memoria del VI Foro para la historia de Fresnillo*. s/d: 42-54.

**Gutelman, Michel**

1985 Política agraria del Porfiriato, en *Cien años de lucha de clases en México (1876-1976)*, Ismael Colmenares. Ediciones Quinto Sol S.A. México: 27-30.

**Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI).**

2005 *INEGI. Prontuario de Información Geográfica Municipal de los Estados Unidos Mexicanos*. Jerez, Zacatecas. <<http://www3.inegi.org.mx/sistemas/mexicocifras/datos-geograficos/32/32020.pdf>>. Consultado el 12 de mayo de 2013.

**International Union of Soil Sciences (IUSS)**

2007 *Base referencial mundial del recurso suelo. Un marco conceptual para clasificación y comunicación internacional*. IUSS, ISRIC, World Soil Information, FAO. Roma.

**Jiménez, Agueda**

1990 *Haciendas y comunidades indígenas en el sur de Zacatecas*. INAH. México.

**Langue, Fédérique**

1999 *Los señores de Zacatecas. Una aristocracia minera del siglo XVIII novohispano*. Fondo de Cultura Económica. México.

**Leal, Juan Felipe y Mario Huacuja**

1982 *Economía y sistema de haciendas en México. La hacienda pulquera en el cambio de los siglos XVIII, XIX y XX*. ERA. México.

1985 La hacienda y su matriz, en *Cien años de lucha de clases en México (1876-1976)*, Ismael Colmenares. Ediciones Quinto Sol S.A. México: 31-37.

**Orejas, Almudena**

1991 Arqueología del paisaje: Historia, problemas y perspectivas. <<http://digital.csic.es/bitstream/10261/17328/1/20090729142056153.pdf>>. Consultado el 15 de septiembre de 2013.

**Powell, Philip Wayne**

1996 *La guerra Chichimeca (1550-1600)*. Fondo de Cultura Económica. México.

2011 *Capitán mestizo: Miguel Caldera y la frontera norteña. La pacificación de los chichimecas (1548-1597)*. Fondo de Cultura Económica. México.

**Ramírez, Estela**

2012 Desarrollo del capitalismo en México. <<http://www.economia.unam>>.



mx/publicaciones/econinforma/374/02estela.pdf>. Consultado el 3 de agosto de 2016.

**Sauer, Carl Ortwin**

2004 Introducción a la geografía histórica. Polis, Revista Latinoamericana, Vol.3, Núm. 8. <<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=30500821>>. Consultado el 10 de octubre de 2014.

**Soler, Javier**

2007 Redefiniendo el registro material. Implicaciones recientes desde la arqueología del paisaje Anglosajona. <<https://tp.revistas.csic.es/index.php/tp/article/view/93/93>>. Consultado el 21 de octubre de 2014.

**Vargas, José Antonio**

2005 *Malpaso, mi pueblo cuenta su historia*. Hacienda de Santa Rosa. Águila. Zacatecas.

**Velasco, Alfonso. Luis.**

1894 *Geografía y estadística de la república mexicana. Tomo XV. Geografía y estadística del Estado de Zacatecas*. México: Oficina Tipográfica de la Secretaría de Fomento.

ARCHIVOS Y PERIÓDICOS CONSULTADOS

AGA Archivo General Agrario  
 AGN Archivo General de la Nación  
 AHEZ Archivo Histórico del Estado de Zacatecas  
 APJ Archivo Parroquial de Jerez  
 APLT Archivo Personal de Leonardo de la Torre

**Periódico Oficial del Gobierno del Estado de Zacatecas**

1921 Periódico Oficial del Gobierno del Estado de Zacatecas, año IX, tomo X (45), nueva época, 4 de junio. Zacatecas, México.

ENTREVISTA

**De la Torre, Salvador**

2014 Francisco Alonso Medina, entrevistador.



# Arqueología histórica y virtual: acequias y huertas del Convento de Guadalupe

Jorge Cuauhtémoc Martínez Huerta\*

INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA. CENTRO ZACATECAS.

**RESUMEN:** *El presente artículo muestra los trabajos realizados en el rescate arqueológico de la calle Independencia, derivado de obras públicas, llevadas a cabo en dicha calle del centro histórico del municipio de Guadalupe, Zacatecas, donde, en la antigüedad, se encontraban edificaciones del siglo XVIII, pertenecientes al Colegio Apostólico de Propaganda Fide de Nuestra Señora de Guadalupe. Los hallazgos excavados fueron una acequia que regaba las huertas del Colegio y cimentaciones pertenecientes a un hospicio de pobres, establecimiento administrado por los religiosos del Colegio; ambos son parte de dos elementos esenciales en la creación y en la conformación del territorio e identidad del pueblo de Guadalupe: las huertas y el Colegio Apostólico. El rescate arqueológico se apoyó en las nuevas tecnologías, en específico el registro 3D por medio de fotogrametría digital y las reconstrucciones virtuales, las cuales abonan en la conservación de la memoria gráfica de los vestigios encontrados, además de facilitar y hacer eficientes los trabajos arqueológicos.*

**PALABRAS CLAVE:** *fotogrametría, reconstrucción virtual, huertas, Colegio de Guadalupe, hospicio de pobres.*

Historical and virtual archaeology:  
ditches and orchards of the Convento de Guadalupe

---

\* jorgecu@gmail.com

**ABSTRACT:** *This article shows the work carried out in the archaeological rescue of Independencia street, derived from civil works implemented on that street, in the Historic Center of the municipality of Guadalupe, Zacatecas, where buildings from the 18th century were formerly located, belonging to the Colegio Apostólico de Propaganda Fide de Nuestra Señora de Guadalupe. The archaeological finds were a ditch that irrigated the orchards of the Colegio and foundations of the hospice building for the poor, an establishment administered by the religious of the Colegio; both are part of two elements that were essential in the creation and conformation of the territory and identity of the people of Guadalupe: the orchards and the Colegio Apostólico. The archaeological rescue was supported by new technologies, specifically 3D documentation with digital photogrammetry and virtual reconstructions, which contribute to the conservation of the graphic memory of the remains found, and making the archaeological work more efficient.*

**KEYWORDS:** *Photogrammetry, virtual reconstruction, orchards Colegio Guadalupe, Hospice for the poor.*

## INTRODUCCIÓN

A inicios del año 2018, debido a las obras de regeneración en la calle Independencia de la ciudad de Guadalupe, Zacatecas, se descubrieron partes de una antigua acequia del siglo XIX y cimientos de edificios que conformaban el antiguo Colegio Apostólico de Propaganda Fide de Nuestra Señora de Guadalupe, correspondiente al siglo XVIII, institución que se convertiría después en un convento franciscano, el cual aún se mantiene.

Estos trabajos eran llevados a cabo por la Dirección de Obras Públicas del ayuntamiento de Guadalupe; su objetivo era la renovación de pavimentos, líneas de drenaje, agua potable y creación de una ciclovía, todo dentro del proyecto denominado: Regeneración de Imagen Urbana en la calle Independencia, cuyos objetivos eran la mejora en la infraestructura del municipio.

La implementación de las obras corrió a cargo de la empresa LEGU Diseño y Constructores; se integraron arqueólogos coordinados por el Centro-INAH Zacatecas para el rescate y protección de testimonios arqueológicos e históricos, en caso de encontrarlos, ya que esta calle se ubica a un costado del mencionado Colegio.

## HALLAZGOS ARQUEOLÓGICOS: ACEQUIA Y CIMENTACIONES DEL HOSPICIO DE POBRES

El primer hallazgo se realizó al retirar el adoquín de la calle Independencia

donde quedaron al descubierto algunas secciones de una acequia o canal de agua para el riego de antiguos huertos, ubicados en la parte posterior del Colegio Apostólico. Se identificó y registró del sistema constructivo de los vestigios para delimitar su cronología.

Lajas de piedra funcionaban como tapa del canal que contaba con 32 cm de profundidad por 30 cm de ancho, piedras de entre 15 cm y 25 cm, unidas con mortero, conformaban las paredes; se observó un recubrimiento o aplanado fino, también de mortero al interior, en el cual se puede apreciar el área mojada (superficie que ocupa el agua en una sección perpendicular al flujo), con una altura promedio de 12 cm. Debido a obras anteriores, muy probable de la segunda mitad del siglo xx, algunas partes de la acequia habían sido cortadas; esto permitió ver con detalle el sistema constructivo (figura 1).

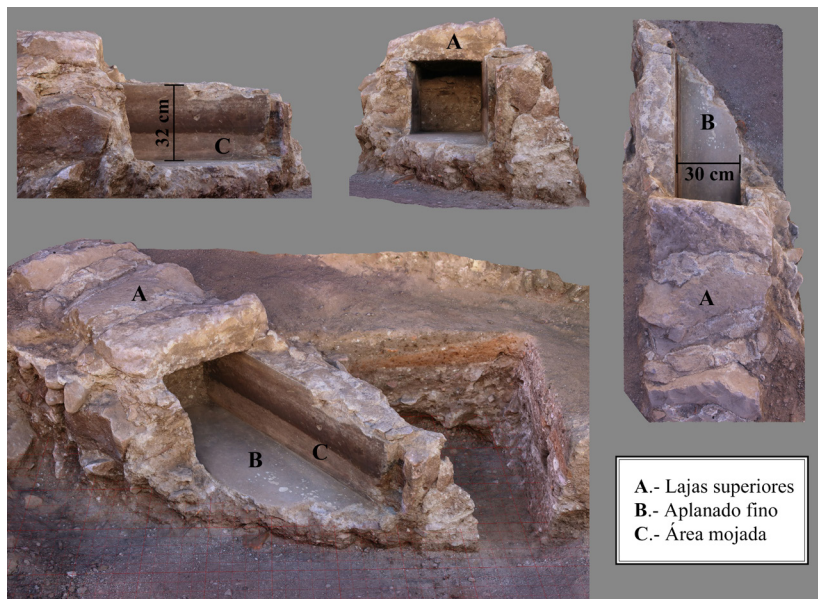


Figura 1. La acequia vista desde diferentes perfiles.

Fuente: Jorge Cuauhtémoc Martínez Huerta, con base en el modelo 3D.

Al observar el aplanado fino del interior, se pensó en un primer momento que estos vestigios correspondían a inicios del siglo xx, sin embargo, con el análisis de fuentes históricas y fotografías de finales del siglo xix ya se mencionaba y aparecía la acequia (figura 2); además, gracias a estas

imágenes y otras de principios del siglo xx se aprecia que el canal era a cielo abierto, por lo tanto, las lajas de piedra, encontradas a manera de tapa, fueron y colocadas supuestamente cuando se adoquinó la calle, también se observó que el cementante para unir las es diferente al de la acequia.



Figura 2. Colegio Apostólico de Guadalupe, ca. 1887. A la izquierda se aprecia el canal a cielo abierto. Fuente: Colección Princeton University, Library.

Con el fin de implementar medidas de conservación ante las obras de construcción, se realizaron excavaciones para liberar la acequia en todo lo largo de la calle Independencia; fue entonces cuando, en un área cercana al conjunto de inmuebles del Colegio, se encontraron otros vestigios materiales, en apariencia, restos de dos cimentaciones con un sistema constructivo de piedra, cantera y mortero, compuesto de cal y arena; entonces nos lleva a pensar en cronologías distintas a las del canal.

Según el plano del Colegio Apostólico de Santa María de Guadalupe de Zacatecas del padre fray Juan Bautista Méndez, del año de 1857 (figura 3), en la parte norte del Colegio se asentaban estructuras hidráulicas como noria, baños y pila para repartir agua, además de un complejo de edificios, hoy desaparecidos, debido a las leyes de Reforma; se destaca por su tamaño un edificio marcado en el plano como "Hospicio o recreación". Es justo en este lugar donde aparecieron las dos cimentaciones antes referidas, tal vez eran el soporte de dicho edificio. En el mismo lugar se descubrieron también pequeños restos de un piso de ladrillo.

Recuperaron a su vez en la misma área fragmentos de cerámica pertenecientes de los siglos XVIII al XX, destacaron algunas piezas decoradas en color azul y blanco (talaveras) y otras coloniales con decoración policroma; por tanto, no refiere de un área con varios siglos de actividad humana.

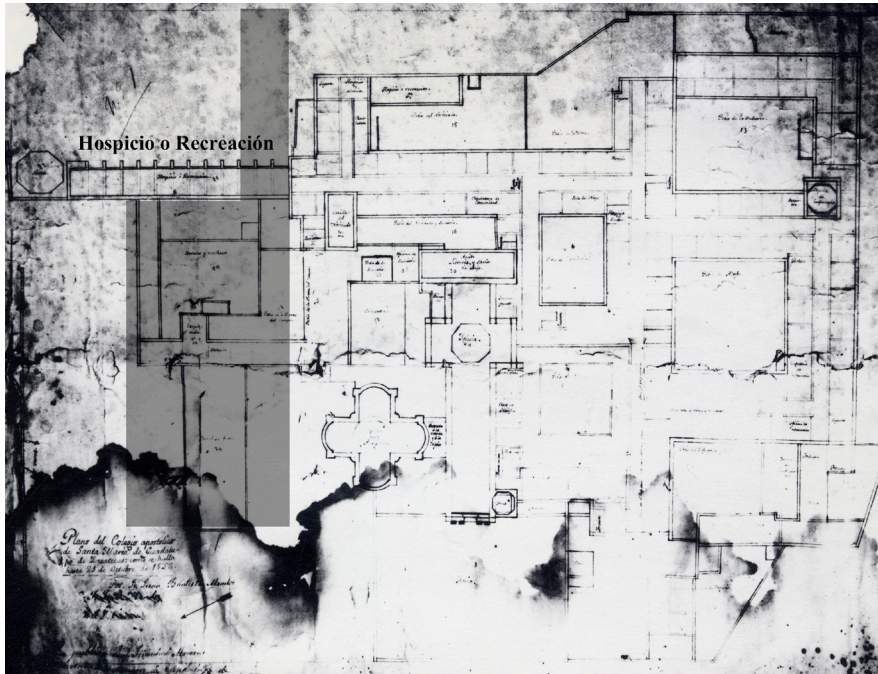


Figura 3. Plano del Colegio Apostólico de Guadalupe de 1857 por padre fray Juan Bautista Méndez. El área sombreada fue demolida debido a las leyes de Reforma.

Fuente: Colección Cuauhtémoc Esparza Sánchez.

Las excavaciones arqueológicas dejaron al descubierto restos materiales del Colegio Apostólico; esta antigua institución religiosa ha sido de gran importancia para el pueblo de Guadalupe. Hoy en día, gran parte de sus habitantes, entre los que se encuentra el autor de estas palabras, tienen un fuerte sentido de identidad hacia el Convento de Guadalupe, otrora Colegio, debido a que el pueblo mismo se formó como una pequeña villa en torno a éste y gran parte de la vida social, económica y religiosa de la población ha girado a su alrededor.

Además del Colegio Apostólico debieron existir otros elementos que ayudaron al origen y conformación del pueblo de Guadalupe. Por lo tanto, este trabajo tiene, entre sus objetivos, analizar las supuestas huertas del Co-

legio, hoy desaparecidas, para llegar a interpretaciones y reflexiones sobre los procesos de fundación e identidad del pueblo guadalupense.

Como los principales vestigios materiales descubiertos en las excavaciones corresponden a los siglos XVIII y XIX, estos trabajos se circunscriben en el subcampo de la arqueología histórica, la cual hace uso tanto de datos arqueológicos como de fuentes documentales para interpretar la conducta humana [Fournier 1985: 27]; en nuestro caso son, para los primeros, los restos del hospicio y la acequia —parte del sistema hidráulico para dar sustento a las huertas— y para los segundos se realizó una consulta a fuentes históricas, mostradas en los siguientes apartados.

#### EL POBLAMIENTO DE GUADALUPE: LAS HUERTAS Y EL COLEGIO

El poblamiento del territorio —en la actualidad es la cabecera municipal de Guadalupe— no fue fruto de un hecho específico de fundación, sino de un proceso de un par de siglos. Según Del Hoyo [2018], el primer antecedente fue la merced de una huerta concedida a Diego Chávez de Montoro en 1578, en el mismo terreno donde se fundaría, más adelante, el Colegio Apostólico; a la huerta se le llamó la Huerta o Huertas de Abajo. En 1590, Luisa de Angulo y su esposo don Bartolomé Gómez de Noriega construyeron en esa Huerta de Abajo una ermita a San Antonio de Padua, pero lo cambiaron en poco tiempo de advocación a la de Nuestra Señora de Carmen.

Así pues, toda la superficie donde actualmente se encuentra el centro histórico de Guadalupe empezó con las huertas extendidas hasta el siglo XVII. Sus propietarios cultivaban y vendían sus productos en la ciudad de Zacatecas, por tanto, Guadalupe fue por mucho tiempo una especie de barrio zacatecano [Arce *et al.* 1996: 5]. Para 1628, don Diego de Melgar compró las huertas, las cuales se llamaron “Lo de Melgar”; después de su muerte pasaron a su viuda, doña Jerónima Castilla. En una descripción de las huertas en 1664, se menciona que constaba de 800 árboles de todos frutos y de todas edades, una nopalera de tunas y tres rosales [Del Hoyo 2018].

En 1677, la ya muy derruida ermita, antes mencionada, es donada por doña Jerónima Castilla para la construcción de un santuario a Nuestra Señora de Guadalupe, terminado en 1681 [Alcocer 1958: 63]. En 1686, tras una misión en la ciudad de Zacatecas de los padres franciscanos del Colegio de la Santa Cruz de Querétaro, los habitantes les ofrecieron el santuario guadalupano para quedarse ahí; pero los misioneros regresarían hasta 1702, cuando se dio el permiso para la fundación de un hospicio en dicho santuario, mientras obtenían la licencia de erigir un Colegio en forma [C. Esparza 1957: 29].



En 1707 es fundado, por Fray Antonio Margil de Jesús, El Colegio Apostólico de Propaganda Fide de Nuestra Señora de Guadalupe de los Zacatecas [C. Esparza 1957: 39]; el objetivo era la evangelización de los indígenas del norte del país, a cargo de los religiosos de la orden franciscana. Sin embargo, su influencia no se redujo a ello, también aportaron e influyeron en la labor civilizadora del norte de México.

La fundación del Colegio en 1707 no supuso el inicio del poblamiento de lo que sería la villa de Guadalupe, en realidad, tomaría casi un siglo después; la causa de la tardanza fueron los privilegios que el Cabildo de Zacatecas concedió al Colegio para usufructuar los terrenos alrededor del inmueble, dentro de los cuales los religiosos tenían derecho para prohibir el levantamiento de edificios [Ramos 2010: 13]. Es hasta 1798 cuando se empezó a poblar los sitios aledaños y surgió la Villa de Guadalupe de Rodríguez, a unos 7 km de la ciudad de Zacatecas. Así pues, las huertas del siglo XVI y XVII en este territorio surgieron tras los procesos históricos antes descritos, en el establecimiento del Colegio Apostólico, que a su vez derivó posteriormente en el poblamiento y fundación del pueblo de Guadalupe.

#### HUERTAS Y SISTEMAS HIDRÁULICOS DEL COLEGIO DE GUADALUPE

Las huertas siempre tuvieron un papel esencial en la vida del Colegio, de hecho, un año antes de su fundación en 1706, ya se habían comprado huertas para éste. La huerta es parte del equipamiento básico; un convento requiere de una huerta como área importante de servicio, las funciones de las huertas eran muchas, la principal era el autoconsumo, aunque también funcionaban como esparcimiento y lugares de retiro temporal [Pastrana 2012: 21].

Tenemos algunas descripciones de las huertas del Colegio, por ejemplo, Cuauhtémoc Esparza [1957: 81] menciona que tenía dos, la “huerta chica”, que semirrodaba las edificaciones por el oriente y el norte, era muy abastecida de árboles frutales traídos de Castilla, Canarias y Filipinas; gran parte de la huerta estaba sembrada de legumbres, tenía un estanque y varias norias dotadas de ruedas. Al oriente estaba la otra huerta grande, designada con el nombre de potrero (figura 4).

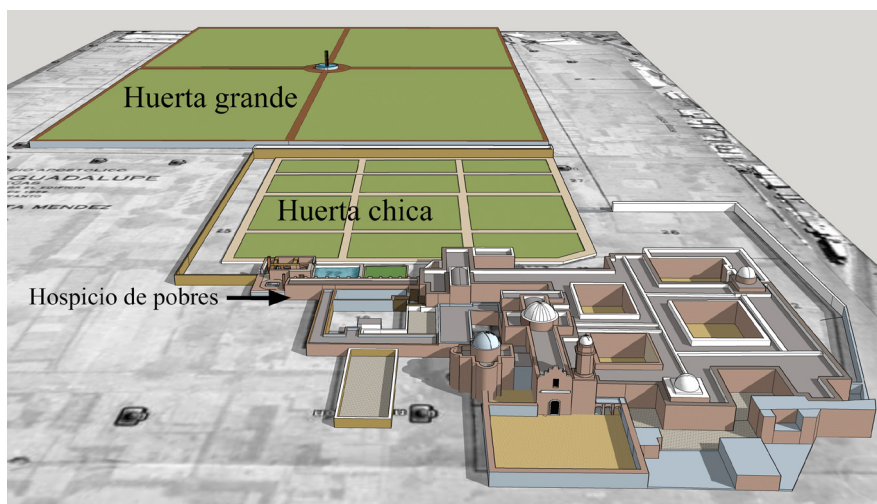


Figura 4. Colegio de Guadalupe con sus huertas. Fuente: Reconstrucción virtual de Víctor Hugo Ramírez Lozano, basado en el plano de 1859.

El mismo Cuauhtémoc Esparza [1957] hace una interesante descripción de un paseo del señor obispo Juan Ruiz de Cabañas en 1805, en la dicha huerta grande para hacer sus ejercicios espirituales.

El potrero [huerta grande] tenía una calle cuadrangular, y dos que formaban un crucero [...] todas estas calles estaban aplanadas y a sus lados tenían fresnos, álamos y cipreses. En cada extremo había una Guadalupeana y dos bancas, y en el centro una plazuelita circular con cuatro bancas alderredor de una pileta, cuya fuente tenía la columna de las cuatro Guadalupeanas que ahora están en el atrio. La fuente arrojaba el agua por los cuernos de la luna y en esa plazuelita o glorietta se conversaba y en ocasiones era servida merienda [...] [C. Esparza 1957: 83].

En esta descripción apreciamos cómo las huertas del Colegio de Guadalupe, además de ser productoras de alimentos, tenían otro tipo de valoraciones de tipo estético y espiritual. Autores como Pastrana [2012] nos mencionan que las huertas adscritas a edificios religiosos podían tener connotaciones a elementos cristianos como el jardín del Edén, al transformar el diseño y mantenimiento de los jardines en una experiencia sensorial relacionada con Dios [Pastrana 2012: 24].

Las huertas y jardines del Colegio cumplían con valores del cristianismo, especificaban al trabajo en torno a los jardines y espacios cultivables, como una ocupación sana para mantener la mente ocupada [Pastrana 2012: 25]; siempre con el agua como eje constructor, pues cumplía la doble función de mantener la huerta y hermosearla; con ello implicaba la elaboración de complejos sistemas hidráulicos.

En el caso del Colegio la dotación de agua constituyó, desde un principio, un problema muy serio; a pesar de tener varias norias en la huerta, el líquido se tenía muy racionado. Se hicieron obras hidráulicas como un aljibe mayor en uno de los patios del Colegio en 1803. Sin embargo, Cuauhtémoc Esparza [1957: 85] menciona que, al parecer, nunca llegó una solución satisfactoria a tan grave problema y continuaron haciéndose obras hidráulicas durante el siglo XIX.

Una de las preguntas que concierne a este trabajo es saber si la acequia liberada en el rescate arqueológico correspondía a alguna de estas obras hidráulicas o si fue posterior; si se construyó por particulares una vez pasada la exclaustación para regar las mismas huertas del Colegio, pero ya en manos de éstos. El padre fray Ángel Tiscareño, quien cita a fray Francisco Frejes en su *Cronicón del Colegio de Nuestra Señora de Guadalupe de Zacatecas*, en 1834, menciona:

Su descenso [del arroyo de la plata] que será como de cien varas, a pesar de sus precipitadas avenidas, fecundiza la cañada y proporciona fácilmente la extracción de la agua para el riego de algunas huertas [...] Al Colegio se le proporcionó en una gran presa subterránea el agua suficiente para el riego de la huerta por un canal de 500 varas, y de que participa con abundancia el vecindario. [Tiscareño 1907: 140].

De esta descripción podemos rescatar dos elementos, por una parte, la mención de un arroyo; por otra, la de un canal de agua. En cuanto al arroyo es el llamado de la plata o principal; atravesaba tanto a la ciudad de Zacatecas como a Guadalupe y funcionó como eje organizador del espacio urbano y elemento sustantivo para la vida de ambos poblados [Alfaro 2011: xvi]. El arroyo pasaba justo al costado sur del Colegio y sus aguas debieron utilizarse en las huertas. En lo referente a la segunda, nos habla de un canal de 500 varas, no sólo usado por el Colegio sino por el vecindario; ésta es una de las primeras menciones en las fuentes históricas a un canal o acequia (entre 1833 y 1834).

Margarita Esparza [2008: 3] menciona que el canal de 500 varas atravesaba la actual calle Constitución, la cual cruza con la calle Independencia,

lugar de las excavaciones. Otra referencia, al parecer más directa al canal excavado es en el Fondo Escribanos Públicos de Guadalupe, en donde se describe lo siguiente [M. Esparza 2004]:

[...] 21 de septiembre de 1849, [...] del terreno que ocupa la tarja que dicho Colegio hizo construir a sus expensas, desde el punto donde se reparte el agua de que se ha hecho referencia hasta llegar a introducirse por la parte poniente de los cuartos de la puerta de campo de dicho Colegio, pues a las tres varas distante de la carpintería del mismo quiebra la acequia que partiendo como dicho es del punto referido, para el sur del tanque de la huerta del que habla [M. Esparza 2004: 19-20].

Esta referencia describe el trazo de una acequia igual a la excavada, pues la aludida puerta de campo del Colegio estaba situada en el área de excavación y acequia que investigamos también presentaba un quiebre cerca de donde se ubicaba la carpintería, según el plano de fray Juan Bautista Méndez (figura 3). Gracias a un plano de *Reglamentación del Arroyo Principal o de Zacatecas* de 1930 (figura 5), fue posible conocer el origen y el trayecto del canal excavado; de hecho, existían dos canales, uno que pasaba por la mencionada calle Constitución y otro por la plaza principal de Guadalupe, correspondiente a la acequia excavada.

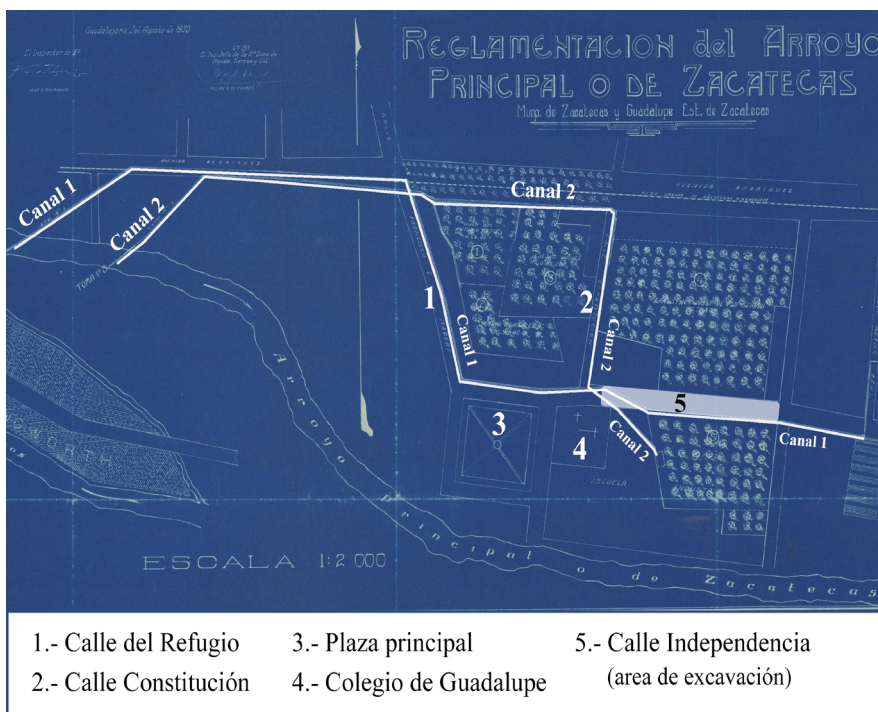


Figura 5. Plano de centro histórico de Guadalupe en 1930. Se observa el origen de las dos acequias en el arroyo de la plata. Fuente: Biblioteca Manuel Orozco y Berra.

Cabe recalcar que el canal 2 de la figura 5 no apareció en las excavaciones, ya sea porque desapareció en obras civiles anteriores o porque se encontraba metros más hacia el oeste de lo marcado en el plano. De esta forma, podemos confirmar que la acequia excavada formaba parte de las diversas estructuras hidráulicas del Colegio, rastreada hasta el año de 1849; así como constatar que se mantuvo en funcionamiento hasta el siglo xx, regando las huertas del Colegio pero ya en manos de particulares, debido a la desamortización de los bienes eclesiásticos. Las excavaciones posibilitaron observar el sistema constructivo y nos mostraron modificaciones de la acequia a lo largo de su historia, tanto para mantenimiento como para adecuaciones, por ejemplo, en algunas secciones se le agregaron materiales más recientes como hileras de ladrillo sobre el canal original de piedra y en otras, aplanados de concreto.

Las lajas de piedra colocadas en la parte superior del canal, a manera de tapa, también son adecuaciones llevadas a cabo en el siglo xx, cuando se adoquinó la calle.<sup>1</sup> Si se considera la cantidad de trabajo invertido en la colocación de las lajas y la recuperación de materiales plásticos al interior de la acequia, nos hacen suponer que estuvo funcionando aun tapada, probablemente hasta las décadas de los sesenta o setenta del siglo xx.

#### EL HOSPICIO DE POBRES DEL COLEGIO DE GUADALUPE

Como ya se señaló, otro de los vestigios materiales sobresalientes de las excavaciones fueron las cimentaciones del hospicio de pobres, por lo tanto, es importante dar un breve panorama y las reconstrucciones virtuales, descritas más adelante, pues tienen como objeto de estudio los restos de dicho inmueble.

Es de peculiar atención que un edificio tan grande y de buena fábrica, no tenga menciones en las fuentes históricas; sabemos que fue un hospicio de pobres gracias a dos planos: el ya citado anteriormente de fray Juan Bautista Méndez del año de 1857 (figura 3) y la copia de éste, según cómo se hallaba el Colegio en 1859, sin embargo, aporta más datos al primero, además de mostrar las huertas. En el plano de 1857 el edificio sólo tiene la leyenda de “Hospicio o recreación” y en el de 1859 no posee ninguna inscripción, pero sí muestra un elemento adyacente marcado como “jardín frente al hospicio de pobres” (figura 6). Encontramos otra posible referencia, en el *Compendio Histórico del Colegio de Guadalupe*, de Cuauhtémoc Esparza, describe las áreas del edificio, del cual mostramos el siguiente fragmento:

EL EDIFICIO. Primer piso. - Aquí se localizaban [...] sastrería, carpintería, mulezizas, burrerizas, establo, zahurdas, gallineros, Hospicio (destinado a alojar peregrinos de paso), jardines, huerta, parte de las obras de agua potable, Potrero etc. [C. Esparza 1957: 42].

<sup>1</sup> Durante las excavaciones, adultos mayores que pasaban por las áreas de excavación narraban anécdotas de carreras de barcos de papel realizadas en la acequia, pues ésta se encontraba a cielo abierto.

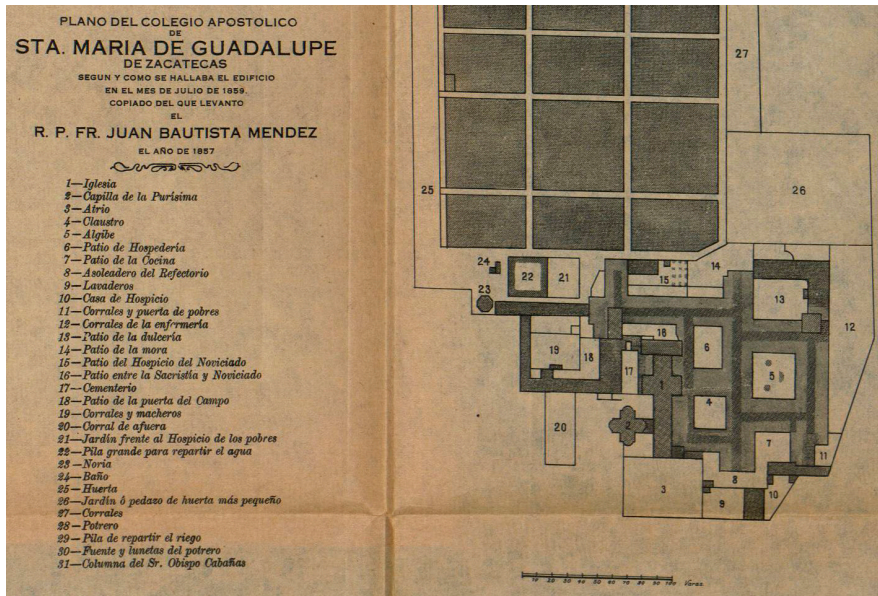


Figura 6. Fragmento del plano del Colegio de Guadalupe de 1859. El numero 21 es el “Jardín frente al hospicio de pobres”. Fuente: Tiscareño [1909: 467].

La descripción de espacios contiguos al área de trabajo de este rescate, como la carpintería, los jardines, las obras de agua potable, nos hace pensar que el hospicio, mencionado por Cuauhtémoc Esparza, es el excavado.

Los hospicios de pobres fueron instituciones caritativas donde mendigos y desvalidos aprendían artes y oficios para hacerse vecinos útiles; era el recurso intermedio entre las medidas represivas que criminalizaban la vagancia y las medidas asistenciales de carácter social y caritativo [Herrera 2015: 69]. La institución comenzaría en la Nueva España con la fundación de hospicios en la ciudad de México, Puebla y Mérida, entre los años 1771 a 1792 [Herrera 2015: 71].

Para el caso del Colegio de Guadalupe no se tiene certeza cuándo fue erigido y comenzó a dar servicio; las construcciones y disposiciones de los inmuebles del Colegio se hicieron lentamente y pasaron por muchas adaptaciones. Tenemos en la Capilla del Noviciado el inmueble más cercano al hospicio, construido en 1784 [Alcocer 1958: 76]; esta fecha, aunada a la diferencia del estilo arquitectónico neoclásico del hospicio, con respecto a otras áreas del Colegio de estilo barroco, nos hace pensar que su construcción fue hacia finales del siglo XVIII, periodo cuando coincide con la fundación de los hospicios antes mencionados.

En este lugar los frailes franciscanos atendieron a los pobres y desvalidos, les otorgaban alimentos y alojamiento temporal; aunque probablemente, con el tiempo, también tuvo otros usos como el de refectorio. Con motivo de las leyes de reforma de 1859 se les solicitó a los franciscanos la entrega de los inmuebles, entre 1878 y 1881 se llevaron a cabo demoliciones en la parte norte del Colegio, quitaron la puerta de campo, la pared de la huerta, carpintería, sastrería y parte del hospicio de pobres [M. Esparza 2004: 21], además, abrieron una nueva calle, hoy lleva el nombre de Independencia (figuras 3 y 7), lugar de los trabajos arqueológicos.

#### IMPLEMENTACIÓN DE TECNOLOGÍAS 3D A LOS TRABAJOS ARQUEOLÓGICOS

En este subtema haremos un breve paréntesis de las ideas descritas en los párrafos anteriores; merece una sección especial el uso de las nuevas tecnologías digitales implementadas en este rescate arqueológico, debido a que eficientizaron las actividades, permitieron un registro más detallado de los hallazgos y en menor tiempo al comparar con otras técnicas tradicionales de registro; además de tener un gran potencial para la divulgación entre la población local de los trabajos arqueológicos realizados.

Las técnicas utilizadas fueron la digitalización 3D y la reconstrucción virtual; se circunscriben, además, en la subdisciplina de la arqueología virtual, cuyo objeto es la investigación y el desarrollo de aplicaciones, de la visualización asistida por computadora a la gestión integral del patrimonio arqueológico [SEAV 2011: 13].

En cuanto a la primera, la digitalización 3D, se utilizó la fotogrametría digital, técnica que permite la generación de una réplica virtual de la geometría o morfología de un objeto, mediante fotografías digitales y su visualización en una computadora [Redweik 2012: 133]. Para nuestro caso se utilizó fotogrametría terrestre, realizada con cámaras fotográficas réflex (Canon 70D) y fotogrametría aérea mediante el uso drones (DJI Spark); el procesamiento de imágenes se llevó a cabo con el software Agisoft Photoscan Professional 1.2.6 (64 bit).

En cuanto a la segunda, las reconstrucciones virtuales las podemos definir como un trabajo de recuperación visual mediante un modelo virtual, de un momento determinado de una construcción u objeto, a partir de inferencias comparativas, estudios y evidencias físicas sobre dicha construcción u objeto [SEAV 2011: 13]. Las reconstrucciones virtuales pueden partir de una digitalización tridimensional generada con fotogrametría y modificada en un software de modelado 3D, para recrear ese momento pasado del objeto; en nuestro caso el software utilizado fue Blender 2.78.



Las digitalizaciones 3D se realizaron en varios grados, de menor a mayor detalle o resolución: se inició con un levantamiento fotogramétrico general de la calle Independencia, después, el de toda la acequia liberada, por último las de mayor detalle: las cimentaciones y los pozos de sondeo. El levantamiento fotogramétrico general de la calle se hizo por medio de drones y permitió georreferenciar todos los elementos importantes para el proyecto, tanto los arqueológicos, como aquellos derivados de las obras civiles que pudieran significar riesgos en la conservación de los vestigios descubiertos, por ejemplo, tendidos de cableado subterráneo, tuberías, registros eléctricos, etcétera.

En el caso de la acequia, ésta fue liberada en todo su recorrido a lo largo de la calle Independencia, resultó en 170 m de longitud, los cuales fueron registrados con fotogrametría y generó una réplica virtual de la acequia. La documentación 3D permite ubicar el trazo de la acequia y en futuras obras se puedan llevar a cabo estrategias de conservación. Sin el empleo de la fotogrametría no hubiera sido posible registrar tal cantidad de vestigios materiales descubiertos; como sabemos los rescates arqueológicos están condicionados a un tiempo muy limitado y a intereses económicos que dificultan las actividades; es ideal el uso de esta técnica para estos casos similares, ya que, según nuestra experiencia, disminuye hasta un 70% o más el tiempo de registro en campo.

También se digitalizaron en 3D las dos cimentaciones pertenecientes al hospicio de pobres; fue en este punto donde se vio la posibilidad de realizar una reconstrucción virtual. Como se ha mencionado, a finales del siglo XIX, una sección del hospicio fue demolida para abrir la calle Independencia, sin embargo, la mayor parte del edificio sobrevivió, separada del Colegio por la dicha calle y en propiedad privada (figura 7). Gracias a la evidencia física del inmueble, aunado al plano de fray Juan Bautista (figura 3); se realizó un levantamiento fotogramétrico para obtener el modelo 3D de la sección del hospicio aún en pie. Con base en los modelos 3D de las cimentaciones, de parte del hospicio de pobres y del muro actual del Colegio donde conectaba al hospicio, se armó una reconstrucción virtual, bajo la manipulación de los modelos 3D con el software Blender 2.78 (figura 8 y 9).

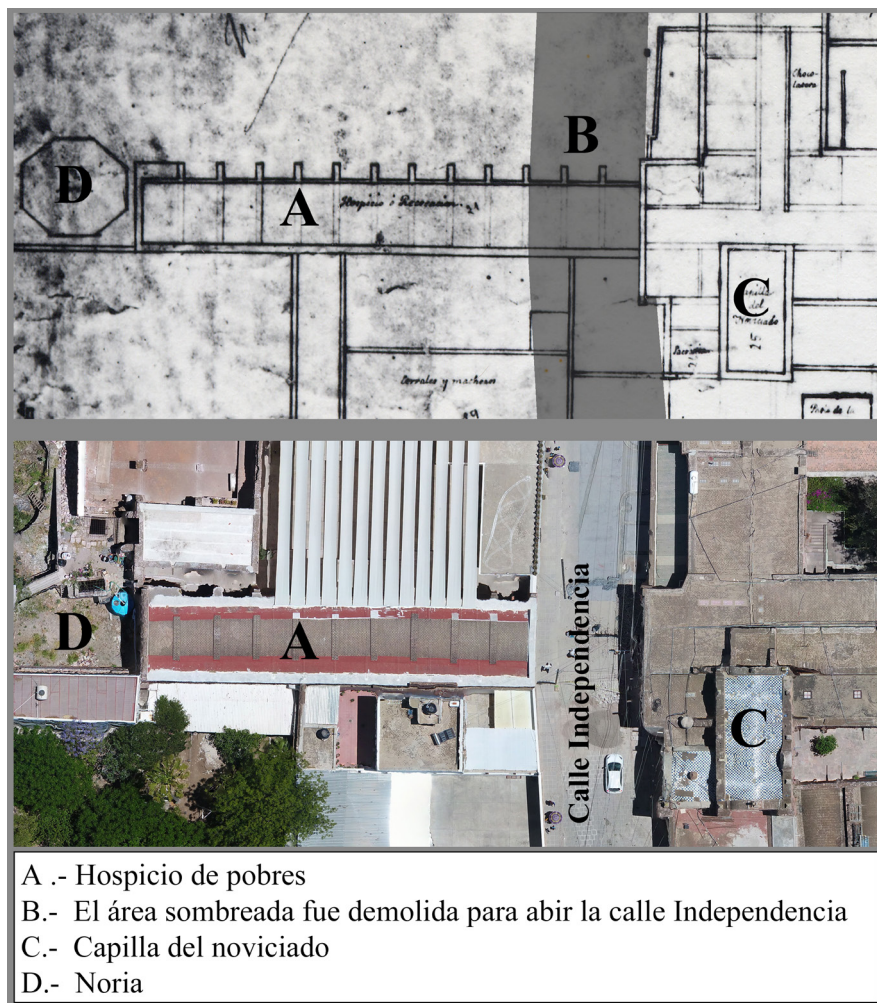


Figura 7. Comparativa del área norte del Colegio, entre el plano de 1857 (vista superior) y una ortoimagen aérea actual (vista inferior).

Fuente: Ortoimagen de Gerardo Rivera Belmontes.

