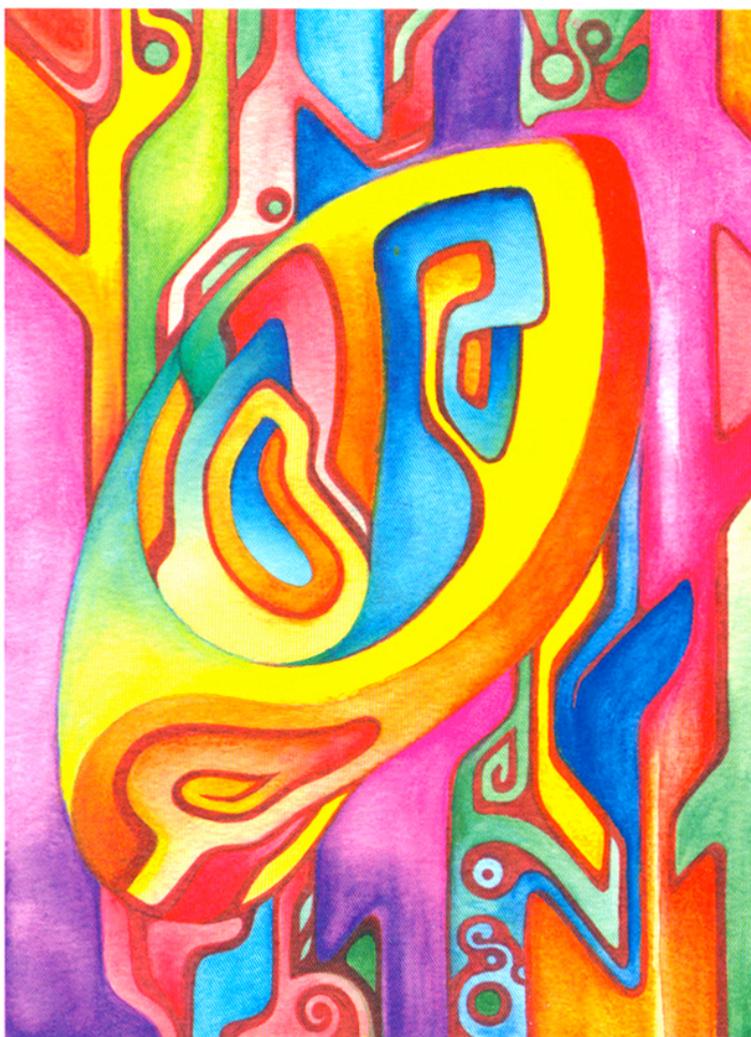


Cuicuilco

Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia

NUEVA ÉPOCA, VOLUMEN 18, NÚMERO 51, MAYO-AGOSTO, 2011



Africanos y afrodescendientes en México:
Reflexiones del pasado y del presente

ISSN: 1405-7778

Cuicuilco

Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia

NUEVA ÉPOCA, VOLUMEN 18, NÚMERO 51, MAYO-AGOSTO, 2011

Africanos y afrodescendientes en México:
reflexiones del pasado y presente

ÍNDICE

AFRICANOS Y AFRODESCENDIENTES EN MÉXICO: REFLEXIONES DEL PASADO Y DEL PRESENTE

Introducción	7
• Africanos y afrodescendientes en México: premisas que obstaculizan entender su pasado y presente María Elisa Velázquez Gutiérrez	11
• Vicente Guerrero: insurgente, militar y presidente afromexicano María Dolores Ballesteros	23
• En pos de África: el Ensamble instrumental del fandango de artesa de la Costa Chica Carlos Ruiz Rodríguez	43
• La niñez y juventud afrodescendiente en el México de hoy. Experiencias a partir de la migración México-Estados Unidos Citlali Quecha Reyna	63
• Por las ánimas de negros bozales. Las cofradías de personas de origen africano en la ciudad de México (siglo xvii) Cristina V. Masferrer León	83
<i>SIMULACROS</i> , XXIX CONCURSO DE FOTOGRAFÍA ANTROPOLÓGICA	105

DIVERSAS TEMÁTICAS DESDE LAS DISCIPLINAS ANTROPOLÓGICAS

- Las reuniones clínicas de un hospital psiquiátrico: enseñanza y caja de resonancia hospitalaria 115
Alejandro Ramos Escobedo
- La resemantización de un espacio sagrado en la Nueva España: Cuepopan, de mojonera y escenario ritual a Santa María la Redonda 137
Claudia Gotta y Clementina Battcock
- Actores e instituciones en el México posrevolucionario. Resistencia, luchas y apropiaciones de la política hídrica en el sur de la ciudad de México 157
María Concepción Martínez Omaña
Antonio Padilla Arroyo
- Promesas rituales y compromisos de libre mercado. Regímenes de futuridad en un pueblo de Yucatán 181
Andrés Dapuez
- Los animales del santo. Configuración del nahualismo en la región mazahua 203
Jaime Enrique Carreón Flores
Fidel Camacho Ibarra

RESEÑAS

- De los genitales femeninos 229
Anabella Barragán Solís
- Aportes y debates: reciente publicación estadounidense sobre africanos y afrodescendientes en México 233
María Elisa Velázquez

AFRICANOS Y AFRODESCENDIENTES
EN MÉXICO: REFLEXIONES DEL PASADO
Y DEL PRESENTE

Introducción

María Elisa Velázquez

Dirección de Etnología y Antropología Social

Instituto Nacional de Antropología e Historia

Presidenta del Comité Científico La Ruta del Esclavo, UNESCO

2011, promulgado como Año Internacional de los Afrodescendientes por la ONU, ha sido una oportunidad para la reflexión y el reconocimiento de las contribuciones de las poblaciones de origen africano en el mundo. Para sumarnos a esta conmemoración, en México hemos realizado varias actividades, entre otras: publicaciones, seminarios, videos y encuentros. Como parte de estos esfuerzos nos pareció importante proponer un conjunto de artículos sobre el tema a la revista *Cuicuilco*.

Es bien sabido que las investigaciones sobre los africanos y afrodescendientes en nuestro país han aumentado significativamente en los últimos años. Además de artículos y publicaciones recientes¹ han aparecido tesis de maestría y doctorado que ofrecen nuevos datos y perspectivas sobre la participación económica, social y cultural de los africanos y afrodescendientes en la historia de México. Temas como su incorporación al trabajo en los gremios y sus posibilidades de movilidad social,² sobre las características de la esclavitud infantil³ o la importancia de las cofradías,⁴ demuestran que este grupo tuvo

¹ Ver entre otros: Odile Hoffmann, (coordinadora) *Política y diferencia: africanos y afrodescendientes en México y Centroamérica*, México, INAH/CEMCA/IRD/UNAM, 2011. (Serie Africanía, no.4); Elisabeth Cunin, (coordinadora), *Lo negro y el mestizaje en México y América Central*, México, INAH/CEMCA/IRD/UNAM, 2011. (Serie Africanía, no.5); Juan Manuel de la Serna (coordinador) *De la libertad y la abolición. Africanos y afrodescendientes en Iberoamérica*, México, INAH/CEMCA/IRD/UNAM, 2011, (Serie Africanía, no.6); María Elisa Velázquez (coordinadora), *Debates históricos contemporáneos. Africanos y afrodescendientes en México y Centroamérica*, INAH/CEMCA/IRD/UNAM, 2011, (Serie Africanía, no.7), (en prensa).

² Sandra Luna, *Gremios y obrajes en la ciudad de México*, tesis de Maestría, México, Instituto Mora, 2010.

³ Cristina Masferrer, *Esclavitud infantil en la ciudad de México*, tesis de Licenciatura, México, ENAH, 2009.

⁴ Rafael Castañeda, *Las cofradías de negros y mulatos en San Miguel Allende*, tesis de Doctorado, Colegio de Michoacán, 2011.

más influencia de la que se había considerado en diferentes ámbitos laborales, así como en espacios sociales que permitieron, entre otras cosas, pautas de reproducción cultural.

Los enfoques antropológicos también han dedicado atención a las comunidades afrodescendientes en México, primordialmente a las de la Costa Chica de Oaxaca y Guerrero. Existen trabajos importantes desde hace varias décadas sobre esta región y muchos estudiantes se han interesado en conocer las características y problemáticas de esta zona.⁵ Sin embargo, siguen haciendo falta investigaciones más amplias con datos y registros etnográficos cuidadosos y con análisis crítico sobre el tema. Asimismo, son necesarios estudios sobre otras regiones de México, como Coahuila, Michoacán o el Bajío, dedicadas al tema de los afrodescendientes hoy en día.

Los artículos históricos y antropológicos que conforman este dossier de la revista *Cuicuilco*, son trabajos representativos de las inquietudes, avances y perspectivas que preocupan hoy en día a investigadores del tema. El primero de ellos, de María Elisa Velázquez, tiene el propósito de hacer una reflexión crítica sobre algunas ideas, que desde la perspectiva de la autora, han obstaculizado y trastocado la comprensión de la participación de los africanos y afrodescendientes en la historia de México. Velázquez sostiene que estas ideas “maniqueas” sobre la historia impiden una apreciación y comprensión integral de la importancia de los africanos y afrodescendientes, no sólo en el pasado, sino en el presente.

Como ya se mencionó, el estudio de las cofradías ha ofrecido nuevos datos sobre la dinámica interna de estas corporaciones y el papel de la población de origen africano en la administración, organización y promoción de las cofradías. Cristina Masferrer nos ofrece un texto que muestra cómo estas hermandades fueron espacios de integración en la sociedad novohispana, pero al mismo tiempo, lugares de reproducción cultural y en algunos casos, hasta de resistencia al orden establecido.

Por su parte, María Dolores Ballesteros⁶ aborda en su texto un periodo y tema de estudio novedoso y poco considerado hasta la fecha por la historiografía. La autora analiza la forma en que Vicente Guerrero, afrodescendiente notable del movimiento insurgente, es criticado en su tiempo según las conveniencias políticas. A través de imágenes y de crónicas del periodo, Dolores

⁵ Debe considerarse desde el texto clásico de Gonzalo Aguirre Beltrán sobre Cuajinicuilapa en Guerrero, los trabajos de Gabriel Moedano, Miguel Ángel Gutiérrez o Luis Campos, hasta investigaciones más recientes como las de Odile Hoffmann o Gloria Lara.

⁶ María Dolores Ballesteros ganó el segundo lugar del certamen Afrodescendientes en el movimiento de independencia de México 2010, organizado por el Seminario Africano y Afrodescendientes adscrito en la DEAS-INAH, el Proyecto Internacional AFRODESC y la Embajada de Sudáfrica en México.

Ballesteros analiza cómo el origen africano de Guerrero es utilizado por liberales y conservadores para descalificar su inclusión en la élite política. La reflexión de Ballesteros debe recordarnos que el discurso pseudocientífico del racismo se desarrolló precisamente a partir del siglo XVIII y se consolidó en el XIX. Por lo tanto, no es extraño que el “blanqueamiento” y la negación de la diferencia hayan tenido eco en un nuevo proyecto de nación, que utilizó la “bandera” del mestizaje, negando la participación de “otras” culturas en la conformación de la sociedad mexicana.

Dos artículos con enfoques etnohistóricos y antropológicos se refieren a la región de la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca. El primero de Carlos Ruiz analiza de manera cuidadosa, y con base en fuentes históricas, una de las tradiciones musicales más representativas de la región: la artesa. Carlos Ruiz, especialista en este tema, profundiza en su análisis, ofreciendo nuevos argumentos sobre la presencia e influencia de culturas del occidente de África en la tradición musical de la región.

Finalmente, Citlali Quecha aborda el problema de la migración a través del análisis de casos de niños y jóvenes de la Costa Chica cuyos padres salen de la región en busca de trabajo y mejores condiciones de vida a Estados Unidos. Con testimonios de las experiencias de estos niños y jóvenes, Quecha muestra las problemáticas, dinámicas y transformaciones de la vida cotidiana de las comunidades afrodescendientes frente a la migración de los padres.

Los textos muestran ejes de investigación que interesan a los estudiosos del tema e invitan a futuros análisis y nuevas preguntas. Esperamos que 2011, como celebración de las aportaciones de la población de origen africano en el mundo, sirva además para hacer más visible la complejidad y riqueza de nuestras sociedades, así como para contribuir en la lucha contra la discriminación y el racismo. Agradecemos a la revista *Cuicuilco* su disposición para sumarse a esta celebración con reflexiones históricas y antropológicas sobre el tema.

Africanos y afrodescendientes en México: premisas que obstaculizan entender su pasado y presente

María Elisa Velázquez

Dirección de Etnología y Antropología Social
Instituto Nacional de Antropología e Historia

RESUMEN: Este artículo reflexiona sobre algunas premisas que impiden entender los complejos procesos históricos en los que participaron los africanos y afrodescendientes en México y por lo tanto la situación de las comunidades afrodescendientes hoy en día. Hacer incapié sobre la importancia de considerar los contextos históricos, las regiones y las diferentes características de las experiencias de los africanos y sus descendientes en la sociedad mexicana partiendo de fuentes documentales e información etnográfica fundada en datos certeros y confiables.

Analiza tres aseveraciones que continuamente se repiten en investigaciones históricas y antropológicas basadas en prejuicios o ideas estereotipadas que entre otras cosas, han considerado a la sociedad virreinal como una sociedad estática, a los africanos como un grupo siempre marginado, a la desaparición de las categorías raciales como un problema de racismo y al mestizaje como una falacia que ha negado la presencia y participación de otros grupos, especialmente de los de origen africano.

Hace hincapié en la importancia de los contextos históricos y antropológicos como la vía adecuada para inferir la contribución de los africanos y afrodescendientes en el pasado y presente de México.

PALABRAS CLAVE: Africanos, afrodescendientes, racismo, mestizaje, periodo colonial, historia, antropología, México.

ABSTRACT: This article reflects on some assumptions that prevent understanding the complex historical processes involving Africans and African descendants in Mexico and therefore the situation of black communities today. It also reflect on the importance of considering the historical contexts, regions and the different characteristics of the experiences of Africans and their descendants in Mexican society taking into account documentary sources and ethnographic information and based on accurate and reliable data. The article analyzed three premises that are continuously repeated in historical and anthropological research based on historical prejudices or stereotypes. Among other things this ideas regarded the colonial society as a static society, Africans as a group always marginalized, the disappearance of racial categories as a problem of racism and miscegenation as a fallacy that has denied the presence and participation of

other groups, especially those of African origin. Finally, this work emphasizes the importance of understanding the historical and anthropological as the appropriate way to understand the contribution of Africans and African descendants in the past and present of Mexico.

KEYWORDS: *Africans, afrodescendants, racism, miscegenation, colonial period, history, anthropology, Mexico.*

En algunos congresos y foros recientes, en tesis de estudiantes, artículos o investigaciones de estudiosos, y también en personas o instituciones que por primera vez se acercan al tema de los africanos y afrodescendientes en México, se observa la tendencia a recurrir o sostener ideas maniqueas o estereotipadas, pero sobre todo argumentos, poco cercanos a los datos que ofrecen las fuentes históricas y antropológicas. Por ello, parece importante abordar algunas de las premisas que considero impiden entender los procesos históricos en los que participaron los africanos y afrodescendientes en distintos momentos y regiones, pero que además, poco ayudan a analizar las complejas situaciones que viven las poblaciones afrodescendientes hoy en día. Tres aseveraciones, que considero erróneas, me interesa analizar en este artículo.

La primera sostiene que la sociedad novohispana, “racista” y de “castas”, del periodo colonial no permitió la convivencia y el intercambio entre grupos; los africanos y sus descendientes siempre estuvieron en una posición marginal. La segunda parte de la aseveración de que el movimiento insurgente que promulgó la abolición de la esclavitud y de la distinción de “calidades” en 1810, paradójicamente promovió una sociedad racista que negó las diferencias. Finalmente, la tercera que analizo y critico en este trabajo es la que argumenta que el mestizaje es una falacia que ha negado la presencia y participación de los africanos y sus descendientes en la historia y el presente de México.

Para abordar estas premisas y esta problemática considero oportuno recordar la crítica que en los años setenta hacían los antropólogos Mintz y Price sobre los estudios afroamericanos en Estados Unidos. Ellos expresaban su preocupación por ciertas ideas “extremas”, que emergían en los estudios afro-americanos, que parecían más preocupaciones ideológicas que podrían desviar la búsqueda académica trazada por algunos de los investigadores más serios de la época. También señalaban los riesgos que podían correrse a partir de aseveraciones “ideologizadas” que se desarrollaban en aquel periodo, ya que consideraban que estas ideas no permitían entender los procesos y la complejidad histórica de las sociedades afroamericanas, simplificando las interpretaciones. En su texto, reeditado en los años noventa, solicitaban mayor sutileza analítica y más investigación socio-histórica en las investigaciones,

[Mintz y Price, 1992:XIV] sin que ello implicara, por supuesto, menospreciar el impacto, el sufrimiento y las graves consecuencias de la esclavitud.

Algo parecido sucede con ciertos estudios sobre la población de origen africano en México. A pesar de que las investigaciones han demostrado la complejidad y diversidad de la sociedad novohispana y la heterogeneidad del grupo de los africanos durante el periodo virreinal, varios trabajos repiten ideas “clichés” que entorpecen la comprensión de este grupo en la formación de México.¹ Revisemos más cerca algunos de estos planteamientos.

1. La sociedad racista y de castas del periodo colonial no permitió la convivencia y el intercambio entre grupos; los africanos y sus descendientes siempre estuvieron en una posición marginal.

Como lo han demostrado serias investigaciones acerca de la sociedad novohispana, la época virreinal no puede ser considerada como un solo periodo. Silvio Zavala, Pilar Gonzalbo, Antonio Rubial, Enrique Florescano o Gisela Von Wobeser, entre otros muchos, han hecho hincapié en las diferencias entre el siglo de la conquista y el XVII, conocido este último, como la época de cierta autonomía e integración, frente a los cambios drásticos del siglo XVIII en la economía y la política con la llegada de las ideas de la Ilustración y las reformas borbónicas. Por otra parte, estos y otros historiadores han señalado la importancia de reconocer las características diversas de las regiones que conformaron el gran territorio de la Nueva España.²

Asimismo, estudios sobre la población de origen africano en México, han probado que como parte de la sociedad novohispana, los africanos y afrodescendientes estuvieron inmersos en estas dinámicas históricas.³ Por ejemplo,

¹ En muchos textos de divulgación se repiten estas ideas sobre la sociedad novohispana, pero incluso en trabajos de investigación y de tesis de estudiantes de maestría y doctorado. Algunos historiadores y antropólogos siguen sosteniendo también este tipo de argumentos en sus investigaciones.

² Entre otros ver las siguientes obras: Silvio Zavala, *El mundo americano en la época colonial*, México, Porrúa, 1968; Pilar Gonzalbo, *La familia y el nuevo orden colonial*, México, El Colegio de México, 1998; Antonio Rubial, *Monjas, cortesanos y plebeyos. La vida cotidiana en la época de Sor Juana*, México, Taurus, 2005; Enrique Florescano, *Atlas histórico de México*, México, Ediciones Aguilar, 2009; Gisela Von Wobeser (coord.) *Historia de México*, México, Fondo de Cultura Económica/SEP, 2010.

³ Muchos investigadores se han dedicado al tema, ver entre otros muchos: Adriana Naveda, *Esclavos en las haciendas azucareras de Córdoba*, Xalapa, Universidad Iberoamericana, 2ª edición, 2008; Guadalupe Chávez, *Proprietarios y esclavos negros en Valladolid de Michoacán, 1600-1650*, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 1990; María Guevara, *Guanajuato diverso: sabores y sinsabores de su ser mestizo*, Guanajuato, Ed. La Rana, 2001; María Elisa Velázquez, *Mujeres de origen africano en la capital novohispana, siglos XVII-XVIII*, México,

es bien sabido que los conquistadores estuvieron acompañados por africanos que participaron en la colonización y que recibieron tierras y encomiendas por sus servicios. [Restall, 2005]. También sabemos que a lo largo del siglo XVII la Nueva España creció hacia adentro y desarrolló cierta autonomía social, económica y política, por los problemas que enfrentaba España con el resto de Europa, lo que permitió, entre otras cosas, un intercambio importante entre indígenas, españoles y africanos, así como cierta movilidad económica y social. Fue así que muchos africanos y afrodescendientes tuvieron posibilidades de obtener su libertad y acceder a trabajos como artesanos en distintos gremios, funcionarios, comerciantes, capataces, arrieros o en las milicias mejorando sus condiciones de vida. Ello por supuesto no niega que muchos continuaron sometidos a situaciones de esclavitud, explotación y marginación.

Las Reformas Borbónicas de mediados del siglo XVIII se propusieron restablecer el control de los virreinos; palabras o nociones como la de “colonia” comenzaron a utilizarse para explicar la nueva relación de sujeción que caracterizaría las relaciones entre las potencias europeas y los territorios americanos. También durante este periodo se incrementó de manera importante el comercio de africanos esclavizados hacia América y por lo tanto los prejuicios e ideas que “justificaron” su sometimiento fueron creciendo ampliamente, desarrollando el discurso racista que ha marcado a las sociedades contemporáneas.

Entonces y regresando a la idea inicial. Es cierto que la Nueva España fue una sociedad sumamente desigual económica y socialmente, con diferencias estamentales y corporativas, sin embargo, difícilmente puede considerarse como una sociedad de “castas” con rígidas separaciones por apariencias, oficios o color de piel, como algunos autores lo siguen considerando. Es importante hacer notar que en la noción de “casta” utilizada en ocasiones como sinónimo de “calidad” se incluían a todos los mestizajes, muy difíciles de clasificar desde el siglo XVII, pero prácticamente imposible para el XVIII. Por ejemplo, Joseph Antonio de la Via, juez eclesiástico del curato de Santiago de Quéretaro en México, se lamentaba de las dificultades para elaborar el padrón de 1777, considerando diferencias de calidades, de la siguiente manera:

[...]Que no se ha formado un Padrón para solo españoles, otro separado para solo mestizos, otro para mulatos y otro para indios porque de todas las castas viven en la Ciudad, y en una misma casa suelen hallarse de todas calidades, y aun en una misma familia se ve que el marido es de una, la mujer de otra, y los hijos de otras: por ejemplo el marido español, la mujer india, y los hijos mestizos, y por la misma razón no se anotaron al contra-

INAH/UNAM, 2006; Sandra Nancy Luna, Los trabajadores libres de origen africano en gremios y obrajes de la ciudad de México, siglo XVIII, tesis de Maestría en Historia Moderna, México, Instituto Mora, 2010.

margen las familias, pues debería hacerse la misma separación, entresacando ya españoles, ya mestizos, ya indios en las casas del numerosos vecindarios de esta ciudad[...]. [AHAM, FE, SA, P., caja 9 CL/libro 6, cit. por Sánchez,(1777) 2003:41].