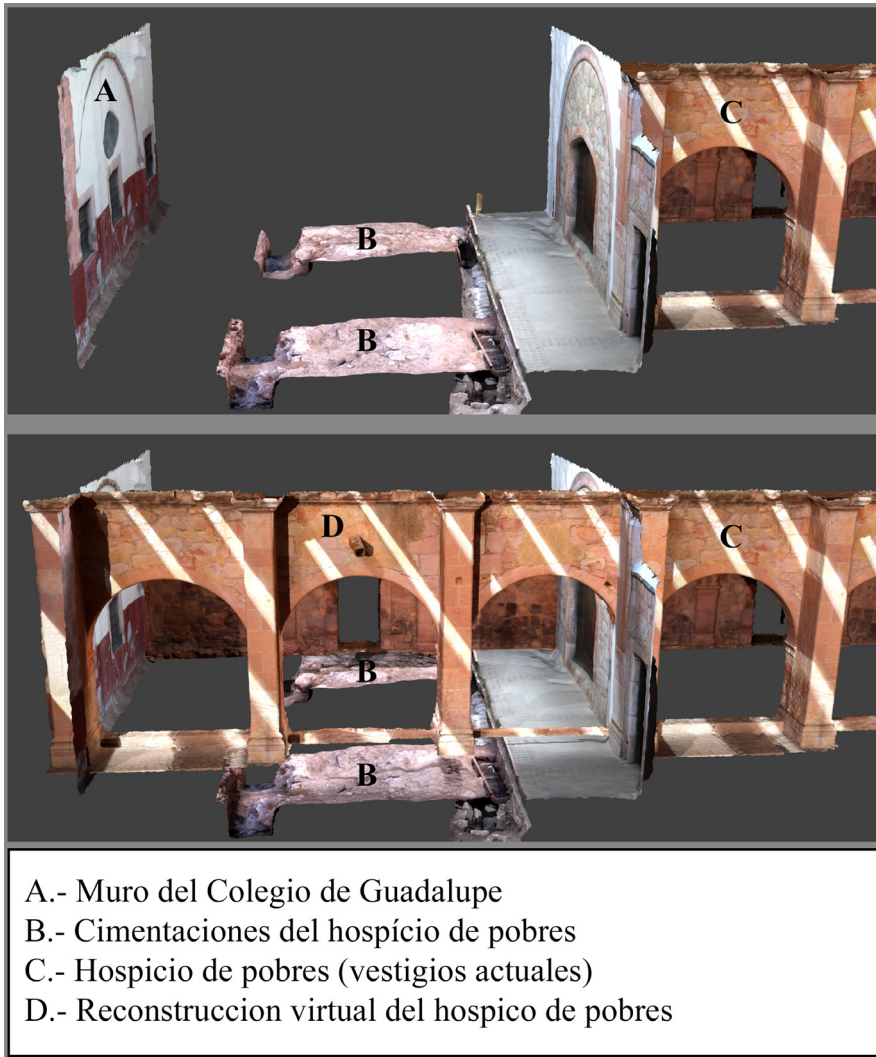


Figura 8. Vista superior: elementos digitalizados del área de excavación principal. Vista inferior: reconstrucción virtual del hospicio demolido y sobrepuesto en las cimentaciones excavadas. Fuente: Jorge Cuauhtémoc Martínez Huerta.

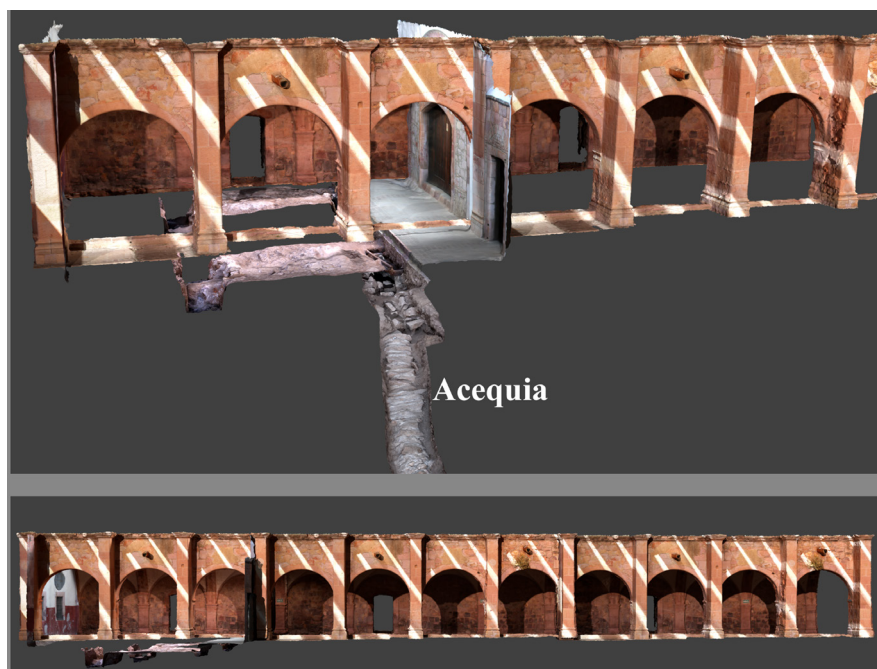


Figura 9. Reconstrucción virtual de la parte demolida del hospicio de pobres, vista desde diferentes perfiles. Fuente: Jorge Cuauhtémoc Martínez Huerta.

Como podemos ver, la reconstrucción virtual consistió en replicar tres de los arcos del hospicio que aún se encuentra en pie y ubicarlos en su emplazamiento original, con base en las cimentaciones excavadas (figura 8-A); esto permitió ver detalles, por ejemplo, el piso de ladrillo encontrado en las excavaciones se ubicaba afuera del hospicio y no dentro de éste; también se pudo observar que la acequia atravesaba las cimentaciones, entonces, correspondía a diferente temporalidad, confirmando lo mencionado en apartados anteriores.

Una de las principales ventajas de las reconstrucciones virtuales está en su potencial de divulgación; ya que permite exponer visualmente cómo se encontraba un espacio y sus construcciones en un momento específico, se integra con los vestigios materiales que aún existan en el lugar y facilita la comprensión de un contexto arqueológico a un público no especializado. En este sentido, como parte del proyecto, se realizaron presentaciones donde las reconstrucciones virtuales para mostrar al público las transformaciones que ha sufrido el espacio. El objetivo es que en un futuro se pueda colocar una cé-

dula infográfica *in situ*, para enseñar, por medio de dichas reconstrucciones, dónde se emplazaba el hospicio.

#### CONSIDERACIONES FINALES: LAS HUERTAS, ELEMENTO FUNDACIONAL DE GUADALUPE

Los trabajos llevados a cabo en este rescate arqueológico nos posibilitaron una mirada al pasado de Guadalupe, por medio de los restos materiales del Colegio Apostólico, en específico su hospicio de pobres y la acequia, parte de los sistemas hidráulicos que mantenían las huertas del mismo.

Como hemos visto hasta ahora, las huertas fueron un elemento esencial en la fundación del Colegio y de lo que sería, más adelante, el pueblo de Guadalupe; esta importancia de las huertas no se circunscribe sólo a este poblado; al parecer jugaron un papel similar en la vecina ciudad de Zacatecas. Macías [2017: 10] afirma que si bien la sociedad zacatecana se estableció con el interés de explotar los yacimientos mineros; lo que determinó el patrón de apropiación y construcción del espacio habitado fue el abasto alimenticio, donde las huertas jugaron un papel destacado.

Afirma que en los albores de la ciudad de Zacatecas las viviendas fueron los lugares idóneos para establecer las primeras huertas, pues se tenía a la mano los bastimentos necesarios [Macías 2019: 249]. Sin embargo, el trabajo hortícola doméstico fue insuficiente para la demanda alimenticia de los pobladores, pues gran parte se dedicaba a la minería, así que muy pronto se complementó con el de otras huertas y áreas productivas fuera de la ciudad o en lugares cercanos [Macías 2019: 249].

Por lo tanto, desde el siglo xvi se concedió repartir tierras para el establecimiento de huertas en Zacatecas y sus alrededores —donde sería en el futuro Guadalupe— cumplían dos funciones fundamentales: coadyuvante en la estructuración del espacio habitable e impulso en la vida económica de los habitantes [Macías 2017: 5].

La sociedad zacatecana se asentó y desarrolló con tendencias mineras el arraigo a la tierra, así como la construcción de su identidad alimenticia y cultural, incluso se relacionó con la práctica hortícola [Macías 2017: 10]. Dicha situación se extrapoló a Guadalupe, donde su sociedad se asentó y se desarrolló en torno al Colegio Apostólico, pero las huertas fueron el primer antecedente para la fundación del mismo; influyeron en la distribución de sus edificaciones y fueron parte esencial en la vida de dicha institución religiosa. De hecho, las huertas sobrevivieron al mismo Colegio; el estudio de los restos materiales de la acequia nos habla de su larga permanencia, donde los pobladores siguieron conservándolas aun cuando la institución religiosa de existir.

Las huertas permanecieron hasta mediados del siglo xx, todavía eran un elemento abundante en el paisaje guadalupano. Podemos considerar a las huertas del Colegio de Guadalupe como un patrimonio agrícola —hoy desaparecido— con sus bienes naturales y culturales, como paseos de cipreses, fuentes y sistemas hidráulicos, donde la acequia es uno de los pocos vestigios que sobrevivieron hasta nuestros días, por lo tanto, merece ser conservado como parte del municipio.

El Colegio Apostólico de Guadalupe posee una larga historia y tradición, a la cual nos pudimos aproximar al analizar sus sistemas hidráulicos y el hospicio de pobres con trabajos arqueológicos y de investigación histórica. Además, fue una oportunidad para llevar a cabo técnicas de la arqueología virtual, como las digitalizaciones 3D y las reconstrucciones virtuales que ayudan a la divulgación de los trabajos y abonan en la conservación de la memoria gráfica de los vestigios.

#### AGRADECIMIENTOS

Al arqueólogo Carlos Alberto Torreblanca Padilla, coordinador del rescate arqueológico, por las facilidades brindadas para poder llevar a cabo este trabajo.

#### REFERENCIAS

##### **Alcocer, José Antonio**

1958 *Bosquejo de la Historia del Colegio de Nuestra Señora de Guadalupe y sus Misiones*. Porrúa. México.

##### **Alfaro Rodríguez, Evelyn**

2011 *La ciudad en torno al agua. El arroyo de la plata como eje simbólico en el ordenamiento urbano de Zacatecas*, tesis de doctorado. Centro de Estudios Históricos-El Colegio de Michoacán, A.C. Zamora.

##### **Arce Rincón, Enrique y Ma. Del Carmen Negrete M.**

1996 *Breve historia de Guadalupe*. INAH (Para leer en familia). Zacatecas.

##### **Del Hoyo Calzada, Bernardo**

2018 Memoriales zacatecanos. *Bernardo del Hoyo Calzada*, 7 de marzo. <<https://bernardodelhoyoc.blogspot.com/2018/03/>>. Consultado el 25 de febrero de 2022.

##### **Esparza Sánchez, Cuauhtémoc**

1957 *Compendio Histórico del Colegio de Propaganda Fide de Nuestra Sra. De Guadalupe de Zacatecas*. Editorial Jus. México.

**Esparza Valdivia, Margarita**

- 2004 *Colegio y convento de Guadalupe: imagen y descripciones siglos XIX y XX*. Coordinación de Investigación y Posgrado-UAZ. Zacatecas.
- 2008 La muralla del Colegio Apostólico de Guadalupe, Zacatecas. *Investigación científica UAZ*, 4 (2), mayo-agosto: 1-9.

**Fournier G., Patricia**

- 1985 Arqueología histórica en la Ciudad de México. *Boletín de antropología americana* 11: 27-32.

**Herrera Feria, María de Lourdes**

- 2015 La fundación del Hospicio de Pobres en Puebla de los Ángeles, 1771-1832. *Revista Mexicana de Historia de la Educación*, III (5), junio: 69-96. <<http://www.rmhe.somehide.org/index.php/revista/article/view/56/66>>. Consultado el 1 de febrero de 2022 [PDF].

**Macías Madero, Adriana**

- 2017 La minería y la horticultura: base de la economía colonial en el norte de la Nueva España. *Revista Digital FILHA, Universidad Autónoma de Zacatecas*, (17), diciembre. <<http://www.filha.com.mx/publicaciones/edicion/2017-12/la-mineria-y-la-horticultura-base-de-la-economia-colonial-en-el-norte-de-la-nueva-espana-por-adriana-macias-madero>>. Consultado el 15 de febrero de 2022 [PDF].
- 2019 Las huertas zacatecanas. Evidencias arqueológicas para la conformación de la identidad. *Boletín Antropológico, Universidad de Los Andes, Museo Arqueológico*, 37 (97), enero-junio: 239-267. <<http://www.saber.ula.ve/handle/123456789/45763>>. Consultado el 16 de febrero de 2022 [PDF].

**Pastrana Salcedo, Tarsicio**

- 2012 Huertas virreinales la multiplicidad de su función. *Revista esencia y espacio*, 34: 20-33. <<http://repositoriodigital.ipn.mx/handle/123456789/25330>>. Consultado el 5 de febrero de 2022 [PDF].

**Ramos Dávila, Roberto**

- 2010 *Apuntes sobre la historia de Guadalupe, Zacatecas*. Fundación Roberto Ramos Dávila A. C. (Guadalupe en la Historia). Guadalupe, Zacatecas.

**Redweik, Paula**

- 2012 Photogrammetry, en *Sciences of Geodesy-II*, Guochang Xu. (ed.). Springer Berlin Heidelberg. Nueva York: 133-183.

**Sociedad Española de Arqueología Virtual (SEAV)**

- 2011 *Los principios de Sevilla, Principios Internaciones de la arqueología virtual*. Fórum Internacional de Arqueología Virtual. Sevilla.

**Tiscareño, Ángel de los Dolores**

- 1907 *El Colegio de Guadalupe desde su origen hasta nuestros días*, tomo III. Imprenta Literaria San Agustín. Zacatecas.
- 1909 *El Colegio de Guadalupe desde su origen hasta nuestros días*, tomo IV. El Ilustrador Católico. Zacatecas.



# MISCELÁNEOS



# Peregrinaje e infraestructura en la modernización del Santuario del Tepeyac (1880-1896)

*Fabiola Hernández Flores\**

PROGRAMA DE BECAS POSTDOCTORALES

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS. UNAM.

**RESUMEN:** *Este artículo propone que las ampliaciones del Panteón del Tepeyac y la Colegiata de Guadalupe realizadas en el siglo XIX conformaron la modernización del santuario siguiendo modelos europeos. Su objetivo fue convertir a la Villa de Guadalupe en un centro de peregrinaje masivo, religioso y cultural. No obstante, la imitación de patrones extranjeros produjo dificultades técnicas, administrativas y económicas. A partir de archivos, caricaturas y prensa se analizan los efectos urbanos de dichos proyectos. Las fuentes indican que las infraestructuras y los peregrinos comprometieron el agua potable, la salubridad, la seguridad y los ferrocarriles; además, propiciaron corrupción y segregación socioespacial.*

**PALABRAS CLAVE:** *peregrinaje, infraestructura, transformación urbana, Villa de Guadalupe, siglo XIX.*

## Pilgrimage and Infrastructure in the Modernization of the Tepeyac Sanctuary (1880-1896)

**ABSTRACT:** *This article proposes that the extensions of the Tepeyac cemetery and the Collegiate Church of Guadalupe carried out in the 19th century shaped the modernization of the sanctuary following European models. The goal was turning the Ville of Guadalupe into a massive religious and cultural pilgrimage site. However, the imitation of foreign patterns produced technical, administrative and economic difficulties. From archives, caricatures and press, the urban effects of these projects are analyzed. The sources indicate that the infrastructures and the pilgrims compromised the drinking water, the health, the safety and the railways; in addition, they promoted corruption and socio-spatial segregation.*

\* [fabiola28ster@gmail.com](mailto:fabiola28ster@gmail.com)

Fecha de recepción: 28 de septiembre de 2022 • Fecha de aprobación: 5 de mayo de 2023

nistrative, and economic hardships. Drawing on archives, caricatures and press this paper analyzes the urban effects of these projects. The sources point out that infrastructures and pilgrims threatened the water system, the sanitation, the security, and railways; furthermore, they triggered corruption and socio-spatial segregation.

KEYWORDS: pilgrimage, infrastructure, urban transformation, Villa de Guadalupe, XIX Century.

## INTRODUCCIÓN

En 1895 *El Hijo del Ahuizote* publicó la caricatura “Actualidades guadalupanas”, dos escenas dividen la imagen: la primera parte representó a “los peregrinos de antes”, por medio de una procesión de indígenas llegando a la Colegiata en la Villa de Guadalupe. El templo está adornado con guirnaldas de cempasúchil, *yolloxochitl* y tule. El siguiente panel, en cambio, describió a los “peregrinos de ahora” como una comitiva de aristócratas en carruajes. Mientras tanto, los obispos reciben a un caballero. La iglesia, por su parte, luce perlas, esmeraldas, turquesas, diamantes, brillantes, topacios y rubíes (foto 1).



Foto 1. Actualidades Guadalupanas. *El Hijo del Ahuizote*, 20 de octubre de 1895. Fuente: Biblioteca Miguel Lerdo de Tejada. Secretaría de Hacienda y Crédito Público (SHCP).

Mediante el contraste de materiales artesanales y piedras preciosas, así como de peregrinos descalzos y en carrozas, la caricatura refirió a la modernización del Santuario del Tepeyac en el siglo XIX. En específico, la imagen criticó la remodelación de la Colegiata dirigida por el presbítero Antonio Plancarte para celebrar la coronación de la Virgen de Guadalupe. De acuerdo con la composición, la opulencia de la restauración financiada por la aristocracia porfiriana, como el hombre bienvenido por los curas, implicó la exclusión de los indígenas entre los “peregrinos de ahora”.

La coronación de la Virgen de Guadalupe, efectuada el 12 de octubre de 1895, se conoce como el primer evento masivo en la historia moderna de la Iglesia católica mexicana. Renombrados autores han señalado la relevancia de la celebración, ya que afianzó la relación entre el Vaticano, el clero mexicano y el Estado porfirista [Brading 2002; Cuadriello 2003]. Por otro lado, estudios urbanos y arquitectónicos sobre la municipalidad de Guadalupe Hidalgo donde se localiza el santuario apuntan que el siglo XIX fue un periodo de modernización debido a la instalación del ferrocarril (1857) [Leidenberger 2013], la ampliación del Panteón del Tepeyac (1880-1895) [Segarra 2005; Arciniega 2010] y la remodelación de la Colegiata (1887-1895) [Segarra 2005]. Estas contribuciones sin duda han reducido el vacío historiográfico que existía sobre el municipio. Sin embargo, dichas investigaciones estudian los objetos mencionados sin considerar su vínculo entre sí y con las iniciativas del propio clero. En este sentido, no se ha reparado en el impacto urbano provocado por la modernización del Tepeyac según se advierte en la segregación socioespacial de “Las actualidades guadalupanas”.

Como se sabe, el cometido de la coronación fue hacer del Tepeyac el santuario más importante del país, elevándolo a la altura de Lourdes en Francia. Dicho templo consolidó los esfuerzos de la Iglesia católica por revitalizar la devoción religiosa ante la creciente secularización decimonónica. Los agustinianos de Lourdes estimularon las peregrinaciones a través de acuerdos con ferroviarias, mejoras materiales y difusión en prensa [Kaufman 2005]. Comunidades católicas alrededor del mundo adoptaron el modelo de Lourdes gracias a su éxito. El turismo religioso se fue combinando con uno de tipo cultural, pues los viajes también incluían paseos a panteones de hombres ilustres y sitios históricos [Dyson 2020]. El movimiento de turistas, a su vez, aceleró la urbanización de los poblados. Esto con dificultades en virtud de que la instalación de infraestructuras produjo desacuerdos entre gobiernos nacionales y locales conectados por vías de transporte, corrupción en la administración de servicios, policía deficiente, escasez de agua potable, insalubridad y epidemias [Green 2015].

En México el arzobispo Pelagio Antonio Labastida y Dávalos a su regreso del exilio en 1871 también modernizó la arquidiócesis [García 2010:145]. Su sobrino Antonio Plancarte, inspirado en Lourdes, de 1887 a 1895 amplió la Colegiata, coordinó procesiones nacionales y contrató trenes, barcos y tranvías con motivo de la coronación [Moreno 2010: 231]. Si bien, de manera general conocemos las obras emprendidas por Plancarte, aún no se sabe qué infraestructuras involucraron las peregrinaciones, cuál fue su relación con la ampliación del Panteón del Tepeyac realizada en esos años y cuáles fueron sus efectos en la municipalidad de Guadalupe Hidalgo, incluso en la Ciudad de México, ya que ésta era el paso obligado para llegar al Tepeyac en tren.

A fin de analizar las cuestiones anteriores, esta investigación parte del acercamiento de las ciencias sociales sobre la infraestructura. Este campo reconoce que en el siglo XIX muchos proyectos alrededor del mundo surgieron como copias de los implementados en los países desarrollados. Lejos de responder a necesidades funcionales, las infraestructuras representaron el poder estatal. En vista de su carácter eminentemente político, los desarrollos emulados tendieron a realizarse sin planeación técnica y con materiales de baja calidad. En consecuencia, se obtuvieron efectos no intencionados, así como acusaciones de corrupción toda vez que las instalaciones eran deficientes o sólo beneficiaban a ciertos sectores [Namba 2017]. Reconocer las complicaciones en torno la infraestructura requiere analizar diferentes versiones e imágenes que permitan contrastar su intención y los resultados prácticos [Penney *et al.* 2017].

El presente trabajo propone que las ampliaciones del Panteón del Tepeyac y de la Colegiata fueron obras principalmente políticas que sirvieron a los intereses del clero y del Estado, ambas conformaron la modernización del santuario. La imitación de modelos internacionales produjo imprevistos técnicos, administrativos y económicos, dada la precariedad de la municipalidad de Guadalupe Hidalgo. Con base en documentos del Archivo Histórico de la Ciudad de México, el Archivo Histórico de la Basílica de Guadalupe, caricaturas y prensa se analizan los efectos urbanos de dichos proyectos. Las fuentes dejan ver que el estímulo de las peregrinaciones comprometió la dotación de agua potable, la salubridad, la seguridad, el funcionamiento de los ferrocarriles; levantó sospechas de corrupción y generó segregación socioespacial. Las tres primeras partes del texto exponen las mejoras materiales, de 1880 a 1895, realizadas en el Panteón del Tepeyac, la Colegiata y la Ciudad de Guadalupe Hidalgo, relacionadas con las romerías. La cuarta sección analiza las consecuencias de la modernización del santuario durante y después de la coronación de la Virgen de Guadalupe en 1896.

## AMPLIACIÓN DEL PANTEÓN DEL TEPEYAC

El Panteón del Tepeyac se localiza en la cima del cerro del mismo nombre. En el siglo XIX el lugar tomó relevancia porque sustituyó a los cementerios de la capital, clausurados en 1871 por el Ayuntamiento de México [De la Torre 1887: 39]. En este periodo se realizaron trabajos de ampliación, jardinería y dotación de agua. Para 1896 el recinto ya era uno de los camposantos más modernos y exclusivos del Distrito Federal dada su localización, los sepulcros de celebridades nacionales y su exquisito arte funerario. Este apartado expone que dichas mejoras materiales estuvieron acompañadas de ideas políticas, así como de complejidades técnicas, económicas y sociales.

En lo político, el cementerio del Tepeyac formó parte de la agenda del presidente Porfirio Díaz, dedicada a crear un pasado heroico mediante el reconocimiento de hombres ilustres. Juristas, diplomáticos, educadores, artistas y doctores; recibieron magnas sepulturas a modo de convencer a las potencias de occidente de que Díaz colocó a México en el desarrollo moderno [Esposito 2005: 70-74]. Los entierros oficiales se realizaron en los panteones notables como el de Dolores, San Fernando y el Tepeyac.

En el último destacó la ceremonia dedicada al jurista Ignacio Ramírez en 1879. Porfirio Díaz encabezó el acto y su gala fue tal que los observadores lo compararon con los espléndidos funerales europeos [Esposito 2005: 70-74]. Otros hombres eminentes sepultados ahí son el presidente Antonio López de Santa Ana, el historiador Manuel Orozco y Berra, el doctor Rafael Lucio, el ingeniero Juan Agea y los arquitectos Lorenzo de la Hidalga, Emilio Dondé y Nicolás Mariscal. Los Estados modernos enaltecieron los mausoleos porque adoptaron formas religiosas para crear los rituales de la nación dando lugar a peregrinaciones culturales [Dyson 2020: 83].

Por su relevancia política no sorprende que el Panteón del Tepeyac fuera objeto de modernización a imitación de modelos europeos. En ese tiempo, los cementerios del viejo continente, además de cumplir con las condiciones higiénicas de la época, se tornaron en parques escultóricos. El concepto del camposanto como jardín de esparcimiento tuvo origen en el romanticismo, cuyos artistas externaron la necesidad de reposar en lugares bellos [Segarra 2005: 3]. Los panteones Père Lachaise en París, Windsor y Westminster en Londres sobresalieron en la admiración de los viajeros.

En México, entre 1857 y 1859, el Estado asumió la administración de los panteones antes controlados por la Iglesia. Desde entonces se propuso adoptar los planteamientos de limpieza, orden y belleza de los cementerios europeos. Sin embargo, los camposantos mexicanos mejoraron hasta el Porfiriato, cuando las instalaciones contemplaron aspectos como la calidad,

la altura y la extensión del terreno, la dirección de los vientos dominantes, la vegetación abundante y el proceso de descomposición de los cadáveres [López 1976: 216]. Al equiparar patrones de otras naciones, el remozamiento de los cementerios contribuyó con la construcción de una imagen moderna, civilizada y culta del país.

En el caso del Panteón del Tepeyac el terreno se agotó y fue necesario emprender una ampliación que duró de 1880 a 1885 alcanzando una extensión de 2 000 m<sup>2</sup> [De la Torre 1887: 39]. La superficie se cubrió de arboledas y el gobernador del Distrito Federal José Ceballos ordenó instalar una bomba que subiera agua hasta el cerro para el riego [Arciniega 2010: 122]. Empero, la obra atravesó por limitaciones administrativas, técnicas y presupuestales que caracterizaron a las municipalidades del Distrito Federal.

En febrero de 1886, el ingeniero Alberto Malo entregó la obra de ampliación y dotación de agua. Señaló que el tanque no funcionaba porque el contrato original estableció que el depósito sería de mampostería, pero el Gobernador después convino que se hiciera de lámina de fierro y este material desperdiciaba agua. El ingeniero propuso hacer un tanque más grande y enlazarlo directamente con la cañería de la ciudad. El problema no se resolvió del todo porque a falta de presión llegaba poco fluido al cerro por lo que el Ayuntamiento de Guadalupe Hidalgo concedió dos mercedes de agua y así evitar que la bomba funcionara todo el día [AHCM 1886: 1-3].

El riego del Panteón del Tepeyac deja ver que la municipalidad de Guadalupe Hidalgo no contaba con los recursos ni la experiencia técnica para implementar jardines como los europeos y más bien optó por medidas provisionales<sup>1</sup> [Miranda 2007]. De hecho, continuaron surgiendo complejidades en torno a la irrigación. En 1888 otra vez el depósito estaba completamente perforado, el Gobierno del Distrito mandó a construir dos tinacos de cobre en sustitución. Si bien parecía que se habían resuelto las averías, en 1896 se advirtió que la cañería quedó mal instalada, repercutiendo en escasez de agua [AHCM 1888: 1-3; 1896]. Las peregrinaciones masivas, a su vez, contribuyeron con el problema, como se verá más adelante.

El segundo periodo de ampliación del Panteón del Tepeyac corrió de 1893 a 1895. La superficie que se anexó sumó 453 m<sup>2</sup> sin contar la fachada. La sección nueva recibió el nombre de "lote perpetuo" porque las tierras sólo se podrían enajenar a personas acomodadas que pudieran pagar la perpetuidad y suntuosas criptas [AHCM. 1893: 1-6]. En este periodo floreció

<sup>1</sup> Las soluciones parciales a los problemas urbanos fueron causa de la corta duración de la gestión de cada ayuntamiento, la falta de preparación técnica de los regidores y su proceder no institucional [Miranda 2007].



el arte funerario; los escultores Enrique Alciati, Alfredo Ponzanelli, Cesare Volpi, Leonardo Bistolfi, Gabriel Guerra y Manuel Islas edificaron capillas fúnebres de importantes familias [Segarra 2005: 36]. Destacó el monumento de Ignacio Comonfort cuya estatua en bronce descansaba sobre un pedestal de mármol gris.

La caricatura “Panteones del Distrito” representó las mencionadas mejoras materiales. El Tepeyac aparece en comparación con el cementerio francés y el español, ya que todos abundan en arboledas, bellas sepulturas, refinados visitantes, incluso curas. En oposición, la imagen muestra el panteón de Dolores con tumbas rústicas y personas de condición humilde (foto 2). El contraste entre necrópolis denunció el desplazamiento de la población de menores recursos de los camposantos locales, considerando que el lote perpetuo estableció montos muy elevados: \$350 por adultos, \$250 para párvulos y \$1 780 un lugar para una cripta [AHCM 1893: 6].

La presencia de curas en la caricatura por otra parte revela la omisión de las Leyes de Reforma. De acuerdo con la Ley de Cementerios de 1859, expedida por el presidente Benito Juárez, el clero tenía prohibido intervenir en la economía de los entierros y sepultar cadáveres en templos [López 1976: 161]. No obstante, el arzobispo Labastida negoció desde la presidencia de Miguel Lerdo de Tejada que los párrocos no se retiraran totalmente de los camposantos. Una vez en el Porfiriato, gracias a la política de conciliación con la Iglesia, las Leyes de Reforma se relajaron [Iñiguez 2017].

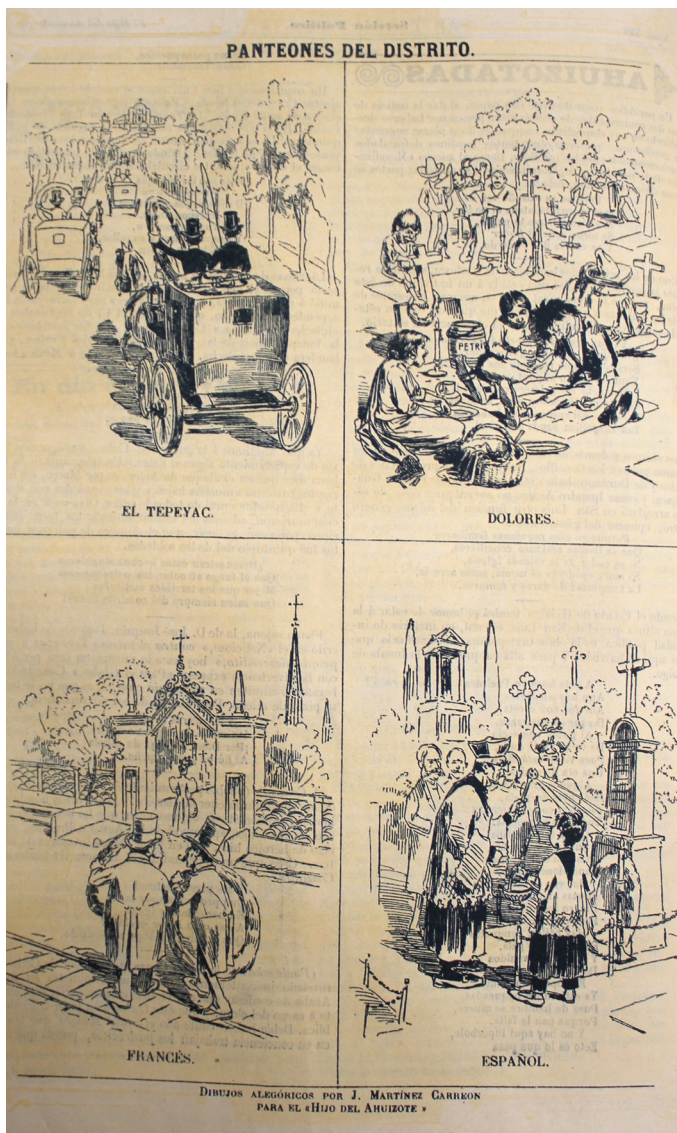


Foto 2. J. Martínez Carreón, Panteones del Distrito. *El Hijo del Ahuizote*, 1 de noviembre de 1896. Fuente: Biblioteca Miguel Lerdo de Tejada. Secretaría de Hacienda y Crédito Público (SHCP).

Se sabe que el Panteón del Tepeyac fue espacio de conciliación, ya que Porfirio Díaz aquí sepultó con servicios religiosos a su esposa Delfina y a su hija Victoria, en 1880 [Esposito 2005: 73]. Asimismo, el arzobispo Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos concedió depositar restos en la capilla del cerro del Tepeyac [AHBG 1880]. Si bien las autorizaciones de tumbas dan entender acuerdos entre el Estado y la Iglesia sobre la omisión de las Leyes de Reforma, también es posible que las ampliaciones del Panteón del Tepeyac estuvieran vinculadas con la empresa de transformar el santuario en un centro nacional de peregrinaje cultural y religioso. Pues cabe subrayar que las obras en el cementerio coincidieron en tiempo con la remodelación de la Colegiata y con la exaltación del nacionalismo.

#### AMPLIACIÓN DE LA COLEGIATA

La coronación de la Virgen de Guadalupe, como se dijo, motivó la remodelación de la Colegiata. El 24 de septiembre de 1886 los arzobispos de México, Michoacán y Guadalajara solicitaron al papa León XIII permiso para coronar a la virgen. La petición recibió aprobación el 8 de febrero de 1887 [Agüeros 1895:107]. Entonces se presentó la dificultad de que el altar impedía laurear la imagen, por lo que fue necesario hacer un sagrario nuevo.

El ingeniero Juan Agea quedó a cargo de la ampliación; construyó un ábside donde colocó el coro de modo que la imagen pudiera ser vista por todas partes. Un baldaquino de mármol sustituyó al altar. Tres capillas nuevas comunicadas entre sí prolongaron las naves laterales [Agüeros 1895: 111]. La decoración emuló los materiales y los estilos de moda en los templos europeos. Algunas esculturas fueron traídas de Bélgica y el renombrado escultor Carlo Nicoli realizó otras. El revestimiento de muros, columnas y pisos lució mármol de diversos colores, además esbeltos vitrales franceses iluminaron la renovación.

El costo de la construcción retrasó la obra llevando a que Antonio Planarte implementara un complejo sistema de recaudación a partir de peregrinaciones, petición de fondos a personas de alto carácter civil y cuotas de obispos. El financiamiento de la ampliación de la Colegiata es relevante para esta investigación en tanto permite reconocer el origen de las procesiones masivas y las motivaciones políticas de la remodelación del templo.

Las peregrinaciones al Tepeyac, como tal, iniciaron en 1871 cuando la Basílica de Guadalupe estaba en quiebra. El arzobispo Labastida entonces pidió a los obispos del país que cedieran el 3% de sus diezmos y en compensación cada diócesis tendría un día para celebrar a la virgen en su santuario [García 2010: 489]. Antes de los preparativos de la coronación sólo

el arzobispado de México y las diócesis de Puebla y Querétaro visitaban el templo. El presbítero Plancarte organizó procesiones masivas desde 1887 hasta 1895 [Moreno 2010: 309]. Al respecto, el periódico *La Patria* pronunció que el clero hizo de las romerías un medio efectivo para obtener donativos, establecer la costumbre de realizar romerías frecuentes y sostener la devoción en la cultura. En opinión del diario, las peregrinaciones a la Villa de Guadalupe tenían dos tintes muy marcados: el hacendario y el político [*La Patria* 1895b: 1].

Cabe destacar que las colectas tuvieron el mismo espíritu. De manera directa Plancarte pidió limosnas a renombrados personajes de la sociedad porfiriana. En 1890 solicitó al propio presidente Porfirio Díaz \$5 000 para una estatua del baldaquino, argumentando que la restauración de la iglesia había resultado de mucho bien para la nación pues contribuyó con el fomento de la industria, el impulso de las bellas artes y la ocupación de millares de brazos [Plancarte 1914: 377]. De acuerdo con Jaime Cuadriello [2003: 151-162], mediante la coronación Labastida y Plancarte querían convencer al Estado de que el catolicismo era necesario en la unificación del país, dado el simbolismo nacionalista de la Guadalupana. La recaudación para la Colegiata expone que la remodelación del templo perteneció a tales intenciones, en tanto los donantes se persuadieron en nombre del bienestar nacional.

Entre los personajes adinerados, Antonio Mier y Selis, resultó el mayor benefactor. En 1889 cedió \$50 000 para la construcción de la capilla de San José, la cual sería su sepulcro familiar [AHBG 1889: 1-2]. Otros aristócratas que participaron en la colecta fueron Eustaquio Escandón, Manuel Escandón, María de los Ángeles Bringas, Remigio Salgado y Manuel Iturbe [AHBG 1890]. Plancarte los exhortó diciendo que además de servir a la virgen apoyarían a la nación, de modo que su contribución repercutía no sólo en ser buen cristiano sino en buen ciudadano.

Empero, el cabildo de la Colegiata de Guadalupe se opuso a la forma en que Plancarte gestionó la coronación. En 1895 el consejo elevó un oficio al arzobispo José María Alarcón, sucesor de Labastida, en el cual protestó que Plancarte realizó las obras de la Colegiata, organizó las fiestas y cedió criptas sin consultar sus decisiones [AHBG 1895: 23-26]. Debido a la poca claridad con que el presbítero manejó los recursos, se creó el término “plancartear”, que refería a la defraudación [Moreno 2010: 311]. Incluso Plancarte tuvo que justificar ante el cabildo las razones por las cuales no publicó en prensa las cuentas de la reparación. En 1896 declaró que algunos particulares aportaron fuertes cantidades que no habían querido dar para el gobierno cuando se les requirió. De publicar la contabilidad habría tenido

que suprimir estas sumas y dejar un vacío incapaz de llenar. Indicó que las donaciones de los particulares sumaron \$236 000 y las diócesis \$240 000 representando ambas el costo de la obra [AHBG 1896: 46-52].

Si bien la contabilidad resultaba dudosa las acusaciones de corrupción también tuvieron una base socioespacial en tanto los proyectos de Plancarte parecían no tener relación con el bien público [Penney *et al.* 2017: 5]. Es decir, ni el cabildo de la Colegiata ni la población encontraban justificación para realizar una obra tan suntuosa. Sobre todo, los periódicos liberales criticaron la transformación material del espacio, ya que la Virgen de Guadalupe representaba un símbolo de la espiritualidad indígena y al rodearla de lujos parecía ya no pertenecer a los nativos como también se representó en las “Actualidades guadalupanas”. La remodelación de la Colegiata y las peregrinaciones asociadas a la misma no sólo trastocaron la experiencia del templo; en los siguientes apartados se expone que también motivaron obras públicas y complejidades urbanas.

#### MEJORAS MATERIALES EN EL MUNICIPIO DE GUADALUPE HIDALGO

La complicidad entre el Ayuntamiento de Guadalupe Hidalgo y la empresa de transformar el Tepeyac en un centro de peregrinación de talla internacional quedó registrada en el seguimiento de las mejoras materiales de la municipalidad. En la caricatura “Juan Diego en campaña” vemos al presidente municipal pedir limosna con un sombrero de copa a Antonio Plancarte situado frente a la Colegiata (foto 3). El gesto del prefecto remite a que durante los años previos a la coronación se realizaron trabajos de urbanización en Guadalupe Hidalgo, pero a falta de fondos la municipalidad pidió préstamos como lo hiciera Plancarte.

En 1887 el Ayuntamiento solicitó al Gobierno del Distrito Federal un empréstito de \$100 000 a 8% para embanquetado, la construcción de lavaderos públicos y reformas en paseos. La municipalidad se comprometió a pagar con los ingresos de las fiestas religiosas [AHCM 1887: 1-6]. Ese año el Paseo del Bosque tuvo nuevos árboles, asientos de piedra y una fuente. El jardín de la Plaza Juárez que es la principal de la población recibió plantas, macetones, bancas y cuatro estatuas encargadas a Nueva York [De la Torre 1887: 9-10]. Los trabajos se realizaron en los alrededores del santuario complementando su remodelación, incluso el cabildo de la Colegiata cooperó con los lavaderos públicos, tan necesarios para peregrinos y menesterosos [AHBG 1887: 1].



Foto 3. Juan Diego en Campaña. *El Hijo del Ahuizote*, 29 de septiembre de 1895. Fuente Biblioteca Miguel Lerdo de Tejada. Secretaría de Hacienda y Crédito Público (SHCP).

De 1887 a 1895 hubo un notable crecimiento demográfico, aunque los ingresos de la municipalidad permanecieron bajos. En 1886 la población abarcó 5 281 habitantes y en 1895 sumó 16 498. Mientras los ingresos en 1886 contaron \$24 901 y en 1895, \$28 000 [De la Torre 1887: 7-10; Peñafiel 1898: 45]. Se debe resaltar que la romería del 12 de diciembre resultaba una de las principales fechas para el comercio. No obstante, la muchedumbre produjo problemas de alojamiento y salubridad en tanto los servicios de agua y limpia eran deficientes. Con los años se presentaron enfermedades y riesgos de epidemias porque los peregrinos hacían sus necesidades en los llanos, ríos y zanjas a falta de inodoros [*Diario del Hogar* 1895a: 2].

La escasez de agua y la insalubridad fueron consecuencias del deterioro del acueducto que traía el líquido del río Tlalnepantla, aunado a eso el Ayuntamiento no tenía recursos para reparar la arquería ni las cañerías. La municipalidad de Guadalupe Hidalgo dependió del Ayuntamiento de

México en la solución de estos problemas debido a que en 1882 el Ayuntamiento de Guadalupe arrendó al de México un surco y medio de agua para la dotación de las colonias en Peralvillo. El gobierno de la capital se comprometió a pagar una renta de \$1 000 semestrales y a restaurar tanto el acueducto como las tuberías [AHCM 1882]. Sin embargo, el mismo desatendió sus obligaciones en Guadalupe Hidalgo y esto repercutió en que las obras hidráulicas se realizaran de manera irregular.

En 1889 el Ayuntamiento de Guadalupe Hidalgo repuso un tramo de la tubería atrás de la Colegiata que impedían la dotación de las fuentes públicas, la falta de dinero interrumpió la obra [AHCM 1889]. Finalmente, en 1892 se remplazó la cañería de plomo por tubería de fierro desde la toma de agua, pasando por las vías cercanas al santuario hasta la calle Abasolo (foto 4) [AHCM 1892: 1-2]. La sustitución de cañerías no fue suficiente en vista de que el acueducto necesitaba reconstrucción de arquerías. La municipalidad intentó solucionar las fallas presionando al Ayuntamiento de México. En 1894, solicitó aumentar el arrendamiento y así realizar las reparaciones del conducto [AHCM 1894]. Como no recibió respuesta, insistió en que el gobierno de la capital efectuara la obra hasta 1897, cuando se dio fin al contrato de renta de agua, y el municipio de Guadalupe tuvo que costear la compostura con sus propios recursos [AHCM 1897].

Junto a la escasez de agua, la suciedad y las inundaciones solían perjudicar las romerías. Pedro Pontón y Eduardo Velázquez fueron los presidentes municipales de Guadalupe Hidalgo que destacaron por apoyar las peregrinaciones mediante el mejoramiento urbano. En 1890 Pedro Pontón se propuso hacer de la Villa una de las poblaciones más agradables e higiénicas del Distrito Federal. El prefecto adquirió cinco carros con animales de tiro para limpiar y compostura de calles; reparó la Alameda y construyó atarjeas útiles al evitar la inundación de la plaza y las calles principales del centro [*La Voz de México* 1890: 3].

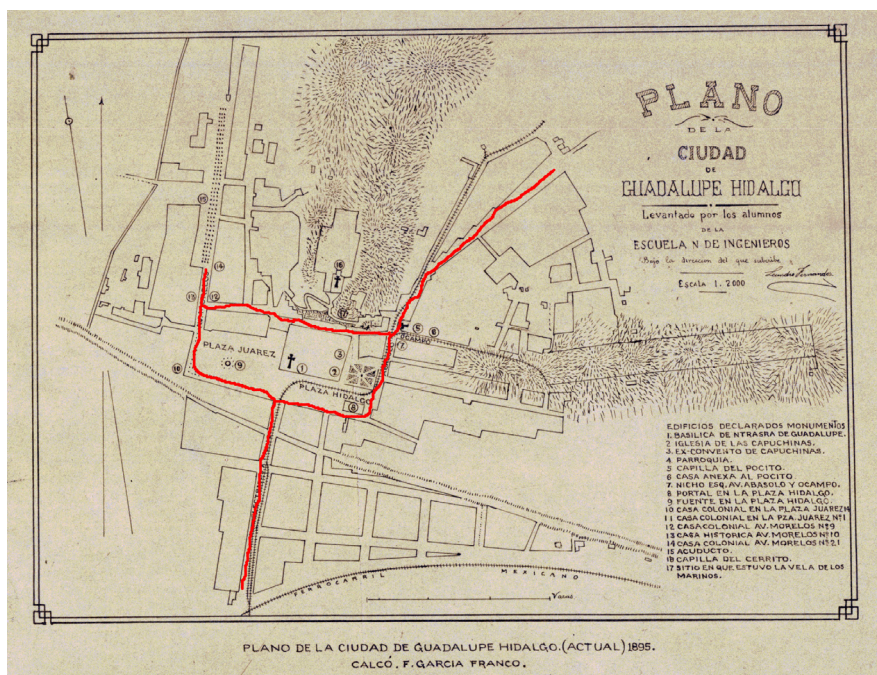


Foto 4. Plano de la Ciudad de Guadalupe Hidalgo, 1895. Mapoteca Manuel Orozco y Berra. La línea roja señala la tubería nueva de fiero. Elaboración propia a partir del AHCM, 1892.

En 1895 el regidor Eduardo Velázquez hizo lo propio, un par de meses antes de la coronación se veían por todas partes en la Villa carros, albañiles y presos barriendo calles y desazolviendo atarjeas. El munícipe exhortó a los vecinos a limpiar las fachadas de las casas para dar una buena impresión a los visitantes en las fiestas [*El Partido Liberal* 1895: 2; *El Correo Español* 1895: 2].

Según se lee en el *Álbum de la coronación de la virgen* para 1895 no había localidad alguna de la República más popular que la Villa de Guadalupe, “punto objetivo del creyente y del turista” [Agüeros 1895: 42]. Si bien la descripción corresponde con el deseo de Plancarte de poner a la Colegiata y a la ciudad en general a la altura de los santuarios internacionales [Plancarte 1914: 553-554], lo cierto es que las peregrinaciones masivas y las deficiencias en las instalaciones rebasaron la capacidad del poblado.



## EFECTOS DE LA MODERNIZACIÓN DEL SANTUARIO DEL TEPEYAC

De acuerdo con la prensa de la época, los efectos de la modernización del Santuario del Tepeyac se percibieron desde 1887 dada la gran cantidad de peregrinos que llegaban a la Villa de Guadalupe en tren. El *Diario del Hogar* señaló que las peregrinaciones cambiaron de manifestaciones de devoción a actos de explotación. En otros tiempos los peregrinos iban descalzos por los caminos y ahora viajaban con toda comodidad “proporcionando pingües ganancias a los ferrocarriles y extraordinario lucro a los clerizontes” [*Diario del Hogar* 1887: 3].

De hecho, en ocasiones las ferroviarias ofrecieron rebajas de manera espontánea propiciando procesiones. Por medio de los descuentos las empresas pretendían conseguir que la gente se acostumbrara a viajar. El arzobispo Labastida aprobó que las compañías de trenes secundaran al movimiento religioso porque así se demostraba que el catolicismo protegía las mejoras materiales y no era refractario al progreso y la civilización [*La Voz de México* 1893: 3].

El apoyo de Labastida al progreso fue parte de la doctrina social del papa León XIII, la cual pedía a las autoridades religiosas aprovechar las técnicas del capitalismo para atraer fieles. El peregrinaje moderno contempló el viaje en tren, la compra de recuerdos, la transformación de ritos en espectáculos y el disfrute de las atracciones rurales [Kaufman 2005: 13]. Empero, la implementación de este modelo en el Tepeyac resultó problemática en primer lugar porque las mejoras materiales no fueron del todo benéficas para los habitantes y los peregrinos.

La clase acomodada de la municipalidad se quejó de que la abertura de calles y zanjas eran obras más bien de ornato y que poco servían a los problemas reales de la localidad como la suciedad de las calles. El desaseo provocó que muchas familias buscaran refugio en la capital en las fiestas [*La Voz de México* 1891: 3]. Los trenes tampoco ofrecían la mejor experiencia a los romeros. Los vagones y las mulas del servicio de la Villa de Guadalupe recibían poco mantenimiento de manera que los viajes se hacían largos y molestos [*La Voz de México* 1892: 3].

Por otra parte, los peregrinos indígenas fueron expuestos a estafas y mendicidad. Al acercarse la coronación, llegaron atiborrados en tren campesinos, labradores y gente sencilla a ofrecer su donativo. Los feligreses dieron todo su dinero quedando sin recursos para regresar a sus pueblos. Entonces se creó una turba de mendigos en la Ciudad de México y se temía que aumentarían el número de robos [*La Patria* 1895a: 1-2].

En la celebración de la coronación continuaron las complicaciones urbanas. Se calculó que asistieron más de 10 000 personas, las cuales arribaron en 110 coches de ferrocarril, 256 carruajes particulares, numerosos carros y a pie [Plancarte 1914: 503]. José Antonio Plancarte invitó a 22 arzobispos y obispos mexicanos, 14 nuncios de Estados Unidos, tres de Quebec, la Habana y Panamá [Brading 2002: 460]. Los sacerdotes mexicanos y extranjeros se hospedaron en casas de la élite de la Ciudad de México, mientras los peregrinos buscaron hospedaje con familiares o amigos debido a que la Villa de Guadalupe carecía de infraestructura para albergar eventos masivos [Moreno 2010: 322].

La caricatura “Los peregrinos de acá” registró algunas situaciones que se presentaron durante la coronación. En la primera viñeta una pareja de campesinos no puede entrar a la Colegiata por no traer boleto. La escena siguiente describe a comensales quejándose de la comida en mal estado. En la última ilustración un burgués acompañado de dos mujeres observa un espectáculo y expresa que lo que más les gusta son las piernas de la Peralta. La imagen en primera instancia criticó que en la ceremonia de la coronación sólo se permitió la entrada a personas distinguidas y sacerdotes, mientras la clase pobre tuvo que contentarse con pasear en los alrededores [*El Mundo Ilustrado* 1895: 126]. La representación de alimentos y bebidas adulteradas evidenció el comportamiento abusivo de fondistas, hosteleros, vendedores y rateros. La figura del burgués, por último, retrató la hipocresía de los romeros a quienes sólo les interesaba pasear y divertirse.

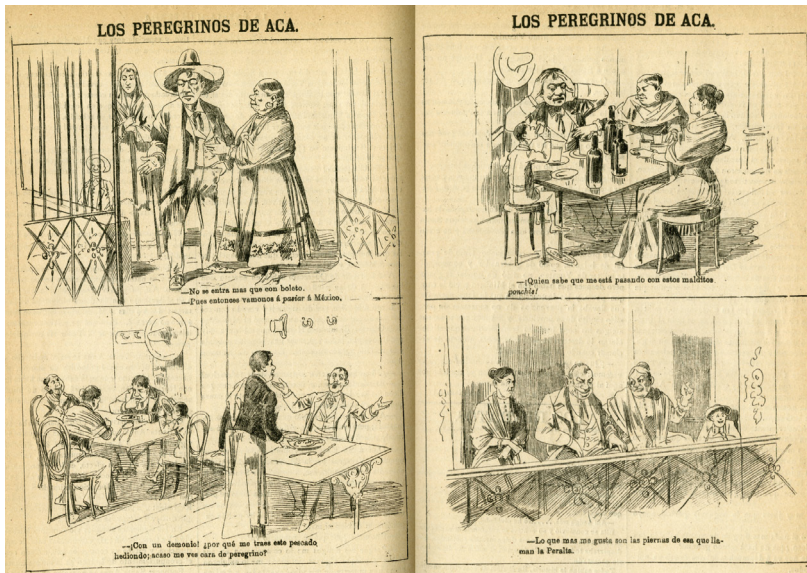


Foto 5. Los peregrinos de acá. *La Patria Ilustrada*, 14 de octubre de 1895.

Fuente: Biblioteca Miguel Lerdo de Tejada. Secretaría de Hacienda y Crédito Público (SHCP).

El acceso a la ceremonia del 15 de octubre fue restringido quizá porque se trató de un acto político entre el clero, la aristocracia y el Estado. Además de familias acaudaladas, a la ceremonia asistieron funcionarios como Pedro Rincón Gallardo gobernador del Distrito Federal, Francisco Osorno presidente del Ayuntamiento de México y Eduardo Velázquez prefecto de Guadalupe Hidalgo [*El Mundo Ilustrado* 1895: 127]. De acuerdo con la dinámica del evento, por una parte se entiende que éste selló la conciliación entre el clero y el Estado; por otro lado, la Iglesia privilegió a los católicos adinerados para animarlos a tomar cargos públicos con el fin de recuperar presencia política [García 2010: 1520-1525]. No obstante, socialmente la coronación se consideró un fracaso porque convirtió a “la jura guadalupana en un homenaje al trono, a la aristocracia y a las clases privilegiadas, a la vez que un insulto al pueblo” [*Diario del Hogar* 1895b:1]. Muchos peregrinos humildes se retiraron descontentos; como consecuencia, los comerciantes, el municipio y el clero perdieron entradas.

En términos urbanos la modernización del Tepeyac también tuvo resultados inesperados, éstos pueden comprenderse en tanto hay una relación

impredicible entre la intención política de la infraestructura y sus efectos. Es decir, como en el manejo de instalaciones intervienen múltiples agentes con capacidades diferentes es improbable que los equipamientos funcionen de acuerdo con los planes de alguien en particular, formándose constelaciones heterogéneas e inestables [Penney *et al.* 2017: 10]. En este sentido, la intención de transformar el Tepeyac en un santuario masivo comprometió la funcionalidad del ferrocarril, la dotación de agua potable y el riego del panteón. En cuanto a los trenes, la cantidad de personas que viajó rebasó la capacidad de las empresas. El Ferrocarril Central transportó peregrinos en furgones para carbón porque agotó sus vehículos de pasajeros [*La Patria Ilustrada* 1895: 3]. El Ferrocarril del Distrito se vio en la necesidad de aumentar mulas en la estación de la Villa y pedir más agua al Ayuntamiento [AHCM 1895: 1].

En 1896 los vecinos de la calle Aldama, atrás de la Colegiata y el Panteón del Tepeyac, dejaron de recibir agua. Entonces se detectó que cuando se instaló la tubería de fierro no se quitó la antigua de plomo, esto originó pérdida de presión y desperdicio. La solución fue cambiar la toma del cementerio a la cañería que conducía agua a la capital [AHCM 1896]. En el mismo 1896, la Villa y los barrios de la Ciudad de México que se surtían del acueducto de Guadalupe padecieron falta de líquido porque en ambas entidades el consumo aumentó. Se dijo que los 1 000 peregrinos que rodeaban las fuentes públicas raspaban el fondo para obtener algo de beber [*La Voz de México* 1896: 3]. En este escenario todo indica que la modernización del Santuario del Tepeyac participó en la demanda creciente de agua, alteró las instalaciones y posiblemente tuvo otras consecuencias a falta de planeación.

## CONCLUSIONES

Al integrar las mejoras materiales del Panteón del Tepeyac y la Colegiata de Guadalupe, se advierte que en el santuario convergieron el peregrinaje cultural y religioso atendiendo a los intereses del Estado y del clero. A su vez, ambos se ampararon en la consolidación del nacionalismo ya fuera a través de personajes ilustres o el simbolismo de la Virgen de Guadalupe.

Sin embargo, los efectos de la modernización descubrieron la incapacidad de la Iglesia, así como de los Ayuntamientos de Guadalupe Hidalgo y de México para concretar instalaciones semejantes a los lugares de peregrinación europeos. La intención política sacrificó la funcionalidad del Tepeyac, ya que, por una parte en el riego del Panteón se emplearon materiales baratos y la instalación de la bomba se dejó a la improvisación; Mientras las

peregrinaciones impulsadas por Plancarte para pagar la ampliación de la Colegiata generaron insalubridad, inseguridad, rebasaron la capacidad de los ferrocarriles e incrementaron el consumo de agua.

Por otro lado, el flujo constante de viajeros demandó el replanteamiento de instalaciones y recursos compartidos entre la municipalidad de Guadalupe Hidalgo y la Ciudad de México como el abasto de agua. En este sentido, el peregrinaje cultural y religioso ofrece otras aristas para conocer los fenómenos de las ciudades, así como la interacción entre contextos urbanos y rurales.

Este artículo contó con el financiamiento del programa de becas posdoctorales de la Universidad Nacional Autónoma de México en el Instituto de Investigaciones Históricas bajo la asesoría del Dr. Sergio Miranda Pacheco.

## REFERENCIAS

### **Agüeros, Victoriano**

1895 *Álbum de la Coronación de la Sma. Virgen de Guadalupe*. Imprenta de "El Tiempo". México.

### **Archivo Histórico de la Basílica de Guadalupe (AHBG)**

1880 Fondo. Secretaría capitular. Caja 514. Exp. 74. AHBG. México.

1887 Fondo. Secretaría capitular. Caja 524. Exp. 77. AHBG. México.

1889 Fondo. Secretaría capitular. Caja 519. Exp. 49. AHBG. México.

1890 Fondo. Secretaría capitular. Caja 519. Expedientes 59-66. AHBG. México.

1895 Libro de actas capitulares. 27 de abril. AHBG. México.

1896 Libro de actas capitulares. 28 de febrero. AHBG. México.

### **Archivo Histórico de la Ciudad de México (AHCM)**

1882 Fondo. Ayuntamiento, Gobierno del Distrito Federal. Aguas. v 1314. Exp. 592. AHCM. México.

1886 Fondo. Ayuntamiento, Gobierno del Distrito Federal. Panteones. Caja 1. Exp. 91. AHCM. México.

1887 Fondo. Ayuntamiento, Gobierno del Distrito Federal. Aguas, v 1317. Exp. 910. AHCM. México.

1888 Fondo. Ayuntamiento, Gobierno del Distrito Federal. Panteones. Caja 1. Exp. 108. AHCM. México.

1889 Fondo. Ayuntamiento, Gobierno del Distrito Federal. Aguas, v 1318. Exp. 1004. AHCM. México.

1892 Fondo. Ayuntamiento, Gobierno del Distrito Federal. Aguas, v 1318. Exp. 1071. AHCM. México.

- 1893 Fondo. Ayuntamiento, Gobierno del Distrito Federal. Panteones. Caja 2. Exp. 130. AHCM. México.
- 1894 Fondo. Ayuntamiento, Gobierno del Distrito Federal. Aguas, v 1320. Exp. 1135. AHCM. México.
- 1895 Fondo. Ayuntamiento, Gobierno del Distrito Federal. Aguas, v 145. Exp. 7171. AHCM. México.
- 1896 Fondo. Ayuntamiento, Gobierno del Distrito Federal. Panteones. Caja 2. Exp. 132. AHCM. México.
- 1897 Fondo. Ayuntamiento, Gobierno del Distrito Federal. Aguas, v 1322. Exp. 1228. AHCM. México.

#### **Arciniega, Hugo**

- 2010 El Tepeyac, el cementerio de los arquitectos. *Boletín de Monumentos Históricos* (19): 115-136.

#### **Brading, David**

- 2002 *La Virgen de Guadalupe. Imagen y tradición*. Taurus. México.

#### **Cuadriello, Jaime**

- 2003 La corona de la Iglesia para la reina de la nación. Imágenes de la coronación guadalupana, de 1895, en *Los pinceles de historia. La fabricación del Estado 1864-1910*, Jaime Soler Frost (ed.). Museo Nacional de Arte. México: 150-185.

#### **De la Torre, Juan**

- 1887 *La Villa de Guadalupe. Su historia, su estadística y sus antigüedades*. Imprenta de Ignacio Cumplido. México.

#### **Diario del Hogar**

- 1887 Peregrinaciones. *Diario del Hogar*, 9 de marzo: 3.
- 1895a La salubridad e higiene en la Villa de Guadalupe. *Diario del Hogar*, 6 de septiembre: 2.
- 1895b La solemnidad religioso-política de la coronación fue un fracaso para el clericalismo. *Diario del Hogar*, 18 de octubre: 1.

#### **Dyson, Stephen**

- 2020 The grand Tour and After. Secular pilgrimage to Rome from Eightteen to the Twentieth Centuries, en *Nineteenth-Century European Pilgrimages. A New Golden Age*, Antón M. Pazos (ed.). Routledge. Londres y Nueva York: 82-100.

#### **El Correo Español**

- 1895 Mejoras. *El Correo Español*, 27 de septiembre: 2.

#### **El Mundo Ilustrado**

- 1895 Coronación de la Virgen de Guadalupe. *El Mundo Ilustrado*, 20 de octubre: 126.

**El Partido Liberal**

1895 Seis calles mas en Guadalupe Hidalgo. *El Partido Liberal*, 26 de noviembre: 2. [En el título original, la palabra “más” no lleva acento].

**Esposito, Matthew**

2005 The Politics of Death. State Funerals as Rites of Reconciliation in Porfirian Mexico, 1876-1889. *The Americas* 62 (1): 70-74.

**García Ugarte, María Eugenia**

2010 *Poder político y religioso. México Siglo XIX*, t. II. IIS-UNAM. México.

**Green, Nile**

2015 The “Hajj” As Its Own Undoing. Infrastructure and Integration on the Muslim Journey to Mecca. *Past & Present* 226 (1): 193-226.

**Iñiguez Mendoza, Ulises**

2017 La Reforma “a ras de tierra”. Curas, funcionarios y católicos en el arzobispado de México 1872-1876. *Tzintzun. Revista de Estudios Históricos* 66 (julio-diciembre): 37-65.

**Kaufman, Suzanne**

2005 *Consuming Visions. Mass Culture and the Lourdes Shrine*. Cornell University Press. Ítaca y Londres.

**La Patria**

1895a Al correr de la pluma. *La Patria*, 17 de marzo: 1-2.

1895b Las grandes empresas clericales. *La Patria*, 26 de marzo: 1.

**La Patria Ilustrada**

1895 Buen trato. *La Patria Ilustrada*, 10 de octubre: 3.

**La Voz de México**

1890 Poliantea semanal. *La Voz de México*, 28 de septiembre: 1.

1891 En la villa de Guadalupe. *La Voz de México*, 8 de febrero: 3.

1892 Las mulas. *La Voz de México*, 25 diciembre: 3.

1893 La peregrinación de Michoacán. *La Voz de México*, 5 de marzo: 3.

1896 El agua en la Villa de Guadalupe. *La Voz de México*, 17 de abril: 3.

**Leidenberger, Georg**

2013 La peregrinación en vías entre la Ciudad de México y la Villa de Guadalupe, 1857-1979. *Boletín de Monumentos Históricos* (29): 94-113.

**López Rosado, Diego**

1976 *Los servicios públicos de la Ciudad de México*. Porrúa. México.

**Mapoteca Manuel Orozco y Berra**

1895 Plano de la Ciudad de Guadalupe Hidalgo. Mapoteca Manuel Orozco y Berra. México.

**Miranda, Sergio**

2007 *Tacubaya. De suburbio veraniego a ciudad*. UNAM. México.

**Moreno Chávez, José Alberto**

2010 Devoción y cultura católica en la arquidiócesis de México, 1880-1920, tesis de doctorado. Departamento de Historia-COLMEX. México.

**Namba, Miki**

2017 Becoming a City. Infrastructural Fetishism and Scattered Urbanization in Vientiane, Laos, en *Infrastructures and Social Complexity. A Companion*, Penney Harvey, Casper Bruun Jensen, Atsuro Morita (eds.). Routledge. Londres y Nueva York: 79-83.

**Penney Harvey, Casper Bruun Jensen, Atsuro Morita**

2017 Introduction. Infrastructural complications, en *Infrastructures and Social Complexity. A Companion*. Penney Harvey, Casper Bruun Jensen, Atsuro Morita, (eds.). Routledge. Londres y Nueva York: 1-22.

**Peñafiel, Antonio**

1898 *Anuario estadístico de la República Mexicana 1897*. Oficina de la Secretaría de Fomento. México.

**Plancarte y Navarrete, Francisco**

1914 *Antonio Plancarte y Labastida, abad de Santa María de Guadalupe; su vida, Sacada principalmente de sus escritos*, t. II. Imprenta Franco mexicana. México.

**Saldaña Solís, Marcela**

2017 Proyecto de reparación en la capilla del Sagrario anexa a la Colegiata de Guadalupe, 1878-1879. *Boletín de Monumentos Históricos* (41): 54-75.

**Segarra Lagunes, Silvia**

2005 Panteón del Tepeyac. Paisaje, historia y restauración. *Apuntes: Revista de estudio del patrimonio cultural* 18 (1-2): 26-47.



# Padecimiento y atención del glaucoma. Un estudio antropológico

Rocío Santos Martínez\*

POSGRADO EN CIENCIAS MÉDICAS, ODONTOLÓGICAS Y DE LA SALUD. UNAM

Elia Nora Arganis Juárez\*\*

FACULTAD DE MEDICINA. UNAM

**RESUMEN:** *El estudio de caso expone la experiencia de padecer glaucoma desde una perspectiva antropológica. El glaucoma es una enfermedad visual crónica, asintomática al inicio, lo que retrasa la búsqueda de atención. Desde la biomedicina los tratamientos son farmacológicos y quirúrgicos, pero las personas utilizan otras formas de atención en un proceso conocido como pluralismo médico, que se convierte en un elemento fundamental para afrontar el padecimiento. El relato muestra esta enfermedad como un proceso complejo donde se resignificaron las experiencias previas de problemas visuales, las afectaciones en la vida cotidiana y las dificultades para recibir atención. En la experiencia del padeciente intervinieron las condiciones socioeconómicas, el contexto migratorio internacional y las posibilidades de recibir apoyo social. Las elecciones terapéuticas no se limitaron sólo al control biomédico de la presión intraocular, también se buscó mitigar el sufrimiento causado por la irrupción de la enfermedad mediante autoatención y medicinas alternativas.*

**PALABRAS CLAVE:** *padecer, experiencia, narrativas, glaucoma, pluralismo médico.*

---

\* rociosmt92@gmail.com

\*\* enarganis@yahoo.com.mx

## Glaucoma disease and care. An anthropological study

**ABSTRACT:** *This case study exposes the glaucoma illness experience from anthropological perspective and narrative approach. Glaucoma is a chronic ophthalmological disease that at the beginning is asymptomatic, so on some occasions seeking care is late. From biomedicine, the treatment is pharmacologic and surgical but people use other health cares in a pluralism medical context that is a fundamental element for confronting the illness. The narrative of a sufferer was co-constructed with interviews and participant observation; it shows a difficult process of resignification of previous experiences of visual problems, perception of symptoms, affectations in daily life and difficulties in receiving care. In the illness, experience intervened socioeconomic circumstances, the international migration context, and possibilities of receiving social support. Therapeutic elections were not limited to biomedical control, the sufferer sought to reduce the suffering caused by the sudden outbreak of the disease, carrying out self-care practices and using alternative medicines.*

**KEYWORDS:** *illness, experience, narratives, glaucoma, medical pluralism.*

### INTRODUCCIÓN

Dentro de las diversas enfermedades visuales que han sido catalogadas y reconocidas por la biomedicina, el glaucoma<sup>1</sup> se ha constituido como la segunda causa de ceguera o deficiencia visual en el mundo [OMS 2020]. En el contexto mexicano se ha constatado que la aparición de este tipo de enfermedades se produce de manera asintomática [Bates 2020], por lo que la percepción de padecer y la búsqueda de atención se originan hasta la pérdida de la capacidad visual. Desde este panorama, resulta de particular interés comprender cómo se configura la experiencia del padecer, se busca la cura, finalmente se desarrollan los procesos de elección terapéutica, los cuales no corresponden en exclusivo a los saberes biomédicos de atención [Lamarque *et al.* 2020].

<sup>1</sup> Glaucoma es el término biomédico que permite identificar a un conjunto de enfermedades que comparten como principal característica la neuropatía óptica, pérdida de funcionalidad de las células nerviosas del nervio óptico y la pérdida de la capacidad visual. Si bien al glaucoma se le ha reconocido como una patología asociada con la presión intraocular (presión ejercida por el líquido que se encuentra dentro del ojo), la presencia o ausencia de un aumento en la presión intraocular no define a la enfermedad [AAO 2013].

## ARTICULACIONES CONCEPTUALES: ENTRE LA EXPERIENCIA DE ENFERMAR-PADECER DE GLAUCOMA Y LA BÚSQUEDA DE ATENCIÓN MÉDICA

La distinción entre padecimiento y enfermedad resulta de vital importancia al momento de analizar la experiencia de enfermar y padecer (*disease/illness*).<sup>2</sup> Si bien en el lenguaje cotidiano ambas palabras son utilizadas como sinónimos y no denotan grandes diferencias, en el estudio de la antropología en salud, así como en otras áreas que podrían considerarse afines, la distinción entre ambos términos es importante para el análisis y comprensión de los procesos de salud/enfermedad/atención. El vocablo enfermedad (*disease*) se define como una desviación biológica del estándar normal, la cual hace alusión a la presencia de anomalías en la estructura o en el funcionamiento de órganos y tejidos. Por otro lado, el término padecimiento (*illness*) permite comprender el significado que las personas le dan a la experiencia de enfermar y las respuestas subjetivas que se construyen a partir de estas experiencias, por lo que el padecimiento sólo puede ser entendido por medio de los contextos específicos, los significados simbólicos y la interacción social del padeciente [Kleinman 1980].

Para dar significado a la experiencia suscitada al padecer de glaucoma, el presente artículo recurrió al constructo teórico-metodológico de las narrativas. Las narrativas del padecer se constituyen como un proceso activo y edificante, mediante el cual es posible comprender el significado que le da el sujeto a la experiencia de padecer, además permiten ordenar los hechos vivenciados y expresados en una realidad atravesada por estructuras sociales en las cuales el narrador padeciente vive, se involucra y reacciona con el bagaje de conocimientos o poder que posea en una temporalidad determinada [Hamui 2011], esto, finalmente potenciará o limitará las acciones a desempeñar por los grupos sociales o el padeciente [Hamui 2019].

En este sentido, las narrativas ofrecen un método —pertinente— para indagar la experiencia del padecer desde el origen de la enfermedad hasta los eventos subsecuentes, enfocados en la búsqueda de atención y elección terapéutica, además, provee una forma de entender la temporalidad de las acciones sociales realizadas ante un padecimiento en un nivel sociocultural y no sólo en un nivel personal, pues al ubicar a la narrativa en aspectos como la comunidad, la familia, las instituciones y los elementos económicos o sociales se puede dar forma a la experiencia del padecer en un nivel más amplio durante todo el proceso de salud/enfermedad/atención [González 2019].

<sup>2</sup> Los conceptos *illness* y *disease* son ampliamente desarrollados a partir del trabajo de campo y las publicaciones realizadas por Kleinman [1980].

Para dar cuenta de la búsqueda de atención médica y los recursos terapéuticos utilizados, expresados durante la narrativa, se articuló el aporte teórico de pluralismo médico, concepto con el cual fue posible abstraer la realidad y estudiar la coexistencia de distintos saberes médicos.<sup>3</sup> Si bien el pluralismo médico o asistencial es un término acuñado por el antropólogo Charles Leslie [1976] para describir o explicar los diferentes modos de curación y su uso simultáneo, desde ciertas circunstancias socioculturales, en la presente investigación, para analizar el pluralismo médico, se retomó el aporte teórico-conceptual de modelos médicos propuesto por Menéndez [2003], para categorizar a los curadores y sus saberes, así como a los conjuntos sociales implicados en el proceso de atención a una enfermedad [2003].

La construcción teórica de modelos permite identificar tres categorizaciones:

- Modelo médico hegemónico. Es el modelo relacionado con las formas de atención de tipo biomédico, en general son los médicos de primer, segundo y tercer nivel de atención, de instituciones privadas o públicas [Menéndez 2003].
- Modelo médico alternativo subordinado. Modelo conformado por las formas de atención conocidas como populares, tradicionales o alternativas [Menéndez 2003].
- Modelo médico basado en la autoatención. La autoatención es el conjunto de representaciones y prácticas relativamente autónomas que tanto los sujetos como los integrantes de su entorno utilizan para la atención y la curación de los padecimientos [Menéndez 2003].

La abstracción y análisis del uso de diferentes modelos de atención en este estudio tiene sentido a partir de la co-construcción de narrativas, proceso originado a partir de la interacción social entre investigador y colaborador, en este aspecto, la narrativa, además de mostrar el pluralismo médico en el glaucoma, también permitió dotar de sentido a la experiencia del padecer y rescatar la trama secuencial del padecer: la irrupción de la enfermedad, su significación, las acciones ejecutadas para dar resolución al problema y la búsqueda de atención para el control del padecer o la restitución de la salud [Hamui 2019].

<sup>3</sup> “Saberes” entendidos como los conocimientos y prácticas que llevan a cabo los sujetos o grupos sociales (no sólo los curadores) para atender la enfermedad [Osorio 2001].

## METODOLOGÍA

La investigación se desarrolló a partir de la metodología cualitativa, dicho enfoque permitió conocer-comprender con intensidad y profundidad la experiencia del padecer, la búsqueda de atención y las elecciones terapéuticas que los sujetos con glaucoma llevaron a cabo. El estudio de caso aquí presentado corresponde a un colaborador que participó en una investigación mayor, enfocada al análisis de itinerarios terapéuticos de personas con glaucoma residentes y atendidas en la Ciudad de México. La investigación fue aprobada por el Comité de Ética e Investigación del Programa de Maestría y Doctorado de Ciencias Médicas, Odontológicas y de la Salud de la Universidad Nacional Autónoma de México, con código de aprobación PMDCMOS/CE5/2023.<sup>4</sup>

La inclusión y selección de participantes en la investigación se llevó a cabo por medios digitales y redes sociales,<sup>5</sup> mediante el acceso a grupos o espacios destinados al apoyo de personas con glaucoma y a la difusión de información. La investigación principal contó con la participación de siete colaboradores, cuatro hombres y tres mujeres.

Para la co-construcción de las narrativas se utilizaron dos técnicas del método etnográfico [Guber 2016]: la entrevista semiestructurada y la observación participante, cada método fue orientado por una guía temática.

Las entrevistas y los acompañamientos<sup>6</sup> se efectuaron durante el segundo semestre del 2022, en lo que respecta al estudio de caso de esta investigación se realizaron tres sesiones de entrevista con una duración de dos horas cada una y dos acompañamientos. Para la ejecución de las entrevistas se acordó acudir a una zona geográfica intermedia entre investigadora/colaborador, por lo que la ubicación seleccionada fue una cafetería localizada en la colonia Polanco, alcaldía Miguel Hidalgo, Ciudad de México, mientras que los acompañamientos a la atención médica se realizaron en dos consultorios privados ubicados en la alcaldía Benito Juárez, Ciudad de México.

<sup>4</sup> Relacionado con los lineamientos éticos de la investigación en salud, todos los participantes que integraron la investigación principal, incluido el colaborador de este estudio de caso, aceptaron participar mediante un consentimiento informado, el cual estipulaba la confidencialidad de su información e identidad, por lo que los nombres de cada colaborador fueron modificados

<sup>5</sup> Se accedió a los grupos denominados "Enfermos de GLAUCOMA" y "GLAUCOMA". Dichos grupos se encuentran en el medio digital Facebook ®.

<sup>6</sup> A cada colaborador residente de la Ciudad de México o área metropolitana se le entrevistó de manera presencial, los participantes fueron entrevistados de tres a cuatro veces con una duración de dos horas cada sesión.

Una vez realizado el trabajo etnográfico se procedió a construir la narrativa y a efectuar el análisis de la información en un proceso de triangulación hermenéutica, mediante el entrecruzamiento de la información recabada.

#### ENTENDIENDO EL CONTEXTO DEL PADECIENTE Y DEL PADECER

El estudio de caso corresponde a Mario Janeiro, la primera entrevista, así como las posteriores, se realizaron en una cafetería cerca del Parque Lincoln en la colonia Polanco, Ciudad de México; desde el primer encuentro Mario se expresaba de manera muy abierta, amena y no parecía tener problema alguno en contar su historia o en exteriorizar sus emociones durante este proceso, ya que ha trabajado —y continúa haciéndolo— en afrontar y aceptar su padecer.

Mario nació el 18 de septiembre de 1983, por lo que en el momento del primer encuentro tenía 38 años; nació, creció y radica en la alcaldía Azcapotzalco, en la Ciudad de México, siempre ha vivido cerca de su familia materna, ya que su vivienda y la de algunos familiares se encuentra en el mismo lote, integrada principalmente por su tía, prima y madre, quienes son su red de apoyo primordial durante todo el padecimiento y en el proceso de búsqueda y gestión de atención.

Durante el transcurso de su infancia tuvo los primeros malestares visuales que afectaron su vida cotidiana, ya que a partir de los seis años comenzó a sufrir de estrés porque no podía ver bien el pizarrón, lo cual desencadenó la aparición de gastritis y la búsqueda de atención médica con diversos médicos pediatras y con oftalmólogos. Después de consultar a distintos especialistas, finalmente recibió el diagnóstico de cristalino subluxado<sup>7</sup> en un Hospital de la Secretaría de Salud,<sup>8</sup> ubicado en la Ciudad de México, el cual fue solucionado mediante una intervención biomédica quirúrgica que consistió en remover el cristalino.<sup>9</sup>

<sup>7</sup> Desplazamiento del cristalino de su posición normal provocado por una rotura o debilidad en el ligamento encargado de sostener al cristalino [Ramos *et al.* 2013].

<sup>8</sup> La Secretaría de Salud es la dependencia encargada del control, prevención de enfermedades y promoción de la salud, perteneciente al gobierno de México. Además, establece-gestiona las políticas de salud en el país y en el ámbito de prestación de servicios médicos otorga atención a población sin seguridad social o en salud [Gobierno de México 2022].

<sup>9</sup> El cristalino es una estructura transparente ubicada en el ojo, se encuentra por detrás del iris (parte pigmentada y circular del ojo) y su principal función es enfocar la luz percibida sobre la retina (parte posterior del ojo) [AAO 2016].

## SABERES MÉDICOS SOBRE EL GLAUCOMA

*Causas*

De acuerdo con la narrativa de Mario, la causa que desencadenó la aparición de glaucoma es muy específica, el antecedente patológico de cristalino subluxado y la intervención quirúrgica que se realizó para controlar esa afección promovieron que, con el transcurso del tiempo, la presión intraocular se elevara y provocara glaucoma.

¡Eh!, la causa, bueno [...] por las operaciones que yo he sufrido de niño, me quitaron el cristalino, antes no existía lo que ahora es el lente intraocular, entonces a mí no me pusieron lente intraocular y eso aumenta la miopía y la presión de los ojos, por lo que yo tengo entendido, entonces era muy probable o casi seguro que me fuera a dar glaucoma.

Si bien en el imaginario de Mario existían posibles consecuencias, éstas no representaron un riesgo real hasta la aparición de los primeros síntomas, ya que después de las intervenciones quirúrgicas y de algunas consultas posteriores la vida de Mario regresó a una relativa normalidad, estudió la licenciatura en Negocios Internacionales para posteriormente laborar por tres años en una empresa dedicada a la logística integral de servicios de paquetería, hasta que en el 2013 decidió migrar a Inglaterra con el objetivo de aprender inglés y poder establecerse en ese país.

La llegada a Inglaterra se suscitó entre incipientes malestares como dolor de cabeza o irritación ocular, los cuales él aún no significaba en una escala de gravedad, pero sí en una necesidad de atención.

Cuando ya estaba en Inglaterra, el primer fin de semana que llegué, tenía que irme a una *tour* de Inglaterra a Francia en camión, pasabas por el eurotúnel y no sé qué, yo antes de irme fui con un acupunturista que había visto en una plaza, yo ya me había tratado con acupuntura, ya me habían dado acupuntura para otras cosas, para bajar estrés o lo que fuera, entonces fui y me puso acupuntura, me puso ¡eh no recuerdo! unas que son de calor y me sentí mejor, pero aun así me sentía mal, me llevé también aspirinas porque dije me duele la cabeza y me dolía la cabeza y me tomaba las aspirinas y no se me quitaba el dolor. Entonces todo eso sucedió antes de que me sintiera tan mal de glaucoma o me diera este como ataque agudo de glaucoma.

No obstante, fue hasta el comienzo del curso de inglés que Mario comenzó a percibir y sentir la presencia de signos que irrumpieron su vida y cotidianidad.

Un día estaba en el patio de la escuela donde me fui a estudiar inglés en Inglaterra y vi una nube, volteé a ver hacia arriba, estaba obviamente en un lugar abierto, pero volteé a ver y dije: ¿esta nube por qué mi otro ojo no la ve?, cerré el ojo y empecé a ver una pequeña nube, tal cual una nube así, dije que raro y ya lo dejé pasar [...] después cuando estábamos en clase de repente me empezaba a doler el ojo y sentía como que muy irritado mi ojo, no entendía por qué y veía bien, ya después empecé a ver en las mañanas una nube que se me quitaba, estaba como media hora así y se me quitaba y ya lo dejaba pasar. Pero un día me levanté y vi la nube y dije ya se me va a pasar y no se me pasó, entonces me empecé a estresar porque dije a ver esto está mal.

### *Diagnóstico*

Inmediatamente después de este momento, Mario trató de establecer una red de apoyo con las personas más cercanas que se encontraban a su alrededor, con el objetivo no sólo de atender y conocer su padecer, sino de formar redes vinculares y consolidar una estructura social, que le permitiera gestionar el padecer y le ayudara a entender y adaptarse a los dispositivos institucionales/culturales del nuevo espacio social habitado.

Entonces le dije a la señora con la que vivía, pues que tenía que buscar un oftalmólogo y me dijo pues es que aquí lo primero que se hace es ir con un médico general y el médico general te manda a un especialista y le dije sí, pero no puedo perder tiempo porque ya no veo con el ojo derecho y no, realmente no me apoyó, me dijo yo voy a preguntar, pero tienes que hacer eso y [la señora] preguntó a una tienda donde vendían armazones y lentes que estaba cerca donde nosotros vivíamos, porque me fui a vivir a una casa ahí en Inglaterra, entonces le dije que ¿si me había apoyado? y me dijo no, es que ya le pregunté y tienes que hacer eso y yo ya no te voy a apoyar porque ese es un trámite que se tiene que hacer allá [en el hospital].

Después fui yo a donde vendían los lentes y le dije a una señorita que veía blanco, ella llamó a emergencias a un hospital y me dijeron que tenía mañana una cita, me sacó una cita la chica, una cita para el hospital y fui al hospital de Bournemouth al área de ojos y me dijeron que tenía 42 o 48, algo así de presión en el ojo derecho, que estaba muy alto.



La condición de migrante para Mario supuso la presencia de más inconvenientes durante el proceso de búsqueda de un diagnóstico y atención, ya que los recursos de atención se limitaron y la sensación de desamparo ante la enfermedad, así como el padecer en sí mismo se acrecentó.

[Al llegar al hospital] ya como pude le dije [al médico] lo que tenía de los cristalinos, porque para esto no sabía todo lo que tenía, no sabía cómo se llamaba en inglés, porque pues son términos médicos entonces los desconocía totalmente, pues me puse a buscar ahí en internet, le dije ¿tiene una computadora? y me dijo ¡sí!, lo busqué en español se lo traduje en inglés y me dijo: ah no tienes cristalino ¡ok! Me dijo te van a mandar unas gotas y una pastilla, ve a la farmacia y ahí las pagas, recuerdo que me dieron Azarga, las otras gotas no me acuerdo cuales eran y unas pastillas para bajar la presión, me dijo toma esta pastilla y ya mañana vas a amanecer bien.

Me la tomé y bien, al otro día o a los dos días y me ponía las gotas y vi bien algunos días, pero de nuevo me volvió a suceder de que ya no veía, entonces volví a ir al hospital y me dijeron —es que ya tienes el tratamiento, ya no te podemos hacer otra cosa— y dije, no, pues me tengo que regresar a México, porque aquí no me van a atender o no me van a dar más medicina para bajar la presión, entonces estuve así con las gotas, no me bajaba la presión, ya no veía con el ojo derecho y pues así estuve casi todo el mes.

Después de un mes en el cual su atención médica solamente se circunscribió a la aplicación de los medicamentos prescritos en el hospital de Bournemouth, pese a no obtener resolución o cese a su padecer, regresó a México para continuar con la búsqueda de atención.

Una vez asentado el primer contacto médico en México, los procesos de atención se comenzaron a desarrollar y es en este lapso que se estableció un diagnóstico definitivo y se le otorgó una clasificación de cronicidad a la enfermedad, lo cual marca un punto de inflexión no sólo en el recorrido terapéutico, sino en la vida de Mario.

Llegué [a México] un viernes, se suponía que los médicos me iban a ver ese mismo viernes porque yo tenía el regreso el domingo, pero dije no, mejor ya el viernes [me regreso] para que me revisen porque ya me urgía, pues no me atendieron el viernes, no trabajaban sábados ni domingos los doctores a los que yo veía, a los particulares, no fui a ninguna clínica ni nada y ya el lunes fui con el doctor que me operó de niño y él tenía como su equipo de oftalmólogos con diferentes especialidades, el retinólogo que ahí lo conocí y la glaucomatóloga

que también ahí la conocí, ellos daban consultas algunos días y en unos de esos días me dijo ven de nuevo aquí y ella te va a ver.