Una parte del mito de la sociedad de “castas” proviene de las famosas obras pictóricas conocidas como cuadros de castas o de mestizaje, que han sido, a pesar de los estudios serios sobre ellos realizados,⁴ erróneamente interpretadas. Como lo han señalado varios autores, entre ellos yo misma, estas obras fueron pintadas en el contexto de las ideas ilustradas obsesionadas por catalogar el mundo natural y social, para mostrar sobre todo a Europa, las características de las tierras americanas, de sus frutas, sus vestimentas y la diversidad de sus grupos humanos. Gran parte de las denominaciones de castas que estos cuadros presentan, no se emplearon en los documentos novohispanos, ni en la vida cotidiana. Algunos censos y padrones de finales del siglo XVIII, tratando de llevar a cabo las nuevas disposiciones de control social y de diferencias por “calidades” o “castas” incluyeron denominaciones como: español, castizo, mestizo, indio, mestindios, mulato, negro, morisco, lobo, albino, coyote y chino, [Sanchez, 2003:41]. Clasificaciones, como la de “mestindios” por ejemplo, fue prácticamente desconocida por los registros de la época, por lo que parecen más bien, intentos de clasificaciones, que poco prosperaron.

Entonces, ¿cómo podría explicarse una sociedad de castas rígida y estática, en la que africanos en el siglo XVI obtienen tierras y encomiendas, en la que “mulatos” tienen a su servicio esclavos, en las que “pardos” adquieren importantes fortunas en el comercio o incluso en la que un mulato, como Vicente Guerrero, llega a ser Presidente? No quiero decir con esto que la Nueva España fue una sociedad liberal, abierta y sin prejuicios. Todo lo contrario; sin embargo, tampoco puede afirmarse que fuera una sociedad de “apartheid”. Es importante distinguir los matices y la complejidad para entender la heterogeneidad de las experiencias de los africanos y afrodescendientes durante este periodo, así como los prejuicios y las ideas racistas que llegaron sobre todo a mediados del siglo XVIII, que se aprecian notablemente a lo largo del siglo XIX, y que siguen formando parte de la sociedad mexicana hasta hoy en día.

El segundo planteamiento, que desde mi punto de vista simplifica también la comprensión de la participación de los africanos y afrodescendientes en México tiene que ver con la abolición de las calidades y la esclavitud, como a continuación se analiza. La premisa de esta idea es que:

⁴ Ver entre otras: María Concepción García Saiz, *Las castas mexicanas. Un género pictórico americano*, Italia, Olivetti, 1989; Susan Kellog, “Texts of identity: Writing and Painting Ethno-racial and Gender Identities in Colonial New Spain, 1650-1750”, Manuscrito, 1977; Ilona Katzew, *La pintura de castas*, Conaculta, Turner, 2004.

2. *El movimiento insurgente que promulgó la abolición de la esclavitud y de la distinción de “calidades” en 1810, paradójicamente promovió una sociedad racista que negó las diferencias.*

Dos de las consignas más importantes del movimiento insurgente de 1810 fueron, sin duda alguna, la abolición de la esclavitud y la supresión de las “calidades” que implicaban diferenciaciones, no sólo de apariencia física, sino de posición económica y social. Ya he señalado que para mediados del siglo XVIII, el control social y el discurso racista que “justificaba” el comercio alarmante de africanos esclavizados, estaba acompañado de teorías “pseudocientíficas” que pretendían respaldar los actos inhumanos que se llevaban a cabo justo en el momento del desarrollo de ideas sobre igualdad, fraternidad y equidad.

Las Reformas Borbónicas impusieron nuevos controles económicos, políticos y sociales.⁵ Uno de los que más afectó a la sociedad novohispana, como bien se sabe, fue el desplazamiento económico y político de los criollos por los españoles, y las nuevas ordenanzas para el pago de tributos a los grupos de castas. En este contexto se entiende que Hidalgo, Morelos y más tarde Guerrero, lucharan por eliminar las diferencias en las “calidades” para que fueran reconocidos todos en la Nueva España como “americanos”. Dicen así los artículos 5º y 6º del Plan de Gobierno Americano entregado por Hidalgo a Morelos el 16 de noviembre de 1810:

[...]Ninguno se distinguirá en calidad, sino que todos se nombrarán americanos[...] Por lo mismo nadie pagará tributos y todos los esclavos se darán por libres[...] [Plan de Gobierno Americano cit. por Lemoine, 1995:87 y 88].

El reconocimiento de los americanos, como un grupo distinto al de los europeos, con derechos iguales, sin privilegios o distinciones en apariencias, color de piel, posición económica o social, no era sólo una idea “romántica”, era una de las consignas centrales del movimiento insurgente. La abolición de las calidades y el reconocimiento de los americanos como un pueblo con características propias, daba sentido a la necesidad de independencia y autogobierno. Por otra parte, aunque la esclavitud, ya no era para principios del siglo XIX una forma de sometimiento tan rentable para la economía colonial, seguía siendo una manera de control y explotación en regiones como Veracruz o Morelos, pero además, no sólo la padecían los africanos o afrodescendientes, sino también indios

⁵ Un texto clave para comprender este proceso es el de Juan Pedro Viqueira *¿Relajados o reprimidos? Diversiones públicas y vida social en la ciudad de México durante el Siglo de las Luces*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.

sometidos en “guerra justa”, eran esclavos en regiones del sur y del norte de la Nueva España. Aunado a ello, la abolición de la esclavitud significaba una consigna política básica que formaba parte del pensamiento independentista en otros países y que Hidalgo, Morelos y Guerrero, entendieron y defendieron a lo largo de la lucha insurgente. Es por ejemplo, significativo que Miguel Hidalgo dictara en Valladolid, hoy Morelia, unos días después del levantamiento del movimiento insurgente, un documento, el 19 de octubre de 1810, en el que prevenía a los dueños de esclavos y esclavas que los pusieran en libertad, otorgándoles las necesarias *Escrituras de Alahorría*, advirtiéndoles que de no ser así, sufrirían los dueños irremisiblemente la pena capital y la confiscación de todos los bienes. En este mismo escrito prohibía el comercio de esclavos y por otra parte abolía el pago de tributos [Facsimile AGN, Operaciones de Guerra, t.4, f. 77, citado en Lemoine, 1995:83]. La esclavitud, finalmente fue abolida de manera formal en 1829 por Vicente Guerrero, afrodescendiente, lo que originó críticas y hasta amenazas de los colonos texanos de levantarse en armas.⁶

En suma, la distinción de calidades desapareció con la Independencia. Sin embargo, se sabe que censos posteriores, como uno promovido durante el Porfiriato a finales del siglo XIX, utilizaron también distinciones como negro, mulato, mestizo e indio para clasificar a la población.⁷ Ahora bien, la desaparición de las calidades no terminó con los prejuicios y el racismo que se desarrollaban en el siglo XIX. Por otra parte, la necesidad de consolidar una nación tan diversa y compleja, frente a los intereses de las potencias europeas y de Estados Unidos, así como las continuas amenazas de intervención extranjera condujeron a un proyecto político de la nación mexicana que enarbó la homogeneidad, la educación y el progreso menospreciando la diversidad indígena y negando la presencia y participación africana en México.

Por tanto, la intención de los insurgentes de 1810 fue unificar a los grupos sociales acabando con los privilegios. Debemos comprender que estas acciones formaron parte de un contexto histórico y político,⁸ y que difícilmente pueden interpretarse como obstáculos para reconocer la diversidad cultural o para desarrollar el racismo. Las teorías y prácticas racistas tuvieron que ver, como lo he señalado, con otros procesos ideológicos que también encontraron eco en

⁶ Al parecer, Vicente Guerrero tuvo que permitir que los colonos de Texas que tuvieran esclavos con contratos de propiedad quedarán exentos de la abolición al final de su gobierno, ante las presiones políticas y económicas. V. José Ortiz Monasterio, *Vicente Guerrero*, México, Grijalbo, 2009, p. 119.

⁷ Arturo Motta y Ethel Correa, “El censo de 1890 del Estado de Oaxaca”, en María Guadalupe Chávez (coord.), *El rostro colectivo de la nación mexicana*, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 1997.

⁸ Para entender los procesos del siglo XIX, v. entre otros: Tomás Pérez Vejo, *España en el debate público mexicano, 1836-1867*, México, El Colegio de México/Escuela Nacional de Antropología e Historia/INAH, 2008.

países como México. La desaparición de las diferencias se ha convertido en un problema para los historiadores, pero no explica por sí mismo la invisibilidad de los africanos y afrodescendientes en la sociedad mexicana.

Finalmente, a continuación reflexiono sobre la última aseveración de la que me ocupó en este artículo.

3. El mestizaje es una falacia que ha negado la presencia y participación de los africanos y sus descendientes en la historia y el presente de México.

El intercambio entre distintos grupos, fundamentalmente entre indígenas, españoles y africanos durante el periodo virreinal en México ha sido ampliamente documentado,⁹ la convivencia, los matrimonios y las relaciones dependieron del periodo y la región. No existieron las mismas condiciones de trabajo y de convivencia en las haciendas azucareras de Córdoba, Veracruz en el siglo XVIII que en la ciudad de Valladolid en Michoacán en el siglo XVII, o en alguna hacienda ganadera de la Costa Chica en Guerrero y Oaxaca. Sin embargo, y a pesar de que en algunas regiones las condiciones de intercambio no fueron tan intensas, en casi todo el territorio de la entonces Nueva España, el mestizaje fue un factor que distinguió a la sociedad en México ¿Cuáles fueron los principales motivos que permitieron este intercambio?

Por una parte, debe considerarse que la cultura del mestizaje y del intercambio existía en la Península Ibérica; ocho siglos de convivencia con árabes y judíos propició relaciones entre distintos grupos, otorgando experiencia a los españoles, fundamentalmente del sur. Por otra parte, y a pesar de las recomendaciones de la Corona sobre los matrimonios, por ejemplo, entre “esclavos y esclavas” o “negros y negras”,¹⁰ la Iglesia católica tuvo que hacer cumplir en los territorios americanos uno de sus sacramentos sobre el respeto a la libre voluntad de contraer matrimonio. Es cierto que las presiones sociales y los intereses de los dueños de esclavos y esclavas muchas veces pesaron más que los deseos de las parejas, pero las fuentes documentales hacen referencia a muchos matrimonios mixtos. A principios del siglo XVIII, Francisco de Seijas y Lobera, quien realizó un diagnóstico sobre la situación del virreinato de la Nueva España, hizo el siguiente comentario:

[...]Por cuanto mucho más que en España son numerosas las parentelas, y todos por nobles que sean, sujetas a tener muchos parientes negros y mulatos de la

⁹ Ver, entre otros muchos, el trabajo de Juan Javier Pescador, *De bautizados a fieles difuntos. Familia y mentalidades en una parroquia urbana*, México, El Colegio de México, 1992.

¹⁰ *Recopilación de Leyes de los Reynos de Las Indias* (1681), Madrid, 3 vols., ed. facs. del Consejo de la Hispanidad (Grafizas) Ultra, 1943.

chusma, de que no pueden librarse de serlos los más ilustres de aquellas partes[...] [Sejias, (1702)1980].

Fue hasta 1778 cuando se dictó una Pragmática Real de Matrimonios de orden “civil” en todas las colonias hispanas que intentó legislar los enlaces desiguales refiriéndose especialmente a las uniones con personas de origen africano. Ello revela, una vez más, las características de los nuevos prejuicios del siglo XVIII, que ponían la cuestión racial como eje rector de las distinciones sociales. Cabe hacer notar, que esta pragmática fue suspendida pocos años después, aunque sus efectos ideológicos seguramente permearon en la sociedad novohispana [Velázquez, 2006:302].

Otro factor importante para comprender los procesos de mestizaje es el de las relaciones consensuales. Varios historiadores han demostrado la cantidad de hijos “ilegítimos” que nacieron durante el periodo virreinal. Pilar Gonzalbo, por ejemplo, señala la elevada proporción de nacimientos de hijos que nacieron fuera del matrimonio canónico en la Nueva España que casi alcanzaba un 50 por ciento [Gonzalbo, 1998:168].

Finalmente, también deben considerarse los procesos de intercambio y recreación cultural en México como testimonios de la convivencia entre grupos. Rituales, prácticas de hechicería, lenguaje, danzas, música, comida y otras muchas expresiones ejemplifican los complejos procesos de intercambio entre indígenas, españoles y africanos.¹¹

Ahora bien, es cierto que el “mestizaje” como ideología ha negado y obstaculizado el reconocimiento de la diversidad cultural que caracteriza a la sociedad mexicana. Esta ideología, iniciada probablemente desde el siglo XVIII, se ha desarrollado en distintos contextos. En el siglo XX, después de la Revolución Mexicana, el movimiento de reivindicación de lo mexicano, del indigenismo y del mestizaje tuvo una amplia repercusión. Esta ideología, que reitero, niega la diversidad y la diferencia, sigue vigente en nuestro país. Por ejemplo, en las conmemoraciones del Bicentenario de la Independencia, en el desfile alegórico de la historia de México, se representó como símbolo de lo “mexicano” a un hombre, con los típicos estereotipos de lo “mestizo” negando a los muchos grupos que conforman a la sociedad mexicana, incluso a sus mujeres.

En suma, considero importante no confundir la “ideología del mestizaje” con el proceso de intercambio y convivencia que efectivamente se dio en México y que continúa entre regiones, pero también con otros países, especialmente

¹¹ Entre otros, llama la atención un artículo de Joan Bristol y Matthew Restall, “Potions and Perils: Love-Magic in Seventeenth-Century”, en Ben Vinson III y Matthew Restall, *Black Mexico. Race and Society from Colonial to Modern Times*, University of New Mexico, 2009.

Estados Unidos. El mestizaje no tiene por qué traducirse en exclusión o negación, debe entenderse como suma y reconocimiento. Por lo tanto, el mestizaje no es una falacia, es un hecho histórico que ha implicado diversos procesos de intercambio, enriquecimiento y creación cultural. Negar los procesos de mestizaje también confunde e impide que las comunidades afrodescendientes en México reflexionen y propongan estrategias de reconocimiento y contra la discriminación. Las comunidades afrodescendientes, enfrentan hoy en día el problema de su identidad y eso, inevitablemente, implica un compromiso importante para la academia y el gobierno mexicano.

Termino este artículo invitando a la investigación analítica, responsable y objetiva sobre la participación y contribución de los africanos y afrodescendientes en la historia de México, así como a la elaboración de herramientas para que las y los mexicanos, especialmente las comunidades y poblaciones afrodescendientes, puedan hacer visible su historia y luchar por sus derechos.

BIBLIOGRAFÍA

Bristol, Joan y Matthew Restall

2009 "Potions and Perils: Love-Magic in Seventeenth-Century", en Ben Vinson III y Matthew Restall, *Black Mexico. Race and Society from Colonial to Modern Times*, University of New Mexico.

Chávez, Guadalupe

1990 *Propietarios y esclavos negros en Valladolid de Michoacán, 1600-1650*, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.

Florescano, Enrique

2009 *Atlas histórico de México*, México, Aguilar.

García, Saiz

1989 *Las castas mexicanas. Un género pictórico americano*, Italia, Olivetti.

Gonzalbo, Pilar

1998 *La familia y el nuevo orden colonial*, México, El Colegio de México, p. 168.

Guevara, María

2001 *Guanajuato diverso: sabores y sinsabores de su ser mestizo*, Guanajuato, La Rana.

Katzew, Iлона

2004 *La pintura de castas*, Conaculta, Turner.

Kellog, Susan

1977 "Texts of identity: Writing and Painting Ethno-racial and Gener Identities in Colonial New Spain, 1650-1750", Manuscrito.

Lemoine, Ernesto

1995 "Plan de Gobierno Americano entregado por Hidalgo a Morelos, 16 de noviembre de 1810", en Lemoine, Ernesto (Estudios histórico y selección), *Insurgencia y República Federal. Documentos para la historia del México Independiente*, México, 3ª edición.

Luna, Sandra Nancy

2010 *Los trabajadores libres de origen africano en gremios y obrajes de la ciudad de México, siglo XVIII*, tesis de Maestría en Historia Moderna, México, Instituto Mora.

Mintz, Sidney W. y Richard Price

1992 *The Birth of African-American Culture. An Anthropological Perspective* (1976), Beacon Press Boston, 2ª edición, p. XIV.

Motta, Arturo y Ethel Correa

1997 "El censo de 1890 del Estado de Oaxaca", en Chávez, María Guadalupe (coord.), *El rostro colectivo de la nación mexicana*, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.

Naveda, Adriana

2008 *Esclavos en las haciendas azucareras de Córdoba*, Xalapa, Universidad Iberoamericana, 2ª edición.

Ortiz Monasterio, José

2009 *Vicente Guerrero*, México, Grijalbo.

Peréz Vejo, Tomás

2008 *España en el debate público mexicano, 1836-1867*, México, El Colegio de México/ Escuela Nacional de Antropología e Historia/INAH.

Pescador, Juan Javier

1992 *De bautizados a fieles difuntos. Familia y mentalidades en una parroquia urbana*, México, El Colegio de México.

Recopilación de Leyes de los Reynos de Las Indias

1943 [1681] Ed. facs del Consejo de la Hispanidad (Grafizas) Ultra, Madrid, 3 vols.

Restall, Matthew

2005 "Conquistadores negros. Africanos armados en la temprana Hispanoamérica", en Juan Manuel de la Serna, (coord.), *Pautas de convivencia étnica en la América Latina Colonial*, México, UNAM, pp. 19-73.

Rubial, Antonio

2005 *Monjas, cortesanos y plebeyos. La vida cotidiana en la época de Sor Juana*, México, Taurus.

Sánchez, Ernest

2003 AHAM, FE, SA, P., caja 9 CL/libro 6, en Sánchez, Ernest, *Padrón del Arzobispado de México (1777)*, México, AGN.

Sejias y Lobera, Francisco de

1980 *Gobierno militar y político del Reino Imperial de la Nueva España (1702)*, México, UNAM.

Velázquez, María Elisa

2006 *Mujeres de origen africano en la capital novohispana, siglos XVII y XVIII*, INAH-UNAM, p. 302.

Viqueira, Juan Pedro

1994 *Relajados o reprimidos? Diversiones públicas y vida social en la ciudad de México durante el Siglo de las Luces*, México, Fondo de Cultura Económica.

Von Wobeser, Gisela (coord.)

2010. *Historia de México*, México, Fondo de Cultura Económica/SEP.

Zavala, Silvio

1968 *El mundo americano en la época colonial*, México, Porrúa.

Vicente Guerrero: insurgente, militar y presidente afromexicano

María Dolores Ballesteros Páez

Instituto de Investigaciones doctor José María Luis Mora

RESUMEN: La historia de la población de origen africano en México se ha ido construyendo desde los archivos oficiales, eclesiásticos o de notarías, estudiando las menciones a los mismos en periódicos de la época, o analizando cómo eran representados en los textos y obras artísticas de sus contemporáneos. Precisamente son estas visiones de algunos observadores de la época las que se intenta recuperar en este ensayo. El protagonista de sus representaciones será Vicente Guerrero, insurgente, militar y político afromexicano. Así, se analizarán la variedad y cambios en las representaciones escritas y visuales que intelectuales como Carlos María de Bustamante y artistas como Primitivo Miranda o Anacleto Escutia hicieron del general. En éstas el origen africano de Guerrero es empleado como un insulto o como elementos físicos que deben ser “blanqueados” para permitir la plena inclusión de Guerrero a la élite política. Estas representaciones nos hablan de una sociedad que quería ignorar la variedad racial del México independiente para presentar una falsa homogeneidad.

PALABRAS CLAVE: Representación, población de origen africano, Vicente Guerrero, imágenes, discriminación.

ABSTRACT: The history of the population of African ancestry in Mexico has been built through the official, ecclesiastic and notarial archives, studying references to their lives in the newspapers of the day or analyzing how they were represented on the writings and art works of the time. Precisely, these viewpoints of intellectuals like Carlos María de Bustamante and artists such as Primitivo Miranda or Anacleto Escutia are the ones to be studied in this essay. The protagonist of these representations would be Vicente Guerrero, Afromexican rebel, military and politician. In these portraits the African origin of Guerrero is used as an insult or as physical flaws which had to be “whitened” to allow his complete acceptance in the political elite. These representations show a society which wanted to ignore the racial variety of Independent Mexico in order to portrait a false homogeneity.

KEYWORDS: Representation, population of African ancestry, Vicente Guerrero, images, discrimination.

Desde los libros clásicos de Gonzalo Aguirre Beltrán [1989] y Luz María Martínez Montiel [1994], muchos son los trabajos que buscan recuperar la historia de los afronovohispanos y afromexicanos y las representaciones de los mismos [Naveda, 2005]. Los archivos oficiales y eclesiásticos, los comentarios de intelectuales de la época, las obras de artistas nacionales y extranjeros hablan de la presencia de la población de origen africano y de su activa participación en la economía, la política y la sociedad novohispana. No obstante, con la Independencia y la abolición del sistema de castas, se dificulta la búsqueda de información sobre el quehacer de los afromexicanos anónimos y la visión que los contemporáneos tenían de los mismos. Una forma de superar esta limitación es conocer las representaciones que se hacían en la época de los afromexicanos más conocidos, como Vicente Guerrero.

Insurgente bajo las órdenes de Morelos, miembro del ejército nacional tras la Independencia, representante del grupo de los yorkinos en las elecciones de 1828 y presidente de la República, la labor polifacética de Vicente Guerrero marcó el ámbito social, militar y político de la primera mitad del siglo XIX. No obstante, sus contemporáneos no siempre reconocieron el papel del general. En las representaciones escritas, Guerrero es admirado y respetado por algunos, así como despreciado y objeto de insultos por sus capacidades intelectuales y su origen racial, por otros. En las representaciones visuales aparece como persona de claro origen africano, así como un miembro más de la élite decimonónica de piel clara y pelo liso, ignorando su aspecto físico real. En este ensayo se recuperarán las representaciones cambiantes y contradictorias que intelectuales y artistas del momento realizaron sobre Guerrero.

La representación escrita y visual

La representación “es el resultado de un acto cognitivo por medio del cual se produce un signo o símbolo que se instaura como el ‘doble’ de una presunta ‘realidad’ o de un ‘original’”. Es decir, la representación se da “a través de un proceso de percepción e interpretación de un referente, el objeto (en un sentido amplio) representado” [Victoriano y Darrigrandi, 2009: “representación”]. Esta percepción e interpretación puede realizarse en distintos soportes. En este ensayo se analizarán únicamente las representaciones verbales y visuales que se hicieron de Vicente Guerrero por parte de algunos intelectuales y artistas del siglo XIX.