Cuando llegué con la glaucomatóloga me tomaba la presión casi cada semana, tenía que ir cada semana a que me tomaran la presión, a que vieran los medicamentos, de repente me quitaban medicamentos y me dejaban gotas, iba con el de la retina también, yo siempre he visto al retinólogo desde niño y ahora veía a la glaucomatóloga.

Al principio no entendí la situación porque no conocía casi nada de glaucoma, pero el problema fue que me hicieron unos estudios como a las dos semanas o a la semana que llegué de Inglaterra y el diagnóstico decía tiene glaucoma y maculopatía miópica en ambos ojos y yo dije ¿qué es esto?, no sé, no entiendo, glaucoma se me sube la presión, pero qué es la maculopatía miópica y me puse a buscar y es algo que degenera la mácula y entonces degenera la visión central, ahí sí me sentí bastante mal, sí entré en depresión, estuve deprimido bastante tiempo y ahí sí fue cuando me deprimí porque yo me puse a buscar lo del diagnóstico qué era.

Yo abrí el sobre que iba dirigido a la doctora, yo lo abrí porque obviamente los estudios son míos y lo abrí y dije ¿qué es esto?, los exámenes que ven tu ojo esos que traen un colorcito no sé cómo se llaman, no recuerdo esos, no los sé interpretar, no me preocupó eso, pero veía el diagnóstico que decía glaucoma y maculopatía miópica en ambos ojos, eso fue lo que me preocupó, sí me deprimí, eso fue un *shock* para mí.

### ***Pronóstico***

La situación conllevó a una resignificación en la vida y el sentir de Mario, ya que no sólo era el hecho de enfrentarse a una situación crónica, sino a un pronóstico de incertidumbre y severidad que probablemente implicarían consecuencias en su vida y quehacer cotidiano.

Me costó trabajo, yo ya había ido antes a terapia, entonces regresé a terapia y empecé a confrontar algo que yo no quiero confrontar o que no había querido confrontar en ese momento, que era la posibilidad de perder la vista, entonces era bastante difícil.

El establecimiento del diagnóstico supone la aparición de una segunda etapa, muy similar a las señaladas en otras trayectorias del padecer de enfermedades crónicas [Bury 1982; Osorio 2017], la cual se caracteriza por la búsqueda y reorganización de una red social de apoyo que no sólo coadyuve en el acompañamiento a la asistencia sanitaria, sino que legitime la nueva condición.

Yo estaba deprimido, siempre me levanté, todos los días me he levantado, me he bañado, pero si hubo un momento en que decía no me quiero levantar, pero siempre lo hice y fue cuando también empecé a ir a terapia, entonces mucha angustia y bloqueo de ellos [su familia] hacia mí, porque no nada más era *ok* tienes glaucoma, sino que les decía puedo perder la vista, no, no te va a pasar nada, vas a estar bien debes pensar en positivo, Dios no te va a dejar así, entonces era como no me están escuchando, no están escuchando mis emociones y ellos bloquean las tuyas, entonces sí fue [...] pues fue duro que no te escuchen.

El afrontamiento y la aceptación del padecer prosiguió, aunque la enfermedad biológica había sido controlada, el proceso de adaptación fue más difícil de conseguir, Mario decidió buscar nuevas oportunidades laborales que no implicaran pasar demasiado tiempo en la computadora, por lo que en el año 2016 comenzó a estudiar un curso de *coaching* (entrenamiento en habilidades de comunicación y desarrollo personal), lo cual no sólo le dio una herramienta de independencia laboral o económica, sino que le ayudó a enfrentar emocionalmente el padecimiento; es en este sentido, con el transcurso del tiempo y los procesos de adaptación permitieron que Mario resignificara el pronóstico y al padecer en sí mismo.

Para el año 2016 inicié con lo del *coaching* porque dije me tengo que dedicar a algo que no tenga que estar pegado a una computadora, no puedo estar pegado a una computadora, ya con los antecedentes que tenía desde niño y ahora con esto del glaucoma y la maculopatía no puedo estar en algo que esté pegado a una computadora y lo estudié, ahí me apoyó mi mamá, lo estudié y me gustó mucho porque además se me dio muy bien, todos los módulos se me dieron bastante bien y después lo empecé a enseñar.

Cuando empecé a estudiar *coaching*, en el segundo módulo, nos hablaban sobre con quien no has tenido una conversación y con quien te gustaría tenerla, recuerdo que me puse a pensar sobre el glaucoma y que en mi casa no me habían escuchado, me puse llore y llore, yo creo que como una hora y pues me sirvió porque ahí me escucharon, recuerdo que estaba sude y sude, desde antes de contarlo empecé a sudar, sentía mucha energía, empecé a sudar y sudar y eso me ayudó a liberarme bastante, porque si era como en mi casa no me escuchan, me di cuenta ahí de que no me escuchaban y algo que también me gustó ahí, con mi *staff*, fue de que me dijo no te preguntes el ¿por qué?, pregúntate ¿para qué?

Actualmente la enfermedad no me inquieta nada, si las gotas no funcionan vendrá una operación, aún no me operan, sólo ha sido medicamento. Antes le daba mucha importancia al glaucoma, hasta llegué a pensar si me quedo ciego

me voy a suicidar, yo no voy a estar sin ver, sin embargo, el glaucoma y mis ojos no son todo, yo soy más que eso, tengo otros sentidos, tengo un cerebro, ya no lo pongo como una prioridad, no lo pongo como el glaucoma va a manejar mi vida, antes sí.

#### TERAPÉUTICA Y FORMAS DE ATENCIÓN

Posterior a esos 10 años de tratamiento y confrontación con el padecer, Mario continúa acudiendo a control biomédico con los mismos médicos que lo trataron desde su llegada a México.

Actualmente me sigo atendiendo en el consultorio privado de la misma glaucomatóloga, yo me siento bien, me siento cómodo, yo hablo con los doctores, por ejemplo, con la glaucomatóloga casi cuando iniciamos los tratamientos pues me decía cuídate, estás muy joven para que tengas glaucoma y yo de repente la veía preocupada, pues sí a los 29 años casi 30 que me da el glaucoma yo también estaba preocupado y ella se preocupaba. Yo la veía a ella y al retinólogo tranquilos sabiendo la gravedad, tal vez, pero me hacían sentir bien que lo que esté en sus manos para atenderme lo van a hacer y eso me hace sentir reconfortado en el sentido de que siento el apoyo, los doctores que veo me apoyan, no nada más es de dame tu dinero y pues ahí te ves ¿no?

Durante los acompañamientos, se pudo observar que, en efecto, las relaciones médico-paciente se desarrollaron con familiaridad debido a los 10 años en que Mario ha sido atendido por los mismos médicos. En las citas biomédicas —del retinólogo y de la glaucomatóloga— fue común que las conversaciones se desarrollaran de manera asertiva y cercana, ya que en ambos casos los tópicos abordados se centraron en la familia, el ambiente laboral, inclusive en la experiencia y sensación al usar otras terapéuticas como la ayahuasca<sup>10</sup> —como ocurrió durante la sesión con la glaucomatóloga— haciendo de la consulta y revisión biomédica un espacio donde Mario se siente más cómodo y familiarizado. Aunado a esto, se suscitaron momentos cuando fue posible observar cómo la médica tratante explicó, orientó e incentivó la manera correcta en que se debe usar la automedicación en episodios de dolor.

<sup>10</sup> Bebida medicinal producida por una mezcla de plantas psicotrópicas, el líquido fue originalmente usado por grupos autóctonos de la zona amazónica para fines de curanderismo y/o terapéuticos, también para rituales [Mabit *et al.* 1992].

Médica: ¿Cómo te has sentido? ¿has tenido algún cambio?

Mario: A veces tengo dolor de cabeza, pero no es frecuente.

Médica: En periodos de calor te necesitas sobre hidratar, ya que con el calor hay vasodilatación tanto en ojos como en cabeza. ¿Qué tomas cuando hay dolor de cabeza?

Mario: A veces aspirina.

Médica: Es mejor que tomes ketorolaco, ya que éste no tiene efecto de vasodilatación como lo tiene la aspirina.

Médica: Y dime, ¿cómo te fue en la ayahuasca?, leí sobre eso cuando me lo platicaste, son cosas que no nos enseñan en la escuela.

Mario: Me fue bien.

Médica: ¿De qué depende cómo vaya la ayahuasca?

Mario: Tiene que ver con la alimentación, se prohíbe o evita consumir carnes rojas, grasas y sal antes del evento de ayahuasca.

Médica: Ya ves que con el glaucoma tenemos las mismas recomendaciones, siempre tiene que ver la alimentación.

Como se ha demostrado con el testimonio de Mario, la búsqueda de atención y los tipos de terapéuticas usadas no sólo se han limitado al control biomédico de la presión intraocular, la percepción de dolencias, molestias o angustias derivadas del glaucoma fueron más allá de lo físico, por lo que parte del proceso de búsqueda y gestión de la atención se centró en dar resolución a este tipo de malestares.

He seguido utilizando acupuntura, a veces mi mamá sabe de acupuntura y cuando yo estaba en Inglaterra, antes de que me sintiera tan mal de glaucoma o me diera éste como ataque agudo de glaucoma, fui a que me pusieran acupuntura y si me sentí mejor, pero aun así me sentía mal, yo creo que es también algo que te ayuda. La medicina alopática, la tradicional ¿así se llama?, eh, pues no tiene todas las respuestas, yo sí creo que detrás de las enfermedades hay emociones, entonces también los puntos de acupuntura tocan alguna emoción o algún órgano dentro del sistema que somos, entonces yo sí creo en eso.

También usé reiki, pero ya no la utilizo, cromoterapia que es luz de colores, constelaciones familiares que digo no es medicina, pero toca emociones, cuencos tibetanos [...] entonces todo eso lo usé para sentirme mejor, porque por ejemplo reiki es manejo de energía propia o poder ayudar a detectar estancamientos energéticos y la constelación familiar pues tocas muchas emociones, te confrontas a esas emociones, eso me hace sentir bien.

Asimismo, Mario también ha encontrado otras formas de afrontar su padecer, las cuales no sólo involucran la atención por medio de algún saber médico, la resignificación de su vida cotidiana que le dio el padecer, lo ha conducido a cuestionarse sobre lo disruptivo que puede ser la enfermedad en la vida de las personas que lo padecen, afectando no únicamente aspectos fisiológicos, sino también factores económicos, sociales o emocionales que son poco visibilizados. En este sentido, él ha tratado de involucrarse más en la temática del glaucoma desde su perspectiva como padeciente, pero también desde la posición de un sujeto político inmerso en relaciones dialécticas individuo-sociedad.

No recuerdo en qué punto de mis visitas con la doctora, que es la que me ve de glaucoma, le dije oiga doctora está bien padre que aquí viene la gente —me refiero a Ciudad de México— está padre que esté el Hospital de la Luz y demás, pero yo me he dado cuenta de que aquí se ve eso, pero en los otros estados [entidades federativas de México] no.

[Médica]: Pues también hay de repente doctores que están en otros estados.

Sí, pero no me refiero a eso, me refiero a los que están en la Sierra, ¿ahí que pasa?, le digo de todas formas la gente que viene aquí o que está en otros estados los medicamentos son muy caros, ¿qué pasa si no se los ponen?

[Médica]): No, pues pierden la vista.

Le digo pues es que hay mucha gente que no tiene para comprarse los medicamentos, aunque vayan al hospital que vayan les van a decir pues sí tiene glaucoma, pues sí, pero los medicamentos es un gasto o una inversión si le quieres ver así, es una inversión para ver, pero la gente va a preferir gastarse ese dinero en su comida en lugar de ponerse gotas y van a decir pues ya me quedé ciego y ni modo.

Poco a poco me empecé a involucrar y dije —pues nadie en todas las pláticas que he visto que sean de glaucoma— todos te dicen que ángulo cerrado es esto, que el ángulo abierto es esto, que la presión sube y te empiezan a explicar en términos médicos que a mí como paciente no me interesan, sé que sube la presión, sé que las gotas me ayudan a mantener la presión, pero ¿y los pacientes qué?

Estaba en esa página de Glaucoma México [en Facebook ®] y un día les escribí y les dije: ¡ojan pues ustedes pasan puras pláticas de glaucoma, pero pues no hay ni un paciente!, ¿si quieren yo doy una de mi experiencia como paciente? —sí estaría bien— les dije yo voy el día que me digan, voy y ayudo y ya me dijeron —pues tienes que venir con tu doctora— pero pues si yo quiero dar la plática de qué es vivir con glaucoma, así se llama viviendo con glaucoma, —no, pues sí, pero tiene que venir la doctora porque así nos lo piden— y pues ya le dije a la doctora que me apoyara, sí fue y empezamos a hablar de mi caso, entonces

yo platicué muy rápido mi caso, ella habló sobre mi historial clínico, en este momento no recuerdo si todo mi historial clínico o partes de y empezamos a contestar preguntas, me hacían unas preguntas a mí, otras preguntas a ella.

Las problemáticas económicas o sociales que acarrea el padecer un trastorno crónico, como el glaucoma, también las ha vivido Mario, no obstante, la red de apoyo, principalmente familiar, ha permitido que la atención y medicación no cese en ningún momento y la supervisión del padecimiento por parte del ámbito biomédico sea constante.

La verdad a mí me ha apoyado toda mi familia, me ha apoyado mi mamá, mi tía, mi primo, pues yo creo que mi familia en diferentes aspectos, era lo que te decía la vez pasada, me apoyaban a lo mejor moralmente, pero no me escuchaban emocionalmente y a veces también me apoyaban económicamente, sobre todo el primer año que eran muchos gastos, porque yo cuando regresé de Inglaterra venía gastado, pero tenía un poco de dinero y ya no tenía trabajo, entonces dije, mientras busco trabajo, con este dinero que tengo me va alcanzar y pues no, porque me lo gasté todo con los tratamientos, entonces me empezaron a ayudar.

## DISCUSIÓN Y CONCLUSIONES

Desentrañar la experiencia del padecer, desde el enfoque narrativo, pone de manifiesto la importancia de comprender el contexto en el cual el paciente confronta la enfermedad, además, permite inferir los sentimientos o experiencias que Mario ha encarado y vivido durante este proceso, que no sólo se ha limitado al problema fisiológico. Si bien las dolencias percibidas por Mario fueron desencadenadas por el glaucoma, fue el contexto específico, las interacciones sociales y el significado simbólico que le dio a éstas la posibilidad de construir socialmente al glaucoma como un padecer y consecuentemente le permitió orientar su comportamiento, buscar redes de apoyo (ante su situación de migrante al inicio de los síntomas) y comenzar un proceso de búsqueda de atención.

La literatura reporta que, en el caso de enfermedades visuales, la percepción de riesgo o de gravedad es baja al inicio de la enfermedad [Cortes 2005; Lima *et al.* 2017], ya que en la mayoría de las afecciones oftalmológicas la aparición de malestares suele ser paulatina, por lo que el sujeto puede seguir realizando sus actividades normalmente. En este sentido, los estudios indican que la gente refiere “no haber o sentir un problema mayor” [Cortes 2005] durante la primera etapa de percepción de síntomas.

Desde esta premisa, se puede comprender que si bien el glaucoma —entendido desde la locución enfermedad— tendrá signos y síntomas, establecidos por la biomedicina, similares en todos los sujetos, la comprensión, la percepción y las actitudes que se adoptan frente a estos signos y síntomas serán distintos, ya que cada sujeto está inserto en dimensiones contextuales diversas con aspectos sociales, culturales y estructurales diferentes [Hamui 2011].

En el caso de Mario, los antecedentes oftalmológicos le otorgaron un conjunto de conocimientos que le permitieron significar los síntomas percibidos en condiciones de alerta para posteriormente resignificarlos en situaciones de gravedad que ameritaban la búsqueda de atención inmediata.

La dimensión contextual concedió comprender que las instituciones de atención médica previamente consultadas durante su infancia conformaron una red de apoyo que orientó la búsqueda y elección de estrategias o lugares de atención terapéutica biomédica, sin embargo, la percepción de aflicciones emocionales, que no pudieron ser solventadas desde el ámbito biomédico, condujeron a Mario a la búsqueda de atención en otros modelos de atención donde encontró alivio a su padecer y no sólo a su enfermedad.

La experiencia de Mario también certificó la presencia de relaciones transaccionales y síntesis entre modelos médicos, ya que durante el recorrido terapéutico él ha usado diversas formas de atención al unísono (terapéutica biomédica, acupuntura y ayahuasca, entre otras), sin necesidad que una a otra se reemplacen, incluso ocurriendo la síntesis en los curadores especializados como sucedió con el discurso entre la médica glaucomatóloga y Mario, a partir del cual la médica argumentó una eficacia comparativa entre la importancia de una adecuada alimentación para control del glaucoma y una adecuada alimentación para el desarrollo exitoso de una sesión de ayahuasca.

El enfoque narrativo posibilita mostrar que cada padecer, como el aquí mostrado, se entrelaza en negociaciones y discursos que son moldeados por relaciones de poder, que se desarrollan en espacios domésticos o comunitarios [Hamui 2011; Ochs *et al.* 1996], las cuales finalmente definen y limitan las posibilidades de actuar del padeciente. Lo anterior se constata en la relación de Mario con el sistema de atención en Inglaterra, el proceso de salud/enfermedad/atención en un espacio migratorio estableció relaciones de poder entre el ámbito de asistencia sanitaria/migrante, lo cual limitó las acciones que pudo realizar Mario para atender su padecer, por lo que la narrativa no sólo es una vía para conocer los acontecimientos individuales, sino que también es un camino para explorar lo estructural y mediar entre lo individual, social y cultural.

El análisis narrativo y el estudio antropológico de una enfermedad, como el glaucoma, permite destacar que la experiencia sociocultural tiene



gran importancia en la gestión y atención de la entidad nosológica, además, permite comprender que más allá del control en la progresión del glaucoma, el paciente busca mitigar el sufrimiento causado por la irrupción repentina de una enfermedad, que invariablemente en la representación social es asociada con la discapacidad visual, ceguera y a la presencia de alteraciones en la autonomía física.

#### *Agradecimientos*

Este trabajo fue realizado gracias al apoyo de la beca otorgada por el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT) con Clave Virtual Uniforme 920825.

#### REFERENCIAS

##### **Academia Americana de Oftalmología (AAO)**

2013 *Introducción al glaucoma: terminología, epidemiología y en Glaucoma*. AAO (ed.). Elsevier. Barcelona: 1-14. <<https://studylib.es/doc/8533938/introducci%C3%B3n-al-glaucoma--terminolog%C3%ADa--epidemiolog%C3%ADa-y>>. Consultado el 17 de abril de 2023.

##### **American Academy of Ophthalmology (AAO)**

2016 Anatomía del Cristalino. AAO. <<https://www.aao.org/salud-ocular/anatomia/cristalino>>. Consultado el 17 de abril de 2023.

##### **Bates, Mary**

2020 En México, cerca de 1.5 millones de personas tienen glaucoma. *Boletín UNAM-DGCS-221*, 11 de marzo. <[https://www.dgcs.unam.mx/boletin/bdboletin/2020\\_221.html](https://www.dgcs.unam.mx/boletin/bdboletin/2020_221.html)>. Consultado el 17 de abril de 2023.

##### **Bury, Michael**

1982 Chronic illness as biographical disruption. *Sociology of Health & Illness*, 4 (2): 167-182.

##### **Cortes, María**

2005 *Detección de barreras para la cirugía de catarata en el Instituto para niños ciegos y sordos del Valle del Cauca sede Buenaventura (Estudio Piloto)*, tesis de Trabajo de Grado. Universidad de la Salle. Bogotá. <<https://ciencia.lasalle.edu.co/optometria/53>>. Consultado el 17 de abril de 2023.

##### **Gobierno de México**

2022 Secretaría de Salud | Gobierno. *¿Qué hacemos?* <<https://www.gob.mx/salud/que-hacemos>>. Consultado el 17 de abril de 2023.

**González, Jessica**

- 2019 Exploración de las herramientas metodológicas para la producción de las narrativas, en *Narrativas del padecer: Aproximaciones teórico-metodológicas*, Liz Hamui, Bianca Vargas, Lucero Fuentes, *et al.* (eds.). Editorial El Manual Moderno. Ciudad de México: 89-134. <[https://books.google.com/books/about/Narrativas\\_del\\_padecer.html?hl=es&id=G5KODwAAQBAJ](https://books.google.com/books/about/Narrativas_del_padecer.html?hl=es&id=G5KODwAAQBAJ)>. Consultado el 17 de abril de 2023.

**Guber, Rosana**

- 2016 *La etnografía: Método, campo y reflexividad*, Rosana Guber (ed.). Primera. Siglo Veintiuno Editores. Buenos Aires. <[https://books.google.com.mx/books?id=Fm7ADwAAQBAJ&printsec=frontcover&hl=es&source=gbs\\_ge\\_summary\\_r&cad=0#v=onepage&q&f=false](https://books.google.com.mx/books?id=Fm7ADwAAQBAJ&printsec=frontcover&hl=es&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false)>. Consultado el 17 de abril de 2023.

**Hamui, Liz**

- 2011 Las narrativas del padecer: una ventana a la realidad social. *Cuicuilco*, 18 (52): 51-70.
- 2019 Entramado teórico-metodológico en la investigación de las narrativas del padecer, en *Narrativas del padecer. Aproximaciones teórico-metodológicas*, Liz Hamui, Bianca Vargas, Lucero Fuentes, *et al.* (eds.). El Manual Moderno. México: 2-35. <[https://books.google.com.mx/books?id=G5KODwAAQBAJ&pg=PT19&source=gbs\\_toc\\_r&cad=3#v=onepage&q&f=false](https://books.google.com.mx/books?id=G5KODwAAQBAJ&pg=PT19&source=gbs_toc_r&cad=3#v=onepage&q&f=false)>. Consultado el 17 de abril de 2023.

**Kleinman, Arthur**

- 1980 *Patients and Healers in the Context of Culture. An exploration of the borderland between anthropology, medicine, and psychiatry*. University Press. Berkeley. <[https://books.google.com.mx/books?id=ZRVbw6-UyucC&printsec=frontcover&source=gbs\\_ge\\_summary\\_r&cad=0#v=onepage&q&f=false](https://books.google.com.mx/books?id=ZRVbw6-UyucC&printsec=frontcover&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false)>. Consultado el 17 de abril de 2023.

**Lamarque, Muriel y Lourdes Moro**

- 2020 Itinerarios terapéuticos y procesos de atención de la enfermedad en migrantes latinoamericanos: conflictos, negociaciones y adaptaciones. *Migraciones Internacionales*, 11 (2): 1-20.

**Leslie, Charles**

- 1976 *Asian Medical Systems: A Comparative Study*, Charles Leslie (ed.). University of California Press. Berkeley. <[https://books.google.com.mx/books?id=jD01Xxj4XUC&printsec=frontcover&source=gbs\\_ge\\_summary\\_r&cad=0#v=onepage&q&f=false](https://books.google.com.mx/books?id=jD01Xxj4XUC&printsec=frontcover&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false)>. Consultado el 17 de abril de 2023.

**Lima, Natalia, Tatiana Baptista y Eliane Vargas**

- 2017 Ensaio sobre 'cegueiras': itinerário terapeutico e barreiras de acesso em

asistencia oftalmológica. *Interface-Comunicacao, Saude, Educacao*, 21 (62): 615-627.

**Mabit, Jacques, José Campos y Julio Arce**

1992 Consideraciones acerca del brebaje ayahuasca y perspectivas terapéuticas. *Revista de Neuro-Psiquiatría*, 55 (2): 118-131. <<https://revistas.upch.edu.pe/index.php/RNP/article/view/1281/1313>>. Consultado el 17 de abril de 2023.

**Menéndez, Eduardo**

2003 Modelos de atención de los padecimientos: de exclusiones teóricas y articulaciones prácticas. *Ciência & Saude Coletiva*, 8 (1): 185-207.

**Ochs, Elinor y Lisa Capps**

1996 Narrating the Self. *Source: Annual Review of Anthropology*, 25, October: 19-43. <<https://about.jstor.org/terms>>. Consultado el 17 de abril de 2023.

**Organización Mundial de la Salud (OMS)**

2020 *Informe mundial sobre la visión*. OMS. Ginebra.

**Osorio, Rosa María**

2001 *Entender y atender la enfermedad. Los saberes maternos frente a los padecimientos infantiles*. INI, INAH y CIESAS. México. <<https://mediateca.inah.gob.mx/repositorio/islandora/object/articulo:11319>>. Consultado el 17 de abril de 2023.

2017 El significado del diagnóstico en la trayectoria del enfermo reumático. De la incertidumbre a la disrupción biográfica. *Salud Colectiva*, 13 (2): 211-223.

**Ramos, Yanay y Roberto Guerra**

2013 Afecciones traumáticas del cristalino y de la lente intraocular. *Revista Cubana de Oftalmología*, 25 (Suplemento), 20 de febrero: 526-535. <<https://revoftalmologia.sld.cu/index.php/oftalmologia/article/view/153>>. Consultado el 17 de abril de 2023.



# De los otros al nosotros. Procesos interculturales entre mixtecos y afroamericanos de la Costa Chica de Oaxaca

*Cristopher Saldivar Leos\**

INVESTIGADOR INDEPENDIENTE

**RESUMEN:** *En el presente trabajo se analiza una parte de las relaciones interculturales establecidas entre afrodescendientes y mixtecos del municipio de Santiago Pinotepa Nacional, Oaxaca. Para ello, se realiza un recorrido conceptual sobre el tema de la identidad, retomando algunos autores y sus propuestas que ayudan a su comprensión. Se parte de lo psicológico para llegar a lo antropológico, pasando por la hermenéutica de Paul Ricoeur como una de las principales herramientas explicativas entorno a los cambios y las permanencias de este fenómeno. Posteriormente, desde una metodología etnográfica basada en entrevistas abiertas y semi-estructuradas, se describen dos mayordomías y una danza, con la finalidad de dar cuenta de cómo éstas contribuyen a la identificación y distinción entre los grupos. Para cerrar se plantea una posible interpretación acerca de las prácticas y sus significados. El objetivo central es llamar la atención sobre la importancia de la alteridad en la construcción identitaria para el estudio de los procesos sociales en contextos de interculturalidad.*

**PALABRAS CLAVE:** *Identidad, interculturalidad, afrodescendencia, representaciones sociales.*

From the others to the us. Intercultural processes between mixtecs and afroamericans from the Costa Chica of Oaxaca

**ABSTRACT:** *This paper analyzes the intercultural relations between afrodescendants and mixtecs of the municipality of Santiago Pinotepa Nacional, Oaxaca. For this purpose, the topic of identity*

---

\* kristoffer.sal@hotmail.com

Fecha de recepción: 31 de enero de 2023 • Fecha de aprobación: 9 de marzo de 2023

*is conceptually reviewed, taking up authors and proposals for its understanding. We start from the psychological to the anthropological, passing through Ricoeur's hermeneutics to explain changes and permanence of the phenomenon. Subsequently, from an ethnographic methodology based on open and semistructured interviews, two mayordomías and a dance are described with the purpose of explaining how they contribute to identify and distinguish the groups. Finally, an interpretation of the practices and their meanings is presented. The main objective is to indicate the importance of otherness in the construction of identity for the study of social processes in intercultural contexts.*

**KEYWORDS:** *identity, interculturality, afrodescendence, social representations.*

## INTRODUCCIÓN

Este trabajo es una propuesta para el análisis de las relaciones sociales establecidas entre mixtecos y afroamericanos del municipio de Santiago Pinotepa Nacional, a partir de diversas reflexiones teóricas referentes al tema de la identidad. En concreto, pretendo describir y, posteriormente, interpretar procesos identitarios en este municipio a partir de las representaciones sociales y simbólicas que establecen dichos grupos en su encuentro como alteridades manifiestas en algunas prácticas culturales.

Antes de iniciar, quiero hacer algunas precisiones metodológicas concernientes a la realización de este trabajo. Primeramente, advertir al lector que lo que va a leer forma parte de una investigación más amplia que inició en 2014 y culminó en 2021. De ahí que muchos de los datos etnográficos pueden parecer poco actualizados, lo cual también es consecuencia de la pandemia del COVID-19 que se padeció recientemente, misma que impidió la realización de trabajo de campo durante la contingencia para obtener nuevos registros. Éste se llevó a cabo principalmente en tres comunidades mixtecas pertenecientes al municipio de Santiago Pinotepa Nacional (El Carrizo, la cabecera municipal y Jicaltepec), así como en tres comunidades afrodescendientes (El Ciruelo, Collantes y Corralero).

Se recurrió al método etnográfico realizando estancias en campo que variaban de las dos semanas a los dos meses en promedio. Durante estas visitas se aplicaron entrevistas semiestructuradas para obtener información respecto a la autopercepción y percepción del otro; además de entrevistas etnográficas para profundizar en los significados que esta diferencia representa para los actores. La mayoría de las entrevistas fueron grabadas con la autorización de los participantes, una vez explicado el uso que se daría a la información proporcionada.

Por otro lado, se utilizan seudónimos para preservar la confidencialidad de los entrevistados, salvo en el caso del *tatamandón* Efrén López (†), quien siempre luchó por la preservación y difusión de su cultura e intentó darla a conocer por escrito bajo su firma. Sirva este artículo como un modesto homenaje a su labor.

#### LA IDENTIDAD EN LAS CIENCIAS SOCIALES

Uno de los puntos de partida sobre la discusión, y a mi parecer no resuelto, es el hecho de pensar la identidad como algo esencial, como algo dado y en consecuencia con cierto grado de inmutabilidad. Al contrario, el tema ha sido reflexionado en términos procesuales y constructivos, por lo que el dinamismo y no la permanencia es lo que lo definiría. Desde este momento, dejo clara mi postura en la que considero que las propuestas esencialistas limitan el análisis de la identidad, la cual necesariamente debe ser entendida relacionamente al tratarse de un fenómeno humano. Entonces, si la identidad se construye de cara al otro, en la alteridad, no pueden existir identidades ontológicas sino dialógicas.

La otra cuestión es que, si bien este tema es abordado desde distintos enfoques, sobre todo psicológicos, antropológicos y filosóficos, el punto que tienen en común es la existencia de dos grandes niveles de abordaje de la identidad: el individual y el colectivo.

Comenzaré por mencionar el primero a partir de lo que comenta Jaime Echeverría [2009], quien a su vez sigue las propuestas freudianas. Para este autor, la primera alteridad (uno de los pilares en la construcción de la identidad) se da en el sujeto a partir de la negación de las pulsiones por medio de la represión al momento de configurarse la estructura psíquica (yo, super yo y ello), proceso en el que una parte de dicho sujeto queda suprimida y colocada como algo ajeno para él mismo, al menos aparentemente, de acuerdo con los estatutos y las regulaciones de su sociedad. De este modo, la cultura actúa en el sujeto para regular el deseo de sus miembros en un intento por preservarse y reproducirse a sí misma estableciendo prácticas permisivas así como prohibiciones. Ahora bien, ya en términos colectivos, encontramos que una forma de lidiar con la tensión entre lo reprimido (el inconsciente, el ello) y la normatividad social (la parte consciente, el yo) es precisamente depositando esas fantasías en otro, adjudicándole las características y conductas que fueron excluidas por nuestra sociedad. Este mecanismo no sólo provoca el rechazo o temor hacia el otro, sino que además provoca cierta fascinación y atracción:

Al encuentro con el “otro”, el inconsciente es desplegado y elaborado sin ataduras. El deseo reprimido se vuelve consciente en la alteridad: si no lo podemos cumplir en nosotros, que mejor que realizarlo en el “otro”. Por eso se le envidia, porque puede realizar aquello que se nos está prohibido, pero por eso mismo se le teme, porque le tenemos a nuestro propio interior. Imágenes sexuales y mortíferas se despliegan sin cesar [Echeverría 2009: 25].

Ahora bien, desde la socioantropología, uno de los autores contemporáneos que se ha preocupado por investigar y reflexionar sobre la identidad, tanto individual como colectiva, es Gilberto Giménez [2016], quien propone un punto distintivo entre ambas. El nivel individual debe entenderse desde las particularidades que diferencian a un individuo de otro a partir de ciertos atributos adquiridos (gustos musicales, literatura, vestimenta, etc.), y que le permiten a dicho individuo saber quién es y qué lugar o lugares ocupa o puede ocupar dentro del grupo de pertenencia. En otros términos, se trata de un fenómeno intracultural en el cual el sujeto dota de sentido su existencia a partir de la apropiación de un conjunto de elementos que lo distinguen del resto de su comunidad: aquí el énfasis recae en las diferencias. Por el contrario, la identidad colectiva, que es precisamente una suerte de plataforma sobre la cual se genera y actualiza la identidad individual [Cardoso de Oliveira 1992], debe ser reflexionada desde las semejanzas, que operan como marcadores identitarios del grupo.

En este orden de ideas, la identidad colectiva se sustentará en el conjunto de elementos materiales y simbólicos con los cuales se identifica un grupo social y que a su vez lo distinguen de los demás, de la alteridad u otredad: en este caso, se trata más bien de un fenómeno intercultural. Estas particularidades pueden ir desde la lengua, pasando por diversos rasgos culturales tales como las festividades, las actividades productivas, los ritos de transición, hasta el ordenamiento mismo del universo y su representación [Broda 1991]. Esta última idea incluye las concepciones sobre la vida y la muerte, lo cual no es un tema menor puesto que la muerte es uno de los mayores referentes de alteridad, no sólo en términos filosóficos, sino que la idea misma de lo animado y lo inanimado, al variar de cultura a cultura, diferencia e identifica a los grupos humanos.<sup>1</sup>

También, encontramos que la identidad pasa por la forma de relacionarse con el ambiente, es decir, en cómo un individuo o grupo de individuos se

<sup>1</sup> Existen sociedades como los Mapuche, por ejemplo, para las que objetos que en las sociedades modernas se consideran inanimados no los son, como es el caso de las piedras.



identifican como pertenecientes a cierta especie en oposición a otra o, a niveles macro, con el agua y con las montañas u otros elementos naturales dentro del territorio que habitan.<sup>2</sup> Por ejemplo, los miembros de una sociedad determinada pueden sentir mayor afinidad con ciertas plantas y animales que con otras, lo que marcaría una diferencia con sus vecinos.<sup>3</sup> Esta delimitación con el entorno puede hacerse también en términos espaciales y/o temporales. Es el caso de la manera en que individualmente me identifico o me diferencio respecto de mis antepasados o de otras colectividades en mi propio momento histórico, o ya sea que mi grupo realice el mismo proceso en relación con otros grupos (los mayas de la actualidad no son los mismos que construyeron las pirámides en lo que hoy conocemos como Yucatán; ni éstos eran iguales a los mexicas que edificaron la zona del Templo Mayor).

En ese tenor, resulta importante destacar la temporalidad de las prácticas sociales en las que se manifiestan las representaciones que hemos mencionado, porque tanto en la identidad individual como en la colectiva no son situaciones esporádicas las que la conforman, sino los acontecimientos que se repiten (la forma de vestir habitual y no un disfraz utilizado en alguna fiesta en el primer caso, la fiesta patronal celebrada año con año y no una reunión de amigos en el segundo, por ejemplo). Ya volveré sobre esto al hablar de la etnicidad, por ahora basta con señalar que la identidad es “un proceso de identificaciones históricamente apropiadas que le confieren sentido a un grupo social y le dan estructura significativa para asumirse como unidad” [Aguado y Portal 1992: 47]. El hecho de que confiera sentido para asumirse como unidad, nos permite reflexionar la identidad como un fenómeno en el que no basta con que un individuo se asuma como parte de

<sup>2</sup> De aquí la importancia de entender los ordenamientos cósmicos locales cuando se realizan estudios sobre el tema del territorio y su defensa.

<sup>3</sup> Es necesario considerar que, de acuerdo con la propuesta ontologista, esta distinción con el ambiente no necesariamente se da bajo la díada naturaleza/cultura como se ha venido manejando desde los inicios del pensamiento racional. Entre los achures, estas identificaciones no se reducen a las relaciones entre humanos, sino que hay ciertos espíritus, animales y vegetales con los cuales existen afinidades debido a la forma y organización social que dicho grupo observa sobre éstos. Por ejemplo, esta identificación no se da con todos ni de la misma forma. De este modo, los animales de caza, percibidos como parientes (cuñados), y las plantas domésticas forman parte de la esfera social, no así los peces y la maleza. De hecho, incluso entre los animales existen distinciones y afinidades, tal como ocurre con los animales solitarios como el jaguar, con quien los achures “comunes” no se identifican por su carácter solitario; en cambio, los chamanes sí encuentran afinidad con dicho felino [Descola 2012]. La identidad en este caso se establece por una relación de continuidad anímica y no sólo por la pertenencia a una especie determinada.

la comunidad, sino que es necesario que ésta lo reconozca como tal. En otros términos, el sentido de pertenencia al grupo no se reduce a la voluntad del sujeto, sino que tiene que ser validado por los demás miembros.

Aquí me gustaría retomar la propuesta de Paul Ricoeur acerca del reconocimiento, ya que me parece fundamental para pensar la idea que venimos abordando. A grandes rasgos nos explica que este proceso se da por una identificación, una distinción y, finalmente, por un reconocimiento mutuo. De este modo, podemos visualizarlo a partir del modo en que nos identificamos con los miembros de nuestro grupo, lo que a su vez nos distingue de otros grupos para que finalmente esos grupos nos reconozcan como alteridad y al mismo tiempo se reconozcan a sí mismos como diferentes a nosotros: se trata de un reconocimiento mutuo [Ricoeur 2006]. Este argumento nos permite pensar la identidad en términos relacionales tal como lo hemos venido proponiendo, pero lo más importante es que permite colocar al otro como una pieza clave en la construcción de un nosotros: somos quienes somos en la medida en que no somos los otros, pero también somos por y con los otros. Siguiendo con la discusión, Ricoeur propone que la identidad se configura en la dialéctica entre el nivel *ídem* y el nivel *ipse*, siendo el primero el que permanece, el que en apariencia no cambia, mientras que el segundo constituye un momento crítico que provoca una transformación importante del proceso identitario.

Si ahora consideramos a los pueblos originarios, podemos establecer que no sólo se definen a partir de los rasgos culturales con los que se identifican sus miembros, sino que también lo hacen a través de las diferencias que encuentran con la otredad en el momento que dichos grupos los reconocen como distintos de ellos [Barth 1976]. Entonces, es en este proceso de encuentro con la otredad (momento *ipse*) en el cual sale a escena la mismidad del grupo o identidad *ídem*, reafirmandose y actualizándose (en nuestro país podemos identificar distintos momentos en que los grupos étnicos vivieron estos procesos, por ejemplo: el descenso de las tribus del norte en la época prehispánica, la llegada de los europeos durante la conquista, la Revolución Mexicana en el México moderno, la revolución cibernética en la actualidad, etc.).

Como se puede apreciar, la identidad cumple una doble función a nivel individual y a nivel social: la de distinción y la de identificación que nos sirven para dar respuesta a la pregunta sobre quiénes somos y quiénes son esos otros que no somos nosotros.

En relación con los pueblos originarios, nos encontramos con que uno de los niveles de la identidad colectiva es el referente a la etnicidad. Pues bien, ha sido en el terreno de la antropología donde se han llevado a cabo las principales discusiones sobre la identidad en su nivel étnico. Por ejem-

plo, entre los pioneros de esta reflexión tenemos a Fredrik Barth quien propone entender a los grupos étnicos a partir de sus fronteras, es decir, en los límites en los cuales los grupos se distinguen entre sí:

Cuando se les define como grupos adscriptivos y exclusivos, la naturaleza de la continuidad de las unidades étnicas es evidente: depende de la conservación de un límite. Los aspectos culturales que señalan este límite pueden cambiar del mismo modo que se pueden transformar las características culturales de los miembros; más aún, la misma forma de organización del grupo puede cambiar; no obstante, el hecho de que subsista la dicotomía entre miembros y extraños nos permite investigar también la forma y el contenido cultural que se modifica. [Barth 1976: 16].

Esta adscripción y exclusión, esta distinción entre miembros y extraños, es lo que permite establecer un acercamiento etnográfico para dar cuenta de las especificidades y diferencias entre los grupos y así describir los elementos con los que éstos se identifican, tomando en cuenta, principal, pero no exclusivamente, los límites simbólicos. En el caso de esta investigación, la primera manifestación de inclusión y exclusión la percibimos en el lenguaje en tanto que existe una categoría para referirse al otro (“los negros”/“los indios”). Sobre esta autodeterminación, Bolívar Echeverría [2001] habla de un hipotético momento originario de la identidad en el que, por ejemplo, los hombres del maíz se distinguen de los hombres del trigo a partir de un ancestro originario. Es en este suceso originario donde se da una modificación profunda del grupo al que Echeverría nombra momento sagrado, es decir, el momento de transformación en donde se genera lo político. Es obvio que si se trata de un momento de transformación, no puede ser permanente sino que existe dialécticamente con un momento profano, es decir, el de la vida cotidiana en la cual se reproduce lo establecido en el momento creador, precisamente donde se reproduce la identidad (*ipse e ídem*, diría Ricoeur).

Por otro lado, este proceso de delimitación de los grupos no puede ser entendido únicamente viéndolos como totalidades, sino que es necesario, después de comprender los límites entre el nosotros y los otros, dar cuenta de la experiencia de los grupos en estos espacios fronterizos. Y es que precisamente es en esos linderos donde se generan los intercambios intergrupales de diversos elementos, tanto materiales como simbólicos. No podemos olvidar que, desde los inicios de la historia, los grupos humanos han estado en contacto y han establecido diversas relaciones entre ellos. Ahora bien, en estos intercambios no existe una asimilación total de los elementos externos sino que se realiza una selección de éstos. De ahí que

Luis Villoro [1998] considere importante reconocer dos formas de esta incorporación: la de la imitación y la de la identificación. Sobre la primera, nos comenta que se trata de una asimilación acrítica de los rasgos del exterior que son apropiados por la comunidad. Por otro lado, se encuentra la identificación en la cual existe una evaluación de dichos rasgos que serán integrados al sistema de valores, mismos que deberán ser coherentes con las necesidades reales de la comunidad. Es por ello que son las propias comunidades las que deben elegir qué elementos adoptan y cuáles excluyen en su sistema cultural, y no los aparatos hegemónicos (ya sea que se trate de la religión, ya sea que se trate de la lengua etc.).

#### LA INTERCULTURALIDAD Y LA IDENTIDAD

Este intercambio nos coloca en el terreno de la interculturalidad. Aunque en el discurso político —sobre todo, pero no exclusivamente— el tema de la interculturalidad ha sido abordado en términos armónicos y de horizontalidad, empíricamente, en las relaciones entre grupos diferenciados no podemos afirmar que se de en estas condiciones. De ahí la importancia de diferenciar la interculturalidad como un ejercicio práctico o relacional y como concepto teórico [Walsh 2009]. El tema nos encamina a la reflexión sobre las relaciones intergrupales y las condiciones en las que éstas se dan. Evidentemente, en dicha interacción entre no iguales es inevitable la existencia del conflicto ya que siempre estará de por medio una relación de poder o de poderes en la cual, al menos en ciertos espacios y momentos, una cultura estará subordinada a otra. Podríamos entonces apelar a los relativismos y optar por una atomización grupal con la finalidad de terminar con la opresión de unos grupos sobre otros en aras del respeto por el otro. Definitivamente eso es teóricamente absurdo y empíricamente impensable en tanto que ni en la actualidad global, ni en el testimonio de la historia encontramos tal cosa. Por el contrario, es necesario, como una obligación de los estudiosos de la sociedad, dar cuenta de las tensiones existentes entre las distintas sociedades y los mecanismos que encuentran para lidiar con ellas. Por mi parte, y como pretendo mostrar en este trabajo, no suscribo la idea de lo intercultural desde la solidaridad intergrupál únicamente, sino que la tensión es una constante en dichas relaciones, que en contextos específicos es atenuada por situaciones particulares. Al respecto, comenta Menéndez:

Todo grupo —incluidos los grupos étnicos— ha estado en relación con otros grupos, para conformar así diferentes tipos de relaciones interculturales caracterizadas por la complementación, la simetría, la equidad, la cooperación,

pero también por la competencia, la asimetría, el enfrentamiento, la lucha. [Menéndez 2016: 1].

En este sentido, es responsabilidad del investigador dar cuenta de estas desigualdades generadoras de conflictos para evitar caer en romanticismos propios de los discursos multiculturalistas planteados desde la hegemonía. En el caso aquí presentado, estas tensiones forman parte de la cotidianidad de los grupos y, precisamente, sólo en ciertos momentos encontramos la reciprocidad entre afromexicanos y mixtecos [Quecha 2016]. Por otro lado, es importante señalar que la idea de interculturalidad, puesta en práctica por algunos agentes externos, ha tenido un impacto positivo en el conflicto histórico de estos grupos, lo cual puede observarse en diversas organizaciones interétnicas de la región. Punto que, por cierto, debe problematizarse, pero no es este el espacio para hacerlo.

Si bien es un tema inacabado e inacabable, podemos decir que la interculturalidad es uno de los tópicos más trabajados, o por lo menos más mencionados en la realidad contemporánea, en la cual las políticas nacionales e internacionales parecen apelar cada vez más a las diversidades, cuestionando los nacionalismos heredados de la Revolución Francesa. Sin embargo, a pesar de los diversos instrumentos políticos y jurídicos sobre la cuestión, da la impresión de que, o no está lo suficientemente discutido y clarificado, o no es intención de los grupos hegemónicos dar cabida a estas nuevas formas de convivencia en tanto que pondrían en riesgo su posición dominante.

#### EL ESCENARIO

El municipio de Santiago Pinotepa Nacional, famoso por sus chilenas, se encuentra en la Costa Chica de Oaxaca, en colindancia con el estado de Guerrero. Su población se compone principal, pero no únicamente, de indígenas mixtecos, afromexicanos y mestizos, quienes si bien llegan a encontrarse en ciertos espacios como la cabecera municipal, no necesariamente establecen una convivencia cotidiana a pesar de haber compartido por siglos una geografía común, la cual, sin embargo, no es representada de la misma forma.

#### LOS ACTORES

Básicamente, se pueden identificar tres actores sociales cuyas diferencias materializadas en sus prácticas sociales dan cuenta de una forma de representar y de moverse en el mundo, configurando su cultura y su identidad.

En este artículo me enfocaré únicamente en los indígenas mixtecos y en los afromexicanos por compartir una subordinación, sobre todo política, respecto del grupo mestizo. Como justificación de esta decisión diré que en muchos casos los análisis de corte intercultural suelen hacerse desde la óptica del dominado y el dominador, y no desde dos grupos que comparten esta condición. Inicio describiendo de manera general a los mixtecos de dicho municipio a partir de sus rasgos culturales con la finalidad de dibujar, desde algunas de sus prácticas y discursos, la manera en que se conciben a sí mismos y a los otros.

El grupo indígena mixteco de las comunidades visitadas para este trabajo, sobre todo de la cabecera municipal, cuenta con una organización social marcada por la tradición, misma que se transmite de generación en generación, procurando su preservación a partir de la repetición ritual. La estructura tradicional, y que es la encargada de vigilar la vida ritual como lo son las mayordomías, se compone del alcalde<sup>4</sup> y sus dos suplentes, cuatro regidores, dos voceros y dos topiles. Sobre esto hay que mencionar, a manera de apertura, que en las celebraciones de este grupo no es bien vista la alteración del orden establecido respecto a los tiempos y las formas.

Una de las prácticas donde se hace visible esta rigurosidad es durante las mayordomías, en las cuales, incluso la forma de ingresar al domicilio donde se llevará a cabo la celebración, está delimitada por la configuración cultural que posee el grupo. En este caso corresponde un orden jerárquico en el cual existe un concejo de ancianos conocidos como *tatamandones*, y que cuenta con una estratificación social bien definida que requiere ciertas características y servicios para formar parte de ella y ascender en la misma. En un manuscrito elaborado por uno de estos *tatamandones*, podemos encontrar que el lugar que se ocupa durante el ritual responde a esta estratificación:

Hay una cosa que no hay que dejarla desapercibida, es de que el alcalde ocupa el centro, los voceros a cada lado, después se siguen los regidores a cada lado, siguen los suplentes en seguida, en igual forma bien distribuidos, se sigue con los ex alcaldes y se continúa con los *tatamandones*, vemos pues como todo es por jerarquía.<sup>5</sup>

<sup>4</sup> El alcalde tiene representación dentro de la administración municipal, ya que incluso tiene su oficina en el palacio municipal. El papel que representa es el de alcalde segundo constitucional, quien representa a la comunidad indígena de la cabecera, por lo cual recibe recursos del ayuntamiento para la celebración de las mayordomías.

<sup>5</sup> Este fragmento es parte de un documento escrito con puño y letra de Don Efrén López, que en ese momento era el *tatamandón* de mayor edad. Para el 2016 contaba con 95

Antes de iniciar con la descripción de una de las mayordomías a manera de ejemplo, mencionaré cuáles son éstas y la importancia que tienen para el grupo.

En la cabecera municipal de Santiago Pinotepa Nacional existen mayordomías mayores y menores. Las menores son: la Santa Cruz, celebrada el 3 de mayo; San Antonio de Padua, el 13 de junio; la Santísima Trinidad (móvil), a finales de mayo; San Juan Bautista, el 24 de junio; San Pedro Apóstol, el 29 de junio; San Nicolás de Tolentino, el 10 de septiembre; el Santo Cristo, el 15 de septiembre; Fiesta de Todos Santos, el primero de noviembre; y finalmente, San Juan Evangelista, el 27 de diciembre. Por su parte, las mayordomías mayores son: Santiago Apóstol, celebrada el 25 de julio; la Transfiguración del señor (Tata Chu), el 6 de agosto; la Virgen del Rosario, el 7 de diciembre; La inmaculada concepción de María Santísima, el 8 de diciembre; la Virgen de Guadalupe, el 12 de diciembre; y la Virgen de Santa Lucía, el 13 de diciembre.

Como puede verse, se trata de un número considerable de celebraciones que prácticamente abarcan todo el año. Lo comento porque, aunque se trata de celebraciones a santos de la religión católica, una de las funciones que cumplen dentro de la comunidad es la reunión de los *tatamandones* para tomar acuerdos y para la resolución de conflictos, no de todos los habitantes de la cabecera municipal por cierto, sino del pueblo mixteco. Además, constituyen una serie de prestaciones sociales en las cuales se refuerza la cohesión mixteca y una reproducción constante de la ritualidad que coadyuva a la conservación cultural.

#### MAYORDOMÍA DE SANTIAGO APÓSTOL (2015)<sup>6</sup>

Por la mañana, los *tatamandones* se reúnen en una esquina de la comunidad para llegar juntos a la casa del mayordomo. Al llegar a ésta, se encontraba una de las danzas tradicionales del grupo (en este caso la de la pluma), misma que fue interrumpida para que el grupo de autoridades que iba arribando ingresara al domicilio acompañado de música de viento, ingreso que hacen con base en la jerarquía, esto es, de acuerdo con el cargo que ocupan en la estructura indígena.

años de edad. En ese documento se encuentran detalladas las costumbres y tradiciones de los indígenas de Pinotepa Nacional.

<sup>6</sup> Quiero anotar que se trata de la mayordomía indígena, puesto que, por lo que me comentaron los miembros de la comunidad mixteca, los mestizos realizan su propia celebración (de ahí que se hable de la de los ricos y la de los pobres).

Una vez dentro de la casa saludan a los mayordomos y a la gente que se encuentra esperándolos. Acto seguido, las autoridades indígenas entran al cuarto donde se ha colocado en un altar adornado con distintos tipos flores la imagen del Santo a celebrar. El resto de los *tatamandones* toman sus lugares fuera de este cuarto, pero dentro de la casa, no así el resto de los invitados, que permanece en la enramada (una estructura hecha de palma afuera de la casa en la cual continúan las danzas).

Una vez que todos han tomado sus lugares, se sirve el desayuno (café y pan). Pasado un tiempo se procede a entrar al espacio donde están las autoridades para realizar el lavado de manos o “purificación”, ritual que consiste en mojar las manos en una bandeja con agua que se encuentra en la mesa del alcalde y sus voceros. Don Efrén destaca la importancia de este ritual debido a que todos los que participan tienen que purificarse para llevar a cabo las actividades posteriores. Después de esto, se sale a la enramada, donde se sirve el almuerzo en una mesa reservada para los *tatamandones*, mientras que el resto de la gente se encuentra distribuida en las demás mesas. Terminado el almuerzo, se ingresa nuevamente al domicilio para tomar los lugares iniciales. Ya ahí, las autoridades escuchan un discurso pronunciado en las mayordomías, regularmente declamado por don Efrén, en su lengua materna. Posterior al discurso, siguen las peticiones para próximas mayordomías. Cabe mencionar que antes de iniciar lo recién descrito, uno de los topiles sale a la enramada a dar el anuncio para detener las danzas, notificando que se puede descansar.

Mientras tanto, en el patio de la casa donde se encontraban los *tatamandones*, empieza a repartirse aguardiente y tabaco proporcionado por quienes ya habían realizado sus solicitudes. Esto se lleva a cabo, según don José (*tatamandón*), con la finalidad de garantizar la asistencia de los *tatamandones* a sus mayordomías. También, se enfatiza la importancia de que la entrada de los *tatamandones* se realice por el lado derecho de la casa y la salida por el izquierdo, orden que también se sigue en la circulación del aguardiente y el tabaco, debido a que su universo gira contrario a las manecillas del reloj.

Habló de la “fe viva” como el pensamiento real de los indígenas y en la forma en cómo las mayordomías son en realidad eventos para juntar a los *tatamandones* y reclamar al alcalde en caso de no haber cumplido bien con su trabajo, es decir, un ordenamiento de lo político desde el mundo sagrado. También, hace notar que el espacio de la casa reconfiguró los territorios, ya que no deben quedar *tatamandones* fuera del cuarto donde está el altar, pero en esa ocasión dicho cuarto era muy pequeño.

Sin embargo, hay que señalar que de igual forma se sacraliza el espacio, lo que se evidencia, entre otras cosas, en el hecho de que todos, aun no es-



tando en el cuarto del altar (pero sí dentro y no fuera de la casa) se quitan el sombrero. Otro elemento que menciona es el hecho de que tiene que haber dos topiles, evitando que la gente pase por donde están los *tatas*, y más aún, “en calzones”, dice señalando a la muchacha que sirve el agua y viste *shorts*. Sobre esta sacralización del espacio cabe decir que hombres y mujeres se encuentran en cierta igualdad como puede notarse en el hecho de que éstas beben y fuman igual que los hombres, comportamientos que no suelen verse en otros momentos ni lugares. Es decir, el espacio ritual anula temporalmente las distinciones sociales de la vida cotidiana.

Después de los acuerdos, se despide a los *tatamandones*, quienes se retiran a sus casas, aunque el resto de los invitados permanece en la enramada disfrutando de las danzas.<sup>7</sup> Al día siguiente, día del presente, se realiza algo similar, sin embargo, en la habitación donde está el Santo hay música de violín, guitarra y un cántaro que se usa como percusión mientras los *tatamandones* bailan el fandango mixteco. Al respecto, don José comenta que sólo el topil puede sentarse frente al alcalde en caso de que necesite algo. Como se ve, existe una secuencia de las actividades realizadas durante la celebración y que deben ser respetadas. Como sustento de esto, me permito señalar que en la mayordomía del Santo Entierro de ese mismo año, realizada durante las celebraciones de la Semana Santa, el mayordomo sirvió la comida antes del rito de lavado de manos, lo cual provocó molestia entre los *tatamandones* generando comentarios como: “por eso no se les debe dar la caja a los mestizos”, o el hecho de devolver los obsequios entregados exclusivamente a las autoridades, ya que como me informaron posteriormente, cuando se va a obsequiar algo se debe dar a todos, de lo contrario es mejor no proporcionar nada a nadie porque es mal visto (sentido de comunidad). De este modo, entre otras cosas, tenemos que a partir de las prácticas sociales podemos lograr cierto acceso a los registros imaginarios de los grupos y reconocer las estructuras que producen y reproducen la cultura.

A continuación, describo una mayordomía, pero ahora de la comunidad afromexicana El Ciruelo con la finalidad de ver algunos elementos diferenciales para realizar un análisis sobre los procesos de identificación y distinción entre ambos. Antes, mencionaré que así como entre los mixtecos la organización de la vida ritual corresponde a las autoridades indígenas, en el caso de la comunidad afrodescendiente las mayordomías se organizan por “Hermandades” [Quecha 2016], presididas por un hermano y una hermana mayor en colaboración con el mayordomo (La Hermandad apoya

<sup>7</sup> No tengo registro sobre lo que ocurre después de la partida de los *tatamandones* puesto que me retiré con ellos.

con los gastos de la música de viento y el alcohol, mientras que el mayordomo se encarga del conjunto musical, la comida y la venta de cerveza).

#### MAYORDOMÍA DE LA VIRGEN DE GUADALUPE (2016)

La celebración inicia el día 11 de enero con la colocación de la enramada en casa del mayordomo por parte de los hermanos y la vestida de las palmas, que consiste en adornar hojas de palma con tiras de papel colocadas en un altar donde se encuentra la imagen de la Virgen de Guadalupe. Después, se sirve una comida a los miembros de la Hermandad. Algunos hermanos se quedan a beber por la tarde y otros se retiran a bañar y cambiarse de ropa para regresar a la casa del mayordomo e iniciar una procesión a la iglesia de la localidad. Esta procesión va acompañada de música de viento y una re-zandera, así como del sonar de cohetes durante el recorrido. Cuando inicia, el mayordomo y su esposa llevan la imagen de la virgen y después reciben ayuda de los acompañantes. Llegando a la iglesia se colocan la imagen y las palmas en el altar, se reza un rosario y se entona el canto a la Guadalupana. Al finalizar, se quema un torito afuera de la iglesia y se regresa a casa del mayordomo, donde se celebra un baile con comida y bebida que dura hasta la madrugada.

El hermano mayor y su sobrino me comentaron que en el espacio donde se baila (frente a la imagen de la Virgen) no se puede estar con sombrero, así que cuando alguien se levanta a bailar tiene que quitárselo so pena de pagar una multa de 50 pesos. Al día siguiente, por la mañana del 12, se vuelve a citar a La Hermandad en casa del mayordomo para salir en procesión a una misa que se programó a las 10 a.m. Asistió poca gente y tarde, y para cuando llegaron la misa ya había comenzado, lo cual fue sancionado verbalmente por el cura, quien también reprobó que se hubieran desvelado la noche anterior y llegaran “todos crudos”, por lo que recomendó no realizar la fiesta del día anterior. De cualquier forma, interrumpió la misa para salir a recibir la procesión y bendecir la imagen y las palmas.

Aquí se puede observar un manejo del tiempo más laxo por parte de la comunidad en lo que respecta a la festividad. Una vez terminada la misa, la procesión salió nuevamente a casa del mayordomo, donde se sirvió comida y bebida para después dar inicio a otro baile. Aproximadamente a las seis de la tarde, se contó el dinero que se encontraba en la caja de la Virgen, todo esto frente al hermano mayor y los mayordomos para que, una vez hechas las cuentas, se procediera con la partida a la casa de quien sería el nuevo mayordomo y entregarle la imagen. Éste recibe a los invitados con comida, cerveza, alcohol y un baile. A este nuevo mayordomo se le entregó

la imagen con la caja de dinero, que se contó nuevamente, puesto que tiene que devolverla al año siguiente con la misma cantidad de dinero que se le entregó, y si es posible más. Él puede hacer uso de ese dinero para “trabajarlo” y entregar más, sin embargo, esto ha generado problemas porque a veces terminan quedando a deber.

#### BREVES ANOTACIONES SOBRE LAS REPRESENTACIONES DE LA ALTERIDAD

Con estos ejemplos se puede apreciar que aunque en ambos casos se trata de una mayordomía, la exigencia respecto al orden de los acontecimientos y los tiempos difiere entre un grupo y otro. Aunque pareciera una anotación sin mayor relevancia dado que el mismo ritual en distintos grupos siempre será llevado a cabo de distinta forma, incluso dentro del mismo grupo, considero que la diferencia merece ser explicada más allá de una diversidad cultural entendida en código boasiano, ya que son estas diferencias las que configuran la representación de la alteridad y el espejeo que se hace con ésta es lo que posibilita la construcción de la identidad.

Para ejemplificar lo anterior, quisiera comentar que en una mayordomía de otra comunidad afromexicana, Corralero, a la cual asistieron como invitados miembros de una comunidad mixteca, pude corroborar la diferencia de sentido que tiene dicha celebración para ambos grupos. En dicha mayordomía, en la que también se celebra a la Virgen de Guadalupe, se llevó a cabo una misa en la iglesia de la comunidad como parte de las actividades. Posteriormente, los asistentes del grupo afromexicano se dirigieron directamente a la casa de la mayordoma para iniciar la celebración (momento de la comida y la bebida), mientras que los invitados de la comunidad mixteca alquilaron una lancha para ir a realizar un ritual a una estatua de Cristo que se encuentra en la laguna de Corralero. Al llegar a la estatua, don Juan pronunció unas palabras en mixteco y ofrendó un ramo de flores con las que dibujó una cruz en el aire para posteriormente colocarlas sobre la figura sagrada.

Aquí hay algunos detalles que vale la pena tener en mente respecto al significado que tiene la celebración para cada uno de los grupos. Primeramente, al preguntarle a la mayordoma (obviamente, en una fecha posterior al festejo) sobre la presencia de la gente del grupo vecino, respondió que era por la amistad que tenían con esa familia, es decir, para compartir un espacio de convivencia en términos de relaciones sociales. Posteriormente, y ya en su comunidad, realicé la misma pregunta a uno de los asistentes de la comunidad indígena y obtuve una respuesta totalmente distinta. Mientras que para la mayordoma (afromexicana) se trataba de una amistad, para el

invitado (mixteco) se trataba de un acto sagrado al que había asistido por su devoción a la Virgen. Esto resulta significativo en tanto que la experiencia frente a la festividad responde a distintas necesidades: una social y otra espiritual. Tenemos aquí ya un marcador identitario a todas luces y que sustentaré con elementos etnográficos para ir perfilando la concepción que se tiene de la alteridad en este municipio de la Costa Chica. El hecho de que doña Cruz (la mayordoma) vea a los mixtecos como muy devotos a la religión ya está marcando una distinción respecto a la manera de acercarse al fenómeno religioso por parte de su grupo con respecto a su otredad, representada en este caso por los mixtecos. En palabras de doña Cruz:

Y quizás también no, no, este, no compartimos la misma, este, el modo de, como le diré, de organización pues, que ellos tienen otra devoción y la de nosotros es otra, ellos están muy, este, muy apegados al santo, pero así están muy enfocados a la iglesia y ahí están rezando, rezando, y acá nosotros no, nada más hacemos una procesión y ya al baile, la alegría.

[...] son más alegres por acá- aja y ya la raza indígena pues son más, este, “santularios” como se puede decir, aja, que ellos siempre van todos con su, su velita no importa el tamaño; su veladora no importa, este, también el tamaño de papel así, pero ellos, ellos van con su, su devoción con mucha fe, y acá nosotros si va, aja, pero, este, un ratito no más y ya nosotros a la alegría [2015].

Estas expresiones, no se reducen a una representación superficial de dicha alteridad, por el contrario, dan cuenta de una forma de entender y relacionarse con el otro a partir de pautas culturales o evidencias ideológicas en las cuales los sujetos sociales construyen y se desenvuelven en el mundo, tal como lo vemos en la danza de los tejorones llevada a cabo por el grupo mixteco durante las fiestas de carnaval. Más abajo abordo esta idea para analizar los referentes y su relación con el contexto geográfico, productivo y cósmico. Por ahora, quisiera señalar algunas representaciones básicas manifiestas en los discursos menores o pláticas cotidianas, las cuales claramente, además de visibilizar cierta tensión latente entre los grupos, nos acercan a esta relación que posibilita la identidad. Por ejemplo, desde el punto de vista del mixteco, el afrodescendiente es una persona “floja”, con poca actitud hacia el trabajo. De hecho, esta es una de las referencias más marcadas que se pueden escuchar cuando se pregunta sobre la representación del otro, tal como lo comenta don Aurelio, mixteco de la comunidad de la Cruz del Itacuán

¿No te diste cuenta cuando pasó Paulina, el ciclón? En ese tiempo se metió el agua ahí en Collantes, negro, hasta las moscas, nada más se voltea, y los soldados limpiando su casa, hicieron comida, hasta donde está echado ahí tráigame-lo –la comida-, no quiere pisar lodo [2015].

Esta imagen es reproducida, también en el discurso del grupo afroamericano, como veremos en un momento. Por el contrario, el indígena mixteco dice diferenciarse de los afrocosteños por el hecho de ser muy trabajador, cualidad que además es reconocida por el grupo vecino. Evidentemente, no se trata de realidades empíricas sino de imaginarios construidos a lo largo de la historia cuando estos sujetos sociales entraron en contacto. Por cierto, tan no es algo “propio” de los grupos que, en el nivel genérico, se rompe este esquema ya que la supuesta antipatía hacia el trabajo del pueblo afrodescendiente sólo incluye a los varones y no a las mujeres, quienes son vistas como trabajadoras por parte de los indígenas con los que pude conversar durante la investigación. El mismo don Aurelio nos dice: “Y yo como he ido a trabajar allí con los de Collantes [comunidad afrodescendiente], la mujer siembra algodón y limpia y corta algodón y los negros nada más para dormir son buenos [2015].”

Es muy común escuchar que la gente se refiera a esta forma de vida holgada del afroamericano debido a la imagen del hombre acostado en la hamaca todo el día, lo cual, si bien puede parecer cierto, también lo es el hecho de que una de sus actividades principales, la pesca, se realiza durante la noche, ya que, comenta don Daniel, pescador de la comunidad afrodescendiente de El Ciruelo, “hay que agarrar a los peces mientras están dormidos [2015]”. De esta manera, la actividad productiva ha sido un elemento que ha contribuido a configurar la imagen del otro, lo cual tiene un trasfondo histórico. No es raro escuchar a los mixtecos que los negros son flojos porque no tienen que trabajar debido a que tienen el mar cerca y sólo hay que ir a sacar el alimento, además de argumentar que tienen mejores tierras. Durante la Época Colonial, los indígenas fueron desplazados a los cerros en donde las tierras son menos fértiles a decir de los testimonios, lo que en parte ha contribuido a esta relación no armónica entre los grupos (eso sin mencionar la función de capataces, en las cuadrillas de indígenas, llevada a cabo por los afrodescendientes durante ese periodo). En la actualidad, esta percepción del otro como trabajador y no trabajador sigue operando en el ámbito laboral de la región siendo motivo de conflicto. Por ejemplo, nos comenta don Carlos, de la comunidad mixteca de El Carrizo:

Pues porque ellos lo que más les gusta es mandar, ordenar, pero como si no tienen mando no puede, aunque quiere y por eso a veces se enoja y por eso a veces hay grillo porque si el negro entra a un trabajo y hay la mitad de indio y la mitad de negro en un trabajo, como que los indígenas trabajan más que los negros y por ahí hay un grillo que no se llevan bien [2016].

Por su parte, don Rufino, afrodescendiente de la comunidad de Collantes, comenta al respecto que:

[...] los indígenas por lo regular siempre los buscamos de peones nosotros, porque el indígena es más trabajador, por eso es que su arma es el machete [...] entonces al indio lo buscamos siempre de peón porque ese indio come y pum pum a la chinga y nosotros, como negros, comemos y ah... voy a descansar un ratito, somos flojos pues la verdad. Y él no, él le chinga desde que entra a la chinga, en veces va comiendo, va trabajando y lleva el taco en la mano [...] para todo son necios, son muy necios y trabajadores [2015].

Antes de proseguir, quiero destacar un punto que merece ser resaltado. El hecho de que los indígenas se encuentren en los cerros y los afrodescendientes en la parte costera, también ha contribuido a la identificación de los grupos a partir del espacio geográfico que ocupan (arriba, en los cerros, los indígenas; abajo, en el mar, los afrodescendientes). Más adelante se apreciará la importancia de esto.

Otro elemento que los actores utilizan para diferenciarse del otro se encuentra en la oralidad, ya que lo que se dice y cómo se dice varía entre mixtecos y afrodescendientes. Independientemente del uso de la lengua originaria, de la que carecen los afrodescendientes, el hecho de hablar con cierta entonación también contribuye a la representación del otro. Por ejemplo, el afromexicano pareciera ser más agresivo al hablar que el indígena.

Pues la gente de acá, acá es más, este, un poquito más respetuosa la gente de acá porque eh pues más que nada porque así ya vienen desde el nacimiento. Sus padres, por ejemplo, los vienen educando así como los educaron ellos de que son indígenas [Don Jacinto 2015].

Por su parte, doña Cruz, al hablar de la discriminación de los pueblos negros, dice que es importante la lucha para evitar estas prácticas fuera de las comunidades, ya que las ofensas dentro de ellas no son tan importantes porque “no hay problema, la social siempre no falta quien nos diga, ya ve que también somos mal hablados [2015].” Esto es confirmado por doña Ma-

ría, de El Ciruelo, quien platica que a veces cuando mandan profesores de otros lados, de la sierra por ejemplo, no aguantan el ambiente porque ellos, los negros, hablan a puros gritos y la gente de fuera piensa que se están peleando, “pero no es así —dice doña María—, así hablamos nosotros [2016]”. A partir de esto, también se ha construido una imagen del afrodescendiente como una persona agresiva, imagen que ellos también han asumido. Ya Aguirre Beltrán [1985] había hablado de un *ethos* violento en este grupo, como una forma de resistencia a las formas coloniales.

No me detendré en una recopilación de estereotipos intergrupales contruidos por los habitantes de la región,<sup>8</sup> pero para recapitular destacaré por lo menos tres. Una distinción en el aspecto laboral en la que se contraponen el hecho de ser trabajador y no serlo. La diferencia en el acercamiento a lo religioso, en un caso por cuestiones sociales y en otro por cuestiones espirituales. Finalmente, la forma de expresarse respetuosa y moderadamente opuesta a la de ser “mal hablado”.

Considero que una manera de ilustrar mejor este juego de representaciones es con una danza tradicional del grupo mixteco, en la que precisamente se pone en escena la idea que tienen del grupo negro y la manera como leen su comportamiento.

#### DANZA DE LOS TEJORONES.

Durante los domingos previos al Miércoles de Ceniza [tiempo de carnaval], se hace presente un grupo de danzantes conocido como tejorones cuerudos.<sup>9</sup> Precisamente, el apellido de estos danzantes hace referencia a su indumentaria, que consiste en huaraches y ropa de cuero, en otros términos, ropa de rancho. Desde aquí se va haciendo evidente que se trata de una representación del grupo afrodescendiente, ya que eran ellos quienes desempeñaban estas labores desde la época de la Colonia debido a la cercanía que tenían con el ganado, y de la que carecían los indígenas. Entre el sombrero y la ropa encontramos el elemento clave para iniciar la lectura que pretendemos en este espacio: la máscara. Los tejorones cuerudos utilizan

<sup>8</sup> Ya Citlali Quecha [2016] había señalado algunas de estas construcciones discursivas sobre el otro en su bien logrado texto sobre la pelota mixteca, el cual recomiendo en tanto que al ser investigaciones distintas y con diferentes actores, pero en el mismo municipio, el paralelismo de los datos obtenidos refuerza el planteamiento de ambos autores, pero sobre todo, reafirma la fiabilidad del método etnográfico.

<sup>9</sup> Son dos: los tejorones pantalonudos y los tejorones cuerudos. En este caso, sólo se aludirá a los segundos, ya que son los que expresan lo que se intenta mostrar.

una máscara de color negro con nariz y boca pronunciada, simulando los rasgos fenotípicos del afrodescendiente. Por ello, no cabe duda de a quién están haciendo referencia los mixtecos en esta representación lúdica.

El grupo de tejorones inicia sus actividades afuera de la casa del encargado de la danza, en la que desde temprano se llevan a cabo algunos sonos. Posteriormente, comienzan un recorrido por el pueblo rumbo al palacio municipal, en donde el grupo de *tatamandones* ya los espera.<sup>10</sup> Lo que llama la atención es que durante todo el recorrido, el grupo de tejorones va golpeando las puertas de casas y locales que se encuentran a su paso, van arrastrando objetos para hacer el mayor ruido posible, sumado a ello simulan la sustracción de diversos artículos de tiendas y negocios que se cruzan en su camino. Además, van ingiriendo bebidas alcohólicas, incitan a la gente a hacerlo y, en general, muestran un comportamiento que en otros momentos sería sancionado, o por lo menos mal visto por su comunidad.

Como puede observarse, la danza de los tejorones es una ventana al imaginario del mixteco respecto al grupo vecino. De este modo, los estereotipos y expresiones que señalan al grupo negro como un ser poco moderado y violento, dedicado a la fiesta más que a las obligaciones rituales, adquieren materialidad en un tiempo y un espacio determinados.

#### COMENTARIOS FINALES

Desde el inicio de este artículo se dejó muy claro que la identidad sólo puede ser entendida en términos relacionales y no ontológicos, es decir, necesitamos de los otros para poder construir el nosotros. Vimos cómo esa identidad tiene una dimensión con una aparente permanencia que llega a verse trastocada al contacto con la alteridad. Este fenómeno fue el que vivieron los grupos indígenas cuando los colonizadores llegaron a sus territorios acompañados por el grupo negro, que por las agrestes condiciones ambientales insostenibles para los peninsulares, terminó adoptando una posición de relativa dominación sobre los pueblos originarios de la región. De ahí en adelante, ni afrodescendientes ni mixtecos volverían a ser los mismos. La identidad de ambos ya no se limitaría a ser parte del grupo de pertenencia, sino que el ser mixteco o ser negro también implicaba no ser parte del otro grupo. Por ejemplo, un mixteco, para ser tal, debe llevar una vida ordenada (respetando las jerarquías, tiempos y espacios para llevar a

<sup>10</sup> Existen diversas etapas que dan cuenta de distintos elementos culturales del propio grupo mixteco, sin embargo, abordarlas implicaría dedicarle un artículo específico a dicha descripción.



cabo las actividades cotidianas y rituales), so pena de no ser reconocido por su propio grupo,<sup>11</sup> lo que no necesariamente implica su expulsión del mismo. Sin embargo, y esto es lo que interesa, las sanciones verbales, o de otro tipo, confirman que la identidad tiene que ser reafirmada desde los pequeños hábitos en apariencia individuales, hasta las grandes ocasiones rituales (de ahí su importancia). Entonces, ese otro que está fuera de las leyes de mi comunidad, es el depositario ideal para transferir esa parte siniestra de la que hablaba Echeverría [2009] cuando escribe sobre transferir al otro el cúmulo de deseos y fantasías reprimidas culturalmente, lo que atemoriza, pero al mismo tiempo fascina.

El mixteco no sólo lo proyecta en el afrodescendiente, puede vivirlo durante la época de carnaval posibilitando que, al volver al tiempo ordinario, confirme que ese no es el ser mixteco y deberá regresar al orden, la moderación y el trabajo. El ser mixteco implica moderación y se es mixteco en la medida en que se practica este autocontrol; se es mixteco en la medida en que no se es afrodescendiente y a la inversa. Entonces, durante la danza de los tejorones, el mixteco, además de representar al afrodescendiente, se está reafirmando a sí mismo porque le recuerda lo que puede y no puede hacer como miembro de un grupo y no del otro.

Para concluir, quiero hacer una interpretación a la luz de lo recién descrito sobre el lugar que cada grupo ocupa en el cosmos como una manera de encadenar las prácticas cotidianas y las representaciones del universo. Como mencioné, las prácticas productivas de ambos grupos se llevan a cabo en distintos espacios geográficos, lo cual no se limita a las cuestiones económicas o de subsistencia, sino que generan imaginarios y contribuyen a esa construcción sobre un otro materializado por el grupo vecino. En primer lugar, la agricultura practicada por los mixtecos se lleva a cabo en el cerro, en “lo alto”, a decir de los habitantes de la región, sitio donde no sólo viven los indígenas mixtecos sino que tienen su origen mítico.<sup>12</sup> Hay que resaltar también que es precisamente por los cerros por donde sale el sol y la actividad agrícola se realiza durante el día, por lo que en la cartografía cosmológica ocupan la parte de arriba y del día, tal y como lo mencionó aquel *tatamandón* cuando dijo que su mundo giraba de oriente a poniente.

<sup>11</sup> En alguna ocasión, me comentó un miembro de la etnia mixteca que recuerda cómo su mamá le insistía en hacer las cosas ordenadamente y cuando no lo hacía, le externaba expresiones del tipo “pareces mestizo”.

<sup>12</sup> La historia oral cuenta que en el algún momento la mar salió hacia las tierras ahogando a los primeros seres creados por los dioses, razón por la cual una pareja se refugió en las alturas del cerro de Jicaltepec y fueron quienes dieron origen a los mixtecos. [Véase López 2015].

Por otra parte, en el grupo afrodescendiente tendríamos lo que casi puede ser el contrapunto de lo recién comentado. Entre sus actividades principales se encuentra la pesca, actividad que no en todos los casos, pero sí en muchos, se realiza durante la noche en las lagunas y el mar, “abajo”, término utilizado para referirse al lugar en donde vive este grupo. Por lo tanto, en términos cosmogeográficos se ubicarían en la parte de abajo y en la noche. Cabe mencionar que, durante el trabajo de campo, escuché constantes narraciones que hablan sobre un barco encallado en las costas de la región y del cual provienen las comunidades negras, es decir, un origen mítico en el mar en oposición al origen en el cerro de los indígenas.

Si bien podría seguir haciendo encadenamientos de este tipo, prefiero detenerme en la forma en que dichos imaginarios repercuten en el día a día. Por ejemplo, cuando el afrodescendiente es asociado y representado durante las danzas como un ser poco moderado y tendiente a los excesos, podemos interpretar una relación con algunas actividades que se realizan en la noche, en la oscuridad (los vicios, por ejemplo). En este orden de ideas, el hecho de que se les considere personas flojas porque están en sus hamacas durante el día, también tiene que ver con que sus actividades fueron realizadas durante la noche, cuando el grupo que trabaja de día no las ve. Es decir, habría que ver el sentido ideológico que tienen para los actores sus prácticas sociales y la construcción de los estereotipos.

Uno de los problemas con este tipo de interpretaciones de orden simbólico es que solemos hacer muchas abstracciones, razón por la que quedan fuera algunos elementos. Al respecto, habría que mencionar que ni todos los indígenas ni todos los afrodescendientes son campesinos o pescadores, o personas moderadas o tendientes a los excesos, sino que las actividades productivas y recreativas son diversas en ambos grupos. Finalmente, el contexto intercultural en el que éstos viven, además de contribuir a los procesos identitarios que ya mencioné, les permite generar estrategias de resistencia étnica manifiesta en la reproducción de su prácticas sociales y culturales de cara a una hegemonía nacional que durante mucho tiempo ha tendido a la homogenización cultural. Es por ello que la tensión existente y constante entre ambos grupos también ha generado mecanismos de dependencia entre ellos para hacer frente a las adversidades, como es el caso de la enfermedad, debido a la cual los pacientes de un grupo buscan atenderse con los médicos tradicionales del otro grupo y viceversa [Saldivar 2021].

De este modo, los estudios interculturales permiten observar los mecanismos que los propios grupos establecen para lidiar con las diferencias culturales de los grupos vecinos, mecanismos que deberían ser considerados por quienes elaboran las políticas públicas que pretenden atender los

problemas de la diversidad en el país. En fin, son ideas sueltas que dejen sobre la mesa para futuros trabajos sobre el tema.

## REFERENCIAS

### **Aguado, Carlos y María Ana Portal**

1992 *Identidad, ideología y ritual. Un análisis antropológico en los campos de educación y salud.* UAM. México.

### **Aguirre Beltrán, Gonzalo**

1985 *Cuijla. Esbozo etnográfico de un pueblo negro.* Fondo de Cultura Económica. México.

### **Barth, Fredrick**

1976 *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales.* Fondo de Cultura Económica. México.

### **Broda, Johanna**

1991 *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica.* UNAM. México

### **Cardoso de Oliveira, Roberto**

1992 *Etnicidad y estructura social.* CIESAS. México.

### **Descola, Philippe**

2012 *Más allá de naturaleza y cultura.* Amorrortu. Buenos Aires.

### **Echeverría, Bolívar**

2001 *Definición de la cultura.* Ítaca-UNAM. México.

### **Echeverría, Jaime**

2009 *Representación y miedo al otro entre los antiguos nahuas,* tesis de maestría, UNAM. México.

### **Giménez, Gilberto**

2010 La cultura como identidad y la identidad como cultura, en *Identidad y cultura política. Perspectivas teóricas, miradas empíricas,* Gabriela Castellanos, Delfín Ignacio y Mariángela Rodríguez (coords.). H. Cámara de Diputados, LXI legislatura, UVM, Porrúa. México.

### **López, Hermenegildo**

2015 *Los seres sobrenaturales en la narrativa mixteca de Pinotepa Nacional (Oaxaca).* H. Ayuntamiento Santiago Pinotepa Nacional, CONACULTA, INAH. México.

### **Menéndez, Eduardo**

2016 Cuestiones metodológicas sobre antropología e interculturalidad, en *Antropología médica e interculturalidad,* Roberto Campos (coord.). UNAM, McGraw-Hill. México.

### **Quecha, Citlali**

2016 El juego de pelota mixteca entre los afrodescendientes de la Costa Chica:

relaciones interétnicas a través del juego. *Anales De Antropología*, 50 (2): 199-215. <<https://doi.org/10.1016/j.anthro.2016.03.003>>. Consultado el 15 de enero de 2023.

**Ricoeur, Paul**

2006 *Caminos del reconocimiento. Tres estudios*. Fondo de Cultura Económica. México.

**Saldivar Leos, Cristopher**

2021 *Identidad, cuerpo, medicina tradicional y procesos interétnicos en Santiago Pinotepa Nacional, Oaxaca*. Tesis de doctorado. ENAH. México.

**Villoro, Luis**

1998 *Estado plural, pluralidad de culturas*. UNAM, Paidós. México.

**Walsh, Catherine**

2009 *Interculturalidad crítica y educación intercultural*. <[https://uchile.cl/documentos/interculturalidad-critica-y-educacionintercultural\\_150569\\_4\\_4559.pdf](https://uchile.cl/documentos/interculturalidad-critica-y-educacionintercultural_150569_4_4559.pdf)>. Consultado el 13 de noviembre de 2019.

ENTREVISTAS CITADAS

Don Aurelio. Habitante de La Cruz del Itacuán, 2015.

Don Carlos. Habitante de El Carrizo, 2016.

Doña Cruz. Habitante de Corralero, 2015.

Don Daniel. Habitante de El Ciruelo, 2015.

Don Jacinto. Habitante de Agua de la Caña, 2015.

Doña María. Habitante de El Ciruelo, 2016.

Don Rufino. Habitante de Collantes, 2015.

# Aldo Capitini: la oposición noviolenta al fascismo

Paolo Pagliai\*  
ACADEMIA E

**RESUMEN:** *Los orígenes del método noviolento de Aldo Capitini remontan a su firme oposición al régimen fascista. Es justo en los años treinta y los primeros cuarenta cuando Capitini empieza a poner las bases de la que será internacionalmente conocida como la vía italiana al gandhismo. Neologismos como noviolencia y nocolaboración, van enriqueciendo el patrimonio de informaciones y herramientas de las ciencias de la paz, las cuales nos proporcionan los instrumentos conceptuales básicos para la transformación de conflictos y la construcción de ambientes libres de violencia. El presente artículo explora el recorrido intelectual y existencial que lleva a Aldo Capitini a tomar la elección de la noviolencia, al ponerlo en diálogo permanente con autores como Piero Gobetti, el Mahatma Gandhi y Carlo Raimondo Michelstaedter.*

**PALABRAS CLAVE:** *noviolencia, nocolaboración, paz, desobediencia, conflicto.*

## Aldo Capitini: The nonviolent opposition to Fascism

**ABSTRACT:** *The origins of Aldo Capitini's nonviolent method go back to his staunch opposition to the fascist regime. It is precisely in the thirties and early forties that Capitini begins to lay the foundations of what will be internationally known as the Italian path to Gandhism. Neologisms such as nonviolence and noncollaboration are enriching the patrimony of information and tools of the peace sciences, providing us with the basic conceptual instruments for the transformation of conflicts and the construction of environments free of violence. The article explores the intellectual and existential journey that led Aldo Capitini to make the choice of nonviolence, putting him in permanent dialogue with authors such as Piero Gobetti, Mahatma Gandhi and Carlo Raimondo Michelstaedter.*

**KEYWORDS:** *nonviolence, noncooperation, peace, disobedience, conflict.*

---

\* paolopagliali@gmail.com

Fecha de recepción: 7 de marzo de 2023 • Fecha de aprobación: 27 de marzo de 2023

## ANTECEDENTES

Cuando decidí acercarme a la figura de Aldo Capitini, durante mi investigación para la reconstrucción de la *Breve Historia de la Paz* [Ameglio et al. 2017] y el diseño de dispositivos para la transformación positivas de los conflictos, descubrí que las fuentes en lengua española, donde lo mencionaban o directamente lo citaban, eran muy pocas y casi todas venían de los años sesenta y setenta del siglo pasado. Por supuesto, nada se encontraba en librería y los pocos textos disponibles estaban sólo en las bibliotecas más grandes. La *Carta de Aldo Capitini a José Luis L. Aranguren* era y es, después de una larga búsqueda, una de las pocas fuentes disponibles [Capitini 1965]. También me di cuenta que la versión en inglés de los escritos más importantes de Capitini, gracias al esfuerzo conjunto de Jodi L. Sandford y Piero Giorgio Giacchè, solamente en mínima parte permitía al público angloparlante e internacional acercarse de manera seria y estructurada a su pensamiento *noviolento* [Giacchè 2020]. Era evidente, entonces, que para mi investigación debía volver a los textos originales, en lengua italiana, dando a conocer también al público latinoamericano la ideología de uno de los pensadores más notables del siglo xx.