En estas representaciones se juega con la pertenencia de Guerrero a la élite política y su exclusión de la misma. Como señala Silvana Rabinovich, la “frontera entre el Mismo y el Otro está custodiada por la ilusión de identidad pura,

cercada por la ‘experiencia interior’ en su afán de definir al Yo” [Ravinovich, 2009: Alteridad]. Así, los observadores comparten la ilusión de pertenencia a una “identidad pura” en oposición al “Otro”, en este caso, Vicente Guerrero. Como señala Tomás Pérez Vejo 2009, dentro de sus “esquemas conceptuales las élites mexicanas decimonónicas se definían a sí mismas y a México como una nación de raza blanca, latina y española, en lo físico, en lo moral, en lo social y en lo cultural” y Guerrero no parecía responder a esa definición [2009: 154]. De esta forma, las obras producidas por estos observadores son espejos del “mirador-mirado, el interrogador-interrogado” [Hartog, 2002:29]. Con el análisis de estas representaciones no conoceremos al general, sino a sus observadores y la visión que tenían del mismo, en ocasiones considerándole parte de su identidad, en otras como una alteridad.

Así, algunas de estas representaciones son contradictorias. Como sugiere Alfonso Mendiola, cuando existen “diferentes [...] descripciones de la realidad, se vuelve indispensable pasar por el que habla para acceder a lo real” [Mendiola, 2005:513]. Cuando Carlos María de Bustamante deja de alabar a Guerrero por su papel como defensor de la patria y comienza a insultarlo, no es Guerrero el que cambia, sino la visión que Bustamante tiene del mismo. Para comprender las diferentes apreciaciones de los intelectuales y artistas sobre Vicente Guerrero —para entender las observaciones—, debemos conocer a los observadores y su contexto.

Finalmente, además de conocer qué percepción se tenía del general, en las palabras y en los pinceles de estos observadores se descubre la percepción de la población de origen africano en la época, de esos “Otros” con los que convivían. Aunque, legalmente todos los mexicanos habían sido declarados iguales con la Independencia —a excepción de los esclavos—, en la mentalidad de algunos de los intelectuales y artistas los prejuicios raciales coloniales seguían vigentes.

Representaciones escritas de Vicente Guerrero

Como recuperan en sus trabajos Juan Ortiz Escamilla y Ben Vinson III, durante el periodo virreinal, la población de origen africano formó parte de las milicias en distintas regiones de México lo que les permitió la obtención de ciertos privilegios como “la exención de contribuciones”, el goce del fuero militar, el derecho a “portar armas de uso exclusivo del ejército”, el “afianzar su posición social y política” o “redefinió el sentido del color y permitió a un selecto grupo de milicianos revisar su posición en la sociedad colonial [2004: 326; 1995:180]. Con el estallido del movimiento insurgente, estos milicianos

y la población de origen africano en general, como el resto de los habitantes de la Nueva España, tomó posiciones en el conflicto. Los trabajos de Van Young y Tutino o de intelectuales contemporáneos, explicitan que la reacción de la población de origen africano al movimiento insurgente dependió de las condiciones sociales, económicas y personales de los mismos [Van Young, 2006; Tutino, 1990; Alamán, 1852].

Aunque aún quedan muchos silencios sobre su vida, las circunstancias que llevaron a Vicente Guerrero a apoyar el movimiento insurgente son conocidas [Huerta-Nava, 2007; Vincent, 2001]. Sobre su oposición a la Constitución de Cádiz, Mier recupera en sus escritos una anécdota: el virrey “envió a brindar por la Constitución a Guerrero, el más prepotente general de los insurgentes, y según ha contado él mismo a los diputados de Cortes, oyó con sorpresa su respuesta de ser mulato y no poderse avenir con una Constitución que lo privaba de los derechos ciudadanos” [Mier, 1985:277 [1821]]. Esta resistencia a la constitución, entre otros motivos, le llevó a servir en las filas de Morelos y, tras el asesinato del mismo, a seguir la lucha en las montañas del sur.

Intelectuales contemporáneos al general, como Carlos María de Bustamante, destacaron el papel fundamental de Guerrero en la lucha por la Independencia. En enero de 1823, Bustamante critica en su diario la detención de Guerrero y sus hombres por parte de Iturbide, que “lo tenía despojado del mando, siendo así que con él únicamente contó cuando dio la voz en Iguala; le debía sus sueldos y 20 mil pesos con que contribuyó para que se hiciese la independencia” [Bustamante, 2001: 6 de enero de 1823]. Lo describe junto a Bravo como “ilustres caudillos” de la libertad de América y critica a los escritores que lo califican de patán, argumentando que “ha trabajado por hacerlo [a México] libre y feliz de muchos años atrás” [*ibíd.*, 29 de enero de 1823]. De hecho, Bustamante ensalza la figura de Guerrero como héroe sin par:

¿Y podrá compararse [Iturbide] con un Guerrero, que jamás rindió parias a sus enemigos; que cuando toda la América sucumbió, él se mantuvo solo en la sierra de Xallaca, en Jonacatlán, en Cerro de Barrabás y en mil otras, sin ceder ni a la fuerza, ni a la seducción de empleos de Apodaca? [...] A este hombre (repito) ¿Quién podrá comparársele, cuando él solo conserva en sus manos victoriosas la tea hermosa del fuego patrio, y con ella abrasa a todo el Anáhuac para que consume la obra de su Independencia? [*ibíd.*, 29 de enero de 1823].

Con estas palabras, Bustamante eleva la figura de Guerrero a héroe de México y de toda América por su defensa de la Independencia.

Sin embargo, tras su participación en el movimiento de insurgencia y en la consumación de la Independencia, Guerrero permaneció en las filas del ejército

nacional y adquirió un papel protagónico al ser el candidato del grupo de los yorkinos a la presidencia en las elecciones de 1828. Su opositor, Manuel Gómez Pedraza, era el Ministro de Guerra y Marina y el líder de los escoceses. Periódicos como *El Sol* lanzaron una campaña favoreciendo la imagen de Gómez Pedraza y destacando sus principales atributos como sus “facultades intelectuales”, su capacidad de elección de los mejores ministros, “su conocimiento exacto y profundo de [las instituciones mexicanas]”, sus “virtudes morales”, “sus costumbres austeras, su horror a la dilapidación, el juego, a la embriaguez, al libertinaje”. Como Laura Solares señala, al destacarse esas cualidades de Gómez Pedraza se hacían “evidentes las carencias de su rival” [Solares, 1996:72-73].

Incluso los amigos del propio Guerrero, dudaban de sus capacidades para ser presidente. Zavala consideraba que “ningún general creía que este caudillo tuviese capacidad para dirigir grandes masas, ni la suficiente instrucción para estar a la cabeza de la nación” [Zavala, 1969:351]. Zavala reconocía que si la decisión de quién debía ser presidente se atenía “a los antiguos servicios, al nombre histórico, a la popularidad, a la pureza de intenciones, ninguno debía vacilar en que Guerrero debía ser nombrado pero si se consideraban las conveniencias sociales, las disposiciones morales, la energía y capacidad mental, era inconcusamente preferible Pedraza” [ibíd.:355]. Así, la capacidad de Guerrero como político enérgico, inteligente y guiado por la moral era cuestionada por sus propios amigos.

Sus opositores no sólo enfatizaron las cualidades de su contrincante y las carencias del propio Guerrero, sino que emplearon su origen racial como arma para atacarlo. Cuando Guerrero se convirtió en su contrincante político, Carlos María de Bustamante cambió su percepción del “héroe insurgente”. Ya en junio de 1824 empezó a criticar en sus diarios la opinión del general en cuanto al perdón de ciertos militares, pero no será hasta el periodo previo a las elecciones que sus críticas a Guerrero se agudizarían. Bustamante escribe, el 23 de enero de 1828, en sus diarios sobre los rumores de que Montes de Oca pedía “la expulsión absoluta de gachupines”, acompañado de una armada de mil negros en la costa de Acapulco [Bustamante, 2001:23 de enero de 1828]. Unas semanas después, Bustamante señala que el señor don Ignacio Macaco marchó contra los mismos ya que “el negro Guerrero” no quiso “porque la sangre de las morcillas toda es negra, homogénea, etcétera. Veremos que sale de este gran pastel” [ibíd.:16 de febrero de 1828]. Además de referirse al origen racial de Guerrero como un insulto, el escritor supone que Guerrero se opone a intervenir por su consanguinidad con los miembros de la armada y no porque comparta las ideas que éstos defendían.

En otra ocasión, Bustamante se burla del aspecto físico del general. Describe a Guerrero como “un puerco cuino en lo gordo y lucio, lleno de canas y muy

propio para servir de espantojo en un chilar” y en la misma línea, describe su cara como “efigie prieta y más gorda que un cuino”, y a su persona como “un hombre que debiera ser porquerizo” [*ibíd.*:14 de febrero de 1829 y 18 de junio de 1829]. La admiración que le había rendido desaparece y al encontrarse en bandos opuestos de la política del momento, el primer elemento al que Bustamante recurre para el ataque es el origen racial de Guerrero.

Incluso, vincula este origen racial con su “maldad”. El 20 de abril de 1828 recupera una conversación con Nicolás Bravo en la que aseguraba que Guerrero fingiría estar enfermo hasta que Bravo saliese del país. Bustamante consideró cierto el juicio de su coetáneo, añadiendo que “este negro cada día multiplica las pruebas de la ruindad de su alma tan negra como su tez” [*ibíd.*:20 de abril de 1828]. En la línea de este comentario, afirmaba el autor que “el negro Guerrero ha pasado por todos los grados de humillación y bajeza propios de su ruin cuna y de sus vicios” [*ibíd.*:1 de septiembre de 1828]. Así, Bustamante repite los argumentos sobre lo irredimible de la sangre africana y los vicios asociados tan comunes en los escritos de ciertos intelectuales del siglo XVIII [V., O’Crouley, 1975].

Por si los insultos a su persona fuesen poco, Bustamante no dejó escapar la oportunidad de atacar a la familia de Guerrero. El dos de noviembre de 1829 recordaba: “esta noche se ha dado un espectáculo con todas las negras que componen su familia en la plaza, donde le pusieron un tablado” al que dos centinelas “no permitían acercarse a observar aquellos monstruos de negricía”, mientras que la gente que “cargó” a observarlos no “cesaba de admirar aquellas monas, pero sin quitarse el sombrero ni hacer la menor expresión de respeto” [*ibíd.*: 2 de noviembre de 1829]. Finalmente, acusa a la esposa de Guerrero de robar los muebles del palacio presidencial y maldice a la “familia de negricía” [*ibíd.*: 26 de diciembre de 1829]. Así, aunque se declarase la igualdad ante la ley de todos los mexicanos sin importar el origen racial, éste seguía siendo considerado un factor que determinaba para algunos, el carácter de las personas y un arma a la que recurrir a la hora de atacar a los rivales políticos.

Si el origen racial de Guerrero era un problema para ciertos observadores, el apoyo que recibía de la población de origen racial mixto también fue criticado, como le ocurrió a otros libertadores americanos, tal es el caso de Simón Bolívar [Lynch, 2006]. Bustamante comentó que “mucho gente de ‘color quebrado’ estaba asombrada por la llegada a la presidencia de Vicente Guerrero, pues lo consideraban uno de los suyos” [*apud* Ávila, 2004: 62]. Según Silvia Arrom, las clases bajas podían identificarse con Guerrero por “su contexto social, su complejión oscura y la irrisión que recibía de la alta sociedad” [Arrom, 1988:258]. Asimismo, la autora considera que representaba la posibilidad de ascensión social [*ibíd.*:258]. Así, tanto algunos observadores

de la época como historiadores actuales, coinciden en que el origen racial mixto de Guerrero hacía que ciertos grupos se sintiesen identificados con el mismo y lo apoyasen.

Tras la retirada de Guerrero de la presidencia por “ineptitud moral”, no hubo otro presidente con sus características raciales, hasta la llegada al poder de Juan Álvarez, otro militar de origen racial mixto [Pavia, 1999]. A ambos se refiere Bustamante en sus diarios cuando se lamenta por la petición de Juan Álvarez de tres mil pesos para su tropa —amenazando con el saqueo—, y por la necesidad del ministro de Guerra, Francisco Moctezuma, de pedir a Guerrero negociar con los mismos. El escritor se pregunta “¿quién creería que unos negros despreciables del sur, que ni figura tienen de hombres, vendrían un día a imponer al gobierno de México y a formidar a esta ciudad [la ciudad de México]?” [Bustamante, 2001:25 de enero de 1829]. Asimismo, al igual que Vicente Guerrero, Álvarez contaba con enemigos en la prensa que criticaban a sus seguidores, los cuales fueron denominados “los pintos de Álvarez” (refiriéndose a su color de piel oscuro). En el periódico *La Sociedad*, del 17 de marzo al 7 de septiembre de 1858 fueron publicadas noticias sobre las ciudades tomadas por los pintos y los daños causados por los mismos.

Entre éstas, destaca la del 25 de marzo en la que se afirma que “las tres garantías de los pintos son dinero, caballos y mujeres, a quienes tratan brutalmente” y se comparan los daños efectuados por los pintos a los de las “langostas”; la noticia del 1 de abril en la que un corresponsal poblano del *Mexican Extraordinary* “cree ver el principio de una guerra de castas en la República” en la ocupación de Matamoros por los pintos y en las de agosto en las que mencionan los robos y desórdenes de los pintos en Maravatío. Finalmente, el 7 de septiembre se narra la reacción de los capitalinos a la entrada de los pintos en México. Ésta, “hizo asomar una sonrisa burlesca a los labios de los más indiferentes en política, y la grana del rubor a los frentes de los mismos liberales, y la farsa que comenzó a representarse en el palacio presidencial no tuvo más aspecto serio que las circulares de D. Juan Álvarez” [*La Sociedad*, 7 de septiembre de 1858:1, editorial]. De esta manera, uno de los periódicos conservadores de la época tachó a la población de origen racial mixto que apoyaba a Álvarez de ser dañinas para el país como una peste, de robar, de provocar desórdenes y de ser la raíz de un nuevo conflicto étnico.

Así, aunque el sistema de castas desapareció de la legislación, no así el racismo. Actores políticos como Guerrero y Álvarez y sus seguidores fueron atacados y señalados por su origen racial. Puede que la legislación hubiese cambiado, pero algunos observadores seguían creyendo que la sangre africana era irredimible. Cuando Bustamante quiso resaltar las virtudes de Guerrero en oposición al despotismo de Iturbide, enfatizó su papel en la in-

surgencia, como una de las principales figuras políticas del momento, como luchador incansable y defensor de la Independencia, ejemplo a seguir y figura opuesta al emperador. Sin embargo, en el momento en que se convirtió en su opositor político, el primer insulto al que recurrió fue su origen racial. Con ello, Bustamante parece querer convertir a Guerrero en el “Otro”, diferenciándolo de la élite política de la capital y atribuyéndole maldad simplemente por su origen africano.

Lo mismo ocurre con las referencias a los seguidores de Vicente Guerrero y Juan Álvarez. Por su rivalidad política, los conservadores representaron a los afromexicanos que apoyaron a Guerrero y a Álvarez como individuos malvados que allá donde iban sembraban violencia y destrucción. En lugar de referirse al grupo por sus ideales políticos o su origen geográfico, los definieron por su origen racial: los pintos. Así, los convierten en una alteridad, en un elemento ajeno a la realidad mexicana—siendo ésta la realidad de la élite de la capital—y caracterizado únicamente por sus acciones negativas. De esta manera, aunque el sistema de castas había desaparecido, en la mentalidad de la élite conservadora capitalina, el origen africano seguía siendo un insulto, una explicación de la maldad y la violencia y un elemento ajeno a lo mexicano.

Las representaciones visuales de Guerrero

Como destaca María José Esparza, con la consumación de la Independencia “surge la necesidad de personificar la historia por medio de imágenes y de contribuir a conformar la identidad” mexicana [Esparza, 1994:58]. Así, los héroes nacionales adquirirán un lugar importante en la galería de pintura histórica mexicana y de otras artes aplicadas, como la cera. En el caso de Vicente Guerrero, insurgente que sobrevivió a la guerra y que llegó a la presidencia, se conservan un buen número de representaciones visuales del mismo, en oposición a figuras como Hidalgo o Morelos. En este ensayo, se analizarán las representaciones del general no sólo por su papel de héroe nacional que personifica la insurgencia e Independencia mexicana, sino como ejemplo de cómo se blanqueó su figura intencionalmente en un buen número de imágenes.

Uno de los primeros soportes que se emplearon para inmortalizar a los héroes de la insurgencia fueron los retratos en cera. Aunque estas representaciones tenían una “tradición muy antigua en Europa”, en México no circularon hasta la primera mitad del siglo XIX, siendo accesibles para la gente y pudiendo ser transportados fácilmente de un lugar a otro “en el traje o como joya” [Esparza, 1994:58; Ugalde, 2008]. Como María José Esparza señala, “la importancia del retrato en cera radica en que son hechos en el momento y muchas veces copia-

dos del natural” [Esparza, 1994:58]. Así, el interés de estas representaciones era el “apego a la realidad, la copia fiel de la fisonomía del retratado” y para ello se llegaban a incluir elementos como cabello natural, tela, vidrio en los ojos, metales, para darles “mayor verismo” [ibíd:58; Ugalde, 2008]. Finalmente, el medio relieve, de perfil o tres cuartos del personaje se colocaba sobre un fondo de color neutro, se le colocaba un marco en forma de óvalo y un cristal los cubría.

En el caso de Vicente Guerrero existen al menos tres retratos suyos en cera. Mientras que en la de José Francisco Rodríguez y el retrato que se conserva en el castillo de Chapultepec, el general tiene la piel morena y el pelo negro y rizado, como Ortiz Monasterio lo describe en sus *Charlas de café con Vicente Guerrero* [Ortiz, 2009], en la representación de Segura sólo las patillas del general son rizadas (Figura 1). Su cabello es liso, su piel clara y su vestimenta elegante lo hacen parecer completamente distinto al hombre representado en los otros retratos.

Con un traje y posando de perfil, aparece Guerrero representado en una caja de rapé, sobre latón esmaltado (Figura 2). Lo que comparte con la representación anterior es el tono de piel y lo lacio del pelo y la barba. Lo curioso de esta imagen es el soporte sobre el que se encuentra. Si los retratos de cera se llevaban como joya o complemento, el objeto que se comenta servía como recipiente para guardar el tabaco molido que se consumía inhalándolo.

Otro soporte en el que aparece Vicente Guerrero representado son las litografías. Primitivo Miranda, artista hidalguense, formado en la Academia de San Carlos y en Roma, trabajó diversas artes como la pintura, la escultura y la litografía [Báez, 1992:60]. En la ciudad de Guanajuato se conserva una litografía suya en la que retrata a Guerrero, en la montaña, con la espada en la mano, listo para seguir resistiendo a los realistas en las montañas del sur (Figura 3). Miranda presenta al general con el pelo rizado y las patillas largas y espesas que lo caracterizan, los labios gruesos y la expresión seria. Aunque aparece otra figura de un hombre al fondo, guardando el caballo del general, éste está de espaldas al observador y no podemos comparar los tonos de piel de ambos individuos para saber qué color le atribuyó el artista a Guerrero con respecto al otro.

En oposición a las imágenes comentadas, en Fomento Cultural Banamex se conservan dos litografías a color que contradicen la visión de Guerrero como hombre de piel oscura y pelo rizado. Ferdinand Bastin, Julio Michaud y Thomas representan a *Iturbide y los generales del Ejército mexicano* (Figura 4). Detrás de Iturbide, entre Anastasio Bustamante y Valentín Canalizo se encuentra Vicente Guerrero, en un tercer plano. De su figura, sólo se distingue su cabeza, de perfil: su patilla negra como su pelo y su piel tan clara como la de Iturbide. Por su posición, al final del grupo, casi imperceptible, se le atribuye poca importancia en la imagen. Por el blanqueamiento de su figura, parece uno más en el grupo de militares y políticos mexicanos del siglo XIX. En Agustín

de *Iturbide y sus contemporáneos*, Vicente Guerrero vuelve a aparecer con su pelo negro rizado, pero con el tono de piel de sus “contemporáneos” (Figura 5). De esta forma, estas litografías a color insisten en igualar a Vicente Guerrero con el resto de militares y políticos blanqueando su figura hasta hacerlo irreconocible. Parece que para ser considerado héroe nacional, no podía ser “visualmente” uno más del pueblo, sino uno más en la clase en el poder, teniendo que desaparecer su herencia africana.

Finalmente, en los dos retratos al óleo más conocidos del general también se muestra este contraste. En 1850, Anacleto Escutia, “alumno de la Academia de San Carlos” realizó el retrato de “tamaño mayor que el natural” que se encuentra actualmente en el Museo Nacional de Historia (Figura 6) [Báez, 1992:45]. El general apoya su brazo “en una culata de bronce cubierta por una bandera, símbolos del triunfo de la Independencia” [ibíd.:45]. Como destaca Eduardo Báez, lo mejor es la fidelidad al tipo del guerrillero sureño, cabello oscuro y ensortijado, rostro moreno y gesto desconfiado” [ibíd.:45].

Esta figura contrasta con la del retrato en el salón de embajadores de Palacio Nacional, de Ramón Sagredo (Figura 7). El alumno de Pelegrín Clavé hace una interpretación más libre del personaje y, según Báez, ésta es “más elegante” [ibíd.:45]. Guerrero, aparece de cuerpo completo vestido con su uniforme y una capa, teniendo de fondo las montañas y estando acompañado por algunos insurgentes. Al margen del diseño, de la composición y del aura romántica del cuadro, el mayor cambio está en el rostro de Guerrero: su pelo parece rebelde, pero lacio, su nariz recta, más que aguileña y el tono de su piel es claro.

Lo que estas variopintas representaciones del héroe insurgente presentan es cuán importante era el color de Guerrero en la época. En las imágenes donde se enfatizaba la elegancia de la élite política y militar mexicana era blanqueado, en otras era presentado tal y como era: una persona morena, de ascendencia africana. Si esto ocurrió con un héroe de la insurgencia que llegó a la presidencia de la República y que nunca se avergonzó de su origen racial, ¿qué no pasaría con quienes conscientemente quisieron blanquear su pasado, con quienes contasen con suficiente capital como para alterar la paleta del artista? ¿Qué ocurriría con los habitantes de origen africano anónimos, alejados de los retratos elegantes de la élite capitalina? Pocos fueron representados tras la Independencia y en su mayoría fueron capturados por los pinceles de artistas extranjeros que buscaban plasmar en sus obras el exotismo mexicano. Por la necesidad de construir una identidad nacional propia, los artistas mexicanos buscaron distanciarse de la diferenciación racial colonial y de la exaltación de lo costumbrista que hacían los extranjeros, presentando en su lugar al México moderno, de hombres ilustrados, iguales y libres, es decir, al México imaginado que querían construir.