Si hay una figura importante en la historia de la misma idea de *noviolencia* es la de Aldo Capitini; junto con Gandhi<sup>1</sup> y King<sup>2</sup> acuñaron el sentido profundo de, más que un *modus operandi* de la lucha, sino un *modus vivendi*, una manera de actuar y pensar la vida.

Desde hace más de 20 años me dedico, en el ámbito universitario, a la “construcción de paz”. Durante las investigaciones, me he dado cuenta que la figura de Aldo Capitini es, prácticamente, desconocida en México y en gran parte de América Latina. Con la intención llenar este vacío, daré a la tarea de reconstruir, para mis colegas y mis estudiantes, su trayectoria humana y profesional, pues lo convirtió en uno de los pensadores fundamentales de la paz en el siglo xx.

En este artículo, me dedicaré, entonces, a esbozar los orígenes del método capitiniano, enmarcándolos en su elección antifascista, convencido que

<sup>1</sup> Mohandas Karamchand Gandhi, mejor conocido como Mahatma Gandhi (1869-1948), fue uno de los padres contemporáneos de la desobediencia civil, la objeción de conciencia, el pacifismo y, por supuesto, la *noviolencia*.

<sup>2</sup> Martin Luther King Jr. (1929-1968) fue líder y vocero del movimiento de derechos civiles en los Estados Unidos de América, convirtiéndose en un símbolo mundial de la resistencia civil y *noviolenta*.

en ese momento álgido de la vida de Capitini pueda ofrecernos suficiente información útil para comprender y transformar el presente.

#### LA FORMACIÓN HUMANA Y PROFESIONAL DE ALDO CAPITINI

Nacido en Perugia, en 1899, justo en el umbral del siglo xx, se había visto obligado, por los azares de la vida, a emprender una formación meramente técnica que lo preparara al mundo del trabajo. El sueldo del padre, conserje del campanario municipal, y los ingresos intermitentes de la madre que trabajaba en casa como sastra, no eran suficientes para mantener a la familia. El joven Aldo fue, en un primer momento, inscrito a la escuela técnica, luego, destinado a ser *ragioniere*, una suerte de contador sin formación universitaria.

Ese camino formativo, debido a la situación socioeconómica de la familia, adquiere una importancia especial en el desarrollo del pensamiento capitiniano. El joven contador parte, en su propio proceso de construcción interior, a la *praxis*; aprende una profesión, intuye la importancia del trabajo y sublima, de alguna manera, la técnica como herramienta para incidir en la vida propia y de los demás. Cuando en 1924 Aldo Capitini se adjudicó una beca para estudiar, finalmente, Filosofía y Letras en la Escuela Normal Superior de Pisa,<sup>3</sup> ya poseía una sólida formación práctica, sobre todo, la firme convicción que las ideas, separadas de la realidad cotidiana, no tienen ningún valor. En ese entonces pertenecía a la generación atropellada por el frenesí sangriento de la Gran Guerra<sup>4</sup> y, a pesar de no haber sido parte del sacrificio inmenso de “Los muchachos del 99”,<sup>5</sup> llevaba, en su propio patrimonio cultural y existencial, el trauma del primer conflicto militar, capaz de provocar la muerte de millones de personas.<sup>6</sup>

<sup>3</sup> La *Scuola Normale di Pisa* es una institución universitaria de grado internacional, fundada en 1810. Entre sus alumnos destacados recordamos a tres premios Nobel italianos: Giosuè Carducci, Enrico Fermi y Carlo Rubbia.

<sup>4</sup> Cuando, entre 1914 y 1917, el conflicto entre el Imperio Austro-húngaro y el Reino de Serbia degeneró en uno mundial, involucrando prácticamente a todos los países europeos (1914 y 1915), los Estados Unidos de América (1917) y Japón (1914), la prensa internacional la bautizó como la Gran Guerra, ya que jamás se había visto una igual.

<sup>5</sup> *I ragazzi del 99* fueron la última generación que participó en el primer conflicto mundial. Muchos países cooptaron también a los nacidos en 1900, pero, en el caso de Italia, no fueron empleados en combate.

<sup>6</sup> Durante el conflicto murieron por lo menos 16 millones de personas; otros 20 millones sufrieron heridas graves, trastornos y mutilaciones. Si a esta cantidad, nunca vista antes de víctimas, agregamos los 65 millones de muertos provocados por la “influencia

Justo en el año de la así dicha “victoria”,<sup>7</sup> 1918, Capitini da inicio a su formación humanística; parte de los autores clásicos, estudia latín y griego, descubre la intensidad de Homero y la frialdad de Cesar.<sup>8</sup> A pesar de no quedar indiferente ante los autores más en boga en ese momento histórico tan agitado y rico de fermentos, se sumerge también en la lectura de otras voces de la cultura italiana y mundial. La retórica de D’Annunzio,<sup>9</sup> las reflexiones autobiográficas de Slataper<sup>10</sup> y las palabras violentas de los futuristas encabezados por Filippo Tommaso Marinetti<sup>11</sup> dejaron así, de manera paulatina, espacio para autores que cuestionaban a fondo hechos y lenguajes de esos “locos años veinte”. Sobre todo, la lectura de los escritos de Piero

---

española” entre 1918 y 1919, podemos percibir con más claridad el impacto que tuvo la Gran Guerra en los sentires y las ideas de la generación de Aldo Capitini.

<sup>7</sup> Los países de la Entente (Inglaterra, Francia, Rusia e Italia), junto con sus aliados (Estados Unidos) ganaron la guerra. Sin embargo, el precio fue altísimo y no sólo por el número catastrófico de víctimas, sino por las repercusiones económicas desastrosas que tuvieron sus efectos hasta muchos años después del conflicto.

<sup>8</sup> Entre las lecturas “obligadas” de la generación de Capitini, se encuentran los grandes poemas épicos de Homero, *Iliada* y *Odisea*, además de las obras latinas clásicas. En Italia, durante los años veinte, en plena época fascista, Julio César era uno de los autores clásicos más en boga, pues reflejaba a la perfección los principios heroicos que integraban la retórica de la Italia posbélica.

<sup>9</sup> Gabriele D’Annunzio (1863-1938), después de la Gran Guerra, era un verdadero monumento de la cultura nacional. Decadentista, simbolista y esteticista a un tiempo, D’Annunzio, después de la guerra, había sido el alma fáctica y creativa del irredentismo italiano, representó un verdadero problema para los gobiernos italianos, incluso al fascista, encabezado por Benito Mussolini.

<sup>10</sup> Scipio Slataper (1888-1915) era el autor del escandaloso *Il mio Carso*, una obra autobiográfica (1910) que provocó la ira de la burguesía italiana gobernante en la ciudad de Trieste, en ese entonces, parte del Imperio Austro-húngaro, ya que ponía en evidencia todas las contradicciones del irredentismo italiano. Slataper fue uno de los 600 000 italianos muertos en el frente.

<sup>11</sup> El papel de los futuristas en la formación de Aldo Capitini es verdaderamente importante, no tanto porque él adhiriera a las ideas publicadas por Filippo Tommaso Marinetti en 1909 y confirmadas por el manifiesto de 1919, sino porque justo las ideas futuristas representaron, de alguna manera, la plataforma antitética de donde Capitini construyó su propio discurso.



Gobetti<sup>12</sup>, Carlo Raimondo Michelstaedter<sup>13</sup> y Bòine<sup>14</sup> marcaron su postura ante la previsible, pero ya incipiente dictadura fascista.

El ex socialista Benito Mussolini,<sup>15</sup> quien en 1919 había dado vida a los *Fasci di Combattimento*<sup>16</sup> cuando aglutinó el descontento y el coraje de una generación sacrificada en el altar de la patria, dos años después, en 1921,

<sup>12</sup> Piero Gobetti (1901-1926) era un joven intelectual y editor liberal cuyo pensamiento complejo no dejaba de atraer la atención de Aldo Capitini. Fundador de la revista *La rivoluzione liberale* (1922), en una carta a Ada Prospero, ya en 1920, había escrito: “Yo sigo con simpatía los esfuerzos de los obreros que realmente construyen un orden nuevo. No siento en mí la fuerza para seguirlos en su obra, por lo menos ahora. Sin embargo, me parece ver que poco a poco se aclare y se prepare la batalla más grande del siglo. Entonces, mi lugar sería del lado de los que tienen más religiosidad y espíritu de sacrificio”. De Gobetti evidentemente, llamaban la atención la clara postura antifascista y el interés genuino por los movimientos sociales que caracterizaban los años veinte, más allá de las barreras ideológicas, con el solo común denominador de la centralidad de los seres humanos y sus derechos. El 9 de junio de 1924, Gobetti fue agredido por un grupo de fascistas y golpeado duramente. Morirá menos de dos años después, en Francia, donde se encontraba en exilio.

<sup>13</sup> Carlo Raimondo Michelstaedter (1887-1910) es otro de los autores que, para Capitini, representaba una plataforma donde partir para construir su discurso de esperanza activa. La postura pesimista de Michelstaedter, que afirma la completa ausencia de rutas y caminos para cambiar el mundo, ante la soledad del único que existe verdaderamente, es decir, el caminante con toda su soledad es antitética a las ideas que Capitini desarrolla a partir de los años veinte.

<sup>14</sup> Giovanni Bòine (1887-1917) había sido uno de los exponentes más en vista del así dicho *Movimento vociano*, es decir ese movimiento de escritores, periodistas e intelectuales que se reunían alrededor de la revista *La voce*, fundada por Giovanni Papini y Giuseppe Prezzolini. Para Aldo Capitini la lectura de *Esperienza religiosa* (1910) debe haber sido muy importante, ya que resumía las contradicciones entre una formación católica y posturas más propiamente anarquistas y libertarias, la complejidad de la existencia y la crisis profundas de las certezas humanas.

<sup>15</sup> Benito Mussolini (1883-1945) es el fundador del fascismo, no sólo italiano. Gobernó Italia de 1922 a 1943 y la República Social Italiana de 1943 a 1945. Después de un periodo de gobierno autoritario, durante el cual se toleró y encubrió la violencia de las escuadras fascistas en contra de los opositores del partido, el 3 de enero de 1925, decretó la dictadura.

<sup>16</sup> Los *Fasci di Combattimento* eran un movimiento social y político integrado, esencialmente, por los veteranos de la primera guerra mundial, insatisfechos por el trato recibido después del conflicto bélico: mutilaciones, trastornos psíquicos, adicciones, desempleo, ningún reconocimiento social por el sacrificio hecho, más bien rechazo, marginación y criminalización. Los *Fasci*, en 1921, se convirtieron en el núcleo central del nuevo Partido Nacional Fascista. Una de sus características más evidentes era el uso de la violencia como herramienta para la lucha política.

fundó el Partido Nacional Fascista (PNF),<sup>17</sup> con el cual, ya en 1922, había marchado sobre Roma,<sup>18</sup> justo pocas horas antes de recibir, del rey Vittorio Emanuele III, el encargo de formar el nuevo gobierno.

En 1924, cuando Capitini llega a la Normal de Pisa, la situación de la violencia en Italia ya era insostenible.

Después de las elecciones de ese mismo año, con las nuevas reglas establecidas por la Ley Acerbo,<sup>19</sup> la oposición al gobierno fascista se había reducido a los mínimos términos. Ante la mayoría aplastadora de 374 fascistas, la oposición contaba con sólo 180 diputados, divididos entre ellos en una verdadera galaxia de formaciones políticas, que iba desde los católicos populares<sup>20</sup> hasta los comunistas,<sup>21</sup> pasando por los socialistas. De este mosaico, francamente débil, era parte el joven líder liberal Piero Gobetti.

El año más importante en la vida de Aldo Capitini fue 1924 cuando marcó, de manera decisiva, su formación humana y cultural; para Italia fue un año trágico. La agresión violenta y mortífera contra Gobetti, el secuestro y asesinato del líder de la bancada socialista, Giacomo Matteotti, llevaron al país a la dictadura. Justo en ese momento dramático de la vida colectiva, Capitini se vio en la necesidad de asumir una postura, esencialmente, individual.

Como muchas y muchos jóvenes de su generación, sentía en ese choque que rebasaba lo ideológico, era necesaria una verdadera toma de consciencia, como consecuencia, una clara elección de campo: o con los aqueos o con los troyanos, en suma, galos o romanos, sin espacio para los compromisos, se trataba de superar la tentación, seguido irresistiblemente, de la indiferencia.

Mussolini y sus seguidores más cercanos hablaban de “revolución fascista”, pero Gobetti, para referir expresamente a la marcha sobre Roma,

<sup>17</sup> El Partido Nacional Fascista (PNF) había nacido, el 9 de noviembre de 1921, durante el III Congreso de los *Fasci di Combattimento*, en la ciudad de Roma.

<sup>18</sup> Los fascistas marcharon sobre Roma, entre el 27 y el 31 de octubre de 1922; obligaron al gobierno italiano a renunciar. Ante el vacío institucional, el rey Vittorio Emanuele III dio el encargo de formar un nuevo gobierno a Benito Mussolini. Los ministros del primer gobierno fascista en la historia juraron el 31 de octubre de ese mismo año.

<sup>19</sup> La reforma electoral, junto con el clima de terrorismo político, permitió la victoria del PNF en las elecciones de 1924, que había sido ideada y propuesta (18 de noviembre de 1923) por Giacomo Acerbo.

<sup>20</sup> El Partido Popular Italiano fue fundado, contra la voluntad de la misma iglesia, por el sacerdote Luigi Sturzo en 1919, para ofrecer un espacio propio al empeño político de los católicos.

<sup>21</sup> El Partido Comunista de Italia fue fundado por Antonio Gramsci y Amedeo Bordiga, quienes guiaron la diáspora de la corriente comunista durante el congreso del Partido Socialista, en Liorna (Livorno), durante 1921.

hablaba de un “golpe de estado”. Capitini, al leer lo que escribía el joven editor de *La rivoluzione liberale* en 1922, pocas semanas después de la “toma del poder” por parte de los fascistas, confirmaba su sentir desde el primer momento:

El fascismo en Italia es una catástrofe, es un indicador de infancia decisivo, porque marca el triunfo de la facilidad, la confianza, el optimismo, el entusiasmo. [...] el fascismo ha sido algo más: ha sido la autobiografía de la nación. Una nación que cree en la colaboración de las clases, que renuncia por flojera a la lucha política, es una nación que vale poco [Gobetti 1922].<sup>22</sup>

Probablemente, justo gracias a la postura compleja de Piero Gobetti, Capitini empieza a reflexionar alrededor de la distinción entre conflicto y violencia. Ante un fascismo que buscaba, por medio de la misma violencia, la desaparición de todo conflicto, el editor liberal proponía el valor de un conflicto que “no fuera, necesariamente violento”. En cada violencia, según Gobetti, es necesario reconocer también la responsabilidad de las víctimas, ya que:

Ni Mussolini, ni Vittorio Emanuele Savoia poseen la virtud de patronos, pero los italianos tienen el ánimo de los esclavos. (...) seamos sinceros hasta el fondo, yo he esperado con ansia que llegaran las persecuciones personales para que de nuestros sufrimientos renaciera un espíritu, para que en el sacrificio de sus sacerdotes este pueblo se reconociera a sí mismo [Gobetti 1922].

Estas palabras, aunadas al descubrimiento de autores como Tolstoi<sup>23</sup> y Kierkegaard,<sup>24</sup> quienes siembran en Capitini la convicción que la lucha, cuando es justa, es necesaria, lo llevan también a reflexionar sobre la rela-

<sup>22</sup> Traducción del autor.

<sup>23</sup> Es, probablemente, la lectura de “Guerra y paz” que desata en Capitini, la reflexión, casi tormentosa acerca de la “necesidad de la guerra”. Sobre todo, el personaje de Pierre y su transición de las posiciones napoleónicas a una verdadera conciencia antiautoritaria deben haber marcado profundamente su pensamiento.

<sup>24</sup> La lectura del Kierkegaard más influenciado por los evangelios, sobre todo de sus reflexiones filosóficas alrededor de la desesperación, representa otro momento importante de la formación de Capitini. En el tratado de la desesperación, *La enfermedad mortal*, Kierkegaard llegaba a la conclusión que para encontrar nuevamente la esperanza hay que encontrar la paz o, dicho de otra forma, la armonía interior que reúne en sí el valor necesario para lograr ser el que uno es, en vez de querer ser la persona que el mundo quiere que sea.

ción entre los medios y los fines. Escribe a finales de los años veinte, poco después de haber madurado su ruptura con la Iglesia católica: “entre los medios y los fines existe la misma relación que encontramos entre la semilla y el árbol” [Valpiana 2018: 1].

Inicia, justo en esos años de transición, la investigación sobre el método. El “cómo” se vuelve más importante del “qué”, pues no sólo representa, de manera fáctica, la coherencia de una persona, sino que construye el sentido y el significado de lo que esa persona hace. Por esta razón, Capitini, a partir del pacto firmado<sup>25</sup> por la Iglesia católica con el estado fascista, en 1929, se aleja de la religión como institución: “Si lo hubiera querido, (la iglesia) derrocaría al fascismo en una semana, implementando una verdadera “no colaboración”, (en vez de volverse) nuevamente aliada de los tiranos” [Valpiana 2018: 1]. Su reivindicación como “religioso libre”, entonces, fue más que un acto de libertad y coherencia, era el inicio de la construcción del “método de la construcción de paz”.

“Yo ya no era católico desde los 13 años, pero, al final de la guerra, había regresado a un sentimiento religioso, y mis estudios que siguieron, filosóficos e históricos, sobre los orígenes del cristianismo, más allá de las leyendas y los dogmas, habían concretado en mí un teísmo de tipo moral” [Capitini 2008: 2].<sup>26</sup> En 1929 ya se considera a sí mismo una persona creyente en Dios sin la necesidad de referirse a una institución religiosa; libre del vínculo, puede tomar consciencia del papel, según él, devastador, jugado por la Iglesia católica en la formación del consenso hacia el régimen fascista.

La religión tradicional institucional católica, que había educado a los italianos por siglos, no los había preparado, en absoluto, para comprender, entre 1919 y 1924, cuánto mal se ocultara en el fascismo. Y ahora (esa misma iglesia) se asociaba, de manera profunda, visible, hasta con frases grotescas, con prestaciones de favor disgustosas, con homenajes recíprocos, a esos mismos poderosos que menospreciaban la escuela liberal y los movimientos socialistas, como si fueran cosas ya derrotadas [Capitini 2008: 2].

Justo de la “no colaboración”, necesaria para la oposición al sistema dominante; empieza con una franca y necesaria toma de consciencia, sigue con la objeción, se convierte en resistencia civil y culmina con una clara elección *noviolenta*.

<sup>25</sup> Los Pactos Lateranenses fueron firmados el 11 de febrero de 1929 por la Iglesia católica (el papa era Pio XI) y el gobierno italiano, precedido por el dictador Benito Mussolini.

<sup>26</sup> Traducción del autor.

## EL ENCUENTRO CON GANDHI

A finales de una década turbulenta y rica de cambios traumáticos, no se había dado todavía el encuentro entre Capitini y el pensamiento gandhiano, sin embargo, ya estaban presentes en los elementos básicos de la “construcción de paz”.

Cuando finalmente, a pesar de las restricciones por parte de la censura fascista, llega a leer los primeros escritos del Mahatma Gandhi, Aldo Capitini, ya secretario de la Escuela Normal Superior de Pisa, ve confirmadas sus intuiciones sobre la importancia de un “método para la paz”. Descubre, justo en esa primera mitad de los años treinta, antes de la Segunda Guerra Mundial, que no hay método “para” la paz, es “por” la paz.

Cuando había empezado a estudiar los clásicos latinos, había aprendido, como miles de otros jóvenes italianos, que *si vis pacem, para bellum* (si quieres la paz, tienes que preparar la guerra). Gracias al encuentro con las ideas revolucionarias de Gandhi y Gobetti, Capitini voltea el discurso y acuña una consigna innovadora que, unos años después, utilizaría Bertolt Brecht en su *Vida de Galileo*: “si quieres la paz, prepara la paz”. Se trata, sin duda, del nacimiento del método capitiniano: un método nada indoloro, prevé renunciaciones, pérdidas y muchos sacrificios hechos con coherencia, bajo el nombre de la paz.

En 1932, Aldo Capitini se rehúsa a inscribirse al Partido Nacional Fascista y, como consecuencia inmediata de su resistencia, pierde el puesto de secretario de la Escuela Normal Superior de Pisa; es una decisión valiente y necesaria, tomada en consciencia y por consciencia, pues determina, enseguida, su aislamiento político. Visto desde el punto de vista de la construcción de la esperanza, se trata de un aislamiento que se convierte, de inmediato, en soledad antitética a las posiciones de la mayoría.

El 4 de enero de 1933, Capitini renuncia a su puesto en la universidad con estas palabras: “He examinado, por mucho tiempo, desde el punto de vista religioso, el problema de la violencia y la enseñanza de tener confianza en ella, y me ha parecido que aquella enseñanza es un error y revela una falta de fe profunda en el espíritu” [Valpiana 2008: 2].

¿Qué es la religiosidad, entonces, para el “religioso libre”, Aldo Capitini, si no la fe inquebrantable en el espíritu de la persona humana? Una fe que alimenta permanentemente la coherencia y la persistencia.

Mahatma Gandhi escribía: “Persiste (porque) primero te ignoran, luego se burlan, después pelean contigo, y al final ganas” [Revelli 2004: 85]. Sin fe es muy difícil persistir en lo que se hace y resistir haciendo. Así que Capitini definió su propia elección antifascista; la explicaba, en espacial a

su familia, pero también a sí mismo: “Hago lo que es justo y no temo nada. [...] siendo yo contrario a la violencia, no puedo declararme fascista y cumplir la hipocresía de inscribirme o la cobardía de ceder” [Capitini 2008: 1].

La coherencia de la *noviolencia* va más allá de cualquier otra consideración, sin ninguna concesión a la conveniencia personal porque la “construcción de paz” incomoda, duele y cuesta. La lectura de Gandhi interroga a Capitini, problematiza cada una de sus elecciones personales y determina las posturas “difíciles”, ante la violencia, que tomará a lo largo de toda su vida.

“Si quieres cambiar al mundo, cámbiate a ti mismo” es la consigna de Gandhi que Capitini asume como propia desde el primer momento y la lleva hasta las extremas consecuencias. Fue emblemático el diálogo con Giovanni Gentile<sup>27</sup> cuando, en 1932, había ido personalmente a Pisa para convencerlo de la necesidad de inscribirse al Partido Nacional Fascista. El filósofo, ya ministro de la Instrucción Pública en el Primer Gobierno de Mussolini, terminó diciendo: “Creo que no lograré persuadirlo...” y Aldo Capitini le contestó: “Creo que tampoco yo lograré persuadirlo a usted” [Russo 2022: 5].

La *persuasión* y la retórica, de acuerdo con las lecturas de Michelstaedter [2010], era un hecho individual, una acción permanente que las y los seres humanos ejercen sobre sí mismos. Capitini decía seguido: “Yo soy un auto persuadido” [Capitini 2003: 48] porque estaba convencido que toda persuasión hacia los y las demás, entendida como “acto de convencer”, acababa siendo, tarde o temprano, un acto de violencia.

Se trataba, entonces, de construir un método para trabajar en uno mismo, un camino *noviolento* para una verdadera matética de la paz. “Me volví vegetariano, porque veía que Mussolini llevaba a los italianos a la guerra, y pensé que, si se aprendía a no matar tampoco a los animales, se sentiría mayor aversión por asesinar a los seres humanos” [Capitini 2008: 2]. Todo esfuerzo, en Capitini, estaba dirigido a la búsqueda de su verdadero ser y no de lo que el sistema pretendía ser. Ese fascismo para forjar a los italianos podía ser derrotado sólo con la afirmación de la “autenticidad” de cada persona. Por otro lado, ¿no era Gandhi quien decía que había que ser consecuentes y auténticos? “Sé el verdadero tú (porque) la felicidad es cuando lo que piensas, lo que dices y lo que haces están en armonía” [Farré 2021: 1].

<sup>27</sup> Giovanni Gentile (1875-1944) fue, junto con Heidegger y Croce, el último de los grandes filósofos neohegelianos. Fue ministro de la Instrucción Pública del primer gobierno Mussolini, entre 1922 y 1924; en ese periodo reformó profundamente la escuela pública italiana. Su adhesión al fascismo, a pesar de ser crítica, fue plena hasta el punto de escribir, a principio de los años treinta, junto con Benito Mussolini, la *Doctrina del Fascismo*.

Capitini lo había entendido ya en los primeros años treinta: las personas son felices sólo cuando son auténticas y coherentes. En su actitud hacia la otredad, era profundamente caritativo; reconocía el papel devastador de la educación en la formación de las personas y proponía que cada quien buscara su propia autenticidad para liberarse del condicionamiento sistémico operado por la escuela.

Es cierto, para los que han sido, desafortunadamente, educados a ese patriotismo escolar, para los que no pudieron, en la adolescencia, no absorber el danunzismo y el marinettismo, el fascismo podía parecer algo energético, empuñado; y comprendo, por esta razón, los titubeos y las caídas de tantos de mis coetáneos [...]. [Yo] preferí renunciar a la política activa, [...] eligiendo el trabajo de estudio, poesía, filosofía, búsqueda religiosa; muchos otros, también por el hecho de haber vivido la guerra [...], a lo largo del andén del patriotismo, del combatentismo y el escuadrismo, vieron en el fascismo la realización de todo. [Capitini 2008: 1].

#### LA ELECCIÓN POLÍTICA

La crítica capitiniana al fascismo parte, entonces, del reconocimiento explícito del papel de la escuela en la construcción de una cultura permeable a las ideas violentas y autoritarias del partido de Mussolini, sin dirigirse, por ninguna razón y en ningún momento, a las personas, sino siempre al sistema educativo que las formó: “Yo pude contrastar el fascismo, desde el primer momento, porque me había liberado (aunque de manera imperfecta) del patriotismo de la escuela; este fue uno de los factores más determinante en la adhesión de muchas personas al fascismo” [Capitini 2008: 1].

En el método capitiniano la autenticidad de la persona humana deja de ser un mero objetivo para convertirse en un medio para la construcción de paz:

La oposición al fascismo se hizo más profunda, y, en mí, se volvió religiosa; [...] busqué fuerza radical para la oposición en los espíritus religiosos puros, en Cristo, Buda, San Francisco, Gandhi, más allá de todo institucionalismo tradicional que traicionaba esa autenticidad [Capitini 2008: 4].

En la complejidad del pensamiento de Capitini, la idea religiosa se emancipa, por completo, de la institución que certifique la calidad de la fe de cada quien; no se trata tanto de creer en algo, sino de redescubrir nuestra propia autenticidad para ser capaces de construir la esperanza necesaria para la paz:

Profundicé en la *noviolencia*. Aprendí el valor de la *nocolaboración* (lo adquirí pagándolo, porque rechacé la inscripción al partido y perdí el puesto que tenía): soñé con los italianos que se liberaban del fascismo *nocolaborando*, sin odio ni matanzas de fascistas, según el método de Gandhi, una revolución de sacrificio que los purificaría de tantas escorias, y los renovarían, haciéndolos dignos de ser entre los primeros pueblos del nuevo horizonte del siglo xx [Capitini 2008: 2].

Esas palabras que llamaban y siguen llamando la atención (*noviolencia*, *nocolaboración*), en el lenguaje capitiniano no significan la negación de algo, es la afirmación de algo más. La *noviolencia* no es ni un error ortográfico ni la negación de la violencia, es una acción positiva que se desarrolla de una forma distinta a cualquier otra forma violenta. La *nocolaboración* es una acción afirmativa, que se opone a la de colaborar con un determinado sistema: Capitini, entonces, *nocolabora* con el régimen fascista y lucha en favor de un sistema diferente, de manera *noviolenta*. Una cosa es decir “no colaboración” frente a *nocolaboración*. En el primer caso se percibe la violencia de la acción hecha en contra de algo, en el segundo, en cambio, se muestra una actitud positiva por algo más; algo diferente. Para Capitini la *nocolaboración* tiene una verdadera carga innovadora.

En sus razones de la *noviolencia* utiliza seguido la palabra “lucha” y no se debe sorprender; su concepción compleja de la “construcción de paz”, parte de la constatación que “*la noviolencia* está en continua lucha, con las tendencias del alma y del cuerpo y del instinto al miedo y la defensa; con la realidad dura, insensible, cruel, con la sociedad, con la humanidad en sus hábitos psíquicos actuales” [Capitini 2004: 3].<sup>28</sup> Se trata, evidentemente, de una lucha para cambiarnos antes de generar un cambio en el contexto social donde nos movemos. Capitini tiene muy clara la diferencia entre la “lucha” y la “violencia”: así como no toda violencia es lucha, tampoco todas las luchas son violentas.

Sin embargo, es cierto que: la *noviolencia* jamás es neutral. Ni pasiva, ni *super partes*, ante la injusticia que, a los ojos de Capitini, es la suma de todas las violencias, acompaña siempre la lucha de los y las últimas: “Los *noviolentos* son llevados a tener especial simpatía por las víctimas de la realidad actual, los afectados por la injusticia, la enfermedad, la muerte, los humillados, los ofendidos, los tullidos, los mansos y los silenciosos” [Capitini 2004: 4]. Por lo tanto, la opción *noviolenta*, la de la *nocolaboración*, tiene un sentido en la lucha antifascista: el acto de rehusarse a utilizar los medios propios

<sup>28</sup> Traducción del autor.



del sistema, la idea de oponer a un régimen armado una lucha francamente desarmada, niega *per se* la validez de ese régimen y la legitimidad de su sistema de poder; al contrario, la aceptación de las reglas del juego no hace otra cosa sino reafirmar la autoridad del poder constituido.

## LOS 12 NO AL FASCISMO

En este marco, que podríamos definir “ideológico”, se enmarcan los “12 NO” que Aldo Capitini opone al fascismo.

### 1. Al nacionalismo

Se entiende que, mientras el fascismo se desarrollaba, casi insensible como yo era a la satisfacción “patriótica”, me encontraba en desacuerdo con su política exterior e interior. En lo concerniente a las relaciones exteriores, yo era, más o menos, un federalista, y me parecía que una unión de Italia, Francia y Alemania (alrededor de ciento cincuenta millones de personas) constituiría una fuerza viva y civilizada, también si Inglaterra hubiera querido quedarse por su cuenta; pero se necesitaba un espíritu común, que, en cambio, el nacionalismo arruinó por completo [Capitini 2008: 1].

La cultura nacionalista, uno de los pilares más sólidos del fascismo, perteneciente a todos los países europeos, era percibida por Capitini como una forma de egoísmo colectivo que, por su propia naturaleza, trabajaba en contra de la paz; “Exasperaba una referencia nacional y guerrera en todos los valores, justo cuando yo estaba convencido de que la guerra debilitaría Europa, y que la nación debería encontrar nexos precisos con las demás” [Capitini 2008: 1].

### 2. Al imperialismo

Es una palabra cargada de violencia, asociada al neocolonialismo que los países europeos, Japón, Asia y Estados Unidos asociaban al “espacio vital”, esa área geopolítica y económica necesaria para el desarrollo nacional. Capitini pensaba que “además de llevar a Italia fuera de su influencia europea, en los Balcanes, (la ponía) en una posición subalterna con respecto a Alemania” [Capitini 2008: 3]. Consideraba el imperialismo un método viejo e inadecuado al siglo xx, un elemento que operaba en contra de la necesidad de poner fin a todos los imperios y al fenómeno colonialista. Gracias a las lecturas gandhianas, así como el acercamiento a la producción gobettiana hayan desarrollado la consciencia antiimperialista que llevó

Aldo Capitini a *nocolaborar* con el proyecto del Imperio fascista, pero también a contestar duramente la existencia de cualquier otro imperio, incluso a los derivados de las grandes democracias europeas, las cuales, por un lado, luchaban contra la barbarie fascista<sup>29</sup> y nacionalsocialista, por el otro, oprimían la mitad de la humanidad y negaban los derechos de miles de millones de personas.

En esos años bélicamente connotados, la lucha de Aldo Capitini movía sus primeros pasos a otro ámbito, partía de presupuestos poco relacionados con el conflicto armado: la *noviolencia*, la *nocolaboración*, el *internacionalismo humanitario*.

### 3. Al centralismo absolutista y burocrático

Capitini no aceptaba la idea del Estado paternalista que pretendía responder sólo a todas las necesidades de las personas: “Con ese hacer descender todo de lo alto (además corrupto), mientras yo era descentralista, regionalista, para la educación democrática de todos” [Capitini 2008: 3]. Le preocupaba, en esencia, el tema de la responsabilidad individual y comunitaria ante un Estado que, tras una política asistencialista, ocultaba una clara estrategia clientelar dirigida a la implementación de un verdadero totalitarismo. En el centralismo fascista Capitini no leía ninguna postura solidaria, sino la clara voluntad de excluir cualquier otro actor social que no fuera el fascismo de la vida cotidiana de los y las ciudadanas.

### 4. Al totalitarismo

El objetivo principal de la política centralista del fascismo italiano era la construcción de un Estado totalitario. Antes de la publicación de *La doctrina del Fascismo* [Mussolini 1936], Capitini ya había comprendido que detrás del paternalismo mussoliniano se escondía el proyecto de ocupación de todos los espacios físicos, políticos, sociales y culturales. El gobierno fascista, a partir del 3 de enero de 1925, se había dado a la tarea de prohibir cualquier tipo de agrupación, asociación u organización que no respondiera directamente al Estado, es decir, al mismo fascismo. En pocos años, desaparecieron todos los partidos políticos, los sindicatos, las organizaciones culturales, el asociacionismo de cualquier tipo, incluso el escautismo, ya que el Estado podía y debía hacerse cargo de todo, hasta del tiempo libre

<sup>29</sup> Uso la palabra “barbarie” para indicar el producto evidente de la ideología de los fascismos en todas sus versiones nacionales: el racismo sistémico y sistemático, la violencia directa como herramienta para la lucha política, y la vocación totalitaria son, a toda evidencia, elementos inhumanos.

de las personas. El desierto político, social y cultural era verdaderamente devastador; Capitini recordaba como “la supresión de toda aportación de ideas y corrientes diversas (provocaba) que, cuando hablaba a los jóvenes de la vieja posibilidad de elegirse, a los veinte años, un partido, con sus propias sedes y un periódico, parecía que hablara de un sueño, de un reino feliz desconocido” [Capitini 2008: 3].

### 5. Al preponder policial.

El pacifismo capitiniano representa el espacio ideal para la creación de neologismos (*noviolencia, nocolaboración*) porque es desde el lenguaje donde empieza la construcción de paz. No hay herramienta más sistémica que la palabra y es justo ahí donde empieza la deslegitimación del sistema, desde la revolución del vocabulario y, si fuera necesario, de la sintaxis, la cual se vuelve ideológica.<sup>30</sup> La palabra “preponder” no es una excepción, se trata del poder que no tiene ningún tipo de fundamento previo, el verbo de la “prepotencia” que, a pesar de no existir oficialmente, existe de manera fáctica. Capitini se refiere evidentemente a la policía fascista y su absoluta libertad de acción: “Por la cual una persona debía, siempre, temer hablando en voz alta, conversando con desconocidos, escribiendo una carta, haciendo una llamada por teléfono” [Capitini 2008: 3].

### 6. A la exaltación de la violencia

Si es verdad que la violencia es un producto cultural, que se aprende, por ende, se enseña cuando un entero sistema basa su propia fuerza en la mistificación del acto violento, lo primero por hacer, en una óptica pacifista, es oponer un claro rechazo. A partir de la retórica futurista que ya, entre 1909 y 1919, glorificaba “la guerra, única higiene del mundo” [Capitini 2008: 3], hasta la cultura violenta del escuadrismo fascista, “aquel gusto dannunziano y aquella exaltación de la violencia, de la cachiporra como argumento, del romper cabezas, del puñal, las bombas a mano, y, finalmente, la horrible persecución de los judíos” [Capitini 2008: 3], todo representaba, desde la perspectiva de un hombre *noviolento* como Capitini, la base cultural que justificaba el fascismo y legitimaba la injusticia.

<sup>30</sup> Será por esta razón que Aldo Capitini, si viviera hoy, compartiría los esfuerzos que muchas y muchos hacemos cuando es necesario, para utilizar un lenguaje verdaderamente inclusivo.

### 7. Al ficticio revolucionarismo activista

Para Capitini, la palabra “revolución” era importante; sus bases gandhianas lo llevaban a coincidir con el concepto de “cambio”. Cuando la revolución es *noviolenta* y dirige todos sus esfuerzos a la construcción de un sistema más justo, de acuerdo también con lo que escribía Piero Gobetti, desde su trinchera liberal, es una situación buena. Aldo Capitini no tenía dudas al respecto; sin embargo, así como la revolución puede ser justa y necesaria, también puede ser utilizada como pretexto. En el caso del fascismo que se autoproclamaba “revolucionario”, Capitini notaba: “Un conservadorismo sustancial, defensa de propietarios (y terratenientes), de lo que era viejo y hasta anterior a la revolución francesa” [Capitini 2008: 3]. Un activismo meramente *revolucionarista* representa, entonces, justo la negación del “activismo revolucionario” porque hace exactamente lo contrario de lo que dice y termina siempre castigando a las víctimas y premia a los victimarios. En otras palabras, el diseño revolucionario de reducir los conflictos sociales, por ejemplo terminaba aventajando a los empresarios y penalizando a los trabajadores y las trabajadoras.

### 8. A la alianza con el conservadorismo de la Iglesia católica

El rechazo del acuerdo entre Estado fascista e Iglesia católica es sólo una parte de la crítica capitiniana a la religión —en el caso de Capitini, la católica, pero el discurso podría extenderse para todas las tradiciones religiosas— y por la precisión a la institución religiosa que por su misma naturaleza siempre tiende a ser conservadora, sin aceptar fácilmente los cambios. Por esta razón, las iglesias tienden a aliarse con el sistema y, cuando el acuerdo no es posible, a buscar equilibrios mínimos que les permitan márgenes de movimiento. El precio de estos acuerdos es, evidentemente, la pérdida de credibilidad, la incoherencia y la complicidad, pues en el momento cuando se acuerdan con el sistema, empiezan a legitimarlo por medio del reconocimiento político y espiritual que le otorgan. Capitini rechaza el conservadurismo de la Iglesia católica: “De la parroquia, de las jerarquías eclesiásticas, (prestando al sistema) los ritos y el lado reaccionario de la religión” [Capitini 2008: 3].

### 9. Al corporativismo

El tema del corporativismo representaba, en el análisis capitiniano del fascismo, uno de los aspectos más negativos. Ese diseño político dirigido a la anihilación total del conflicto social provocaba, en el Capitini pacifista y *noviolento*, una auténtica reacción de rechazo porque presuponía “una insostenible paridad entre capital y trabajo, que se convertía en una pri-

sión para las multitudes trabajadoras a la merced de los patrones” [Capitini 2008: 3]. En la visión totalitaria del jefe del fascismo no había espacio para la división del país, ningún tipo de división; al forzar el pensamiento hegeliano, Mussolini, apoyado por el filósofo Giovanni Gentile, consideraban que nada podía ubicarse fuera del área de control del Estado.

Ni individuos, ni grupos (partidos políticos, asociaciones, sindicatos, clases) fuera del Estado. Por ello, el fascismo es contrario al socialismo, el cual reduce e inmoviliza el movimiento histórico en la lucha de clase e ignora la unidad del Estado que puede reunir a las clases armonizándolas en una sola realidad económica y moral [Mussolini 1936: 4].

Aldo Capitini no era propiamente un socialista, menos comunista, era un humanista que construía, de manera permanente, su propia postura pacifista y *noviolenta*, se nutría de muchas contaminaciones políticas, religiosas y culturales diferentes. Capitini distingue entre “las herramientas de cambio” y “la violencia como instrumento de lucha”; no sólo no le teme al conflicto, sino que lo considera esencial, siempre y cuando se conduzca de manera *noviolenta*, *nocolaboradora* y proactiva. De nuevo surge la metáfora de la semilla: los medios son importantes cuanto los fines y entre ellos debe existir siempre una verdadera correspondencia. Es decir que la paz se debe construir con la paz, la justicia con la justicia y un mundo libre de violencia con la *noviolencia*. Pretender hacer lo contrario, obstinarse a utilizar medios violentos para construir la paz —o la que nosotros definimos como tal— nos lleva al fracaso.

En el pensamiento capitiniano el corporativismo no encuentra ningún respaldo porque termina favoreciendo a los ricos y castigando a los pobres, menospreciando y silenciando a los últimos.

### 10. A la cultura y la educación únicas

Aldo Capitini sabe muy bien que la lucha nacionalista por la cultura siempre termina siendo violenta y enemiga de la paz. Percibe, en el aire de la Italia de los primeros años treinta, el proyecto “insano de un solo tipo de cultura” [Capitini 2008: 3] y reconoce que la defensa de la italianidad no es otra cosa sino el proyecto de la imposición de una sola educación, la fascista; en cambio, “estaba convencido de que una sociedad nacional necesita, como el pan, de la libre producción y circulación de las diversas formas de la cultura” [Capitini 2008: 3].

La cultura, en la visión de Capitini, es entonces un patrimonio cambiante que un pueblo pone a disposición de todos los demás sin cerrarse

a la contaminación y sin ceder a la tentación de la superioridad; no es una herramienta de división, discriminación o colonización, sino un instrumento de diálogo.

### 11. A la ostentación de las pocas cosas hechas con el dinero de todos

La crítica de Capitini se dirigía, en especial, a la retórica fascista que exaltaba pocas intervenciones aparentes ante una situación evidente de grado, especialmente en el sur de Italia. Según su naciente pensamiento pacifista, basado en la responsabilidad colectiva y de los individuos, sólo hay una persona peor que no hace algo para el bien común: la que finge hacer algo que, en realidad, no hace, además, “desperdiciando inmensos capitales” públicos [Capitini 2008: 3].

### 12. La omnipotencia de un solo hombre

En fin, el último de los *12 No* al fascismo, Capitini lo reserva para el Duce, el jefe indiscutible que tantos y tantas seguidoras tenía en la sociedad italiana e internacional: “un hombre cuya tosquedad, mutabilidad, actitud egoísta, iniciativa bandolera, ligereza para enfrentar las cosas serias, secuelas de errores e irrazonable irracionalidad, eran evidentes” [Capitini 2008: 4]. Aldo Capitini estaba convencido de:

Que el gobierno de un país debe, lo más que pueda, dejar que sean las demás fuerzas a operar, para adquirir, de manera anónima, consejos y colaboraciones, para que el verdadero esplendor esté en los valores puros de la libertad, la justicia, la honestidad, la producción cultural y religiosa, y no pretendiendo que resida en las personas que, en uniforme militar o menos, en el gobierno o siendo jefes de estado, simplemente están al servicio de esos valores [Capitini 2008: 4].

## CONCLUSIONES

Es evidente que el fascismo, como ideología, movimiento y partido político, gobierno y sistema totalitario representaba y representa justo la antítesis del pensamiento capitiniano; era la negación de los valores democráticos, de solidaridad y *noviolencia* que Aldo Capitini constituían, el armazón necesario y vital de todo el “método pacifista”. Un régimen que exaltaba la violencia como herramienta para cambiar el mundo, utilizaba la cultura y la lengua como instrumentos de propaganda para fortalecer al nacionalismo, desaparecía y hostigaba a la sociedad civil para que el Estado ocupara todo el espacio físico, político, social y cultural, nada tenía relación con su idea de cambio profundo.

Capitini interioriza su elección antifascista y va más allá de una mera cuanto valiente postura política;<sup>31</sup> es una decisión ética dictada por una verdadera objeción de conciencia; rompe con las costumbres sociales y rechaza todo conformismo, incluso al “conformismo de la lucha”. No se disocia de la resistencia armada contra el nazifascismo, pero tampoco participa en ella, estaba convencido que el método *noviolento* se construye a partir de la coherencia, para dar vida a un espacio *nofascista* y sin limitarse a luchar contra el fascismo, con las mismas herramientas que el fascismo exalta y promueve por medio de su educación violenta y autoritaria. Él no lucha contra los y las fascistas, sino en favor de un mundo donde el fascismo no tenga cabida.

El discurso de Aldo Capitini es sumamente complejo. De acuerdo con una lectura superficial de sus elecciones personales, ante su rechazo de las armas, aunque fuera la sola herramienta, posible en contra de la opresión nacionalsocialista y fascista, podría casi resultar un pusilánime, un soñador totalmente inadecuado ante las interrogantes de la Historia, pero los hechos dicen exactamente lo contrario. Fue arrestado dos veces [Ruggero 2022]: en Florencia, 1942, y en Perugia, 1943; fue encarcelado y liberado sólo después del golpe de estado<sup>32</sup> en contra de Mussolini, el 25 de julio de ese mismo año. El 8 de septiembre,<sup>33</sup> ante la disyuntiva entre colaborar

<sup>31</sup> Aldo Capitini, junto con 12 docentes universitarios italianos (de un total de 1 225), fue de los pocos que se rehusó a prestar juramento de fidelidad al fascismo, por esta razón, perdería su trabajo en la universidad italiana. En ese entonces la mayoría de los profesores simpatizaba con el régimen; por un lado, además, estaban los católicos que, a falta de instrucciones precisas por parte de la jerarquía eclesiástica, se remitían al principio que justificaba toda acción, ya que Dios, a final de cuentas, conocía las verdaderas intenciones de los seres humanos; por el otro, los comunistas que, con el pretexto de no querer dejar de influir en las conciencias de los jóvenes, muy a pesar de sus ideas, juraron fidelidad al fascismo y mantuvieron así su cátedra y puesto de trabajo.

<sup>32</sup> La noche del 24 de julio de 1943, la mayoría de los miembros del Gran Consejo del Fascismo, máxima expresión del partido, votó la moción presentada por Dino Grandi, uno de los miembros más en vista de PNF, ya embajador italiano en Londres. En ese orden del día, se declaraba que Benito Mussolini era el principal responsable de la debacle italiana en la guerra mundial. Por la mañana, Vittorio Emanuele III, exigió la renuncia del Duce que, poco después, fue arrestado por los carabinieri, justo a su salida del coloquio con el rey. Ese día, los y las italianas fueron sorprendidos por una voz, en la radio, que daba una noticia extraordinaria: “Su Majestad el Rey y Emperador aceptó la renuncia del cargo de jefe de Gobierno, Primer ministro, Secretario de Estado de Su Excelencia el Caballero Benito Mussolini y nombró jefe de Gobierno, Primer ministro, Secretario de Estado al Caballero, Mariscal de Italia, Pietro Badoglio”.

<sup>33</sup> El 8 de septiembre, el primer ministro, Pietro Badoglio, anunció a las y los italianos, la firma del armisticio con las fuerzas angloamericanas: “El gobierno italiano, reconocida

con la resistencia partisana<sup>34</sup> o quedar en los márgenes de la lucha armada, opta, como hará otras veces en su vida, por una tercera vía: la fundación de los Centros de Orientación Social (c.o.s.),<sup>35</sup> que constituirán el eje portante de su movimiento [Coppi 2005]. Está convencido, como recuerda Antonio Areddu en 1988, para conmemorar los 20 años de su muerte, que el verdadero valor de la *noviolencia* no reside, *per se*, en el acto de no ser violentos, sino “en todo lo que viene junto con ello y que está en el origen de ello: el ánimo, la intención, el amor, los esfuerzos hechos, el sacrificio de uno mismo” [Areddu 1988].<sup>36</sup>

Aldo Capitini estaba firme y coherentemente convencido que sólo *noco-laborando* con un determinado sistema de poder y rechazando el uso de los medios que ese mismo sistema promueve, es posible luchar en contra de ello para cambiarlo de verdad.

En cada lucha, en todo conflicto para cambiar el mundo violento, la construcción de dispositivos para la intervención requiere tomar en cuenta a la *noviolencia* como único camino posible. El método capitiniano para la transformación de los conflictos, en efecto, no prevé, de ninguna manera, el uso de herramientas de violencia directa o indirecta. Rehusarse a utilizar las armas en contra de quienes las usan en contra de nosotros, requiere mucho valor y no significa en absoluto renunciar a luchar para que las cosas cambien.

---

la imposibilidad de continuar la lucha desigual contra la abrumadora potencia adversaria, con la intención de ahorrar ulteriores y más graves desgracias para la Nación, ha pedido un armisticio al general Eisenhower, comandante supremo de las fuerzas angloamericanas. La solicitud ha sido aceptada. Consecuentemente, todo acto de hostilidad contra las fuerzas angloamericanas, por parte de las fuerzas italianas, debe cesar de inmediato. Sin embargo, éstas reaccionarán a eventuales ataques de toda otra procedencia”. A pesar de que las fuerzas armadas italianas aprendieron, solamente de la radio, de la firma del armisticio y que la falta total de órdenes al respecto generó desorden y desorganización, muchos pensaron, sinceramente, que la guerra había terminado.

<sup>34</sup> A pesar de las esperanzas de las personas, sobre todo de los militares italianos, el gobierno alemán, encabezado por Adolf Hitler consideró la firma del armisticio un verdadero acto de traición y ordenó a las tropas alemanas presentes en Italia, la inmediata ocupación de los puntos estratégicos del territorio y la deportación de los militares italianos, acusados de ser unos traidores. Muchos de esos soldados, junto con miles de hombres y mujeres de todas las clases sociales, edades y pertenencias políticas eligieron la lucha partisana.

<sup>35</sup> *Centri di Orientamento Sociale* era el nombre de las estructuras clandestinas donde, durante la ocupación nazifascista y la guerra de resistencia se hablaba de *noviolencia* y *desobediencia civil*.

<sup>36</sup> Aldo Capitini, *La via italiana al gandhismo. Il Manifesto*, 13 de agosto.



De aquí nuestra investigación para la construcción de un método *noviolento* y *nocolaborativo* para la transformación positiva de los conflictos.

## REFERENCIAS

### **Ameglio Patella, Pietro y Tania Ramírez**

2017 ¿Cómo construir la paz en el México actual? textos, autores y preguntas sobre construcción, educación y cultura para la paz, Pietro Ameglio Patella y Tania Ramírez (coords.). Universidad del Claustro de Sor Juana. México.

### **Areddu, Antonio**

1988 Aldo Capitini, la via italiana al gandhismo. *Il Manifesto*, 13 de agosto.

### **Capitini, Aldo**

1965 *Carta de Aldo Capitini a José Luis L. Aranguren*. España.

1966 *Antifascismo tra i giovani*. Edizioni Célébes. Italia.

2008 La mia opposizione al fascismo. *La domenica della nonviolenza* (186), 19 de octubre.

2016 *Le ragioni della nonviolenza: antologia degli scritti*. Edizioni ETS. Italia.

2018 *Teoria e pratica della nonviolenza. La grande rivoluzione dell'inclusione per il tempo dell'istigazione all'odio. Introduzione di Mao Valpiana*. goWare. Italia.

### **Coppi, Andrea**

2005 Aldo Capitini, profeta della nonviolenza, en *Sistema Informativo a Schede*. Archivio del Disarmo, Istituto di Ricerche Internazionali. Italia.

### **Davico Bonino, Guido, Filippo Tomasso Marinetti**

2013 *Manifesti futuristi*. RIZZOLI LIBRI. Italia.

### **Gandhi, Mahatma**

2013 *El pensamiento de Ghandi*, David Williams (prol.). José J. de Olañeta Editor. España.

### **Giacchè, Piero Giorgio**

2020 *Aldo Capitini on Opposition and Liberation: A Life in Nonviolence*. Cambridge Scholars Publisher. Reino Unido.

### **Gobetti, Piero**

1922 Elogio della ghigliottina, *La rivoluzione liberale*, 1 (34), 23 de noviembre.

### **Kierkegaard, Soren**

2019 *La enfermedad mortal*. Editorial Verbum. España.

### **Michelstaedter, Carlo**

2010 *La persuasione e la rettorica*. Marzorati. Italia.

### **Mussolini, Benito**

1936 *La doctrina del fascismo*. Bosch. Italia.

**Ruggero, Raffaele**

2022      Forme della Resistenza. La corrispondenza tra Aldo Capitini e Luigi Russo. *Il Ponte*. Año LXXVIII n. 2, marzo-abril: 72.

**Slataper, Scipio**

2022      *Il mio Carso. Danimarca*. SAGA Egmont. Italia.

# RESEÑAS



# Memoria y ritual: las aguadoras como esencia de la identidad barrial uruapense

Maya Lorena Pérez Ruiz y Benjamín Apan Rojas.  
*Las aguadoras de Uruapan. Ritual de vida y esperanza.*  
Cultura Purépecha A.C., Mapeco Arte y Cultura,  
Ayuntamiento de Uruapan, Juan Pablos Editor.  
México. 2022

*Lorena Ojeda Dávila\**

UNIVERSIDAD MICHOACANA DE SAN NICOLÁS DE HIDALGO

El libro más reciente de la reconocida antropóloga Maya Lorena Pérez Ruiz, en coautoría con el promotor cultural, ingeniero Benjamín Apan, aborda la recuperación, a partir de 1997, de un ritual tradicional conocido como el de las aguadoras en los barrios de la ciudad de Uruapan, Michoacán, el cual había sido abandonado hacia la década de 1930, sin conocerse con claridad las causas. Este ritual tiene dos significados principales: “conservar el vigor del río Cupatitzio y darles salud a las familias de los barrios” [11], y se ha vuelto tan importante que en la actualidad participan más de 700 aguadoras

\* lojeda@umich.mx

con miles de espectadores, además, forma parte fundamental de las celebraciones de los barrios y de la identidad de los mismos.

Las aguadoras son mujeres de diversas edades (antes eran doncellas jóvenes) que llevan agua bendita en procesión desde sus barrios hasta el templo de la Virgen de la Inmaculada y desde ahí hacen un recorrido hasta el manantial, conocido como la Rodilla del Diablo en el Parque Nacional Barrancas del Cupatitzio, donde la vierten para que dicho río conserve su vigor como dador de vida y generador de abundancia en toda la región. Cada uno de los nueve barrios originales de Uruapan tiene su propio grupo de aguadoras, quienes visten trajes característicos de cada barrio, elaborados exclusivamente para la celebración. Lo que distingue este atuendo tradicional es que todas las aguadoras portan mandiles blancos bordados exquisitamente, en las cabezas llevan coloridos moños, coronas de flores y arreglos diversos y sobre ellas portan cántaros de barro adornados profusamente con diversos elementos, donde transportan el agua bendita. La *ireri* o reina de cada barrio porta sobre su cabeza una corona elaborada con la técnica tradicional del maque.

Una de las mayores cualidades de la obra es que recupera, de manera cuidadosa, el impresionante archivo compuesto por actas, entrevistas, documentos informales, notas, memorias, testimonios, historias orales, fotografías, entre otros, que se ha generado paralelamente a la labor de rescate del ritual de aguadoras de la mano de Benjamín Apan y la asociación Cultura Purépecha A. C., así como sus integrantes, el cual fue ordenado y sistematizado para este libro. Éste es el acervo que nutre de primera mano los argumentos de los autores, quienes también han hecho una amplia consulta biblio y hemerográfica sin descuidar los estudios clásicos sobre la ciudad de Uruapan desde la época colonial y a lo largo de su historia.

En concordancia con las temáticas de otros trabajos en los que ha sido pionera Maya Lorena —“La identidad como objeto de estudio”, “La identidad entre fronteras” o “La comunidad indígena contemporánea. Límites, fronteras y relaciones interétnicas”, por mencionar sólo unos cuantos— el texto cuestiona y proporciona varios testimonios directos sobre la estimación de los autores referente a qué es la identidad en torno al ritual de aguadoras: “Se trata como sentido de pertenencia; es decir, como expresión del sentir que se pertenece a una colectividad, a una comunidad, donde lo relevante es reconocerse como parte de ella, a la vez que quien pertenece a ella ha de reconocer a los demás que la integran, en el doble ejercicio de reconocer y ser reconocido por los demás” [14]; cómo conciben la tradición: “Aquello que los actores y protagonistas de esta historia, consideran como propio y necesario para definir su identidad y su cultura; aunque dentro

de una historicidad que los sitúa en un lugar, un tiempo y una especificidad que los distingue de otros” [14] y sobre todo, qué significan ambos conceptos para la gente de los barrios uruapenses y aquellas personas que han decidido participar en los eventos del ritual de las aguadoras. Muestran que ambos conceptos están en constante modificación y reajustes, que bajo ninguna circunstancia han sido estáticos y que todas las decisiones que se toman en torno al ritual de aguadoras tienen que ver con lo que es significativo para los habitantes de los barrios y sus representantes (los cuales reciben diferentes nombres puesto que constituyen diferentes tipos de autoridades según el barrio de que se trate, por ejemplo, comité, cargueiros, comisión, patronato, Consejo de gente mayor, entre otros). Este texto, acorde con la contemporaneidad y el dinamismo del evento, hace alusión a algunas situaciones que han impactado en las maneras de realizar el ritual de las aguadoras en tiempos recientes, incluyendo nuevos elementos o significados rituales de elementos previamente establecidos, por ejemplo, la celebración del Año Nuevo Purépecha en 2010, lo cual introdujo el uso del copal y el caracol en algunas ceremonias.

El texto rescata la importancia de las celebraciones religiosas a los santos patronos de los barrios y de los santos secundarios, así como las danzas que se realizan para venerarlos, el trabajo colectivo y la unión comunitaria para el mantenimiento de la identidad barrial, de su cohesión social, de su capacidad de resolución de problemas en comunidad, de conservación de sus áreas naturales y, por supuesto, del éxito en la iniciativa de la recuperación del ritual de las aguadoras. A manera de reflexión para los lectores, los autores mencionan como un factor de atención insoslayable la compleja problemática de la explotación sin medida de los recursos naturales adyacentes al y dentro de la cuenca del río Cupatitzio, las afectaciones al medio ambiente por el cultivo inmoderado del aguacate y el uso del cambio de suelo, así como la sobre explotación del agua en la región que se considera como la mayor productora de aguacate del mundo.

Este libro y la delicada manera de desmenuzar cada una de las partes del ritual y de explicar las razones y los testimonios de los actores que intervienen en su celebración permite comprender los significados profundos que han ido arraigando en las mujeres de los barrios uruapenses —sin distinción de edad ni de estado civil— que participan como aguadoras:

[...] el ser portadora de agua bendita la transforma en una intermediaria entre la divinidad y lo humano; y logra esa mediación a través de la danza, del éxtasis místico asociado al movimiento, a la fatiga, al sacrificio al trascender la corporeidad para lograr esa comunicación con la divinidad. Una divinidad,

recreada, actualizada, que conjuga el catolicismo con lo purépecha, y ello con lo ecológico y con elementos simbólicos que abrevan en movimientos espirituales y políticos, donde la Tierra, como naturaleza es una madre que nos cobija a todos y debe protegerse. Las aguadoras llegan a sentirse sacerdotisas del agua, las portadoras de sus bendiciones en tanto dadoras de vida, y al trabajar por un bien colectivo [249].

A fin de cuentas, por medio del ritual de aguadoras y de los encuentros interbarriales, para realizarlo, se han dado “intercambios de conocimientos, experiencias y alimentos, entre otros, que contribuyeron a fortalecer las relaciones de amistad y solidaridad, que se expresan, no sólo en torno a la ceremonia de las aguadoras, sino en el conjunto de actividades que realizan los barrios” [172].

Es importante señalar que el principal mérito del libro estriba, desde mi punto de vista, en el rescate de tantos testimonios de tantísima gente —que se reproducen con estricta fidelidad y sin emitir juicio alguno. Esta obra se ha convertido en un archivo de la memoria de muchas personas que a lo largo del tiempo han estado involucradas en las organizaciones de gobierno de los barrios, en las asociaciones culturales, en el rescate y la adecuación de los diversos rituales vinculados con el gran ritual de las aguadoras y en la preservación de los mismos. En ocasiones los testimonios son divergentes, contradictorios y quizá podrían llegar a ser imprecisos, sin embargo, los autores —respetando siempre la integridad del testimonio— los presentan para ejemplificar precisamente la complejidad que ha implicado lograr acuerdos, generar identidades y hacer confluir tantas voluntades diversas en un evento dado. Pero el texto no sólo tiene la virtud de presentar lo vistoso y más bonito de los acontecimientos. También presenta las dificultades inherentes a un evento de esta naturaleza, los conflictos de poder con algunas autoridades o instituciones externas —por ejemplo, con las autoridades del Parque Nacional de Uruapan que en un momento determinado quisieron cobrar o prohibir la entrada a los contingentes si no pagaban o con quienes se han querido atribuir el evento como si fuera producto de sus gestiones— hasta llegar al conflicto que puso tras las rejas a algunos líderes de los barrios por oponerse a ciertas obras municipales que atentaban contra el manantial del río Cupatitzio.

En este texto se cumple cabalmente con la premisa señalada por Luis González y González y retomada por Jan de Vos, quienes consideran que un texto científico es valioso sólo cuando “sus hallazgos son comunicados después a un público amplio, dispuesto a ponerles atención y capaz de entenderlos” [De Vos 2004: 223]; es decir, que logra cumplir con el precepto



de ser un “tipo de escritura donde la seriedad académica no está reñida con la amenidad propia de la narrativa [...]”. Este libro puede ser leído y disfrutado por cualquier persona interesada en el tema de las aguadoras o en cualquiera de los grandes temas que se tratan en el libro: identidad, tradición, recuperación de rituales, organización barrial, simbolismos del agua y los recursos naturales, comunidades originarias mexicanas, entre otros. Está escrito con palabras y un estilo amigable, manteniendo las notas a pie de página al mínimo indispensable.

Una estrategia expositiva que se aprecia es introducir varios de los apartados del libro con extractos de la obra clásica de Marian Storm, *Disfrutando Uruapan. Un libro para viajeros en Michoacán* que, además, ha servido como base, junto con la historia oral, para saber cómo se llevaban a cabo los rituales de aguadoras antes de su desaparición hacia 1936, o el de las *kanakwas*. Resulta fascinante leer sus palabras sobre esta ceremonia [174] o sobre los rituales de aguadoras que a ella le tocó presenciar de 1932 a 1934 [215 y 229].

Visualmente este libro, incluyendo su portada, es muy bello, más aún por las múltiples imágenes que incluye de la magnífica obra de Manuel Pérez Coronado (MAPECO), uno de los artistas visuales más grandes que ha dado Uruapan. Sus páginas están salpicadas de imágenes, dibujos, grabados, trazados con lápiz o tinta en los que MAPECO inmortalizó diversas escenas de la vida cotidiana y festiva de lugares que, sin duda alguna, evocan los escenarios donde ha tenido lugar, a lo largo del tiempo, el ritual de las aguadoras y a las personas que representan a quienes muy probablemente participaban en aquellos rituales antes de ser abandonados. Continuando con los atributos visuales de esta obra, se reconoce el gran esfuerzo que han hecho sus autores por ilustrar puntualmente varios de los temas en los que se desarrolla el libro y permitir al lector “ponerle cara” a las personas de las que se habla, apreciar visualmente sus extraordinarios trajes y, por lo menos, poder imaginar lo imponente de una celebración en la que han llegado a participar más de 700 aguadoras. Además, se agradece que esas imágenes se presenten a todo color, especialmente considerando los costos de una publicación a color. Estas imágenes son en sí mismas una fuente de consulta que quedará para la posteridad.

Metodológicamente, el tema abordado por los autores se convirtió en un problema de investigación multidisciplinaria —antropología, etnografía, etnohistoria, historia oral e historia— que buscó responder a cuatro preguntas centrales a lo largo de cinco capítulos: 1) ¿Quiénes son las aguadoras? 2) ¿Cómo fue la recuperación de esta ceremonia y quiénes fueron sus protagonistas? 3). ¿Qué significa ser aguadora, cómo se vive este ritual y cómo se inserta en la dinámica cultural de los barrios uruapenses? 4.

¿Cómo se enlazan las aguadoras con otros de sus eventos como las fiestas patronales, la elección de las reinas (*ireris*) y la ceremonia de palmeros?

Las respuestas se encuentran en las 350 páginas de que consta la obra, divididas en cinco capítulos muy bien estructurados. El primer y más extenso capítulo, “Uruapan”, hace un recuento de la ciudad Uruapan a partir de lo que ha sido a lo largo del tiempo y lo que ha llegado a ser al día de hoy. Evidentemente el énfasis corresponde a la conformación de los distintos barrios en un largo proceso de estira y afloja entre las autoridades coloniales y los propios habitantes originarios de estas tierras. Un actor principal en la historia de Uruapan es fray Juan de San Miguel, a quien se atribuye haber fundado Uruapan, entre 1533 y 1535, con sus nueve barrios: San Francisco, la Magdalena, La Trinidad, San Juan Evangelista, San Pedro, Santiago, San Miguel, San Juan Bautista y Los Reyes, del cual se dice que pasaría a formar el pueblo de San Lorenzo, aunque, según Oziel Talavera, en los siglos xvii y xviii, aún existía el barrio de los Reyes.

Se habla de la Encomienda de Francisco Villegas, la república de indios, la fundación del hospital o guatápera, con la participación de los indios nobles, a partir de 1551, junto con la capilla de Nuestra Señora de la Purísima Concepción y la capilla del Santo Sepulcro. Esta institución se convirtió y se mantuvo durante muchos años como el centro espiritual y ritual de Uruapan donde, además, comenzó a darse un proceso de mestizaje entre los indios sobrevivientes de la Conquista, los españoles y la población negra que fue llevada a esas tierras, con el fin de llevar a cabo los trabajos físicamente más pesados. Fundamentalmente, este capítulo narra cómo la ciudad —a partir de 1858 cuando recibió el título de Ciudad del Progreso— atravesó los diferentes periodos de la historia nacional, manteniendo la forma de organización y pertenencia por medio de los barrios. Justamente a partir de estas unidades poblacionales se han retomado los rituales vinculados con las aguadoras.

Como ya mencionaba, el libro también aborda la riqueza natural presente en el entorno urbano uruapense y sus barrios. Se menciona que a inicios del siglo xx existían 200 manantiales en Uruapan, de los cuales muchos se han secado ya, al tiempo que se ha visto una disminución del 50% del caudal del río Cupatitzio hacia los últimos años. Este punto también es muy interesante porque precisamente parte de la recuperación del ritual de las aguadoras hacia 1997, tuvo que ver con la necesidad imperiosa de resguardar de alguna manera el patrimonio natural de Uruapan, en específico de llevar a cabo el ritual para aumentar el caudal del Cupatitzio y que éste no se seque. Se aborda el tema de la riqueza y la fertilidad de la tierra, pero al mismo tiempo de los problemas generados por la propiedad y la

explotación de la misma, en especial a partir del aumento en la producción de aguacate y sus impactos negativos sobre el medio ambiente.

En este capítulo se explica cómo y por qué la veneración de los santos patronos de cada barrio y las danzas son el sustento de la identidad de cada uno de ellos y cómo se organizan las fiestas patronales. Este tema es interesante en torno a la recuperación de los rituales de las aguadoras porque existía ya una base previa, un sustento y una identidad que de alguna manera permitieron que germinara la idea de los iniciadores y las demás personas que se sumaron a esta iniciativa.

El capítulo 2, “El renacimiento de las aguadoras”, desarrolla los procesos sociales y los acontecimientos específicos que llevaron a la recuperación de la celebración ritual de las aguadoras, que “en Uruapan dejaron de salir en procesión desde mediados del siglo xx, para ser ahora, en el siglo xxi, una de las prácticas culturales y religiosas más vigorosas y significativas de Michoacán” [123]. En este capítulo se recuperan los testimonios de algunas personas —señoras ya mayores— que participaron de niñas o jóvenes en el ritual o de quienes habían escuchado, por medio de la transmisión oral, acerca de este ritual de aguadoras antes de su desaparición por causas desconocidas [134]. Se menciona a la figura de Benjamín Apan Rojas como promotor de esta celebración, entre otras personas que activamente se interesaron en la recuperación del ritual en cada uno de los barrios.

Es muy interesante el apartado que explica la relación del ritual de las aguadoras con el Parque Nacional Barrancas del Cupatitzio, lugar de nacimiento de manantiales y vinculado al derecho al agua y a la vida entre los uruapenses. Lógicamente se recupera la conocida leyenda de la famosa Rodilla del Diablo, por medio de la cual se mantiene la creencia de que fray Juan de San Miguel “expulsó al diablo del nacimiento del río Cupatitzio cuando éste lo desecó” [190]. En sus inicios, el ritual de aguadoras se realizaba primeramente bendiciendo el agua en la iglesia de la Virgen de la Inmaculada, después yendo en procesión hasta el Parque Nacional y arrojando el agua ya bendita hacia el manantial de la Rodilla del Diablo. Posteriormente, se hacía un convivio ahí mismo, que ocasionó algunas complicaciones con los administradores del Parque y conllevó a modificar el recorrido de la procesión. El texto explica ampliamente las modificaciones que se han dado en las trayectorias recorridas y en la forma de hacer el ritual de las aguadoras, así como los mecanismos de exposición y resolución de inquietudes entre los participantes. Sobre todo, se resalta la continuidad y el crecimiento de esta tradición entre los barrios y las personas que han decidido sumarse año con año.

El capítulo 3, “Las aguadoras del siglo xxi”, es uno de los capítulos centrales del texto porque explica de manera puntual cómo se realiza el

ritual en la actualidad y todos los actores que forman parte del mismo, organizados mediante grupos culturales porque constituyen “la célula base en el organigrama del barrio” [215]. Estos grupos organizan la danza, la procesión —que por cuestiones prácticas el sacerdote que iba a celebrar misa estaba muy ocupado el Sábado de Gloria,- se acordó que se realice el Domingo de Resurrección— apoyan en enseñar cómo portar el traje, el rebozo, cómo arreglar las trenzas y otros aspectos del vestido y el arreglo de los cántaros, así como las celebraciones y los convivios que tienen lugar en cada uno de los barrios al término de la procesión de las aguadoras y en los cuales se ofrece comida tradicional, música, danzas y en algunos lugares se realizan otras celebraciones.

Por su parte, los capítulos 4 y 5, “Las aguadoras en el tejido social de los barrios” y “Sobre el futuro de las aguadoras”, respectivamente, refieren el vínculo que hay entre aguadoras y los jóvenes palmeros [267], la cual ha sido una tradición que también se ha recuperado recientemente, después de que dejara de llevarse a cabo hacia 1934, según Storm. Se habla profusamente lo que significa ser *ireri* o reina de los barrios —con excepción del barrio de la Magdalena, que le llama Reina de los Juaquiniquiles a su *ireri*— y de los mecanismos de elección de las mismas. Además, se aborda la relación entre las aguadoras e *ireris*, quienes encabezan a cada barrio en la procesión, portando una corona hecha de cobre o maque y una banda de tela con su nombre, su cargo y el barrio al que pertenece.

Las *ireris* son representantes simbólicas de los barrios y embajadoras de éstos hacia otros espacios [280]. En este cuarto capítulo se explicitan los testimonios de sentimientos tan agradables e importantes que implica para las chicas ser seleccionadas como *ireris* y representantes de sus barrios. Finalmente, el quinto capítulo aborda el futuro de las aguadoras y los retos que implica mantener viva esta tradición entre las nuevas generaciones en medio de un mundo en el que los jóvenes enfrentan tantos retos y más aún, en una época en la que la práctica del catolicismo ha decrecido, siendo que la bendición del agua por parte del cura es un elemento fundamental para que el ritual de aguadoras pueda tener lugar:

Pero también es cierto que sin los nuevos elementos culturales y simbólicos con que éste se ha ido enriqueciendo -provenientes de movimientos indígenas, ecologistas, más otros de orígenes diversos-, sería imposible la actualización de lo que lo hace atractivo para las nuevas generaciones. De allí que una de las preocupaciones sea la creciente importancia de lo *p'urhépecha* en la ejecución y simbolización de esta ceremonia... [314].

Por todo lo anterior, considero que esta obra se posicionará como un referente, fuente de consulta y punto de partida no sólo de la historia del ritual de las aguadoras, sino de las fiestas y celebraciones de los barrios y de la ciudad de Uruapan, de Michoacán y de México.

Para finalizar, este libro se ha elaborado “desde adentro”, es decir, a partir de lo que se dice y se piensa por parte de quienes han tenido alguna relación con la recuperación y la organización de la celebración, dejando de lado las opiniones o puntos de vista de otros actores que, sin duda, también han disfrutado de la celebración e impactado de alguna manera en ella, como los visitantes y turistas culturales, las autoridades gubernamentales, la gente uruapense que no pertenece a ningún barrio y los medios de comunicación y las redes sociales. Considero que habría sido pertinente incorporar algunos planos de la ciudad de Uruapan, así como de los recorridos de cada uno de los grupos de aguadoras, desde sus barrios hasta el Parque Nacional, con el fin de facilitar a los lectores mayores elementos visuales para la correcta apreciación del ritual. Igualmente, en lo que respecta a conocer algunos datos poblacionales de los barrios en la actualidad y conocer los movimientos de población que se activan con motivo de esta celebración, esto es interesante en diversos niveles porque se generan mecanismos de activación cultural, social y económica con algún impacto no menor en toda la ciudad de Uruapan y la región. Pero esto quedará sólo como una invitación a una segunda edición o a un trabajo posterior que siga aportando a lo ya tan valioso de un libro como el presente.

## REFERENCIAS

### De Vos, Jan

2004 La memoria interrogada. *Desacatos*, 16, otoño-invierno: 222-236.

### Pérez Ruiz, Maya Lorena

1992 La identidad como objeto de estudio, *1 Seminario sobre identidad*, Leticia Irene Méndez y Mercado (comp.). IIA-UNAM. México: 61-69.

1993 La identidad entre fronteras, en *Nuevas identidades culturales en México*, Guillermo Bonfil Batalla (coord.). CONACULTA. México: 126-153.

2009 La comunidad indígena contemporánea. Límites y fronteras, en *La comunidad a debate*, Miguel Lisbona Guillen (coord.). El Colegio de Michoacán. México: 87-100.



# Lo difícil y lo frágil del catolicismo en el antiguo obispado de Yucatán

Víctor Hugo Medina Suárez  
*La consolidación del clero secular  
en el obispado de Yucatán, siglo XVIII.*  
UNAM, Universidad Anáhuac. México. 2022.

*Jesús Joel Peña Espinosa\**

INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA. INAH

Entre las reflexiones generadas al pensar los quintos centenarios de la presencia cristiana en el territorio que ahora constituye la República Mexicana, resulta urgente construir propuestas historiográficas que reviven los asertos e interpretaciones heredados. Con visión crítica, con fuentes ya trabajadas y documentos inéditos, echando mano de formulaciones teóricas y métodos sólidos, se requiere armar narrativas para aportar a un conocimiento más profundo del establecimiento, dilatación y ensanchamiento del catolicismo en la sociedad mexicana durante los diversos períodos y proceso de su conformación. En el caso yucateco las crónicas de época y las historias cimeras como la de monseñor Carrillo y Ancona han nutrido con mucha savia los estudios sobre la historia que vincula al catolicismo,

\* [jesus\\_pena@inah.gob.mx](mailto:jesus_pena@inah.gob.mx)

a la Iglesia universal con las regiones y las sociedades complejas, pero son insuficientes desde hace tiempo, además de las limitaciones inherentes al momento cuando se escribieron.

La historia de México, en especial la yucateca, reciben un sólido impulso en el conocimiento de su memoria mediante el trabajo de investigación que Víctor Hugo Medina Suárez realizó sobre el clero secular del antiguo obispado de Yucatán. Un trabajo de varios años llevó a su autor por senderos cercanos y distantes, pesquisando los datos, los papeles, nombres e instituciones. Algunos caminos de fácil andar y otros de áspero acceso en el periplo de la investigación, a imitación de los andares seguidos por varios de esos sacerdotes, que hizo objeto en su deseo de conocimiento.

Es un libro constituido por seis capítulos además de las secciones de rigor (introducción, conclusiones, etcétera); todo el contenido distribuido en 450 páginas, copiosamente avituallado de cuadros, mapas y esquemas para permitir una comprensión clara y profunda de las materias expuestas.

El título anuncia la amplitud del contenido; pues las palabras “consolidación”, “clero secular”, “obispado de Yucatán” y “siglo XVIII” remiten a tres aspectos esenciales: el tiempo y el espacio como los ejes básicos de todo ejercicio para un historiador, y al sujeto sobre el cual se reflexiona. Estos vectores conforman el conjunto sobre el cual construye su narrativa. “Consolidación” remite a entender un proceso con sus momentos de coyuntura y de clímax. Si bien el clero secular es el actor principal en el teatro, construido por el autor, hay muchos otros actores, algunos destacan más: los indios, los frailes y los obispos, aunque hacen presencia los hacendados, los mestizos, las autoridades virreinales y las testas coronadas de España. El escenario es el dilatado territorio que ocupaba el antiguo obispado de Yucatán, con sus llanuras, sus pantanos, lomas, selva, costas y las planicies calizas, habitadas por una variopinta flora y fauna. Agreste en muchas de sus regiones, ocupaba, de manera fundamental, los territorios de los actuales estados de Tabasco, Campeche, Yucatán y Quintana Roo.

¿Qué estudia Víctor Hugo Medina? Un proceso mediante el cual el clero diocesano del obispado de Yucatán pasó de la minoría a la hegemonía. Dicho en sus palabras, tiene como objetivo: “Presentar el proceso mediante el cual se consolidó el clero secular en Yucatán”; las estrategias aplicadas para la cura de almas de miles de indios y demás clases sociales fuera incorporándose, de manera paulatina, al control de los párrocos, por ende, bajo la jurisdicción absoluta de la mitra emeritense. Ejecuta un complejo examen de esas circunstancias al apoyarse en categorías analíticas que presenta al inicio del libro.



Uno de sus pilares analíticos es el concepto de *iurisdictionis*, a partir del cual define ese elemento apetecido por el poder episcopal y el anhelo de los clérigos: establecer su hegemonía basada en el cuerpo legal, tanto indiano como el canónico, en un territorio donde ejercer el gobierno sobre sus habitantes. Con base en las preguntas ¿qué derechos les eran conferidos? y ¿a quiénes correspondía el ejercicio de esa jurisdicción? explica los conceptos de “jurisdicción ordinaria y delegada” para sentar la respuesta y dar base a sus posteriores asertos. Abunda en el perfil de las feligresías por ser los sujetos sobre los cuales se ejercía; sumado a ello, devela esa lucha por la jurisdicción, establecida entre el obispo y sus sacerdotes contra los frailes de la orden franciscana.

Otra categoría, relacionada con el anterior concepto, es la denominada “territorialización” como la forma donde un actor social —en este caso el clero secular— manifiesta su capacidad de presencia y control del territorio acrecentado mediante los procesos de secularización que la mitra de Mérida fue ejecutando paulatinamente; por tanto, esas doctrinas arrebatadas a los franciscanos fueron entregadas a los sacerdotes diocesanos.

Las dificultades presentadas al consolidar esta circunstancia estuvieron relacionadas con la disposición de los clérigos para desplazarse, aceptar curatos en tierras agrestes con población casi absolutamente indígena, lejos de sus familias, muy pobre, y alejados en la posibilidad del cabildeo por hacer una carrera eclesiástica. En el caso de las parroquias, cuyos ingresos eran limitados y había abundantes pueblos de visita, los párrocos sucumbían a la tentación de no pagar a sus lugartenientes, entonces, la atención espiritual hacia los pueblos era escasa y mala. Al transcurrir de los años fue modificándose el mapa parroquial del obispado, de modo que los beneficios tutelados por los diocesanos comenzaron a ser mayoría cuando el gobierno episcopal procedió a la división de curatos y creó nuevas parroquias.

El autor presenta las coordenadas básicas del obispado de Yucatán, sobre las cuales corre la historia construida. Entre ellas, los rasgos geográficos, las fechas clave de las coyunturas más importantes o particularidades como la cuestión lingüística en el caso de la población indígena. Proporciona claridad sobre su teatro histórico al explicar los pormenores de la geografía diocesana y organiza las regiones de cuyo hábitat obtiene elementos para enriquecer la lectura que hará en torno a la actitud de los clérigos. La provincia de Tabasco, por períodos desdeñada y después codiciada entre los terratenientes de Yucatán y Chiapas cuando la ganadería y el cacao mostraron sus jugosos beneficios, tuvo retos que los párrocos y frailes difícilmente pudieron resolver, entre ellos las lenguas zoque y chontal, frente a una clerecía cuyo conocimiento de las lenguas amerindias se

limitaba al maya de la península. La provincia de Yucatán aparece como la planicie que favoreció una mejor estructura de control, donde hubo mayores ingresos y surgió el deseo de los ordenados por acceder a los curatos emplazados en esta área, con la desafiante circunstancia de una demografía más nutrida. La isla de Cozumel, por un lado, y la provincia del Petén Itzá, por el otro, son descritas con su complejidad tan espesa como la vegetación que atiborra estas tierras y mostraron a la esfera eclesiástica los límites de su avance, derivado de las tibiezas en el celo apostólico.

Esta enunciativa del espacio está acompañada por la periodización propuesta. De manera atinada, retoma una lectura cronológica asentada, hace mucho tiempo, por el historiador decimonónico Carrillo y Ancona: “El pleito de los cien años”. Un proceso dirimido a lo largo del siglo xvii, resultado del gran antecedente de las circunstancias históricas que Medina estudia y se tornan una línea en la larga duración que manifiestan las correas de continuidad en la historia de la iglesia yucateca. Lo recupera y lo asienta como el antecedente que prepara las condiciones para la consolidación del clero secular. El punto es importante porque constituye una herramienta de análisis fundamental en este libro, ¿qué resultado permite la cualificación de un proceso con ambos factores? Dice el autor como una adelantada conclusión: consolidar la autoridad del obispo y del cabildo catedral.

A lo largo del texto desarrolla cómo el proyecto del clero secular fue apoyado en la Corte haciendo retroceder a los franciscanos mediante la secularización de varias doctrinas y la creación de la figura de “cura reductor”. Con la ampliación de los beneficios se proveían espacios de trabajo, sobre todo, promoción de los sacerdotes para desarrollar una carrera eclesiástica; control del territorio y creación de nuevas parroquias en aras de la territorialización como estrategia y fortalecer el poder episcopal frente a las facultades amplias de los regulares; un mayor control sobre los pueblos de indios y obtener más beneficios de ellos; finalmente, el impulso dinámico a la gestión episcopal para lograr una presencia avasallante de la jurisdicción eclesiástica en todo el territorio diocesano a contrapelo del poder civil. Analiza “la independencia de la clerecía yucateca” en razón de identidad eclesiástica criolla y yucateca, como segundo pivote que sostuvo dicha consolidación diocesana.

Los números que proporciona el estudio ponen al descubierto los vaivenes y las dificultades halladas en la mitra emeritense, también da voz a la resistencia de los frailes mendicantes. Clarifica la jerarquía parroquial, por ende, los aspectos de una carrera eclesiástica dentro del sistema diocesano yucateco. La cualificación de los curatos con las etiquetas “de entrada”, de “segunda clase” y de “término” es descrita y analizada permitiendo com-

prender los escalafones del derrotero, donde el talante resultaba esencial para un adecuado asenso en la estructura jerárquica. Demuestra que la formación del mapa parroquial tuvo momentos dinámicos y otros de estancamiento, además de la dificultad de los prelados para contar con el personal adecuado para ocupar el beneficio y autorizar a los tenientes de cura. En el siglo XVIII se llevaron a cabo 39% de las secularizaciones de doctrinas, por tanto, propició una radical transformación de la fisonomía diocesana.

El autor Identifica la formación de una serie de rutas geográficas diseñadas con el objetivo de lograr una comunicación eficaz desde la ciudad episcopal hasta la parroquia más recóndita enclavada en la selva, un sistema de cordilleras que conseguía la certeza del contacto mediante el correo de “ida y vuelta” y la secrecía de las instrucciones y mandatos ocurridas en esa cadena de transmisión.

Un aspecto esencial que otorga a esta obra una perspectiva pionera es la consideración de los oratorios rurales como espacios contemplados para el análisis de las estrategias episcopales sobre la administración espiritual; sitios albergados dentro de las unidades de producción, donde los indios eran esquilados hasta el cansancio por los hacendados y ganaderos, además, debían contribuir con los gastos de la capilla. Algunos se convirtieron en sitios de importante irradiación hacia las prácticas de la piedad popular, tema de análisis con la posibilidad de diálogo en la antropología o la historia del tiempo presente para explicar las expresiones contemporáneas.

Se enfoca en los pontificados de Juan Gómez de Parada y el benedictino Luis de Piña y Mazo, ambos prelados cubren buena parte del siglo XVIII. El arco temporal se extiende desde 1715 a 1728 y concluye con el período de 1780 a 1795; entrambos sucede la tercera parte de la centuria, construyen los extremos cronológicos que en la lectura del autor abren y cierran el período álgido de la consolidación del clero secular. Analiza la formación clerical como una estrategia adicional de los mitrados cuando examina la creación del seminario para elevar la calidad del clero diocesano en cuanto a lo moral y lo intelectual poniendo en manos de los jesuitas esta tarea. Subraya el esfuerzo porque las oposiciones a la provisión de curatos se efectuaron con pulcritud y honestidad al elegir a los más idóneos.