Las representaciones de Vicente Guerrero que se encontraron van del elogio al insulto, de la captura de su imagen real al blanqueamiento intencionado de su figura. Esta variación se vincula con el interés del observador de representarlo como parte del “nosotros”, de la élite política, o como el “otro”, el ajeno a la capital, el afromexicano. Aunque la Independencia hubiese acabado con el sistema de castas, la mentalidad de la élite del momento no abandonó la diferenciación racial de la población atribuyéndole ciertos elementos a los afromexicanos por su color de piel: maldad, ignorancia, violencia, vicio. Si Guerrero y Álvarez fueron discriminados por su origen racial, siendo estos importantes militares y políticos del siglo XIX, qué no padecerían los afromexicanos que trabajaban de artesanos, vendedores o cocheros en la capital, los trabajadores del trapiche o los ayudantes en los puertos mexicanos.

Asimismo, en las representaciones visuales de Guerrero hay cierta insistencia en blanquear al general para hacerlo más parecido al resto de políticos de la época. Como en las representaciones escritas, parece que para pertenecer a la élite, se debía dejar a un lado el origen racial de Guerrero y ensalzar su papel como militar, pero no como uno más de los insurgentes que en las montañas del sur lucharon por la Independencia, sino como militar de academia, elegantemente vestido. Así, el origen de Guerrero debía ser ignorado o “blanqueado” si se le representaba como un miembro más de la élite política capitalina.

No obstante, por su papel en la política mexicana, Guerrero fue ampliamente representado, pero pocas imágenes recuperan a los afromexicanos anónimos tras la Independencia [Esparza, 1994; Velázquez, 2006; Ballesteros, 2010]. Gracias a la obra de Teubet de Beauchamp y a la publicación que hace de la misma Sonia Lombardo de Ruíz, podemos conocer a dos de los seguidores de Guerrero. Por un lado, un “dragón del General Guerrero” luce elegante sobre un caballo blanco “una chaqueta corta, si bien con puños, cuello alto y adornada con alamares y galones, no tiene colas atrás y sus pantalones tienen los bajos anchos y reforzados con cuero, parecidos a los de los rancheros” (Figura 8) [2009:23]. Por otro lado, Beauchamp representa a un miliciano insurgente, “infantería de Guerrero en 1818” (Figura 9). A caballo, vestido como ranchero, con una chaqueta y “pantalón abierto en el pernil que deja ver abajo un calzón” y sus botas, sólo podemos ver su mano morena cerrada en puño [*ibid.*:24]. Por el paisaje de fondo, quizá fuese uno de los insurgentes anónimos que apoyaron al general en el sur luchando por la independencia. El dragón, de piel clara y pelo rizado, es representado como militar de academia; el insurgente moreno con ropas de ranchero y en el “campo de batalla”.

Como Felipe Victoriano y Claudia Darrigrandi señalan, representar es “volver a presentar, poner nuevamente en el presente aquello que ya no está

aquí ni ahora, encontrándose así restituido en su re-presentación” [Victoriano y Darrigrandi, 2009:249]. Pocas son las imágenes en las que estos héroes anónimos aparecen representados. Beauchamp decidió capturar a estos hombres en sus acuarelas por algún motivo —por ser una auténtica re-presentación de lo que vio, por su interés en el exotismo mexicano o el estilo costumbrista, etcétera—, en oposición a los artistas nacionales contemporáneos. Sea cual fuere la explicación, una simple decisión artística cambia la historia de las representaciones de la población de origen africano —de ser representados como parte de estos grupos insurgentes, como protagonistas de este momento histórico, a ser olvidados en la transición de virreinato a nación.

Las representaciones de Guerrero y de la población general del México independiente por parte de artistas mexicanos, refuerzan la identidad nacional que los liberales y conservadores querían construir. En lugar de representar la variedad racial —tan dominante en las obras de artistas extranjeros de la misma época—, insistieron en la homogeneidad de la población mexicana, blanqueando a Guerrero para hacerlo uno más de la élite. En su México imaginado, la presencia de la población de origen africano era incómoda, un problema para la homogeneización racial del país, una alteridad que despreciaban y condenaban.

Agradecimientos. Agradezco al INAH y, especialmente, a la doctora María Elisa Velázquez su gran apoyo.

BIBLIOGRAFÍA

Aguirre Beltrán, Gonzalo

1989 *La población negra de México: Estudio Etnohistórico*, 3ª ed., México, FCE.

Alamán, Lucas

1849-1852 *Historia de México: desde los primeros movimientos que prepararon su independencia en el año de 1808 hasta la época presente*, México, J. M. Lara.

Arrom, Silvia Marina

1988 “Popular Politics in Mexico City: The Parian Riot, 1828”, en *The Hispanic American Historical Review*, vol. 68, núm. 2, mayo, pp. 245-268.

Ávila, Alfredo

2004 “La presidencia de Vicente Guerrero”, en William Fowler, *Presidentes mexicanos Tomo I (1824-1911)*, México, INERM.

Báez, Eduardo

1992 *La pintura militar de México en el siglo XIX*, México, Sedena.

Ballesteros Páez, Ma. Dolores

2010 “De castas y esclavos a ciudadanos. Las representaciones visuales de la población capitalina de origen africano. Del periodo virreinal a las primeras

décadas del México independiente”, tesis de maestría en historia moderna y contemporánea, México, Instituto Mora.

Bustamante, Carlos María de

2001 *Diario histórico de México, 1822-1848 de Carlos María de Bustamante* [CD-ROM], Josefina Zoraida Vázquez (ed.), México, El Colegio de México.

Esparza Liberal, María José

1994 *La cera en México. Arte e historia*, México, Fomento Cultural Banamex.

Hartog, François

2002 *El espejo de Heródoto: ensayo sobre la representación del otro*, México, FCE.

Huerta-Nava, Raquel

2007 *El Guerrero del Alba. La vida de Vicente Guerrero*, México, Random House Mondadori.

Lombardo de Ruíz, Sonia

2009 *Trajes y vistas de México en la mirada de Theubet de Beauchamp Guerrero del Alba. La vida de Vicente Guerrero*, México, INAH, Turner.

Lynch, John

2006 *Simón Bolívar*, Barcelona, Crítica.

Martínez Montiel, Luz María

1994 *Presencia Africana en México*, México, Conaculta.

Mendiola, Alfonso

2005 “El giro historiográfico: la observación de observaciones del pasado”, en Luis Gerardo Morales Moreno (comp.), *Historia de la historiografía contemporánea (de 1968 a nuestros días)*, México, Instituto Mora.

Mier, Fray Servando Teresa de

1985[1821] *Escritos inéditos*, México, Comisión Nacional para las Celebraciones del 175 Aniversario de la Independencia Nacional y 75 Aniversario de la Revolución Mexicana, INERM.

Naveda Chávez-Hita, Adriana

2005 “Presencia africana en Nueva España, un repaso historiográfico”, en *Poblaciones y culturas de origen africano en México*, México, INAH, pp. 103-118.

O’Crouley, Pedro Alonso

1975 *Idea compendiosa del Reino de Nueva España*, México, s.n.

Ortíz Escamilla, Juan

2004 “Identidad y privilegio: Fuerzas armadas y transición política en México, 1750-1825”, en E. Pani y A. Salmerón, *Conceptualizar lo que se ve*, México, Instituto Mora, pp. 323-349.

Ortíz Monasterio, José

2009 *Charlas de café con Vicente Guerrero*, México, Random House Mondadori.

Pavia Miller, María Teresa

1999 “Juan Álvarez ¿mestizo o pardo?”, en Jaime Salazar Adame, *Juan Álvarez Hurtado: cuatro ensayos*, México, Gobierno del Estado de Guerrero/Asociación de Historiadores de Guerrero/Miguel Ángel Porrúa.

Pérez Vejo, Tomás

2009 *España en el debate público mexicano, 1836-1867. Aportaciones para una historia de la nación*, México, El Colegio de México/ Escuela Nacional de Antropología e Historia/INAH.

Ravinovich, Silvana

2009 "Alteridad", Mónica Szurmuk y Robert McKee Irwin (comp.), *Diccionario de Estudios culturales latinoamericanos*, México, Siglo XXI/Instituto Mora.

Sociedad, La

1858 Hemeroteca Nacional, México.

Solares Robles, Laura

1996 *Una Revolución Pacífica. Biografía política de Manuel Gómez Pedraza, 1789-1851*, México, Instituto Mora.

Tutino, John

1990 *De la insurrección a la revolución en México: las bases sociales de la violencia agraria, 1750-1940*, México, Era.

Ugalde Bravo, Montserrat

2008 "Representaciones en cera del heroísmo nacional", Archivo del Museo Soumaya, 9 de diciembre de 2008, <<http://www.soumaya.com.mx/navegar/antiores/Antiores08/09/RepresentacionesEnCera.html>>. [Consulta: 1 de abril de 2010].

Van Young, Eric

2006 *La otra rebelión: la lucha por la independencia de México, 1810-1821*, México, FCE.

Velázquez, María Elisa

2006 *Mujeres de origen africano en la capital novohispana, siglos XVII y XVIII*, México, INAH/UNAM.

Victoriano, Felipe y Claudia Darrigrandi

2009 "Representación", en Mónica Szurmuk y Robert McKee Irwin (comp.), *Diccionario de Estudios culturales latinoamericanos*, México, Siglo XXI/Instituto Mora.

Vincent, Theodore

2001 *The legacy of Vicente Guerrero: Mexico's first Black Indian president*, Gainesville, Florida, University of Florida.

Vinson III, Ben

1995 "Free Colored Voices: Issues of Representation and Racial Identity in the Colonial Mexican Militia", en *The Journal of Negro History*, vol. 80, núm. 4, pp. 170-182.

Zavala, Lorenzo de

1969 *Obras. El historiador y el representante popular. Ensayo Crítico de las Revoluciones de México desde 1808 hasta 1830*, México, Porrúa.

FIGURA 1
Segura, *Vicente Guerrero*, s. XIX,
retrato en cera, Museo Nacional
de Historia, INAH.

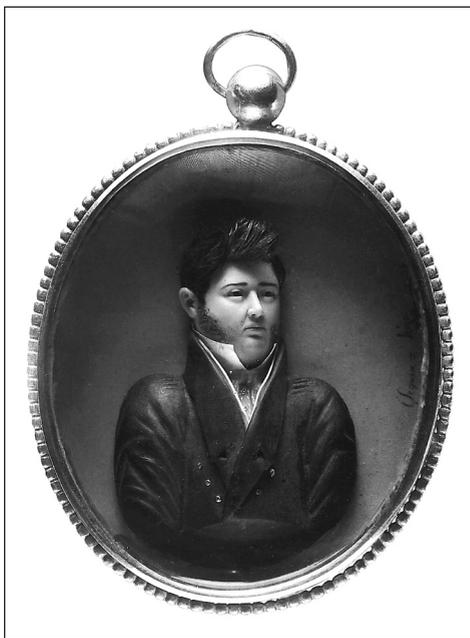


FIGURA 2
Anónimo, *Caja de rapé con retrato*
de Vicente Guerrero, principios
del s. XIX, latón esmaltado sobre
madera laqueada, Museo Nacional
de Historia, INAH.



FIGURA 3
Primitivo Miranda y Santiago Hernández, *Vicente Guerrero*, s. XIX, litografía en blanco y negro, 34 x 24 cm, Museo de la Alhóndiga de Granaditas, INAH, ciudad de Guanajuato, Gto.

FIGURA 4
Ferdinand Bastin y Julio Michaud y Thomas, *Iturbide y los generales del ejército mexicano*, ca. 1836, litografía acuarelada, Banco Nacional de México.

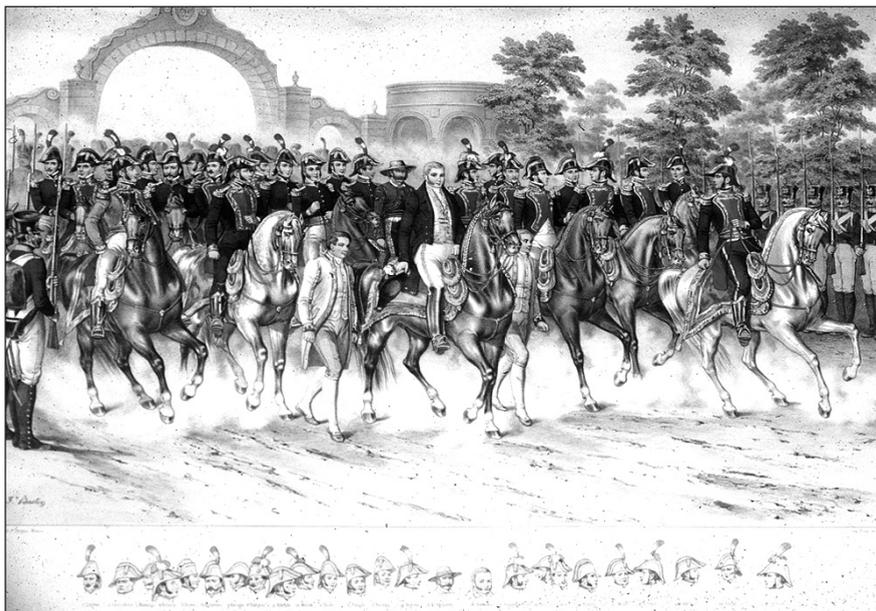


FIGURA 5
Anónimo, *Agustín de Iturbide y sus contemporáneos*, s. XIX,
litografía a color,
Banco Nacional de México.



FIGURA 6
Anacleto Escutia,
Vicente Guerrero, 1850, óleo
sobre tela, 105 x 84 cm, Museo
Nacional de Historia, INAH.

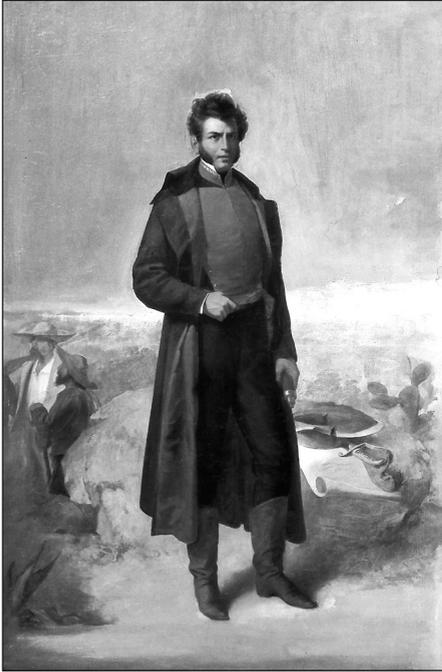
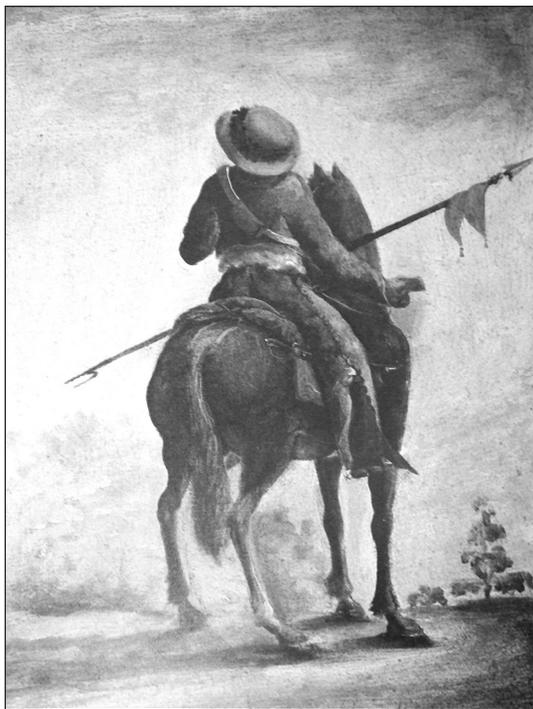


FIGURA 7
Ramón Sagredo, *Vicente Guerrero*,
s. XIX, óleo sobre tela, 285 x 205 cm,
Presidencia de la República,
Oficinas del Palacio Nacional.

FIGURA 8
Theubet de Beauchamp,
Dragón del General Guerrero,
1810-1827, acuarela, 11 x 18 cm,
Real Biblioteca, Madrid.



FIGURA 9
Theubet de Beauchamp,
Infantería de Guerrero en 1818,
1818, acuarela, 11 x 17,5 cm,
Real Biblioteca, Madrid.



En pos de África: el ensamble instrumental del fandango de artesa de la Costa Chica

Carlos Ruiz Rodríguez

Subdirección de Fonoteca

Instituto Nacional de Antropología e Historia

RESUMEN: El presente escrito ofrece reflexiones que, desde una perspectiva etnomusicológica, pretenden contribuir a atisbar la relación histórica entre tradiciones musicales africanas y afromexicanas. En específico, el discurso se centra en el ensamble instrumental de una de las tradiciones musicales más emblemáticas y representativas de las comunidades afrodescendientes de la Costa Chica de México, es decir, el "Fandango de artesa". Se ofrece un vistazo a la tradición del fandango de artesa y sus instrumentos musicales tradicionales, para luego esbozar una somera caracterización musical del cinturón sudánico occidental africano, destacando uno de sus ensambles instrumentales más relevantes. La descripción es seguida de argumentos que muestran analogías existentes entre los ensambles de la región de Senegambia y los de artesa de la Costa Chica, relación que es apoyada con datos históricos sobre la temprana presencia senegambes en territorio colonial novohispano y su posible incidencia en la sociedad multicultural de esa época. Finalmente, se apuntan algunas reflexiones en torno a los posibles procesos transculturales ocurridos en el plano musical durante los largos siglos de amalgamamiento que conformaron lo que ahora es la nación mexicana.

PALABRAS CLAVE: *Música, afrodescendiente, México, afromexicanos, fandango, artesa, baile de artesa, Senegambia.*

ABSTRACT: *The present writing offers ethnomusicological reflections that try to contribute to discern the historical relation between African and Afromexican musical traditions. In specific, the argument concentrates in the instrumental ensemble of one of the more emblematic and representative musical traditions of the afrodescendant communities of "Costa Chica" region of Mexico, that is to say, the "Fandango de Artesa". First, the article offers a glance on the fandango de artesa and its musical instruments, then, outline a brief musical characterization of the Western Sudanic belt, emphasizing one of his representative instrumental ensembles. The description is followed of arguments that show to existing analogies between an ensemble of the region of Senegambia and those of fandango de artesa from Costa Chica, relation supported with historical data about the early Senegambian presence in New Spain and its possible incidence in the multicultural society of that time. Finally, the writing offers some reflections about transcultural processes on musical issues happened during long centuries of blending of what now is Mexican nation.*

KEYWORDS: *Afrodescendant music, afromexican, fandango, artesa, baile de artesa, Senegambia.*

Durante los últimos veinte años ha habido un creciente interés en torno a la reivindicación identitaria y política de las comunidades afrodescendientes de la Costa Chica. Las discusiones generadas en ese lapso, desde las llevadas a cabo en el programa cultural “La Tercera Raíz” hasta el diálogo entablado por distintos actores y organizaciones en los muchos “Encuentros de Pueblos Negros”, han dado cuenta de la presencia de estos temas. Varios factores han avivado éste interés, entre ellos destacan la invisibilidad histórica de estas colectividades a los ojos de la nación mexicana y el impacto de la historia ofrecida por la investigación académica, la cual ha intervenido de manera significativa en la historia oral regional en los últimos quince años. En suma, la discusión general ha contribuido a estimular un acalorado movimiento local en busca de visibilidad y reconocimiento político de los afromexicanos “costeños” como grupo social diferenciado.

En ciertas ocasiones, este discurso reivindicatorio ha utilizado algunas de las tradiciones músico-coreográficas locales como “emblemas” identitarios y hasta indicios “esenciales” de su filiación africana, sin embargo, rara vez se ha profundizado en identificar las relaciones culturales concretas con África. De hecho, ha habido cierta tendencia a subrayar este vínculo desde una perspectiva un tanto estereotipada de las culturas africanas, inclusive, a partir de un vago conocimiento de éstas y de lo que comúnmente se engloba bajo la reduccionista noción de “música africana”¹.

En ese sentido, el presente acercamiento procura ofrecer reflexiones que, desde una mirada etnomusicológica, puedan contribuir a atisbar la relación histórica entre tradiciones africanas y afromexicanas con miras a apuntalar un discurso reivindicatorio más sólido. Evidentemente la tarea no es sencilla, reconocer rasgos musicales africanos luego de largos procesos transculturales es una labor que incluso muchos consideran como inasequible, pues requiere de información histórica y etnográfica difícil de reunir. Al respecto, cabe advertir que no se pretende identificar huellas musicales “puras”, o sostener la noción de que existieron características musicales africanas trasladadas inmutablemente al Nuevo Mundo; por el contrario, en el entendido de que la música tradicional mexicana es producto de una intrincada mezcla de culturas musicales de más de cuatro siglos, parte interesante de su estudio radica precisamente, en observar los particulares procesos de amalgamamiento que favorecieron el surgimiento de nuevas tradiciones musicales.

¹ Ésta categoría, necesariamente operativa, se refiere de manera simplista a una enorme diversidad de expresiones musicales. Al respecto, Gerhard Kubik [1993] advierte sobre la cautela con que debe utilizarse éste término generalizante, sobre todo si se toma en cuenta la multiplicidad de maneras en que se conceptualiza “lo musical” en las distintas culturas africanas. Aprovecho la presente nota para agradecer los valiosos comentarios de los dictaminadores anónimos del presente escrito, los cuales colaboraron a modificar sustancialmente la versión final del mismo.

Cabe señalar, que ésta temática ha sido una de las vías que más conocimiento relevante ha generado dentro de la investigación musical afroamericanista: varios musicólogos han ofrecido aportes teórico-metodológicos que desde mediados del siglo XX, han brindado interesantes estudios sobre la transplatación y adaptación de elementos musicales africanos (instrumentos, modos de ejecución, formas performativas, funciones y significados socioculturales) en el Nuevo Mundo. Basta mencionar los estudios clásicos de Richard Waterman [1948, 1952] y Fernando Ortíz [1951, 1955], o los más recientes de George List [1983], Gerhard Kubik [1999] y Rolando A. Pérez Fernández [2003, 2008].

En otro lugar se ha señalado que existen distintos niveles en que se puede identificar presencia musical africana en las tradiciones mexicanas [Ruiz, 2007], al respecto, cabe notar que el presente escrito sólo aborda lo concerniente a instrumentos musicales, en específico, los ensambles instrumentales. Por ahora el interés se centra en una de las expresiones más vinculadas a la identidad afrodescendiente de la Costa Chica, esto es, el otrora llamado “Fandango” o “Fandango de Artesa”, aunque denominado desde su resurgimiento en los años ochenta como “Baile de Artesa”. Así, se presenta primero un breve acercamiento al fandango de artesa y sus instrumentos musicales partiendo de la memoria oral y algunas menciones documentales disponibles; luego, se identifica la relación del ensamble de artesa con ensambles africanos específicos ofreciendo datos que pretenden mostrar la existencia de esta relación, para finalmente apuntar algunas reflexiones en torno a los posibles procesos transculturales ocurridos en el plano musical.

El fandango de artesa

Para comenzar es necesario ofrecer una breve descripción de lo que fue esta tradición en las comunidades afrodescendientes de la Costa Chica partiendo de los testimonios orales locales.² El fandango de artesa se refiere a la costumbre de bailar, en celebraciones festivas comunitarias, sobre una plataforma zoomórfica a la que se le da el nombre de *artesa*. La *artesa* es un cajón de madera de una sola pieza y grandes dimensiones que tiene labrado en sus extremos la forma de la cabeza y cola de algún animal vinculado con la labor ganadera: un caballo, un toro o una vaca. Según los informes, hasta mediados del siglo XX, el fandango de artesa tenía un papel fundamental en todas las festividades de la Costa Chica, aunque los principales eventos en los que se usaba eran

² La memoria oral que se conserva entre las generaciones de mayor edad en torno al “Fandango” es asombrosa y llena de detalles, sin embargo, para el presente recuento sólo se hará énfasis en la información concerniente a cuestiones organológicas vinculadas con esta tradición.

las bodas y las festividades en honor a Santiago Apóstol (un santo “a caballo” vinculado con la labor ganadera de la región).

De los antiguos fandangos se dice que al ejecutar el repertorio, la gente se acomodaba alrededor de músicos y artesanos aplaudiendo o gritando a quien participaba en el baile. Según relatan, era común que hubiera enfrentamientos orales donde se hacía uso de la amplia riqueza oral afroestilizada, así como desafíos o controversias cantadas, en los que se improvisaba el contenido de los versos respetándose la línea melódica de la pieza en turno.³

Antiguamente, el conjunto instrumental para acompañar el baile sobre artesas en la franja costera que abarca de Copala (en Guerrero) hasta las inmediaciones de Cacalotepec (en Oaxaca), incluía por lo regular dos o tres de los siguientes instrumentos: *violín* (cordófono laúd frotado), *jarana*, *guitarrilla* o *bajo* (cordófono laúd punteado/rasgueado) y *cajón* (idiófono percutido).⁴ Los testimonios orales, que remiten a inicios del siglo XX, e inclusive fuentes escritas del último tercio del siglo XIX, cotejan el uso de este ensamble instrumental.⁵ Cabe señalar que entonces, y aún hoy, en las comunidades afrodescendientes, el *cajón* es percutido por dos *tamboreadores* que se acucillan o se sientan alrededor del instrumento, el cual descansa en el suelo horizontalmente. Cada músico utiliza en una mano, un palo cilíndrico (a manera de baqueta) para percutir en acción directa la superficie más amplia del cajón, mientras que la otra mano *tamborea* en la misma con la palma y los dedos juntos, alternando así sonidos graves con agudos.

En el caso de Cruz Grande y su zona de influencia, es decir, el territorio que se encuentra entre las comunidades de Copala, Tecuanapa y La Sabana, donde todavía se utilizaban artesas zoomórficas a fines de los años cincuenta, la instrumentación típica se conformaba generalmente de *arpa* y *jarana* acompañando al zapateo sobre artesas.⁶ Un detalle característico de la ejecución de éste tipo de arpa fue el “tamboreo”, rasgo de ejecución que consiste en el palmoteo con las manos sobre la caja de resonancia del arpa, de parte de un

³ Una descripción más detallada pude encontrarse en Ruiz, 2005 y 2009.

⁴ En algunos lugares se menciona también el uso del *tambor* en lugar del *cajón*, aunque la mayoría de los testimonios remite principalmente, a éste último instrumento. El *cajón*, todavía hasta nuestros días, es una caja hecha de tablas de madera de parota ensambladas y clavadas entre sí, mientras que el “tambor” es un membranófono de marco que lleva como membrana tensa, una piel curtida de chivo o venado. Cabe señalar que las medidas del *tambor* son muy similares a las del *cajón*, aproximadamente 90 x 20 x 45 centímetros.

⁵ Otros instrumentos de acompañamiento que se mencionan al lado del *violín* y el *cajón* son la *guacharrasca*, el *cántaro* o *botija* y el *pito* de carrizo.

⁶ Varios años antes de morir, el músico Eulalio Gallardo me comentó en dos ocasiones, que el *cajón* tapeado que ahora se utiliza en la agrupación de Cruz Grande fue una introducción de su padre, Eduardo Gallardo, al ensamble instrumental de artesanía de esa localidad alrededor de los años setenta. Según Eulalio, la adición instrumental fue influencia de la estadía de don Eduardo en la zona de Tixtla por esos años [Eulalio Gallardo, comunicación personal, 2001].

segundo músico acuclillado al pie del instrumento. El “tamboreo” en la Costa Chica solía hacerse llevando en una de las manos algún tipo de anillo o material sólido, que permitiera producir la alternancia de percusiones agudas y graves sobre la tapa del arpa.

De acuerdo con los propósitos de este escrito, varias preguntas se desprenden del uso de estas peculiares instrumentaciones: ¿Por qué el ensamble instrumental que acompaña el baile sobre artesas entre Copala y Cacalotepec se compone de esos instrumentos específicos y no de otros? ¿Por qué en México dicha instrumentación es casi exclusiva de la Costa Chica?⁷ ¿Por qué éste, como otros ensambles de raigambre fandanguera, conceden central importancia a los instrumentos de cuerda?

Una enorme diversidad de instrumentos musicales podría componer el conjunto instrumental de artesa, sin embargo, las fuentes históricas e informes orales reiteran el uso específico de un ensamble particular, es decir, el de *violín, guitarrita y cajón* (o bien, *violín y cajón*), principalmente en el núcleo de “pueblos negros” de la región. Desde el punto de vista organológico, esa misma instrumentación puede ser comprendida como un cordófono laúd frotado, un cordófono laúd punteado/rasgueado y un idiófono percutido. Tal clasificación, basada en la *Sistemática de los instrumentos musicales* de Erich von Hornbostel y Curt Sachs [1914], no sólo se refiere a la morfología de los instrumentos sino también, a la manera de ejecutarlos. Ambos aspectos, son de central importancia pues aunados a las regiones de procedencia de africanos y los periodos de su arribo a Nueva España sugieren vincular a este tipo de conjunto con un ensamble análogo de cuerdas de la región de Senegambia, en el occidente de África.

Las cuerdas del occidente sudánico africano y el ensamble de artesa

De inicio, es necesario subrayar el carácter general de las tradiciones musicales del occidente sudánico africano. De acuerdo con Michael Theodore Coolen, la región de Senegambia se caracteriza por la presencia de una gran variedad de instrumentos de cuerda, numéricamente superior a la de cualquier otra familia de instrumentos musicales, incluso a la de los membranófonos. Aunque la presencia de tambores es generalizada, no se compara con las “muchas

⁷ Aunque en la Costa Grande de Guerrero también se usó el cajón como parte del conjunto instrumental del “baile de tabla”, de acuerdo con Efraín y Raúl Vélez, éste comenzó a utilizarse hacia fines de los años sesenta del siglo XX como sustituto percusivo del arpa tamboreada, en pleno declive por esos años en la región [Vélez, 1997]. Evidentemente, la Costa Grande y algunas tradiciones fandangueras de tierra adentro de Guerrero y Michoacán comparten algunas características musicales con las tradiciones fandangueras de la Costa Chica.

clases de violines, laúdes y arpas [que] pueden encontrarse en estos pueblos” [Coolen, 1984:118]. Algo similar señala otro reconocido musicólogo africanista, Gerhard Kubik, quien asegura que:

Hay una vasta región del occidente africano donde casi todos estos rasgos característicos de las culturas musicales presentes en el Golfo de Guinea (líneas temporales, tambores con sistemas de tensión por medio de ataduras y estacas, dominio de la percusión, etc.) no aparecen. Éste es el ancho cinturón sudánico centro-occidental. Excepto ciertos tambores de doble membrana introducidos por los Maghreb y encontrados actualmente en las cortes de los reyes Hausa y Fulbe [...] los tambores juegan un papel modesto, si no es que subordinado, en esta región, comparados con los instrumentos de cuerda [Kubik, 1993:440] [traducido por el autor].

La generalizada presencia de cordófonos y su importancia sociocultural no sólo en la región de Senegambia, sino en gran parte del llamado “cinturón sudánico centro-occidental” ha sido reconocida también por otros estudiosos como Roderic Knight [1984], Dena Epstein [1975] y David Evans [1999].

Dentro de la variedad de cordófonos utilizados en esta región africana destaca un tipo particular de ensamble instrumental. Según Michael T. Coolen, quien ha realizado investigaciones sobre los instrumentos de Senegal y Gambia, “hasta tiempos recientes, uno de los ensambles más comunes de Senegambia consistió de un laúd punteado (el *xalam*), un laúd frotado (llamado *riti* por los Wolof y *nyanyaur* por los Fula), y una calabaza tapeada” [Coolen, 1982:74].⁸ De acuerdo con Coolen, el uso de ese ensamble todavía estaba presente hasta finales de los años setenta en las tradiciones musicales de esa región, especialmente entre los wolof. Para Coolen, no es aventurado incluso afirmar que ese tipo de ensamble resultó familiar a cualquier esclavo extraído de la región de Senegambia durante tiempos coloniales, pues varios testimonios históricos dan cuenta del prolífico uso de estos cordófonos en la zona durante los siglos XVI, XVII y XVIII [Coolen, 1984].⁹

⁸ En los últimos treinta años, distintos procesos han fomentado un acelerado cambio de las tradiciones musicales del occidente africano, de allí la importancia de acudir a investigaciones que ofrezcan datos sobre la región, previos a ese lapso. Coolen permaneció más de dos años en la región pues fue etnomusicólogo residente de los Archivos Culturales de la República de Gambia de 1973 a 1974 y beneficiario de una beca Fulbright para realizar investigaciones en Senegal de 1975 a 1976 [Coolen, 1991].

⁹ La interacción histórica de los wolof con sus vecinos tukolor y mandinka los vuelve representativos de Senegambia, pues musicalmente comparten no sólo instrumentos similares, sino hasta repertorios afines [Knight, 1984]. El lingüista David Dalby, especialista en los wolof, inclusive considera que la cultura wolof fue un estrato cultural sobre el que subsecuentes arribos de esclavos a América se enculturaron [Coolen, 1982].

Es posible que en el caso de México, el uso de ese ensamble africano se haya reflejado en una instrumentación similar recurrente en la Costa Chica, en otras versiones evidentes, pero con los principios fundamentales hallados en la instrumentación común de Senegambia; es decir, laúd frotado (*violín*), laúd punteado/rasgueado (*jarana*, *vihuela* y *guitarrita* en un comienzo; *bajo quinto* y *guitarra sexta*, después) y alguna percusión (*cajón*, *tambor* o *bandeja* percutada).¹⁰ No sería extraño el vínculo entre estos ensambles instrumentales, si recordamos el peso que tuvo esa zona de África como fuente de extracción de africanos por la trata esclavista europea durante el siglo XVI. Gonzalo Aguirre Beltrán en su apartado “Los ríos de Guinea” del clásico *La población negra de México* [1946], señaló la importancia de esta región africana en cuanto a la procedencia de africanos traídos a la entonces Nueva España. Desde inicios del virreinato y por lo menos hasta 1580, la mayoría de africanos ingresados a Nueva España procedieron casi exclusivamente, de la región de Senegambia-Guinea. De acuerdo con Aguirre Beltrán, San Iago, la isla del archipiélago de Cabo Verde que se convirtió en el centro esclavista más importante de África durante el siglo XVI, reunió esclavos procedentes de los llamados ríos de Guinea, es decir, de la región comprendida entre el Río Senegal (en Senegal) y el Río Geba (en la actual Guinea Bissau).

En términos numéricos, la influencia de esos primeros llegados senegambeses no es desdeñable en relación a su contacto con la población general novohispana; según Aguirre Beltrán, se estima que para 1553 había unos 20,000 africanos en México de procedencia casi exclusiva de la zona de Cabo Verde. Durante la segunda mitad del siglo XVI, su presencia se mantuvo e inclusive fue acompañada de la estigmatización de un grupo particular, el de los wolof, de los que se prohibió su entrada a Nueva España luego de la sublevación de La Española de la cual se les responsabilizó [Aguirre, 1946]. No obstante, los wolof entraron a Nueva España por lo menos hasta los últimos años del siglo XVI. Para 1570 se estiman 18,500 africanos en Nueva España de los cuales unos 10,500 radicaban en la ciudad de México. A partir de 1580, aproximadamente la tercera parte de los africanos que se introdujeron al país provinieron de la región de Cabo Verde. Mientras que de 1596 a 1615 los esclavos procedentes de Cabo Verde y Guinea ingresaron casi en igual número a los provenientes de

¹⁰ Otras regiones de América que recibieron una fuerte influencia musical de Senegambia presentan ensambles análogos, como en el caso del sureste de los Estados Unidos donde la instrumentación tradicional del antiguo *blues* se conformaba de banjo, violín y pandero (o bien, otro idiófono, como los huesos entrecuchados o un calabazo percutado) [Coolen, 1982; Kubik, 1999; Epstein, 1975]. El estudio específico de las raíces senegambeses del *blues* y el banjo ha ofrecido una cantidad considerable de publicaciones e información significativa en torno a estos aspectos.

la región costera comprendida entre los actuales Costa de Marfil y República Democrática del Congo [Ngou-Mvé, 1994].

Estas estimaciones llevan a considerar que por lo menos durante los primeros 50 años después de la conquista, la interacción y constante contacto intercultural hispano-indígena en Nueva España se llevó a cabo casi exclusivamente con africanos del área de Senegambia, mientras que los siguientes 35 años, su presencia cultural no dejó de ser importante al conformar por lo menos una tercera parte de los africanos que ingresaron al territorio virreinal. El destacado antropólogo Gonzalo Aguirre Beltrán en varias ocasiones subrayó que por haber sido los primeros introducidos a Nueva España, la influencia cultural de los africanos del occidente sudánico fue significativa en el entorno novohispano.¹¹

Por otra parte, no hay que olvidar que las primeras noticias de esclavos empleados como vaqueros en la intensa actividad ganadera colonial de lo que hoy es la Costa Chica remite precisamente, al tercer cuarto del siglo XVI [Motta, 2003]. Además, hay que tener presente el número todavía indeterminado de esclavos fugados llegados a las costas de la Mar del Sur y de los que se tiene noticia ya desde el último tercio del siglo XVI [Widmer, 1990].¹² Al respecto, es de extrañar que Aguirre Beltrán no haya concedido mayor peso a los posibles esclavos huidos de las zonas mineras aledañas a esa región durante ese siglo. Es conocida, por ejemplo, la explotación de los placeres del oro realizada durante la segunda década del siglo XVI en San Luis de Acatlán. También es relevante la actividad minera de San Pedro Atoyac (cercano a San Pedro Jicayán), lugar en que “Álvaro de Santa Cruz mantenía una cuadrilla de cien esclavos en la década de 1530” [Widmer, 1990:125]. En 1542 las minas de Zumpango y Taxco estaban en plena actividad [Pavía, 1998; Mentz, 2005], pues de acuerdo con el censo reportado por el virrey don Luis de Velasco, las dos entidades que arrojan mayor población de negros esclavos en 1570 son precisamente Taxco (700) y Coixca (800) [Aguirre, 1946]. Coixca (o Coyxca) correspondería a lo que hoy son los alrededores de Iguala (Tlaxmalac, Coxcatlán y Tepecoacuilco) y a la zona de Zumpango, Chilapa y Tixtla [Pavía, 1998]. Otras minas cercanas a la región, como las ubicadas en las zonas de Zacualpa, Tlapa, Tamazulapa y Silacayoapan, reportan también el trabajo esclavo africano. Sería de dudar que habiendo tantas noticias de la fuga de esclavos durante el siglo XVI [Ngou-Mvé,

¹¹ Claro está, sin olvidar la subsecuente influencia de los enormes contingentes llegados del área de Congo-Angola durante la primera mitad del siglo XVII.

¹² Para dar una idea de la relevancia del cimarronaje en ese siglo puede acudir a Aguirre Beltrán [1946], quien calcula en 2000 el número de “negros huidos y cimarrones” que había para 1570 en Nueva España, fechas en que las autoridades virreinales se encontraban en lucha contra núcleos de africanos rebeldes a la esclavitud en casi una veintena de asentamientos importantes para la corona española.

1994], éstas no hayan procedido en alguna medida del entorno minero del sur. Hay que recordar que el primer distrito minero creado por los españoles fue precisamente el de Zumpango y Taxco en la tercera década del siglo XVI. Por mera cercanía geográfica y por el carácter indómito de la zona, las “Costas de la Mar del Sur” pudieron haber sido un refugio óptimo para el temprano cimarronaje colonial.

De regreso al fandango de artesanía, es posible que el antecedente histórico senegambés haya redundado en la conformación del ensamble instrumental del fandango de artesanía y otras tradiciones fandangueras. No sólo eso, también es posible que la relevancia cultural de cada uno de estos instrumentos en África haya sido conservada en distinta medida en territorio novohispano. Es conocida la amplia variedad de laúdes punteados/rasgueados que conforman los conjuntos instrumentales fandangueros tradicionales en México. En clara concordancia novohispana con el occidente africano, de todos los cordófonos utilizados, es el laúd punteado el instrumento más común en la región de Senegambia.¹³ De hecho, el occidente sudánico posee una extraordinaria variedad de laúdes emparentados entre sí. Muestra de ello son el *kontingo* y *kurango* de los mandinka y jola, el *koni* de los maninka y xasonka, el *hoddu* y el *molo* de los tukolor y diawara, el *tidinit* de los hassaniya y el *gambaré* de los soninké.

Coolen [1983] señala que estos instrumentos comparten más similitudes morfológicas y de ejecución que diferencias entre sí. La mayoría utilizan calabazos como cajas de resonancia, aunque también los hay hechos de caja de madera. Si bien cuentan con un número variable de órdenes de cuerdas lo común es el uso de cinco cuerdas. En no pocas ocasiones estos laúdes presentan algún tipo de dispositivo o pequeño idiófono atado al cuello del instrumento que “zumba” con el movimiento inherente a la ejecución. En cuanto a sus funciones socioculturales, por lo menos entre los wolof, el laúd punteado se encuentra vinculado con la historia de los linajes y la genealogía, los ritos de paso, la curación y la adivinación, entre otros significativos roles [Coolen, 1984]. En el caso del *xalam* wolof, el instrumento es tocado por músicos varones especialistas llamados *nyeenyo* y que pertenecen a una categoría mayor de músicos llamados *gewel*, o genéricamente *griots*. En general, esta clase de músicos se enorgullecen de proveer música apropiada para cualquier situación, ya sea una boda, un bautizo, una feria o una amplia variedad de situaciones.¹⁴

¹³ “Presente entre la gran variedad de etnias, y asociado con algunas de las más importantes funciones musicales de estas culturas, el laúd punteado posee una historia que data de siglos” [Coolen, 1984:119].

¹⁴ Estos músicos, que toman distintos nombres en el cinturón sudánico occidental (por ejemplo, *jelis* entre los maninka de Mali), se especializan como entrenadores diestros en tocar repertorio para danzas, acrobacias, contar historias, o trovar acertijos y adivinanzas que la audiencia debe resolver [Coolen, 1991].

En correspondencia, los laúdes punteados/rasgueados novohispanos utilizados en la Costa Chica pudieron haber tenido su antecedente “jaranero”, tímbrico y de ejecución en la variedad de laúdes punteados del occidente africano. Pueden incluso sugerirse algunos paralelos entre estos instrumentos: como varios de los cordófonos africanos, las *jaranas* y *bajos* de la Costa Chica contaban con cinco órdenes de cuerdas; similar al caso de ciertos cordófonos tradicionales mexicanos, varios de los instrumentos africanos se tocan con plectro [Chamorro, 1993]; el punteo usando los dedos pulgar, índice y medio para golpear la cuerda más que para puntearla [Coolen, 1984] es otro rasgo que trae al recuerdo la ejecución de algunos cordófonos en las costas y tierras calientes de México.

Por otra parte, aunque los laúdes frotados del occidente sudánico africano no tienen tanta variedad como los laúdes punteados, no por ello dejan de tener importancia central en la región. Los wolof llaman *riti* a su laúd frotado y entre los fulbe se le llama *nyanyaour* o *moolar*. En términos de ejecución, estos instrumentos monocordes son más versátiles de lo que sugiere su aparente sencillez morfológica; algunas grabaciones de su ejecución dejan ver la diestra habilidad de los ejecutantes para conseguir una notable variedad melódica.

Es posible que los senegambeses llegados a México hayan compartido un bagaje “violínístico” que les permitiera la apropiación de los cordófonos frotados traídos por los ibéricos a Nueva España. Gerhard Kubik sostiene que las habilidades técnicas heredadas de la ejecución de cordófonos frotados africanos fueron transferidas a instrumentos como el violín en América, ya fuese por la creciente legitimación de éste o simplemente por ser uno de los instrumentos permitidos por las autoridades coloniales [Kubik, 1999]. El bagaje compartido de cuerdas frotadas debió haber sido un antecedente importante para los africanos al encontrarse en el Nuevo Mundo, dadas las posibilidades similares ofrecidas por los instrumentos de cuerda novohispanos; quizá como estrategia, o como mera respuesta colectiva, pudo acudir a referentes comunes africanos. El histórico uso del violín y la importancia de éste en varias de las tradiciones afrodescendientes de la Costa Chica, da cuenta del valor musical conferido a éste al mantenerlo como uno de sus instrumentos principales.¹⁵

¹⁵ Si bien podría contra argumentarse que el violín, la vihuela y el arpa fueron preferidos por los conquistadores, e incluso, impuestos a los conquistados durante los siglos coloniales, podría decirse lo mismo de otros instrumentos como el órgano, las flautas y las chirimías, que fueron profusamente promovidos por los hispanos. Sin embargo, estos últimos instrumentos tuvieron más acogida en las sociedades indígenas o indo-hispanas de la sociedad novohispana. Cabe así responder con preguntas al contra argumento: ¿por qué tuvieron tanta aceptación el violín, la vihuela y el arpa, específicamente entre los llamados castas, mulatos y “gente de color quebrado” de tiempos coloniales? ¿por qué casi de manera exclusiva en zonas de probada presencia africana se tamboreó el arpa, se dio prioridad a los instrumentos de

Evidentemente a detalle, en el plano morfológico, son visibles las diferencias organológicas entre los cordófonos africanos y los cordófonos de uso tradicional en la Costa Chica, sin embargo, más allá de su morfología, habría que considerar la importancia que tienen los principios de ejecución y las características tímbricas de los instrumentos. En este contexto, un instrumento podría haber cambiado su morfología, o haber sido sustituido por otro, si la mutación no implicaba demasiados cambios en función de los valores estético-culturales centrales de quien lo toca y percibe. En el caso de los africanos en la Nueva España, ubicados en un contexto ya de sí adverso, la forma de los instrumentos quizá pudo mudar, siempre y cuando no cambiara otros valores musicales más centrales desde la perspectiva africana, como el timbre del instrumento y su “proximidad” en cuanto a principios básicos de ejecución.