El fortalecimiento del cabildo catedral es otro factor que señala Medina Suárez. Además de robustecer un punto de llegada para las carreras de los clérigos de este obispado, también estaba en mejores condiciones al conducir las riendas de la diócesis en tiempos de sede vacante y proporcionaba simbólicamente la dignidad merecedora de toda ciudad episcopal. La regulación del arancel también propició orden porque daba a los fieles un referente en la relación económica con los párrocos, trataba de atajar sus abusos

hacia los indios por los servicios religiosos y marcó la posibilidad comparativa con la administración de los franciscanos. De forma simultánea, desde la mitra se aprestó al clero para endurecer la lucha contra los regulares.

La comprensión de este sistema permite al autor explicar la circulación del clero por medio de las parroquias. Su indagación es profunda, no basta revisar el recorrido cuando los curas hacían por las parroquias, en razón de la jerarquía ya mencionada, para encaminarse a un *cursum honorum* eclesiástico; también lo hace sobre los agentes subalternos como los tenientes de cura, los capellanes y halla esos mecanismos que, allende el espíritu de servicio puramente religioso, motivan a un desplazamiento de la clerecía en búsqueda de parroquias mejor dotadas económicamente y facilitaba el acceso al cabildo catedral o a las parroquias de la ciudad de Mérida. Mediante casos concretos demuestra los factores para permitir la movilidad: la suficiencia en los estudios, su extracto socioeconómico y el aprovechamiento de la dinámica en este esquema de oportunidades con sus propios límites. El acceso tan deseado al cabildo catedral estaba bajo un control de ciertas élites, el cual marcaba los lazos de quienes podían entrar rápidamente al cuerpo capitular.

Un sujeto histórico relevante por la singularidad que representa en la historiografía de la Iglesia novohispana es el de “cura reductor”. Este tipo de agente eclesiástico estuvo destinado a roturar la mies de la difícil región del Petén Itzá. Por su carácter atípico, Medina se avoca a comprender y explicar su perfil, alcances y características, cuya encomienda religiosa es fundamentalmente la tarea de un misionero. Acude a una relación de 1696, escrita por el franciscano fray Andrés de Avendaño y Loyola en su tarea cristianizante en el Petén, así como del memorial de Juan de Villagutierre y Sotomayor, enderezada más hacia la justificación de acciones seculares. En ambas el reto es la práctica religiosa de los indios, pues era manifestación de idolatría. Explaya las dificultades al cristianizar esta región y mostró sus férreas resistencias. Medina retira un pesado velo siempre existente sobre el papel del clero secular en este proceso de evangelización y, al hurgar con agudeza en la figura del “cura reductor”, muestra los mecanismos contruidos en la región del Itzá para conducir a los indios hacia la cristiana policía. Para estas importantes y ásperas tareas de evangelización se destinaban a los clérigos menos preparados; la dinámica nuevamente pone en la mira el cuestionamiento sobre las motivaciones espirituales que conducían las decisiones de los obispos para los nombramientos y de los clérigos para aceptarlos y desempeñarlos.

Dicha figura social está enlazada con las reducciones sucedidas en el centro del virreinato y en sus diferencias; en este sentido, el texto de Medi-

na halla lugar al debate en la perspectiva de las obras escritas por Bernard y Gruzinski o más recientemente David Tavárez y Lara Cisneros, en cuanto a las resistencias y recomposiciones sociales producidas por una percepción desde cosmovisiones diferentes.

Medina Suárez realizó una acuciosa recopilación de fuentes; destacan el Archivo Histórico de la Arquidiócesis de Yucatán, el Archivo General de la Nación, el Archivo del Cabildo Catedral de Mérida, el Archivo General de Indias y el Archivo General del Estado de Yucatán; además de las obras señeras en la historiografía peninsular yucateca de los estudios actuales. Se extraña un balance historiográfico que ponga en justo lugar las aportaciones del libro, las deudas conceptuales y los retos; aunque a lo largo del texto se puntualizan estas cuestiones, hubiese sido adecuada una visión de conjunto.

Yucatán construyó su propio derrotero como una parte de los reinos españoles pero desde sus contextos, sus tiempos y ritmos. Leer el libro de Medina Suárez ayuda a entender esta circunstancia histórica y permite comprender otras singularidades como el que Yucatán fuese el único obispado de la Provincia Eclesiástica de México, en territorio novohispano, donde pudo efectuar dos sínodos diocesanos por señalar sólo uno de las especificidades que pueden hallarse y merecen sus propias explicaciones. También, el estudio de estas regiones abona a los análisis comparativos, indispensables para analizar la complejidad de la maquinaria desplegada por la monarquía en Hispanoamérica.



# El oficio de científico social, entre bifurcaciones y convergencias

César Guzmán Tovar.  
*Senderos bifurcados, subjetividades convergentes.*  
*Trayectorias y experiencias científicas de*  
*investigadores sociales en Argentina, Colombia y México.*  
ANUIES. México. 2020.

José Andrés García Méndez\*

ESCUELA NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA. ENAH-INAH

El libro que ahora comento parte de una pregunta sencilla, pero de respuesta complicada: ¿Por qué alguien decide dedicarse al oficio de científico social? Cuando lo leí por primera vez, recién salido a la venta en el año 2022 —aunque la fecha de edición indica 2020, difusión complicada por la pandemia del coronavirus— me di cuenta que al revisarlo con detalle, de inmediato saldrían a flote todas las subjetividades de las que habla el libro y en las que yo, como antropólogo de profesión, estoy inmerso; por lo tanto, el libro que ahora comento, me llevó a una profunda labor de reflexión y cuestionamiento acerca del propio quehacer y el de la antropología, condi-

\* dossikuris@yahoo.com.mx

ción que seguramente le sucederá a toda persona que lea este libro; todo se lo debemos a un gran sociólogo que ha tenido hacernos pensar, sufrir y esperanzarnos con la investigación que publicó.

El libro que César Guzmán presenta, se enmarca en una larga discusión que se ha dado desde la sociología misma, la antropología y la epistemología, enfocada en discutir los aspectos sociales de la producción del conocimiento científico, al leerlo nos viene a la memoria los nombres de autores como Thomas Kuhn, Paul Feyerabend, Bruno Latour, Steve Woolgar, Pierre Bourdieu, entre otros que de alguna manera prefiguraron el trabajo al que apasionadamente se ha dedicado el autor; si bien no coinciden con los presupuestos y objetivos de los autores mencionados, sí comparte con ellos ese interés por la relación entre ciencia y sociedad. Recordar estas bases, y otras más, es importante en la labor investigativa de nuestro autor; como dice Donna Haraway: “Importa qué ideas usamos para pensar (con) otras ideas” [2019: 34]. Importa qué historias contamos para contar otras y las historias que nos presenta el autor le deben mucho, al menos en su inspiración, a Gabriel Tarde.

No se trata de hacer una discusión exclusivamente teórica o filosófica acerca de la ciencia, sino de conocer, comprender y dar testimonio del quehacer científico real, cotidiano, de los científicos sociales de tres países de Latinoamérica como Colombia, Argentina y México.

Es una narración a múltiples voces que hablan de la transformación que ha tenido el quehacer científico, pues en el texto no sólo habla el autor, también aparecen las ideas, opiniones y subjetividades de los colaboradores entrevistados. Esta polifonía responde a un cambio en las condiciones de vida de la gente que hace ciencia, así como del entorno donde se hace. No es un libro que se centre sólo en las instituciones científicas, trata, incluso, de los científicos en tanto personas que, como diría Feyerabend, se dedican en dar a conocer mejor al ser que conoce.

En esta narración encontramos testimonios, estadísticas, análisis, pertinentes digresiones, conceptos, reflexiones, gustos, intereses que se mezclan y codean con una variada concepción de lo que entendemos por ciencia. Así, el libro, nos indica César Guzmán, es acerca de las prácticas y las experiencias de científicos y científicas sociales, de cómo llevan a cabo su profesión, busca comprender las condiciones emocionales, institucionales y sociales en las cuales los sujetos transitan por los senderos de las academias. En pocas palabras, se trata de cómo se convirtieron en científicos, cuya respuesta nos lleva a pensar claramente en la existencia de opciones, de alternativas, que siempre se bifurcan, no siguen una línea recta y al final se nos muestran como un juego de cuerdas, como propone Donna Ha-



raway [2019]; alternativas que, si bien son múltiples, en ocasiones tienden a converger en metas, proyectos, ideales, etcétera.

Por otra parte, cómo no leer el título del libro y no evocar ese cuento fantástico, policiaco diría su autor, *El Jardín de senderos que se bifurcan*, de Jorge Luis Borges, en el que se anuncia la intención del texto de César, para Borges el conocimiento (el jardín) “es una enorme adivinanza o parábola... es una imagen incompleta, pero no falsa, del universo... en todas las ficciones, cada vez que un hombre se enfrenta con diversas alternativas, opta por una y elimina las otras” [Borges 1985: 114]. Y en el quehacer del autor, el trabajo científico siempre es una ficción, algo construido históricamente, basado en una innumerable toma de decisiones y de búsqueda de alternativas, a veces libres, otras, limitadas, de acuerdo con el contexto donde se lleva a cabo.

Una de las premisas no explícitas en este libro sea una propuesta por recuperar la curiosidad, no sólo formal e institucional, sino personal, emocional, de todas las personas que se dedican al “oficio” de científico social. De esta manera, cercana a la idea de Anna Tsing, la propuesta metodológica de César Guzmán presenta una base sociológica, con apoyo en la práctica antropológica y filosófica que se rehúsa a constreñirse a lineamientos rígidos y estériles de la “tradicición científica”. Valdría la pena recordar lo que nos decía Claude Lévi-Strauss acerca de cómo y por qué se formó como antropólogo, decía este autor: “Abandoné la filosofía porque nos enseñaba un método cuya finalidad era enseñarnos a pensar bien, pero a condición de reseca el espíritu” [véase Lévi-Strauss 2005: 53]. En el caso de la investigación desarrollada por el doctor Guzmán, el “escuchar y contar una avalancha de historias se convirtió en una excelente metodología y siendo audaz y congruente con ella ¿por qué no calificarla como ciencia, como una adición y condición de conocimiento?” [Tsing 2021: 63]. Es decir, desde y para la sociología no basta con estadísticas y búsqueda de objetividades, por lo que abrirse a otras metodologías, que permitan dar cuenta de las subjetividades de los individuos con los que se colabora, resulta fundamental para toda investigación.

Uno de los objetivos, en este libro, es generar una teoría de las subjetividades de los científicos en América Latina, que considere tanto las razones, opciones, alternativas de las personas como el contexto en el cual se desarrolla; se trata de un constante cuestionamiento acerca de los escenarios donde los científicos sociales se desarrollan cotidianamente. Con las palabras del autor:

La problematización se basa en que en nuestra región los deseos, creencias, experiencias y emociones de los sujetos no forma parte de las variables explica-

tivas, siendo que tanto los aspectos de contexto como los aspectos biográficos afectan los procesos de configuración de las subjetividades científicas de los investigadores vinculados al campo de las ciencias sociales [Guzmán 2020: 23-24].

Por lo tanto, es urgente responder al ¿cómo las subjetividades inciden en la construcción del conocimiento científico?

También podemos preguntarnos por el sentido que los propios actores le dan a su oficio; ¿cuáles fueron las alternativas que tuvieron para llegar a él y mantenerse en el mismo? porque, como lo muestra el libro, no es lo mismo formarse como científico social que vivir de ello, sobre todo en nuestra región latinoamericana, donde las comunidades científicas se convierten, bajo las palabras de César Guzmán, en otro texto de su autoría, en comunidades constantemente asediadas.

El proceso de conversión a científico social, con todas las complicaciones y dificultades que puede presentar, se ve, por lo general, como experiencia romántica con un futuro prometedor, en principio el quehacer científico tiene su lado amable, sin embargo, no todo es así pues, ¿a qué realidad se enfrentan los egresados de las diferentes licenciaturas en Ciencias Sociales?, ¿qué apoyo hay a la investigación científica, a la formación de investigadores?, ¿cuál es la estructura de plausibilidad en estos países?, es decir. ¿qué condiciones efectivas existen para ejercer las actividades laborales y las relaciones dentro de los entornos institucionales? [Guzmán 2020: 106].

Las respuestas, nada halagadoras, a estas preguntas las obtuvo a partir de una serie de profundas entrevistas a 39 investigadores activos (19 hombres y 20 mujeres) vinculados laboralmente a diversas universidades, tanto públicas como privadas, de profesionales en antropología y sociología, entre 28 y 75 años de edad, en los países anteriormente mencionados.

Si bien en estos países existen diferentes formas de llevar a cabo la tarea científica convergen en la poca importancia que tiene ésta para cada uno de los estados en cuestión, así como en la institucionalización, ordenación y jerarquización de los investigadores, vía organismos como COLCIENCIAS, CONICET y CONACYT, que se perciben como las grandes panaceas del oficio, ¿a qué aspira todo investigador sino es a pertenecer al CONACYT, vía Sistema Nacional de Investigadores (SNI), por ejemplo?

Al respecto, escribe el autor:

Los salarios, incentivos y estímulos económicos ofrecidos a quienes se vinculan al sistema de investigación con el CONACYT en México y el CONICET en Argentina generan una relativa seguridad laboral que se traduce en cierto sentimiento de tranquilidad para desarrollar las actividades de investigación [Guzmán 2020: 64].

Pero:

Para alcanzar esa cúspide hay que recorrer un largo trayecto de 20, 30 o 40 años, según las circunstancias. El primer requisito (Pero no el único) que actualmente parece ser imprescindible para adquirir reconocimiento científico es la obtención de títulos académicos. Para ello se ha generado todo un mercado de titulaciones de pregrado y posgrado [...]. [Guzmán 2020: 86].

Para esto, cada gobierno implementa “Técnicas de vigilancia de la vida académica”, se genera, dice César Guzmán, una “marca institucional” (como cada institución influye en los científicos sociales), estilos de escritura, *habitus* particulares y una cierta relación entre ciencia y política; se genera un mercado académico monopolizado por ciertas instituciones e investigadores.

Así, ¿qué le queda al científico en ciernes? O sumarse a ese juego de vigilancia, control y monopolización institucional o renunciar a ella, con las consecuencias implicadas, es decir, volverse un fantasma/paria académico. Pertenecer a alguno de estos organismos presenta sus ventajas como estabilidad económica, productividad, prestigio, pero también genera conflictos, división entre las academias, envidias, ajuste de cuentas, etcétera.

Gran parte de ese juego se expresa en una ansiada productividad y en, según el autor, una hipervaloración de artículos en revistas indexadas. Por ejemplo, para el caso mexicano:

Esto condujo paulatinamente a un cambio en las expectativas y las prácticas de los investigadores con el fin de acceder al sistema y así obtener, además de los beneficios económicos, prestigio científico legitimado por la evaluación por pares. Este giro marcó, sin duda, un quiebre en las subjetividades científicas creando un nuevo tipo de sujeto científico: el prestigioso investigador perteneciente al SNI [Guzmán 2020: 254].

No es exclusiva a la realidad latinoamericana, todos los científicos, en especial los sociales, se enfrentan a esa situación, como ha escrito Anna Tsing para el caso estadounidense:

Uno de los proyectos de privatización y mercantilización más extraños de principios del siglo XXI ha sido el movimiento a favor de la mercantilización del ámbito académico. En especial, dos versiones de este movimiento se han revelado sorprendentemente potentes: En Europa, los gestores académicos exigen la realización de ejercicios de evaluación que reducen el trabajo de los estudiosos

en una cifra, una suma total para toda una vida de intercambio intelectual; en Estados Unidos se pide a los estudiosos que nos convirtamos en empresarios, patrocinándonos a nosotros mismos como marcas comerciales y buscando el estrellato desde el momento mismo de iniciar nuestros estudios, cuando aún no somos nada. Al privatizar lo que es necesariamente un trabajo colaborativo, estos proyectos pretenden estrangular la vida del mundo académico. [Tsing 2021: 385].

Por lo que no es de extrañar que los jóvenes investigadores no lo sean, sino que se ven obligados a dedicarse a la docencia o a labores administrativas, a perseguir becas con un fin económico y como medio para escalar en esa jerarquía institucional, entonces, dejan en un segundo plano la calidad real de la investigación.

Ante este trágico panorama que nos llena de angustias y nos lleva a preguntarnos ¿por qué elegí esta labor?, también se vislumbran esperanzas. Es cierto que, como escribe el autor: “A lo largo de las trayectorias hay variaciones, bifurcaciones, fugas y retornos que hacen de las carreras científicas una imbricada constelación de intereses y deseos” [Guzmán 2020: 94]. Éstos, poco a poco, se van apagando ante la realidad institucional que enfrentan, por tanto, ¿cómo salir de ahí? La propuesta es buscar la supervivencia colaborativa, hacia la convergencia, pues hay mucho que aprender en conjunto para superar la condición de precariedad en la que vivimos en el contexto de la actividad científica.

Hemos encontrado en el libro que toda investigación social responde a un modelo de ciencia, implementado históricamente, que responde a las trayectorias individuales, nos lleva a una permanente labor reflexiva; entonces, siendo congruente con este principio, me pregunto: ¿cuál fue la trayectoria de este joven sociólogo colombiano?, ¿cómo llegó a ser científico social, qué motivaciones tuvo, cuáles fueron las alternativas por las que tuvo que decidir? Es una duda y una necesidad reflexiva que debe presentarse y resolverse en cada una de las personas dedicadas a la ciencia.

Este libro, escrito de manera amable, fluida, académica sin ser arrogante ni pretenciosa, abre una serie de incursiones a “ese jardín de senderos que se bifurcan”, se abre a la necesaria toma de decisiones, de alternativas, de búsqueda de nuevas formas de llevar a cabo el quehacer científico. A imaginar nuevos senderos donde cabe la posibilidad de preguntarnos:

¿Y si imagináramos la vida intelectual como un bosque campesino, una fuente de numerosos productos útiles que emergen en un diseño involuntario? En los ejercicios de evaluación, la vida intelectual es una mera plantación; en el em-

prendimiento académico, la vida intelectual es puro robo, la apropiación privada de productos comunales. Ninguno de los dos casos resulta atractivo [...]. Alentar el potencial desconocido de los avances académicos requiere mantener el trabajo común del bosque intelectual [Tsing 2021: 386].

Las historias nunca terminan, siempre conducen a nuevas historias; estoy seguro que el libro de César Guzmán se convertirá, en poco tiempo, en una referencia necesaria para continuar esas historias contadas por él o por los que lleguen después.

Así, los invito a leer este libro, a disfrutarlo o a angustiarse, a rebelarse, a hacer una reflexión que, con toda seguridad, no los dejará indiferentes.

#### REFERENCIAS

**Borges, Jorge Luis**

1985 *Ficciones*. Planeta. Barcelona.

**Bourdieu, Pierre**

2006 *Autoanálisis de un sociólogo*. Anagrama. Barcelona.

**Fernández, José Antonio**

2012 *Una etnografía de los antropólogos en Estados Unidos. Consecuencia de los debates posmodernos*. Akal. Madrid.

**Guzmán Tovar, César**

2020 *Senderos bifurcados, subjetividades convergentes. Trayectorias y experiencias científicas de investigadores sociales en Argentina, Colombia y México*. ANUIES. México.

**Haraway, Donna J.**

2019 *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chthuluceno*. Consonni. Bilbao.

**Latour, Bruno y Steve Woolgar**

1995 *La vida en el laboratorio. La construcción de los hechos científicos*. Alianza.; Madrid.

**Lévi-Strauss, Claude**

2005 *Tristes Tropiques*. Plon. París.

**Tsing, Anna L.**

2021 *La seta del fin del mundo. Sobre la posibilidad de vida en las ruinas capitalistas*. Capitán Swing. Madrid.



# La economía y la cultura en la música nortea

José Juan Olvera Gudiño.  
*Economías de las músicas norteaas.*  
CIESAS. México. 2021.

*Miguel Olmos Aguilera\**  
EL COLEGIO DE LA FRONTERA NORTE (COLEF)

El fenómeno musical en cualquiera de sus escenarios implica relaciones con distintas ramas del conocimiento, entre las cuales podemos destacar, sin lugar a dudas, la economía, la cultura y la sociedad que lo produjo. El libro *Economías de las músicas norteaas*, de José Juan Olvera Gudiño, es una obra que además de considerar estos elementos, el título también es sumamente llamativo para los estudiosos de la música popular.

Desde hace varios años he constatado los aportes que Olvera ha realizado al análisis e interpretación de las músicas populares de Monterrey y del norte de México. El autor labra el cauce por donde fluye el avance, análisis y difusión de los estudios musicológicos en Monterrey y en el noreste de México. Por medio de esta obra, bajo su dirección, los autores, además de tener lucidos ensayos, reivindican la necesidad del conocimiento musical

\* olmos@colef.mx

en un contexto donde las humanidades y las ciencias del arte no han sido forzosamente la necesidad histórica de la investigación social.

Las músicas populares, de tradición oral o de tradición escrita, suelen ser investigadas en amplios contextos que involucran reflexiones vinculadas con la teoría sociológica, estética, antropológica o filosófica. Sin embargo, lo que interesó tanto al coordinador como a los autores fue la economía de la música. Cabe resaltar este interés particular, ya que a menudo se piensa, al hablar de la música, en analizar el discurso musical bajo una sola perspectiva; sin embargo, esta obra es un buen ejemplo de los muy diversos intereses que giran alrededor de la música comercial.

El presente libro nos presenta una reflexión sobre el fenómeno musical a partir de lo que Olvera denomina la “economía de la música”, asociada como mercancía y en el rubro de bienes y servicios en un contexto mercantil “[...] en el cual las pautas de reciprocidad y distribución estarían marginadas tanto en el sentido de que son hegemónicas como por el hecho de que han sido poco estudiadas diagnosticadas o valoradas desde la perspectiva económica” [Olvera 2021: 21-22, *apud* Polanyi 1976: 7].

El libro consta de siete capítulos que analizan de forma general el fenómeno musical asociado con las relaciones económicas, los cuales hacen posible la producción, la difusión o la puesta en escena de la música popular en diversas subregiones del norte de México, definición polémica a la que habré de regresar.

Como suele ocurrir en este tipo de obras, no todos los autores se ciñen punto por punto a los criterios del proyecto original del libro. Una vez que el coordinador apuntala el proyecto editorial, las investigaciones suelen tener deslices hacia otros tópicos que se alejan eventualmente del objetivo planteado, aunque en este caso no demerita el trabajo del libro. Uno de los méritos de este trabajo es trazar de manera abierta la dimensión económica de las “músicas nortañas”; asunto nada fácil, al considerar muchos géneros musicales que son nortños, por su lógica de producción y difusión cultural no fueron escogidos por el coordinador del libro y que seguramente también poseen una dimensión de movilidad económica, como las músicas clásicas de concierto, el rock y géneros reintroducidos regionalmente, temáticas que el propio Olvera ha avanzado en otras investigaciones.

En el concierto de las músicas mediáticas, vinculadas con plataformas de difusión digital, el impacto económico de la música nortña suele ser incuantificable. No obstante, es relevante intuir los impactos en el ámbito global. Actualmente existen plataformas digitales como Spotify, YouTube, Apple music, entre muchas otras, que miden, de manera efectiva, las audiencias, pero la cuantificación pocas veces da una cabal cuenta de la cultu-



ra de la escucha. Los premios *Grammy*, bien señalados por el autor, entran directamente en el contexto económico capitalista de las músicas denominadas como norteñas; sin embargo, en el ciberespacio, no se restringen a una geografía norte, sur o este u oeste, sino que se trata de un fenómeno muy amplio, vinculado con procesos históricos, migrantes y diaspóricos de poblaciones, las cuales han difundido distintos géneros musicales y son apropiados por culturas distintas, cuyo principal aliado es la infraestructura tecnológica del mercado.

La economía de la música plantea diversas dificultades percibidas por el autor en la introducción. Es necesario señalar que las lógicas de producción, circulación y asimilación musical no están ligadas sólo con la economía monetaria. En un sentido muy amplio, todo proceso social y cultural es al mismo tiempo económico, pero existen partes del proceso musical que no son intervenidas o determinadas por aspectos mercantiles y se demuestra en el capítulo de Castillo sobre los músicos populares tamaulipecos. Esta perspectiva de economía muy local es uno de los grandes logros de este libro al considerar que la producción y consumo informal de la música va más allá de los grandes capitales y de las grandes audiencias. En países como México, la circulación de bienes económicos y culturales de tipo musical poseen un proceso artesanal de economía de autoconsumo, no están intrínsecamente aliados a los grandes desarrollos industriales y la población encuentra miles de formas para hacer circular sus producciones musicales, de manera independiente a las ganancias directas o monetarias reeditadas.

El primer capítulo, escrito por Olvera, “Apuntes sobre el proceso de norteñización musical de México”, es un interesante trabajo de investigación que busca apuntalar la discusión sobre la influencia de la música norteña mexicana y del sur de Estados Unidos, en el centro y sur del territorio mexicano, proceso al que el autor ha denominado la norteñización musical, debido, entre otros factores, a la migración de retorno de la población mexicana que habita en Estados Unidos o en el norte de México y regresa periódicamente a su país natal, finalmente, contagia su cultura migrante norteña a lo que fuera su cultura de origen. Retomar el concepto de norteñización de Alarcón [1988] para la región de Chavinda, que aplicado a la lógica musical sureña, es un terreno diferente de lo que ocurre en términos generales con los cambios socioeconómicos [Olvera 2018; Díaz 2016]. La norteñización es un proceso presentado en todo el país en un periodo particular. Y si bien desde el sur se percibe como una influencia cultural norteña, es necesario precisar que dicho influjo norteño tiene matices regionales, microrregionales y focos de difusión mediática que la cultura musical, además de las prácticas musicales locales, no son apropiados del mismo modo

que otros aspectos socioeconómicos más globales. En este círculo de intercambios, la influencia nortea de la música mexicana gestada en el sur de Estados Unidos pasa por diversos niveles: primero, la música involucrada en un proceso mediático para posteriormente ser devuelta a México, por la influencia regional y por el intercambio binacional; segundo, en un círculo transnacional con múltiples implicaciones, por ejemplo Los Tigres del Norte, Texas Tornados o Selena, Ramón Ayala, entre otros. Depende del origen y circuitos comerciales de cada grupo de música nortea la manera como su música circulará en determinado bloque de población.

Existe la cultura musical local, ésta no atraviesa por fuerza la etapa mediática a no ser por un interés capitalista particular [Olmos 2020]. Por lo tanto, la cultura musical local, expresada en términos de la tradición oral, sigue caminos de difusión independientes a la economía urbana. Este tipo de expresiones se presenta en todo el país en particular en El Bajío, la región calentana de Michoacán y las músicas de los pueblos de San Luis Potosí o de Guanajuato que, si bien pueden tener cierta influencia nortea en diversos aspectos musicales, su economía no depende de su relación con las audiencias mediáticas. Existen horizontes y circuitos originarios de la música nortea nacional, los cuales no son los mismos focos de la cultura nortea desarrollada, apropiada e impulsada inicialmente por las industrias culturales en otras partes del país. Es posible señalar que la influencia de la música mediática mexicana en Estados Unidos no es la misma que se presenta en la música mediática en el territorio mexicano, donde inciden aspectos tales como las influencias locales e interregionales, pero muchas veces no van únicamente en sentido norte-sur sino de este a oeste y viceversa.

Al tomar los estados fronterizos como definitorios de la influencia norte-sur, tampoco sería preciso, pues algunas de las influencias más importantes provienen de otros géneros musicales de Durango, Sinaloa, Nayarit, Zacatecas o Michoacán. Esta problemática, expuesta en los diversos norte no aplica, desde mi perspectiva para todos los movimientos de las músicas nortea. El autor señala también que para el caso de las músicas jarocho transnacionales las influencias van en sentido de sur a norte. Sin embargo, aunque estas músicas se movieron originalmente en un sentido geográfico, y tienen fuertes audiencias en Estados Unidos, actualmente la música jarocho se puede encontrar en muchas ciudades del mundo occidental.

Olvera menciona que para documentar la norteaización es necesario que consideramos los premios *Grammys* o *Billboards* de los últimos 25 años. Señala, además, que lo regional va ganando lugar en lo global; esta aseveración se debe matizarla pues en el ámbito mediático y comercial, en este tipo de premios, poco importa lo regional siempre y cuando el fin último sea la

obtención de ganancias en un contexto donde lo políticamente correcto y lo comercial se funden como si se tratara de un logro excepcional de grupos marginados del mercado. Lo local y lo global se amalgaman en una relación económicamente dependiente entre una y otra categoría.

Para analizar el impacto de audiencias, en especial urbanas, en este trabajo se presenta una tabla de canciones gruperas y norteñas. Dicha tabla nos da una idea general de la difusión mediática, por lo tanto, de su importancia en la definición de lo norteño mediático sobre las audiencias mexicanas locales; sin olvidar que la influencia musical no sólo está determinada en las comunidades locales por aspectos mediáticos, sino por la música viva y real que se producen con la gente en las comunidades por medio de procesos tradicionales donde también interviene la memoria. Para regresar a las determinantes económicas, el autor evoca el producto interno bruto (PIB) en los estados fronterizos para resaltar la hegemonía económica norteña como principal influencia de atracción de los mercados laborales. Esto es cierto pero, como lo acabamos de precisar: si bien la música se ve influenciada por la economía, las audiencias no están totalmente definidas por el fenómeno económico del PIB.

El capítulo titulado “La censura al narcocorrido en México. Análisis etnográfico de la controversia”, es un polémico capítulo por César Burgos, cuya temática no ha dejado de ser actual por las preguntas que plantea. En el documento el autor analiza la censura del corrido de narcotráfico en varios gobiernos del noroeste de México, en particular en el estado de Sinaloa. Muestra, de manera elocuente, la historia de la censura del corrido de narcotráfico; narra el intrincado trabajo de campo realizado para analizar la censura como fascinación hacia lo prohibido. El recuento histórico de las políticas de censura en cada gobierno es una buena manera de abordar el problema, cabe destacar que el análisis en función de las implicaciones del contexto nacional e internacional es lo que nos muestra verdaderamente el fundamento de dichas censuras. Las reflexiones teóricas y análisis en algunos casos son muy pertinentes y hasta elocuentes. El capítulo posee, en términos generales, información valiosa con apuntes sobre las prácticas musicales, conciertos, censura en la composición, entre otros temas. En la introducción, el autor demuestra la primera parte de su investigación será etnográfica y más adelante, en el título del primer apartado, también aparece la palabra etnografía, concepto que nutrirá posteriormente en sus descripciones.

El capítulo “El trabajo de los músicos norteños en Tampico. Aspectos laborales diversos”, de Amaranta Castillo, es uno de los capítulos que más se involucra directamente con las economías de la música en el noreste

de México. Por medio de un análisis documental y entrevistas, la autora analiza el trabajo de los músicos en la economía informal. El concepto de *posfordismo* destaca en su disertación. Dicha categoría es utilizada como fundamento de la precariedad del trabajo musical, también usa conceptos como *emprededurismo* o “el hueso” aparecen como base de la producción musical. El concepto del “hueso” señala una relación laboral establecida entre el músico y el cliente, este nombre surge gracias a la lucha por el trabajo entre los músicos de una comunidad que se debaten por conseguir un contrato. A pesar que la autora no menciona la etnografía en sentido estricto, sus descripciones son de gran utilidad y ayudan en buena medida a entender la lógica del empleo en sentido cultural, más allá de los datos duros que presenta. Por otro lado, el apartado sobre la música y emociones es muy pertinente para analizar el fenómeno afectivo teniendo como base la explicación económica.

El capítulo de Olvera, “Impacto de la violencia en la música popular en Nuevo Laredo, Tamaulipas y Laredo, Texas”, es un tema que amerita un desarrollo preciso. En la introducción se enmarcan los propósitos del documento y señala algunos antecedentes. Si bien los datos sociohistóricos son importantes, lo verdaderamente relevante es la información cultural y económica. En otras palabras: ¿cómo es la región de la que se habla más allá de su administración y posibles implicaciones con el estado mexicano?

El autor da cuenta del mercado como un primer impacto de la violencia en la música popular, pero deja de lado otros impactos de la violencia en la música, por ejemplo, la creación de los miedos colectivos asociados con la censura del ambiente festivo fronterizo, especialmente en la primera década del siglo XXI. El segundo impacto que encuentra el autor es el desplazamiento forzado de la población. Más adelante, en el escenario general de Laredo Texas durante su reciente periodo de violencia, el tercer impacto destaca el crecimiento de los negocios de música popular. El texto finaliza con una recapitulación valiosa sobre el fenómeno de la violencia en los últimos años.

El capítulo titulado “Producción y circulación de bajo sextos en el noreste de México y Sur de Texas. De la etnografía a la cartografía social”, de Ramiro Godina, es un interesante documento sobre la producción instrumental. El autor presenta, de manera muy ilustrativa, los lugares donde familias de laudereros se dedican a la producción del bajo sexto, instrumento emblemático del noreste y de la música norteña. El estado del arte y los antecedentes sobre la pertinencia e importancia del bajo sexto en la sociedad están muy bien desarrollados. A pesar que el autor recalca la importancia etnográfica como principal herramienta de trabajo, estos aspectos se desa-

rollan de manera muy parcial. En cuanto a los elementos teóricos destacan la pertinencia de las cartografías, vinculadas esporádicamente a lo largo del texto. La importancia sobre las familias de constructores se ve potenciada en las relaciones, consecuencias, causas, afinidades históricas e identitarias entre los constructores de instrumentos.

Con respecto al capítulo “El Nashville de la frontera norte mexicana. Economía de la música en Reynosa, Tamaulipas. 1900-1970” de Alfonso Ayala Duarte; intenta realizar una analogía entre las ciudades de Nashville y de Reynosa, se basa en aspectos históricos, políticos y socioculturales. A pesar que advierte algunos datos, los cuales podrían hacer pensar dicha comparación, el título del capítulo es un tanto ambicioso. Ayala hace una reflexión teórica sobre la memoria y anuncia la intención del trabajo. Pese a que el documento vierte mucha información sobre la música del siglo XIX, se cita muy poca información sobre las actividades musicales en esta parte del país. Contrasta la abundante información sobre la música del siglo XX.

El apartado titulado “El acordeón llegó al noreste mexicano hacia la mitad del siglo XIX” tiene contenidos muy diversos. El autor menciona que Nashville y Reynosa merecen ser cunas de diversos géneros. Por un lado, la primera se asocia con el surgimiento de la música *country*, mientras que Reynosa sería la cuna de la música grupera. Cabe añadir que en el otro lado del país, el noreste de México, los músicos populares rancheros cumplieron un rol similar al de la música *country* con ciertas continuidades musicales para la música tradicional indígena. Mientras que en Estados Unidos el *country* evolucionó hacia géneros más o menos populares y nació de la migración de géneros populares con características bien identificables, entre otras en la música irlandesa, la música grupera es una expresión musical muy joven y se encuentra asociada con escenarios y audiencias producidas por el fenómeno mediático que, dicho sea de paso, es una modalidad musical contemporánea, cuya memoria se remonta sólo a algunas décadas.

Raquel Ramos Rangel, en el texto “Los sonidos y silencios de la migración en Los Ramones, Nuevo León”, analiza las fuertes implicaciones directas e implícitas de la música con el paisaje sonoro. Nos muestra, por medio de descripciones minuciosas, el paisaje sonoro y la relación de los sonidos con la cultura musical de una comunidad neoleonesa. El escrito tiene la cualidad no solamente de ser una excelente descripción del entorno sonoro de los Ramones, sino que además está escrito de una manera muy accesible. La explicación teórica es relevante, resalta la presencia del silencio de los ausentes, independientemente de su calidad sonora. Otros de los logros de este capítulo es la manera cómo la autora se hace partícipe de la escena de estudio, involucrándose como sujeto cognoscente. La etnografía

sonora es excelente, aunque se echa de menos un análisis de las sonoridades recurrentes y emblemáticas del escenario cultural estudiado.

## REFERENCIAS

### **Alarcón, Rafael**

1988 El proceso de nortehización: impacto de la migración internacional en Chavinda, Michoacán, en *Movimientos de población en el Occidente de México*, Thomas Calvo y Gustavo López (coords.). CEMCA, El Colegio de Michoacán. Zamora, México: 337-357.

### **Díaz Santana Garza, Luis**

2016 *Historia de la música norteha mexicana*. Plaza y Valdés. México.

### **Olmos Aguilera, Miguel**

2020 *Etnomusicología y globalización. Dinámicas cosmopolitas de la música popular*. Colef. Tijuana, México.

### **Olvera, José Juan**

2018 La norteha: una historia desde los dos lados del río, *Desacatos* 58, septiembre-diciembre: 204-208. [Reseña de *Historia de la música norteha mexicana*, de Luis Díaz. Plaza y Valdés. 2016. México].

#### Normas para la presentación de originales:

Los artículos y reseñas deberán ser originales inéditos y no estar sometidos simultáneamente a dictamen en cualquier otro medio. Se debe incluir una ficha curricular de 10 renglones y correo electrónico.

Los artículos deberán tener una extensión de 20 a 30 cuartillas, incluyendo gráficos, tablas, notas a pie de página y bibliografía en tamaño carta; el cuerpo del texto se presentará con interlineado doble en fuente Arial de 12 puntos.

Cada artículo debe incluir un resumen de 150 palabras máximo y cinco palabras clave, en español e inglés.

Las ilustraciones se entregarán con un mínimo de 300 dpi de resolución y en formato jpg.

Todos los trabajos serán sometidos a dictamen de pares ciegos a cargo de la cartera de árbitros de la revista, los resultados de las evaluaciones son inapelables.

La bibliografía se presentará al final del texto, anotando los nombres y apellidos completos de los autores, con base en los siguientes ejemplos:

#### LIBROS:

**Lefebvre, Henri**

1972 *La vida cotidiana en el mundo moderno*. Alianza. Madrid.

#### CAPÍTULOS DE LIBROS:

**Bourgois, Philippe**

2004 The Continuum of Violence in War and Peace: Post-Cold War Lessons from El Salvador, en *Violence in War and Peace: An Anthology*, Nancy Scheper-Hughes y Philippe Bourgois (eds.). Blackwell Publishing. Oxford: 425-434.

**Contreras, Carlos, Guillermo Pérez Castro, Octavio Corona y María de la Luz Moreno**

2005 Salvamentos arqueológicos y la arqueología histórica, en *25 años de la Dirección de Salvamento Arqueológico*, Luis A. López y Margarita Carballal (eds.). INAH (Científica, 470). México: 179-190.

#### ARTÍCULOS EN REVISTAS O PUBLICACIONES PERIÓDICAS:

**Meskill, Lynn**

2007 The Intersections of Identity and Politics in Archeology. *Annual Review of Anthropology* (31): 279-301.

#### ARTÍCULOS PERIODÍSTICOS:

**Alcántara, Liliana**

2002 Tiene oportunidad el Ejército de rehabilitarse entre las víctimas. *El Universal*, 20 de febrero: A7.

#### TESIS INÉDITAS:

**García Targa, Juan**

2005 *Arqueología colonial en el área maya: siglos XVI y XVII. Tecoh (Yucatán, México). Un modelo de estudio del sincretismo cultural*, tesis de doctorado. Universidad de Barcelona. Barcelona.

Todos los autores de las contribuciones que se publiquen en esta revista deberán firmar una carta-cesión de la propiedad de los derechos de autor, con base en los artículos 24, 25, 26, 27 (autorizando la comunicación pública de la obra por medios electrónicos sin fines de lucro), 29, 30, 31 y 43 de la Ley Federal del Derecho de Autor de los Estados Unidos Mexicanos.

*Cuicuilco Revista de Ciencias Antropológicas*

Escuela Nacional de Antropología e Historia

Periférico Sur y Zapote s/n

Col. Isidro Fabela

14030 Ciudad de México.

revistacuicuilco@yahoo.com

CUICUILCO REVISTA DE CIENCIAS ANTROPOLÓGICAS

SE ENCUENTRA INDEXADA EN:

- *Índice de Revistas Mexicanas de Investigación Científica y Tecnológica del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt)*
- *Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal. Sistema de Información Científica (RedAlyC)*
- *Catálogo del Sistema de Información en Línea para Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal (Latindex)*
- *Academic Search Complete, SocINDEX with Full Text y Fuente Académica (EBSCO)*
- *Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades (Clase)*
- *Plataforma Open Access de Revistas Científicas Electrónicas Españolas y Latinoamericanas. E-revistas*
- *Latin American Network Information Center (LANIC)*
- *Scientific Electronic Library Online (SciELO-México)*
- *Iresie. Índice de Revistas de Educación Superior e Investigación Educativa*

CONSULTA LA REVISTA EN:  
<http://www.revistas.inah.gob.mx>



# Cuicuilco Revista de Ciencias Antropológicas

VOLUMEN 30, NÚMERO 87, MAYO-AGOSTO, 2023

## DOSSIER

Voces de la frontera noroccidental. Territorio, cultura y población

### Presentación

Leonardo Santoyo Alonso

Condiciones de salud en la frontera norte de Mesoamérica: Dos muestras óseas del Valle de Malpaso, Zacatecas  
Almudena Gómez Ortiz y Charles D. Trombold

Recolección de alimentos vegetales: una tradición chichimeca en Zacatecas  
Luis Humberto Nava Martínez

Reflexiones cartográficas en torno a los nómadas del septentrión  
Leonardo Santoyo Alonso

Producción agrícola de la Hacienda de Ciénega de Dolores Jerez, Zacatecas, durante el siglo XIX  
Francisco Alonso Medina Bañuelos

Arqueología histórica y virtual: acequias y huertas del Convento de Guadalupe  
Jorge Cuauhtémoc Martínez Huerta

## MISCELÁNEOS

Peregrinaje e infraestructura en la modernización del Santuario del Tepeyac (1880-1896)  
Fabiola Hernández Flores

Padecimiento y atención del glaucoma. Un estudio antropológico  
Rocío Santos Martínez y Elia Nora Arganis Juárez

De los otros al nosotros. Procesos interculturales entre mixtecos y afromexicanos de la Costa Chica de Oaxaca  
Cristopher Saldivar Leos

Aldo Capitini: la oposición noviolenta al fascismo  
Paolo Pagliai

## RESEÑAS

Memoria y ritual: las aguadoras como esencia de la identidad barrial uruapense  
Lorena Ojeda Dávila

Lo difícil y lo frágil del catolicismo en el antiguo obispado de Yucatán  
Jesús Joel Peña Espinosa

El oficio del científico social, entre bifurcaciones y convergencias  
José Andrés García Méndez

La economía y la cultura en la música norteña  
Miguel Olmos Aguilera



**CULTURA**  
SECRETARÍA DE CULTURA