En cuanto a los instrumentos percutidos, cuando menos hasta hace unas décadas, un idiófono frecuentemente utilizado en el ensamble wolof para acompañar a cordófonos punteados y frotados fue el calabazo tapeado [Coolen, 1984]. Tolia Nikiprowetzy reporta el uso de calabazos percutidos llamados *paly-yela* en el occidente sudánico [Chamorro, 1993]. Otros autores también registran su uso como acompañante de laúdes frotados en la franja sudánica centro-occidental: entre los peul se denomina a estos idiófonos *horde*, entre los hausa se les llama *kwaraya*, y entre los songhai (ejecutados sobre hueco en el suelo) se les nombra *gaasay* [DjeDje, 1998].

En México, hay noticias del uso percutido de éstos instrumentos en varios lugares de la Costa Chica [Contreras, 1988]. Incluso, éste instrumento se usó en el conjunto tradicional del fandango de artesanía todavía alrededor de 1877, como lo señala la crónica versada de Amado del Valle titulada *Velorio Costeño*. En ella se menciona el uso de una *bandeja* percutida para acompañar al violín y la guitarra en ocasión de un fandango para velar a un “angelito”. La *bandeja* es la planta cucurbitácea de medianas dimensiones (unos 60 centímetros de diámetro) antiguamente utilizada en el entorno costeño como instrumento musical: entre otros testimonios, Juan Clavel, conocido bailaror de Pinotepa Nacional, confirma que la *bandeja* invertida sobre el suelo y percutida con un *palito* se utilizó en ese municipio [Juan Clavel, comunicación personal, 2003].

Al parecer, todavía hasta mediados del siglo XX era común que llegaran algunas mercancías a la Costa Chica embaladas en cajones de madera [Stanford, 1962]. Estos mismos cajones sirvieron a los músicos de la región como instrumentos musicales, y quizá sustitutos de lo que otrora fueron instrumen-

cuerda para conformar ensambles instrumentales y se “azotó” a los cordófonos como forma regular de ejecución? ¿por qué los ensambles fandangueros se conformaron de conjuntos de cuerdas acompañados al menos de un idiófono/membranófono de percusión (cajón, pandero, guacharrasca, charrasca, marimbol, tamborita, tambora, zapateo sobre plataforma)?

tos de ascendente africano. Como lo sugiriera Guillermo Contreras [1988], es muy probable que el calabazo tapeado del conjunto senegambes diera origen al actual *cajón* “tamboreado” del ensamble de artesa.

Así, puede sugerirse que uno de los conjuntos instrumentales más utilizados en el fandango de artesa de la Costa Chica no sea sino reminiscencia de un ensamble común de la región de Senegambia (común al entorno sudánico occidental africano) que cambió su morfología, pero no sus principios de ejecución y características tímbricas reflejadas en violines y jaranas de los siglos coloniales. Es probable que el uso compartido de cordófonos del occidente africano haya encontrado entre los afrodescendientes del espacio novohispano, tierra fértil para identificar antecedentes identitarios y valores estéticos afines.

Evidentemente, luego de varios siglos de contacto con hispanos e indígenas es de esperar que las funciones socioculturales de este ensamble y estos instrumentos se haya adaptado a nuevas condiciones de vida en el Nuevo Mundo; sin embargo, el tradicional vínculo de los fandangos de artesa con importantes festividades colectivas deja ver todavía su relevancia cultural y, por qué no, quizá, un tenue lazo con posibles roles antecedentes africanos. Es necesario aclarar: no se sugiere aquí la reproducción “pura” de la cultura a través del tiempo, sino precisamente, la permanencia de lo que podría ser visto como uno de varios núcleos fundamentales, es decir, el ensamble instrumental, que perdura en sus principios básicos de ejecución (punteo, frotación y percusión), pero que en la superficie cambia, adoptando instrumentos de ascendencia europea. Otros rubros de lo musical seguramente adoptaron diversas influencias culturales hispanas e indígenas, no obstante, las funciones socioculturales adaptadas a nuevas condiciones históricas, no dejan de ligarse con las festividades comunitarias y los ciclos de vida individuales. En cierta analogía con Senegambia, éste ensamble se asocia con algunas de las ocasiones más significativas: en lo individual, al nacimiento, el matrimonio y la muerte de la persona; en lo colectivo, a la principal fiesta asociada con el sustento económico ganadero (la devoción a Santiago Apóstol).

Por otra parte, y de regreso a África, el arpa-laúd es otro instrumento que desde tiempos coloniales y hasta la actualidad mantuvo uso generalizado en lo que hoy es Gambia, el sur de Mauritania, el sur de Senegal, el norte de Guinea, el sureste de Mali, el suroeste de Burkina Faso y la zona norte de Costa de Marfil, Liberia y Sierra Leona.¹⁶ Los maninka conservan el uso del *simbingo* y el *oron* de 18 cuerdas, mientras que los mande, susu, fula, senufo y kissi utilizan

¹⁶ Los xilófonos heptatónicos y pentatónicos también son comunes en toda esta área; es muy probable que su presencia haya influido la producción musical americana de tiempos coloniales, sin embargo, esto será tema de un futuro trabajo.

el *bolon* [Charry, 2000]. Sin embargo, dos arpas destacan de toda la región: el *esimbin* y el *kora*. Los jola del Casamanse conservan el uso de un arpa de grandes dimensiones llamada *esimbin*, de cuatro a seis cuerdas, que frecuentemente es “tamboreada” por otro músico en la gran calabaza resonadora del instrumento creando contrarritmos [Coolen, 1984]. El arpa *kora* de 21 cuerdas es exclusiva de los mandinka y en su ejecución es también característica la percusión de la caja de resonancia por un segundo músico [Knight, 1984]. Ambas arpas son las de mayores dimensiones en esta parte del occidente africano.

En el caso de la Costa Chica, es posible que la tradicional presencia del arpa “tamboreada” en los fandangos de artesanía de la zona de Cruz Grande sea reflejo de la influencia del occidente sudánico africano. En específico de la *kora* y el *esimbin*, que contarían como los instrumentos musicales representativos de los llamados “felupes” y “mandinga” de los añejos documentos de la trata esclavista colonial. Otras regiones de México donde hubo fuerte presencia de africanos comparten el rasgo del tamboreo sobre la caja del arpa entre sus modos de ejecución; tal es el caso del arpa utilizada en la Costa Grande de Guerrero y en la región planeca de Tepalcatepec en Michoacán. Desde los años ochenta se ha señalado este rasgo como eminentemente africano aunque sin precisar claramente las culturas africanas de procedencia.¹⁷ Por otro lado, como lo señala Arturo Chamorro [1995], el timbre del arpa es un rasgo sorprendentemente similar entre los cordófonos africanos y los mexicanos. Una vez más, la importancia cultural del timbre a los ojos de la estética africana viene a colación, no sólo con éste instrumento, sino con varios otros de raigambre africana presentes todavía en territorio mexicano.

Consideraciones finales

La opinión de que en México el aporte cultural africano se diluyó gracias a un temprano y largo proceso de mestizaje es una noción compartida por no pocos investigadores. Hasta cierto punto, este juicio se encuentra vinculado a la suposición de que en la cultura mexicana son poco visibles los supuestos “rasgos típicos” africanos presentes en otros países americanos. Uno de estos rasgos —al lado del renglón meramente somático— ha sido precisamente el rubro musical: la ausencia en México de lo que estereotipadamente se considera como musical-africano ha contribuido a dar por hecho que esa

¹⁷ Guillermo Contreras [1988] atribuye el “tamboreo” del arpa en la costa del Pacífico mexicano a la influencia de algunos tipos de lira del Congo, sin embargo, como advierte Gerhard Kubik, la importancia cultural de los cordófonos en el cinturón sudánico centro-occidental no tiene parangón con la de la región centro-occidental africana. Al parecer, en esta última región, el uso del arpa “percutida” es más esporádico y limitado a zonas específicas.

temprana amalgama cultural se efectuó a cabalidad borrando en su totalidad todo rastro africano.

Si bien es cierto que los tempranos procesos de mezcla biológica, social y cultural, aunados a una diversidad de factores (la proporción numérica de los africanos en relación con la población total, el origen multiétnico, la previa transculturación de muchos esclavos arribados a América, las condiciones adversas y cambiantes de los africanos estantes en México, el favorecimiento de la integración del africano a la sociedad novohispana al encontrarse fuera de una férrea dinámica económica de plantación) influyeron para mermar la visibilidad del aporte africano en lo que hoy es México, puede sugerirse aquí que, en el plano musical, los rasgos africanos en la cultura mexicana son todavía palpables.¹⁸

No obstante a los largos procesos de transculturación ocurridos durante el periodo colonial y los siglos XIX y XX, puede argüirse que se conservan en México ensambles instrumentales tradicionales de presumible raigambre africana. De acuerdo con lo argumentado más arriba, se postula que los primeros esclavos en el entorno colonial utilizaron ensambles que les eran familiarmente africanos, pero compuestos de instrumentos ibéricos no lejanos a sus referentes músico-africanos, y que a los ojos de las autoridades coloniales parecían europeos: “Para algunos esclavos, debió haber sido hilarante el hecho de que, mientras los blancos trataban de suprimir los aspectos más obvios de la cultura africana, al final terminaron apoyando una importante tradición musical africana, pensando que era europea” [Coolen, 1984:132].

El ensamble instrumental que acompaña el baile sobre artesas compuesto de un laúd frotado, un laúd punteado y un idiófono percutido, se compone precisamente de estos instrumentos específicos porque ese ensamble pudo haber sido un referente común para los africanos procedentes del occidente sudánico occidental en esta región de México. En ese sentido, el hecho de que esa instrumentación sea exclusiva de la Costa Chica invita a pensar que en la región hubo una significativa presencia de africanos senegambeses; si bien esta afirmación no puede por ahora cotejarse con documentos históricos, puede considerarse al menos como posible al prevalecer, en una tradición musical tan ligada a la identidad afrodescendiente como el fandango de artesas, un formato de ensamble instrumental análogo al utilizado en la región de Senegambia.

¹⁸ Tal señalamiento no es nuevo: ya desde 1934, Gabriel Saldívar señalaba que las “formas vernáculos” de la música mexicana eran resultado del contacto entre las tradiciones ibéricas y las africanas. Para 1949, el propio Gonzalo Aguirre Beltrán destacaba también la fuerte influencia africana presente en la música tradicional mexicana [Moedano, 1995], y dos decenios después, ratificaba que la conformación de la música y la danza “mestizas” mexicanas eran básicamente producto de procesos de transculturación entre ibéricos y africanos [Aguirre Beltrán, 1970].

Por otra parte, una de las cuestiones más paradójicas que se ha presentado a la investigación musicológica afromexicana ha sido el hecho de que, no obstante a la gran cantidad de africanos introducidos desde el siglo XVI hasta el siglo XVIII en México (su proporción numérica en relación a la población total novohispana fue incluso prominente en algunos decenios coloniales), destaca la generalizada ausencia de membranófonos (específicamente tambores) en el entorno novohispano continental, a diferencia de lo que ocurrió en otros territorios coloniales americanos y de El Caribe. A saber, básicamente esto respondería a una particular situación. La procedencia regional de africanos extraídos de África, el número de ellos y los periodos de su introducción a lo que hoy es México marcan una significativa diferencia con lo ocurrido en países como Cuba, donde la presencia del “tambor” es avasalladora.¹⁹ La casi exclusiva introducción de senegambeses a México durante los primeros 50 años del virreinato novohispano estableció un tipo de contacto que lo diferencia radicalmente de otros procesos transculturales llevados a cabo en el resto de América.

La importancia cultural conferida a los instrumentos de cuerda en Senegambia, y la consiguiente entrada de africanos de esa región a México, pudo haber favorecido la amplia aceptación social de estos instrumentos y sus ensambles en los contextos festivos de la mezclada sociedad novohispana, otorgando menor presencia a los tambores. Esa misma razón podría explicar por qué en Estados Unidos, país con evidente presencia afrodescendiente, son prácticamente inexistentes los rastros históricos de algún tipo de tambor “típicamente” africano.²⁰ Hay que recordar que, similar al caso de México durante el siglo XVI, al sur de Estados Unidos entró una gran cantidad de esclavos procedentes de la región de Senegambia durante los siglos XVII y XVIII.

Si bien el etnomusicólogo Rolando A. Pérez Fernández [1990] ha demostrado con anterioridad la presencia de patrones rítmicos característicos de las culturas musicales bantú en varias tradiciones fandangueras de México, en lo general, su aporte no contradice a las propuestas contenidas en el presente escrito. No obstante a que los senegambeses llegados a Nueva España fueron numéricamente pocos comparados con los enormes contingentes de africanos procedentes del área de Congo-Angola durante la primera mitad del siglo XVII [Ngonu-Mvé, 1994], como señala Gerhard Kubik, puede argüirse

¹⁹ Es conocida la enorme cantidad de africanos del Golfo de Guinea introducidos a Cuba y lo tardío de su ingreso (hasta el siglo XIX), comparado con el ingreso de africanos al resto de Latinoamérica.

²⁰ Tampoco hay que olvidar que en el sur de Estados Unidos, las autoridades coloniales prohibieron el uso de tambores entre los esclavos pues estos instrumentos fueron partícipes de rebeliones [Coolen, 1991]. Es probable que algo similar haya ocurrido en los territorios de Nueva España en detrimento de la presencia del “tambor” en México, aún así, pueden identificarse ciertos vínculos con membranófonos africanos por lo menos en las tradiciones indoafromestizas de Tabasco y en la música de Tierra Caliente [Contreras, 1988; Chamorro 1995].

que “La representación numérica no necesariamente determina qué cultura en el nuevo entorno podría tener mejores oportunidades de sobrevivir y crear innovaciones” [Kubik, 1993:441]. De especial importancia es que los senegambeses hayan participado casi de manera exclusiva en este primer y significativo contacto entre culturas en el Nuevo Mundo.

En ese sentido es muy posible que la tradición de cuerdas portada por los senegambeses en concordancia con la cultura de cuerdas ibérica (principalmente andaluza), diera como resultado la generalización de ensambles de cuerdas relativamente comunes a la nueva sociedad novohispana. También es muy probable que a la diversidad de conjuntos de cuerdas (en muchas ocasiones acompañadas por una percusión como el zapateo en una plataforma) se haya sumado la riqueza rítmica de las tradiciones de Congo-Angola y el Golfo de Guinea. En esta perspectiva, la hipótesis sería que los primeros africanos llegados a México, en su mayoría senegambeses y del occidente sudánico, aportarían formas vinculadas a las características musicales generales de esa región africana: el gusto por las cuerdas, el melisma de raigambre musulmán, el predominio del unísono y la heterofonía (en lugar de la polifonía), la preferencia por los instrumentos individuales cordófonos en lugar de los ensambles colectivos de percusión [Kubik, 1993], entre otros aspectos. Mientras que los segundos arribados, numerosos contingentes de bantúes del centro-occidente africano, aportarían la complejidad rítmica (patrones estándar, líneas temporales, complejos patrones polirrítmicos) que se “montaría” en formatos de cuerdas y formas afroandaluzas, para dar pie a un subsecuente amasijo de culturas, cambiante y de larga duración que, hacia el final de ese contacto —cuando disminuye la entrada de africanos a Nueva España y la dinámica esclavista se desvanece dando paso a cierta “estabilidad” cultural— evidenciaría el repunte de las tradiciones fandangueras hacia el segundo tercio del siglo XVIII.

En suma, contrario a las apariencias, puede decirse que los afrodescendientes en México retuvieron, en un plano musical culturalmente significativo para ellos mismos, tanto de su identidad, como pudieron [Chamorro, 1995]. Como indica Gerhard Kubik: “La historia de las culturas afroamericanas en este hemisferio es una historia de muchos encuentros culturales diferentes” [Kubik, 1998:224]. Tal es el caso del encuentro del occidente sudánico africano con la cultura novohispana durante el siglo XVI y del que seguramente quedaron significativos vestigios africanos, aunque ahora “vagamente conectadas con los antecedentes genealógicos de sus portadores presentes” [Kubik, 1993:431].

En México puede identificarse una veta de investigaciones musicales que ha ofrecido, quizá como su aporte más significativo, el afirmar que existen huellas africanas en la cultura mexicana aunque en un estrato cultural poco evidente, pero no por ello menos importante. La presencia musical africana

en la cultura mexicana llega a ser perceptible si se acude a herramientas que permitan trascender las conjeturas basadas en meros estereotipos musicales. En ese sentido, el presente acercamiento puede contarse como un paso más en la investigación musicológica afromexicanista el intentar definir de donde proceden estas influencias dejando de tratar a África como si fuera un conglomerado cultural homogéneo.

“Por supuesto, siempre es un problema valorar el margen de comparabilidad de rasgos particulares” [Kubik, 1993:431] pues al lado de la difusión está la invención paralela de rasgos similares en puntos geográficos distantes.²¹ No obstante, los datos expuestos en el presente escrito ofrecen cierta congruencia a las conjeturas; sería demasiada “coincidencia” histórica la aparición conjunta de los aspectos mencionados, como para al menos, no considerarla una propuesta probable: un ensamble específico (presente en la región más típicamente afrodescendiente de México), análogo a otro ensamble africano (precisamente oriundo de la región africana de donde llegaron los primeros africanos a la Nueva España) vinculados entre sí por ciertas características musicales generales (y la sustancial presencia de las cuerdas en las tradiciones musicales del mundo mestizo novohispano). Si se quiere, estos elementos podrían ser considerados casualidades, o hasta desarrollos paralelos, sin embargo, para este acercamiento etnomusicológico cuentan como pistas históricas de futuros acercamientos.

Indudablemente, mayor estudio se requiere en torno a esta temática que va de la mano con la creciente información que sale a la luz sobre las culturas musicales africanas, empero, la influencia de los wolof, los serere, los mandinka y los jola, por mencionar a las sociedades del occidente africano más relevantes durante el siglo XVI, parece que fue más que significativa en el crisol cultural que dio vida al amplio complejo de tradiciones fandangueras mexicanas.

²¹ Para algún lector, el presente escrito podrá hacer sonar sus “alarmas anti-difusionistas”. Quizá tengan razón. Pero quizá también tenga razón alguien como Jean-Jacques Nattiez, notado semiólogo de la música caracterizado por sus profundos acercamientos sincrónicos a los “significados” de la música, pero quien nunca ha dejado de reconocer los aportes de teorías de corte diacrónico. Nattiez ha afirmado que si bien pueden hacerse críticas profundas al difusionismo (o al menos al que cierta orientación de la antropología ha querido ver como tal), “la difusión existe”. Parfraseando a Nattiez, si la difusión no existiera, entonces por qué nunca se ha cuestionado la ascendencia carabalí de algunos tambores todavía presentes en Cuba; por qué nunca se ha increpado la difusión de la *pwita* angoleña ahora transformada en carnavalesco instrumento brasileño; o el origen centroafricano del *korongoe* adaptado a las tradiciones de la costa pacífica de Colombia; o la consensuada procedencia subsaharana del ahora *marimbol* americano. De opinión similar son etnomusicólogos no menos reconocidos como Bruno Nettl o Doris Stockmann; ¿por qué temerle a “la difusión” si en casos específicos y con los debidos matices y cautelas resulta por demás sugerente para comprender procesos históricos específicos?



Ensamble Instrumental del Baile de Artesa. (Ilustración de José Carlos Villanueva).

BIBLIOGRAFÍA

Aguirre Beltrán, Gonzalo

1946 *La Población Negra de México*, México, FCE.

1970 "Baile de negros", en *Revista de la Universidad de México*, vol. 25, núm. 2, pp. 2-5.

Contreras Arias, Guillermo

1988 *Atlas Cultural de México. Música*, México, SEP-INAH-Planeta.

Coolen, Michael T.

1982 "The Fodet: A Senegambian Origin for the Blues?", en *The Black Perspective in Music*, vol. 10, núm. 1, pp. 69-84.

1983 "The Wolof Xalam Tradition of the Senegambia", en *Ethnomusicology*, vol. 27, núm. 3, pp. 477-498.

1984 "Senegambian Archetypes for the American Folk Banjo", en *Western Folklore*, vol. 43, núm. 2, pp. 117-132.

1991 "Senegambian Influences on Afro-American Musical Culture", en *Black Music Research Journal*, vol. 11, núm. 1, pp. 1-18.

Chamorro, Arturo

1993 "El papel de los griots como cantores-historiantes y mediadores sociales", en *Relaciones: estudios de historia y sociedad*, vol. 14, núm. 53, pp. 219-239.

1995 "La herencia africana en la música tradicional de las costas y las tierras calientes", en Jacinto, Agustín (ed.), *Tradición e identidad en la cultura mexicana*, Zamora, El Colegio de Michoacán-Conacyt, pp. 415-448.

Charry, Eric

2000 *Mande Music*, London, The University of Chicago.

DjeDje, Jacqueline Cogdell

1998 "West Africa: An Introduction", en Stone, Ruth (ed.), *Africa. The Garland Encyclopedia of World Music*, vol. 1, New York-London, Garland, pp. 442-470.

Epstein, Dena J.

1975 "The Folk Banjo: A Documentary History", en *Ethnomusicology*, vol. 19, núm. 3, pp. 347-371.

Evans, David

1999 "The reinterpretation of african musical instruments in the US", en Okpewho, Isidore y Carole Boyce (eds.), *African Diaspora*, Bloomington, Indiana University, pp. 379-388.

Hornbostel, Erich von y Curt Sachs

1914 "Systematik der Musikinstrumente", en *Zeitschrift für Ethnologie*, pp. 553-590.

Knight, Roderic

1984 "Music in Africa: The Manding Context", en Béhague, Gerard (ed.), *Performance Practice*, Connecticut, Greenwood.

Kubik, Gerhard

1993 "Transplantation of African Musical Cultures into the New World: Research Topics and the Objectives in the Study of African-American Music", en Bender, Wolfgang (ed.), *Slavery in the Americas*, Würzburg, Königshausen y Neumann, pp. 421-452.

1998 "Analogies and Differences in African-American Musical Cultures across the Hemisphere: Interpretive Models and Research Strategies", en *Black Music Research Journal*, vol. 18, núm. 1-2, pp. 203-227.

1999 *Africa and the blues*, Mississippi, University Press of Mississippi.

List, George

1983 *Music and Poetry in a Colombian Village. A Tri-Cultural Heritage*, Bloomington, Indiana University.

Mentz, Brigida von

2005 "Esclavitud en centros mineros y azucareros novohispanos. Algunas propuestas para el estudio de la multiétnicidad en el centro de México", en Velázquez, María Elisa y Ethel Correa (comps.), *Poblaciones y culturas de origen africano en México*, México, INAH, pp. 259-280.

Moedano, Gabriel

1995 "Comentario", en Jacinto, Agustín (ed.), *Tradición e identidad en la cultura mexicana*, Zamora, El Colegio de Michoacán-Conacyt, pp. 449-457.

Motta Sánchez, J. Arturo

2003 *Fuentes de primera y segunda mano relativas al Mariscalato de Castilla en la Nueva España 1530-1865 (Índice no exhaustivo)*, México, Archivo General de la Nación.

Ngou-Mvé, Nicolás

1994 *El África Bantú en la colonización de México (1595-1640)*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Ortíz, Fernando

1951 *Los bailes y el teatro de los negros en el folklore de Cuba*, La Habana, Cárdenas.

1955 *Los instrumentos de la música afro-cubana* (5 vols.), La Habana, Ministerio de Educación.

Pavía Guzmán, Edgar

1998 *Machomula*, Chilpancingo, Expresarte, (1ª ed. 1986).

Pérez Fernández, Rolando A.

2003 "El son jarocho como expresión musical afro-mestiza", en Loza, Steven (ed.), *Musical Cultures of Latin-America: Global Effects, Past and Present*, Los Angeles, UCLA, pp. 39-56.

2008 "Tras las huellas de África en el son jarocho", en *En el lugar de la música. Testimonio Musical de México 50*, México, INAH, pp. 41-51.

Ruiz Rodríguez, Carlos

2005 *Versos, música y baile de artesa de la Costa Chica*, México, El Colegio de México.

2007 "Presencia africana en el repertorio musical del baile de artesa de la Costa Chica", en *Diario de Campo* (suplemento), núm. 42, pp. 128-139.

2009 "La Costa Chica y su diversidad musical: ensayo sobre las expresiones afrodescendientes", en Híjar Sánchez, Fernando (coord.), *Cunas, ramas y encuentros sonoros. Doce ensayos sobre el patrimonio musical de México*, México, DGCP-Conaculta, pp. 39-81.

Saldívar, Gabriel

1934 *Historia de la Música en México*, México, SEP.

Stanford, Thomas

1962 "Datos sobre la música y las danzas de Jamiltepec, Oaxaca", en *Anales del INAH*, Tomo XV, núm. 44, México, INAH-SEP, pp. 187-200.

Vélez, Efraín y Raúl Vélez

1997 "Baile de Tabla", en *Amate. Arte, cultura y sociedad de Guerrero*, núm. 9.

Widmer, Rolf

1990 *Conquista y despertar de las costas de la Mar del Sur*, México, CNCA.

Waterman, Richard A.

1948 "Hot rhythm' in negro music", en *Journal of the American Musicological Society*, vol. 1, núm. 1, pp. 24-37.

1952 "African influence on the music of the Americas", en Tax, Sol (ed.), *Acculturation in the Americas*, Chicago, University of Chicago, pp. 207-218.

La niñez y juventud afrodescendiente en el México de hoy. Experiencias a partir de la migración México-Estados Unidos

Citlali Quecha Reyna

Instituto de Investigaciones Antropológicas
Universidad Nacional Autónoma de México

RESUMEN. Este artículo se centra en el tema de las incidencias de la migración internacional entre los jóvenes y niños afrodescendientes de la región de la Costa Chica de Oaxaca. Analizo dos escenarios: por un lado, la experiencia de los jóvenes (especialmente de las mujeres) que sí han migrado, y por otro, los niños de Corralero (menores de 14 años) que no son migrantes y cuyos padres laboran en Estados Unidos, con mayor énfasis en el caso de la ausencia de la madre. Conoceremos algunas de las transformaciones que la migración ha generado en la dinámica local y la manera en que afecta la vida cotidiana y las relaciones sociales de las jóvenes generaciones afrodescendientes.

PALABRAS CLAVE: jóvenes, niños, migración internacional, afrodescendientes, Costa Chica.

ABSTRACT. This article focuses on the incidences of the international migration between afro-descendent young people and children, in "Costa Chica", Oaxaca. I analyze two topics: in one hand, the experience of young (specially women) that had migrated, and in the other hand, children of Corralero (less of 14 years old) that are not migrants, whose parents are working in the United States, with emphasis in the mother's absense. We will know some transformations that migration have been generated in the local dynamic, and the way in which this phenomenon incide in the daily life and in the social relationships from the new afro-descendent generations.

KEYWORDS: young people, children, international migration, afro-descendents, Costa Chica.

La región de la Costa Chica

La Costa integra una de las ocho regiones que conforman el estado de Oaxaca. Particularmente la Costa Chica es el corredor existente entre los puertos de Huatulco [Oaxaca] y Acapulco [Guerrero]. Desde el siglo XVI se tiene registro de la presencia de población de origen africano en esta zona. Los diferentes estudios que hablan de su llegada, además de ubicarla como mano de obra o cimarrones, también mencionan a los esclavos que llegaron como desertores de las vigías marítimas de Acapulco a asentarse en la región [Motta, 2007; Velázquez y Correa, 2007].

El desarrollo de las haciendas ganaderas derivó en el establecimiento de asentamientos de africanos esclavos en los lugares habitados por los indígenas. Ello motivó la salida de éstos últimos hacia la parte serrana, sentando el precedente de una relación asimétrica entre ellos. El esquema racista que fundamentó la organización social de la Colonia influyó directamente en la dinámica interétnica actual en la región [Martínez, 1992]. Sin embargo, la cercanía geográfica y su interacción económica, origina que entre indígenas, afrodescendientes y mestizos se establezcan otro tipo de relaciones, como las de compadrazgo y, en algunos casos, de matrimonio.

La información que se presenta en el artículo fue recabada en localidades pertenecientes al municipio de Pinotepa Nacional, aunque en mayor grado, brindando datos sobre la localidad de Corralero. Los municipios de la Costa que cuentan con población afrodescendiente, además de Pinotepa Nacional son: San Pedro Tututepec, Santiago Jamiltepec, Santa María Huazolotitlán, Santiago Tapextla, Santo Domingo Armenta, San José Estancia Grande, Santa María Cortijos, Santiago Llano Grande, Mártires de Tacubaya y San Juan Bautista Lo de Soto.

Las actividades económicas más importantes de la región actualmente son la ganadería, la pesca, la agricultura y el comercio. Si bien éstas brindan un soporte financiero importante para las localidades de la zona, se debe mencionar que en las últimas dos décadas, las remesas de los migrantes internacionales constituyen una forma de manutención o complemento de ingresos para las familias que se quedan. Por este hecho la migración hacia Estados Unidos ha cobrado una relevancia significativa para esta población, como veremos a continuación.

La migración internacional y los jóvenes afrodescendientes

De acuerdo a las categorizaciones que se han realizado para comprender la dinámica migratoria en el país, podemos decir que la región de la Costa

Chica se integra como una zona de “migración internacional reciente” o dentro del grupo de zonas “emergentes” de emigración [Roberts y Hamilton, 2007]. Estas nuevas oleadas migratorias, provenientes en su mayoría del sur de la República Mexicana, se caracterizan por ser resultado de condiciones económicas particulares, y que han sido afectadas por la caída de los precios en los productos regionales. Entre las causas precipitantes para la migración se encuentra la presencia de fenómenos meteorológicos, como el paso de huracanes y tormentas tropicales. Tal como aconteció con el Huracán *Mitch* en Chiapas, que incidió en la salida de los flujos internacionales de indígenas chiapanecos en la década de los noventa [Villafuerte y García, 2006], así como el paso del Huracán *Paulina*, para la región de la Costa Chica en 1997. Sin embargo, no sólo es el factor económico el principal expulsor. También influyen otros tipos de motivaciones sociales (estatus, prestigio) para migrar. En este contexto, principalmente los jóvenes varones, fueron quienes emprendieron la aventura migratoria hacia distintos puntos de la geografía norteamericana, y más adelante, las mujeres también se incluyeron en este proceso.

Con el aumento de las salidas internacionales, la migración se convierte en un tema de conversación frecuente entre los habitantes de la Costa Chica. Durante mis diversas estancias de campo conocí los detalles que narraban los jóvenes¹ que ya habían cruzado la frontera y estaban de regreso en sus localidades. Manifestaron haber realizado el cruce a Estados Unidos para poder conocer el sitio del que tanto se hablaba en la región. En algunos casos, los ingresos obtenidos en el trabajo eran utilizados para realizar viajes los fines de semana. Conocer Disney World en Florida era una de las metas más importantes para ellos. De igual manera, poder rentar un automóvil para desplazarse, visitar las playas en California y conocer “muchas mujeres”, fueron temas que abundaban en las narraciones de sus experiencias migratorias. Si bien, en algunos casos, enviaban remesas para sus familiares (padres, parejas e hijos), en realidad, la mayor parte de su dinero lo gastaban allá, no solamente para su manutención inmediata, sino que también lo invertían en la compra de joyas y ropa.

Ahora bien, la mayoría de estos jóvenes, que han retornado a la región y que partieron a principio de la década de 1990, coinciden en señalar la precariedad de los empleos en Estados Unidos, bien por los bajos sueldos o por la temporalidad en sus contratos, como resultado de un proceso de desestabilización paulatina en la economía estadounidense. Esto incentivó su retorno a México, puesto que por su condición de desempleados, los ingresos que habían acumulado los utilizaban para su manutención, por lo que las remesas para

¹ Principalmente, varones cuyas edades oscilaban entre los 19 y 25 años.

sus familias de origen se volvieron cada vez menos constantes. En algunos casos extremos fue necesario que sus familiares les mandaran dinero a Estados Unidos para poder regresar. Una vez que retornaron a la Costa, los jóvenes se insertaron en actividades económicas como la albañilería, la pesca y, en varios casos, se ocuparon como choferes en taxis y camionetas de servicio colectivo que circulan en las rutas hacia Pinotepa Nacional.

Los jóvenes mencionan que en realidad el “sueño americano” no siempre puede cumplirse, prueba de ello es su propio retorno. Reconocen que parte del “fracaso” en su empresa responde a la situación de despilfarro que llevan a cabo mientras se encuentran en Estados Unidos. También señalan que su situación migratoria indocumentada les coloca en una posición de mayor vulnerabilidad. A diferencia de algunas comunidades indígenas y mestizas que residen en Estados Unidos, los afrodescendientes tienen redes de paisanaje poco consolidadas, esto como resultado de lo reciente del flujo. Ello imposibilita apoyarse ante la falta de empleo o en otras coyunturas extraordinarias que requieran de ayuda moral y financiera durante su permanencia en Estados Unidos,² Luis González de la comunidad de El Ciruelo señaló al respecto:³

Luis: Nosotros, los *morenos*, no somos como los indígenas allá en el norte. Ellos sí están bien organizados, hacen sus fiestas, se ayudan para encontrar chambas y también se prestan dinero. Yo conocí a unos mixtecos que estaban en California y vi cómo se apoyaban. Que se prestaban dinero, a veces cuando alguien estaba malo, lo ayudaban para las medicinas, bien organizados. Hasta para las marchas que se hicieron en 2006 se organizaron y salieron en grupo. En cambio nosotros no, como que somos más envidiosos, “sí te va mal, pues ni modo, es tu problema”, casi casi dicen así los paisanos, y mira que ya somos hartos, no nomás de aquí de Oaxaca, también de Guerrero hay hartos, pero no, ni nos ayudamos.⁴

A pesar de que estos jóvenes migrantes no tuvieron éxito financiero, cuentan con cierto prestigio social ante sus pares, de ahí que otros jóvenes se encuentren interesados en cruzar la frontera para tener sus propias vivencias que narrar. Las muchachas incluso, dicen que estos hombres migrantes se vuelven “interesantes”, porque ya han salido de la comunidad, han corrido los riesgos del cruce y la estancia indocumentada en el vecino país del norte,

² Esto no significa que no existan otras redes para realizar el cruce fronterizo, como veremos más adelante en el caso particular de las mujeres.

³ Los nombres de las personas cuyos testimonios aparecen a lo largo del artículo han sido modificados para resguardar su anonimato.

⁴ Entrevista realizada el 8 de noviembre de 2007 en la comunidad de El Ciruelo.

por tanto, deducen que son “valientes”, pero también que tienen la capacidad para intentar de nuevo internarse en territorio norteamericano.⁵

Por otro lado, también hay mujeres jóvenes, solteras y sin hijos, cuya edad promedio oscila entre los 17 y 23 años, que deciden emprender la salida hacia Estados Unidos. En este tipo de situaciones, las redes de amigas que ya residen allende la frontera son fundamentales. Las amigas suelen mantener comunicación telefónica y, en algunos casos, por Internet. Muchas de ellas han sido compañeras de escuela o vecinas, y, en algunos casos, han entablado alguna relación de parentesco ritual,⁶ hecho que profundiza los vínculos y la solidaridad entre ellas. En algunos casos, mantener lazos tan estrechos es lo que propicia que aquella que esté laborando en el norte, decida prestar dinero o conseguir por diferentes medios un monto suficiente para que la amiga, cuyo plan es irse a Estados Unidos, pueda hacerlo. De hecho, las muchachas, en la mayoría de los casos, optaron por mantener en secreto sus preparativos de viaje por diversos factores: en primera instancia, destaca la negativa inicial de las familias para que las mujeres migren solas; en segundo lugar, se teme que la muchacha en lugar de dirigirse al norte, se fugue con su pareja; en tercer lugar, los familiares prefieren que sea algún varón del grupo doméstico el primero en salir, así que cuando las jóvenes externan sus deseos de partir, la negativa es absoluta.

Por lo regular, los padres de las jóvenes al notar la prolongada ausencia de las hijas fuera de la población comienzan su búsqueda, primero con los familiares, después con la familia del novio, si es que existe y, finalmente, con las amigas más cercanas. Por lo común, éstas últimas tratan de ser evasivas, hasta que confiesen la verdad sobre el trayecto de la joven mujer, sobretodo cuando consideran que será difícil alcanzarla. Una vez dada a conocer la noticia, lo único que resta es esperar, el señor Efrén Mariche señaló:

Sí, mi hija así se fue, nunca nos dijo nada, ni cuenta nos dimos que iba sacando su ropa de a poquito. Como nosotros dos trabajamos, pues tampoco estamos todo el tiempo tan al pendiente. Y de repente ya se ocultó el sol y de la Lupe, nada ¡ni una noticia! El de la camioneta dijo que nomás la dejó allá en la terminal en Pino

⁵ De acuerdo al estudio realizado por Haydée Quiroz [2004] en comunidades de la Costa Chica de Guerrero, otro fenómeno que la migración ha generado en las comunidades es la presencia de grupos de “cholos”, así como un aumento en el consumo de alcohol y drogas como resultado del envío de remesas. Este hecho aún no adquiere proporciones mayúsculas en las localidades de Pinotepa Nacional, lo cual no quiere decir que estén ausentes.

⁶ De acuerdo a lo señalado por Jesús Jáuregui, el parentesco ritual es aquel donde “determinados procesos rituales establecen vínculos análogos a los lazos del parentesco, esto es, la relación es asimilada a la del parentesco, pero no se confunde con él. Los casos más importantes son: la hermandad de sangre y el compadrazgo o copaternidad, cuyo correlato es el padrino” [Jáuregui, 1982:184-185].

(Pinotepa) y nomás, pero que no llevaba maleta grande ni nada. Pero cuando revisamos el ropero, sí faltaba algo de ropa. Ya luego Carmen (su amiga) nos dijo que se había ido pa' allá, al norte. Pero que iba a estar bien, y que más bien teníamos que esperar a que llegara a Tijuana para hablar por teléfono. Eso fue en el año 2004, y de ahí ya no ha regresado. Pero sí sabemos que está bien, nos manda a veces algunos centavos, pero yo no sé a qué se fue, si ni obligaciones tenía, eso es para los hombres o las mujeres que ya tienen chamaquitos, pero Lupe no tenía nada de necesidad, pero ni modo, ya está allá.⁷

Carmen, una de las amigas que ayudó a Lupe a partir, relata al respecto:

Pues es que aquí así le hacemos las amigas. Ella ya había decidido irse y como ya otras dos más de la escuela se habían ido, pues que la animan. Pero también hay otras así, que así se van. Ya cuando llegó allá y tuvo su trabajo, nos estuvo pagando poco a poco y ahorita ya tiene casi cuatro años que se fue. Yo no me fui porque me quedé y me casé, pero sé que en algún momento cuando tenga un apuro, ella también me va poder ayudar. A veces ni la familia la quiere ayudar a una, dizque nomás por ser mujer, pero ya ves, también nos podemos ir para allá.⁸

La solidaridad femenina en los últimos años está adquiriendo un papel relevante para que las mujeres puedan migrar. En el estudio de caso de las mujeres chinantecas que migran hacia los Estados Unidos, Edna Peña [2004] señala la importancia de los apoyos femeninos para el mantenimiento de la migración de mujeres, sean o no miembros de la misma familia. Retoma el concepto de "espacios-puente" para hablar de esta dinámica, de acuerdo a la autora estos espacios:

[...]aparecen en las distintas formas de asociacionismo, en los que la experiencia cotidiana pone de manifiesto que las mujeres vivimos principalmente en redes con otras mujeres, lo que implica mujeres ligadas por lazos diversos de parentesco y consanguinidad así como de amistad y de colaboración en trabajos comunes. Se ha recalcado el papel que cumplen estos espacios puente como forma de identificación con el espacio interior [Peña, 2004:499].

Para los padres de las migrantes solteras jóvenes, el hecho de que sus hijas salgan del hogar sin notificación alguna, redundan en un estigma, puesto que se ve fuertemente cuestionada la manera de ejercer la autoridad de ambos padres.

⁷ Entrevista realizada el 10 de marzo de 2008 en la comunidad de Corralero.

⁸ Entrevista realizada el 15 de marzo de 2008 en la comunidad de Corralero.

Un hecho significativo del proceso migratorio, del caso que nos ocupa, es la consolidación de parejas en territorio estadounidense. Debido a la migración de las mujeres, las relaciones de cortejo y noviazgo “entre paisanos” comienza a gestarse también en los Estados Unidos. Pude conocer casos de parejas, en algunos casos con hijos nacidos en territorio estadounidense, que han decidido regresar a la región y buscar nuevos horizontes de vida ante lo adverso que resulta para ellos el contexto norteamericano. Otro de los motivos que los jóvenes tienen para regresar a la costa es culminar sus estudios, tanto de bachillerato como de educación superior.

Este es el caso de Verónica Clavel y Francisco Martínez.⁹ Esta pareja se consolidó “en el otro lado”. Entablaron en Kentucky una relación de noviazgo que duró tres años. Ellos dejaron inconclusos sus estudios de bachillerato, por este motivo, decidieron regresar a la región con sus respectivas familias para terminar la educación media superior y continuar con sus estudios universitarios. Francisco terminó la carrera en Administración, en el Instituto Tecnológico de Pinotepa, y Verónica decidió dejar sus estudios y comenzar a trabajar en unas oficinas gubernamentales como secretaria. Ahora ya casados comentaron que no figura entre sus planes regresar a Estados Unidos. De hecho, el dinero conseguido allá, lo utilizaron en los primeros años para sufragar los gastos en la escuela, puesto que sus respectivas familias difícilmente hubieran podido otorgarles el dinero para esta empresa.

Es posible advertir que la motivación para las migraciones internacionales se ha diversificado de acuerdo a las edades y al rol de los individuos en las familias. Para aquellos primeros migrantes, la necesidad de cubrir las necesidades básicas de la familia (vivienda y alimentación principalmente), constituyó el fin inmediato de su migración. En cambio, ahora algunos de los y las jóvenes (solteros en su mayoría) que migran, lo hacen para obtener medios financieros que les permitan continuar estudiando. Su intención es terminar la carrera universitaria para encontrar mejores condiciones de empleo en la región o en otros puntos del país. Existe una opinión generalizada entre las jóvenes generaciones de que es más probable el ascenso social a través de la educación, específicamente la recibida en territorio nacional, puesto que es “más barata” en comparación con los altos costos que implica estudiar en Estados Unidos. Además, de acuerdo a sus experiencias en suelo americano, su poca calificación los restringe a ocupar los empleos más “devaluados”, particularmente aquellos del área de servicios, como afanadores, pintores, cocineros y lavaplatos.

Pero no todos los que migran regresan. Si bien se tienen registrados los casos de los jóvenes que retornan, otras personas han optado por retrasar su

⁹ Quienes viven en la localidad de Corralero.

regreso, especialmente los varones, aunque también las mujeres paulatinamente comienzan a hacerlo. Particularmente, la coyuntura de los atentados terroristas del 11 de septiembre de 2001 favoreció esta situación. Esto ha repercutido directamente en las relaciones familiares de los habitantes de la zona, puesto que pueden pasar años sin que los migrantes regresen. En algunos casos, nunca más se tuvieron noticias suyas desde el día en que partieron, lo cual nos habla también de los costos que deja la migración internacional en la región de la Costa Chica.

Es así como se construyen algunas de las experiencias migratorias entre los jóvenes. Conoceremos ahora detalles sobre los pequeños que aún no viajan: los niños afrodescendientes.

*La experiencia de los niños*¹⁰

Parto de reconocer que los niños son sujetos sociales con capacidad de agencia.¹¹ En virtud de ello, la información aquí vertida refleja sus opiniones directas en torno al tema de la migración. Especialmente enfoqué la atención en los niños hijos de migrantes. En Corralero, la etapa de la niñez no necesariamente se circunscribe al periodo señalado por UNICEF, es decir, el tiempo comprendido entre los 0 y 18 años. Esto porque todavía hoy, algunos jóvenes contraen nupcias a partir de los 16 años de edad. Esta situación los involucra en una dinámica que los aleja de la etapa infantil, ya que adquieren un nuevo estatus como adultos y, sobre todo, como padres de familia. Existe una diferencia sustantiva en la definición de la niñez entre niños y adultos. Para estos últimos, la etapa de la infancia se describe como un momento “feliz”, en el cual no hay problemas ni preocupaciones mayúsculas dado que no existen “responsabilidades” mayores que interfieran con la diversión y alegría, ya que la “tristeza es pasajera”. Por el contrario, los niños manifiestan que durante la infancia viven sucesos que les generan malestar o insatisfacción por diversas causas. Pero también, los niños reconocen que todavía no tienen muchas responsabilidades. Hasta los 13 o 14 años es posible que los adultos hablen de las personas como niños, y que ellos se autodefinan como tales, aunque también hay excepciones, como en el caso de algunos estudiantes de

¹⁰ La información presentada en este apartado forma parte de los resultados de mi tesis doctoral, realizada en la comunidad de Corralero, intitulada: “*Cuando los padres se van. Migración e infancia en la Costa Chica de Oaxaca*.”

¹¹ Perspectiva que la sociología de la infancia ha colocado como un eje articulador para los estudios con niños y niñas en diversos contextos culturales. Para mayores detalles sobre esta aproximación teórica, puede revisarse: Gaytán [2006]; Rodríguez [2007].

secundaria. El bagaje de conocimientos transmitidos en las aulas, les brinda información sobre el periodo de la adolescencia por el cual transitan, razón por la cual experimentan cambios fisiológicos y emocionales que los coloca en una posición diferente a los niños, particularmente en lo relativo a la esfera de la sexualidad.

Debido a lo reciente del flujo en la zona, la migración infantil no es una práctica común, y aún no adquiere las proporciones que en otros puntos del país. Entre los afrodescendientes de la Costa Chica, todavía no puede hablarse a cabalidad de la existencia de una “cultura de la migración”, como la observada en las regiones expulsoras de mano de obra migrante circunscritas a la zona centro-occidente de la República, en la cual los niños realizan sus salidas internacionales como un “rito de paso” necesario para llegar a la edad adulta [Kandel y Massey, 2002; López, 2007].

Cuando los niños deben permanecer en la localidad de origen mientras sus padres migran, se enfrentan a diversos escenarios. Por ejemplo, en el caso de la comunidad de Corralero, los niños viven una situación que los coloca en una posición de ambivalencia e inquietud constante a raíz de la salida de su madre. Por otro lado, existen también los casos de aquellos niños que han sido abandonados en la localidad a escasos meses de nacidos; están aquellos que han dejado de ver a su mamá cuando tenían en promedio de tres a diez años y, finalmente, se encuentran los que ven partir a la madre entre 10 y 13 años. Entre las madres migrantes ubicamos a aquellas que son madres solteras y aquellas que cuentan con cónyuge, estas últimas pueden permanecer un tiempo solas con los niños en la localidad, y más tarde buscar los medios para alcanzar al esposo en el norte. Presentaremos en primera instancia, los sucesos que se ponen en marcha cuando es una madre soltera quien decide irse.¹²

Guillermina es una madre soltera que partió una mañana, en el año 2005 hacia Estados Unidos. Sabía de los riesgos que implicaba el cruce, así que decidió dejar a su hija de tres años, Ana Bárbara, bajo el cuidado de sus padres. La noticia no fue bien recibida, pero ante la determinación de la mujer, los padres decidieron respetar su decisión y prestarle su ayuda para el cuidado de la pequeña. Pidió a la parentela hablarle “siempre” a Ana Bárbara de ella, para evitar que, con el paso del tiempo, la pequeña la olvidara, como ocurre con algunos niños que crecen sin la figura materna, ya que la abuela o alguna tía es llamada “mamá” por los infantes.

¹² Los datos para conocer estas situaciones se obtuvieron a través de las entrevistas con la parentela de las mujeres y con los niños. En algunos casos concretos, con aquellas mujeres que han retornado a la localidad por diversos factores.

En 2008 tuve la posibilidad de conversar con Ana Bárbara, quien entonces tenía seis años. Estaba ya en el primer año de primaria; como el resto de sus compañeros, jugaba y charlaba sobre diferentes temas. Una tarde con un grupo de amigos, le pregunté a la niña sobre su mamá y su respuesta fue la siguiente:

¿Mi mamá, mamá? ¿La de a de veras? Ella está en el norte, mi otra mamá es mi abuelita, ella vive aquí conmigo, mi abuelita es más mi mamá, que la otra. Si ella regresa del norte, yo le voy a decir que mejor me quedo a vivir con mi abuelita en lo que la voy conociendo, así esta bien, porque luego las mamás de uno luego quieren que uno les de besos, pero ¿cómo? ¡Si ni las conocemos!¹³

Si bien los familiares de Guillermina le han hablado a la pequeña Ana Bárbara de su mamá, el contacto con su abuela ha producido el efecto que Guille quería evitar al pedirle a sus hermanos hablarle de ella a la niña. Sin embargo, también Ana Bárbara planea una posible solución ante la coyuntura del regreso de su madre, al tomarse un tiempo “para conocerla”.

Existen otros casos donde se ha dejado a los niños a escasos meses de nacidos, tal como ocurrió con Jair, Mauricio y Carmen. Todos ellos han quedado bajo los cuidados de los abuelos maternos. Para las familias de estos pequeños, el que se su madre haya tomado la decisión de irse a los pocos meses de dar a luz, redundó en que los niños no pasaran por el proceso de tristeza que implica para otros pequeños experimentar la partida de sus madres:

Abuela Herminia (65 años): Como Jair estaba chiquitillo, no se dio cuenta (de la partida de su madre). Conforme fue creciendo le dijimos que su mamá estaba en el norte trabajando para que él y su hermana pudieran tener dinero y que vivieran mejor, y el niño está conforme. Pero luego, cuando habla por teléfono con ella se pone nervioso y no quiere, dice que le da miedo, pero yo creo que cuando pase más tiempo ya no se va poner rebelde para hablar con su mamá.¹⁴

No obstante la opinión de los familiares, es frecuente que los niños que se encuentran en esta situación hablen de sus madres ausentes, sobre todo cuando comparan sus circunstancias con aquellos que sí viven con sus respectivas madres, conozcamos algunos de sus puntos de vista:

Jair (4 años): Yo no extraño mucho a mi mami, yo creo que sí la quiero pero como no hemos estado juntos, a lo mejor no mucho como a mi abuelita.¹⁵

¹³ Entrevista realizada el 9 de julio de 2008 en la comunidad de Corralero.

¹⁴ Entrevista realizada el 7 de noviembre de 2008 en la comunidad de Corralero.

¹⁵ Entrevista realizada el 06 de enero de 2009 en la comunidad de Corralero.

Carmen (6 años): Mi mamá se fue cuando yo estaba rete chiquita, dicen que de siete meses de nacida. No me acuerdo nada de ella, nomás por las fotos sé como es su cara.¹⁶

Mauricio (7 años): Pues es que luego uno compara, a veces los niños como yo estamos bien, porque luego las mamás son bien regañonas. Mi abuelita me consiente, me compra cosas y hace de comer rico, luego otras mamás nomás regañan, quién sabe cómo será mi mamá.¹⁷

En el caso de estos pequeños es frecuente que pasen algunos días en casa de sus tíos, lo cual les permite tener un mayor grado de interacción con el resto de la parentela y también mitiga la carga de trabajo que implica para los abuelos estar pendientes de las necesidades de sus nietos. Sin embargo, la situación crea sensaciones muy particulares en los niños, como incertidumbre y soledad.

En los estudios sobre la migración internacional, el tema de la incertidumbre es un tópico que impregna el vivir presente de los agentes migratorios y su círculo inmediato de interacción en diferentes contextos [Besserer, 2007: 330-335]. Tener noticias del pariente que partió, los detalles de su llegada al norte, los imprevistos por lo cuales pasó, su estado de salud; entre otros temas, contribuye a que exista un periodo de estrés e inquietud cuando estos cuestionamientos no encuentran pronta respuesta. En estos casos concretos, los medios de información cumplen un papel fundamental como paliativo a la incertidumbre que implica migrar,¹⁸ pero también en los niños es posible observar cierto grado de incertidumbre ante su forma de vida, particularmente entre aquellos que pasan tiempo en las casas de sus diferentes tíos y tías, sobre todo los fines de semana o en temporadas vacacionales. El ir y venir de una casa a otra impide a los niños experimentar la pertenencia a “una sola casa”, como el resto de sus amigos:

Mariana (9 años): Yo estoy cansada, todos los fines de semana voy con mis tíos, a veces a Pinotepa, a veces aquí en Corralero, luego con mis abuelitos. Es cansado porque hay que levantarse temprano y luego mis tías me ponen a hacer limpieza, a cuidar a mis primitos, un montón de cosas.¹⁹

Alberto (7 años): Si mi mamá estuviera aquí, yo no andaría de un lugar para otro, luego no me siento bien en ningún lugar, ni con mis abuelitos, es su casa de ellos,

¹⁶ Entrevista realizada el 25 de mayo de 2009 en Corralero.

¹⁷ Entrevista realizada el 07 de enero de 2009 en Corralero.

¹⁸ De acuerdo a lo señalado por Federico Besserer, en el caso particular de la migración de los pobladores de San Juan Mixtepec, Oaxaca, la comunicación telefónica, pero principalmente el uso de la Radio Bilingüe, constituye una herramienta de suma importancia para que las familias aminoren la incertidumbre que implica que uno de sus familiares parta hacia Estados Unidos, para conocer con más detalles este proceso, *v.* Besserer, 2007:331-332.

¹⁹ Entrevista realizada el 6 de noviembre de 2008 en la comunidad de Corralero.

no es la mía. Y luego me mandan con mi tía, a veces juego, pero a veces nomás quiero ver televisión y no me dejan.²⁰

Además de la incertidumbre, la sensación de soledad es común entre estos pequeños según sus propias apreciaciones. En su estudio con niños y adolescentes michoacanos, Gustavo López [2007:565] describe este sentimiento como uno de los más recurrentes tanto en niños como en adultos que migran hacia Estados Unidos. Particularmente esta sensación se expresa cuando los pequeños realizan su viaje migratorio. De acuerdo con las propias experiencias de sus familiares, los pequeños saben que la estancia en el norte conlleva cambios significativos en el estilo de vida. El hecho de ser indocumentados y no tener conocimiento del nuevo sitio de residencia deriva en el aislamiento en las casas o departamentos en el lugar de destino. Empero, entre los niños no migrantes de la localidad de Corralero, este sentimiento se expresa en el marco de las constantes “visitas” a casa de sus familiares. A pesar de que se encuentran rodeados de los parientes y los primos, comentan que se sienten muy solos debido a que no cuentan con la presencia de su madre para llevar a cabo ciertas actividades, como jugar, ir de visita, salir a la playa. Es por eso que buscan la compañía de amigos que atraviesan por circunstancias similares, ya que el resto de los pequeños ignoran lo que implica vivir sin la madre:

Alberto (7 años): ¡Huy sí! Todo el tiempo me siento solito, no sé, es que no hay mucho a quien decirle cosas, de cómo se siente uno. Es feo cuando uno está sin su mamá, pero pues ni modo, hay que seguirle, ni modo de siempre andar así, por eso voy con los otros, porque luego nos ponemos a platicar de cómo estarán las mamás, si se acuerdan de nosotros, si también están solas o no, de esas cosas.²¹

Mariana (9 años): Los niños estamos solos, no solos de no tener a nadie, estamos solos porque no tenemos mamá, bueno sí tenemos, pero no está, que es igual. A veces pienso que mi mamá también está sola, pero quién sabe, a lo mejor igual que yo se pone triste a veces. Pero no nomás yo estoy así, tenemos un montón de chamaquitos así, es que no sé como decirle, estamos solos pero vivimos con los abuelitos. ¿Usted si tiene mamá?²²

Como se ha documentado en otros casos, es común que los hijos e hijas de migrantes expresen emociones como tristeza y soledad cuando evocan a la madre o al padre ausente [López y Loiaza, 2009: 848]. Máxime cuando en el proceso de socialización primario, los abuelos y el resto de los familiares

²⁰ Entrevista realizada el 24 de mayo de 2009 en la comunidad de Corralero.

²¹ Entrevista realizada el 24 de mayo de 2009 en la comunidad de Corralero.

²² Entrevista realizada el 06 de noviembre de 2008 en la comunidad de Corralero.

dan una connotación importante a la ausencia de su progenitor(a) a través de las charlas. Pero ¿qué ocurre con los casos de los niños que tienen mayor edad y están casi en la etapa de adolescencia y han quedado bajo la tutela de sus abuelos una vez que su padre, y particularmente la madre, han migrado?

El caso de Iris nos puede brindar algunas pistas para conocer con mayor detalle este hecho. Iris creció en compañía de sus padres hasta los diez años, tiene dos hermanos menores, uno de ocho y otro de cuatro años. El primero en partir fue Miguel, su padre. Decidió probar suerte en Estados Unidos acompañado de uno de sus hermanos, así que se quedaron en la localidad su madre (Martina) y los tres hijos. Todo parecía transcurrir con cierto grado de normalidad hasta que un día Martina le notificó a Iris que ella también iría a trabajar con su esposo, puesto que las remesas enviadas hasta el momento eran insuficientes para la manutención de la familia y no estaban reuniendo con la prontitud esperada los fondos para la construcción de la casa.

En este momento comenzaron las negociaciones con las familias para determinar quienes se harían cargo del cuidado de los niños. Iris tuvo una participación importante en el proceso de negociación, ya que ella estaba más inclinada por quedarse en casa de los abuelos paternos. Aunado a esto, Iris comenzó a planear su vida en calidad de “madre de sus hermanos”, como ella en algún momento comentó. La partida de su madre significaba para ella adquirir un mayor grado de responsabilidades, así que desde que su mamá le dio a conocer la noticia de su salida hacia Estados Unidos, ella comenzó a indagar sobre los aspectos que implica el cuidado de los niños para apoyar a su abuela. Iris estaba presente en las charlas entre su madre y su abuela para tomar previsiones ante circunstancias muy claras, como aprender a cocinar, lavar la ropa y los trastes, apoyar a sus hermanos en las tareas escolares, entre otros. Una vez que su mamá se fue, ella continuó con sus actividades cotidianas, aunque con una mayor carga de responsabilidades. Al momento de conocerla y realizar la entrevista, contaba ya con 13 años:

Iris: Yo sí me acuerdo cuando mi mamá se fue. Me dijo que tenía que cuidar a mis hermanitos chiquitos. Como yo soy la mayor, me toca cuidarlos, pero ahora ya se me hace más pesado, porque luego no puedo salir a ver a mis amigas porque tengo que ver si mis hermanos ya comieron, que la tarea, que si juegan. Es bien difícil, porque yo también tengo cosas que hacer de la escuela, pero ¿qué le hago? mi abuelita también ya está más grande. Mi mamá dice que no sabe para cuando regresa y yo también ya estoy viendo qué voy a hacer cuando acabe la escuela

(secundaria). Las que somos mayores y nuestra mamá se va, nos toca hacerla de mamás de nuestros hermanitos también.²³

Iris no es la única que vive esta situación, así como ella, se encuentran las niñas que al ir creciendo y ante la ausencia de su madre, deben cuidar de los más pequeños. Sin embargo, cuentan con el apoyo de sus abuelas y tías para encarar este tipo de escenarios; para algunas su participación en el cuidado de los hermanos menores es un “apoyo”, más que un deber, como lo ha asimilado Iris. A pesar de ello, como resultado de este estilo de vida, ellas llegan a tener conversaciones que giran en torno a las diferentes problemáticas que deben enfrentar en su cotidianidad y las posibles alternativas de solución en distintos momentos.

Otro de los temas recurrentes de conversación entre estas niñas, casi adolescentes, es qué ocurrirá si sus madres no regresan:²⁴

Iris: Si mi mamá no regresa no sé que voy a hacer con mis hermanos. A lo mejor ya voy a tener que trabajar también, porque también ya van creciendo y luego entre más va uno a la escuela son más gastos.

Lourdes: No creo que regrese pronto, está difícil, pero también mis hermanitos están aprendiendo a estar solos. Lo triste va ser cuando mi abuelita no esté, porque como sea ella también hace muchas cosas por nosotros. Luego, cuando se enferma pienso “¿qué va ser de nosotros si mi abuelita no está?” Vamos a tener que vivir solos, a lo mejor con algún tío, o alguna tía, pero no es lo mismo.

Este tipo de inquietudes se manifiestan con relativa frecuencia, lo que no impide que estas niñas tengan la posibilidad de pasar buenos momentos en la compañía de sus amigas y familiares cuando las circunstancias se presenten. Además, el hecho de que sus hermanos reconozcan también en ellas una figura de autoridad favorece la realización de sus tareas con ellos. La coyuntura que les ha tocado vivir sin duda, ha redundado en una maduración temprana, la cual les motiva a reflexionar sobre su futuro a mediano plazo y también en el de sus hermanos y tutores mayores (abuelos en su mayoría). Estas pequeñas han incorporado en su bagaje emocional la idea de que están “para cuidar a los otros”,²⁵ en tanto han comenzado a fungir en cierta medida como “niñas-madre”:

²³ Entrevista realizada el 22 de mayo de 2009 en la comunidad de Corralero.

²⁴ Conversación registrada en casa de Lourdes el 07 de noviembre de 2008.

²⁵ Molinar y Herrera nos dicen: “se aprende a ser madre desde la infancia, la niña es socializada para atender a los ‘otros’ antes que a sí misma, se le enseña a estar atenta de las necesidades ajenas, aprende la obligación de proveer cuidados necesarios con competencia y afecto” [Molinar y Herrera, 2009:103].

Los niños-madres, y fundamentalmente las niñas-madres, son aquellos en quienes ha sido delegada, implícita y a veces explícitamente, la autoridad, delegación hecha por los padres, en particular por la madre. La delegación de este papel va dirigida desde el principio a las mujeres [...] La madre empieza a conferir un poder a las hijas que determinan una cierta posibilidad de identidad materna aunada al papel que les atribuyen los hermanos de permanencia, condicionadora del control y la organización familiar de la mujer-madre [Cueli, 1980:48-49].

Esto las sitúa ante una posición ambivalente relativa a la construcción de sus referentes de maternidad, ya que, por un lado, su contexto familiar les exige brindar cuidados a los hermanos pequeños, pero, por otro, ellas dejaron de ser el objeto de cuidados maternos entre los nueve y 11 años. Si bien las abuelas han constituido sus “figuras de apego subsidiarias” [Carrillo, Maldonado, Saldarriaga, Vega y Díaz, 2004:412] ante la ausencia de la madre,²⁶ éstas niñas también se han constituido en figuras subsidiarias ante sus hermanos:

Lourdes: A mí ya me tocó ser mamá sin querer, y las cosas que aprendí algunas me las dijo mi mamá hace cinco años que se fue, otras las aprendí de mi abuelita. Pero yo creo que yo le estoy dando más atención a mis hermanos que la que a mí me dieron, a mi casi no me escuchaba mi abuelita cuando estaba triste, por eso las cosas que me faltaron a mí, las estoy haciendo con mis hermanos, sobre todo con la chiquita, que luego es la que sufre más.²⁷

Es importante mencionar que la ausencia del padre no genera este tipo de reflexiones en las niñas, aunque para los adultos tutores, la ausencia de la autoridad del varón redundaba en la desobediencia de los niños ante la falta de control en su conducta.

De acuerdo con Marina Ariza [2002:72], en las familias trastocadas por la migración internacional “la ausencia de la madre parece tener un efecto desestabilizador más fuerte sobre la familia que la ausencia del padre, pues —en contraste con lo que acontece en la dinámica intrafamiliar en los casos de emigración masculina— ellos no asumen los roles domésticos, sino que delegan en otros parientes el cuidado y a la atención de los hijos”. En estos

²⁶ Las figuras de apego subsidiarias son aquellas que “pueden reemplazar a la madre o al principal cuidador durante sus ausencias, procurándole al niño los cuidados que éste necesite y una base segura para la exploración. Sin embargo, no todas las figuras de apego son tratadas como equivalentes entres sí y cada una de ellas genera en el niño patrones de conducta social de diferente intensidad, que permiten organizarlas jerárquicamente en figuras de apego principal y subsidiarias” [Carrillo, Maldonado, Saldarriaga, Vega y Díaz, 2004:415].

²⁷ Entrevista realizada el 03 de diciembre de 2008 en la comunidad de Corralero.

casos, las hermanas mayores deben hacer un mayor esfuerzo para evitar que los pequeños tengan mala conducta. Para ello recurren a la figura de los tíos, a quienes se les reconoce la autoridad para regañar y, en algunas ocasiones, golpear a los niños, aunque no es una práctica generalizada, esto permite a las pequeñas y los abuelos tener una figura mediadora para regular la conducta de los niños que llegan a ser agresivos o desobedientes.

En el marco de estos escenarios se desarrolla la vida de las niñas y los niños ante la ausencia de padres. Los reajustes familiares por los que deben pasar les colocan en situaciones novedosas que exigen un rápido proceso de adaptación de su parte. Conocer los detalles de su vida en este nuevo contexto, nos permite aproximarnos a una forma de experimentar la migración sin tener necesariamente que emprender el viaje. Se torna una tarea obligada estar atentos al transcurso de este fenómeno más adelante, para tener una aproximación a la manera en la que la migración internacional incide a mediano y largo plazo entre los niños, y por supuesto, los jóvenes afrodescendientes.

CONCLUSIONES

Con los ejemplos de los jóvenes y los niños, podemos conocer los alcances e impactos que tiene la migración internacional en la dinámica comunitaria y regional. Se puede apreciar la inserción de los pobladores en el flujo migratorio no necesariamente, como un modo de subsistencia para los núcleos domésticos en exclusiva, aunque no se niega que sigue siendo un incentivo importante. En los últimos años, los migrantes jóvenes se van para reunir el suficiente capital y cubrir otros gastos, como las fiestas o los estudios. Esto redundará también en un aumento en el prestigio social de las personas que lo hacen, incluidas sus familias. Cumplir con la meta de la partida hacia Estados Unidos, deriva en un reconocimiento “al esfuerzo”, de mujeres y hombres migrantes.

Las experiencias de los jóvenes afrodescendientes y los niños, permiten generar una reflexión alusiva a una realidad que no se ciñe únicamente a ellos. Dado el elevado número de connacionales que cruzan la frontera norte, se torna pertinente conocer qué ocurre en aquellas zonas que se han incorporado recientemente a las oleadas migratorias transfronterizas. En el caso de los niños, no existe aún un proceso de migración infantil que documentar, aunque no resultaría extraño que a corto plazo se presente esta situación. El hecho de conocer sus experiencias de acuerdo a sus apreciaciones particulares sobre el tema es una fuente de información valiosa.

Las ciencias sociales se han caracterizado por ser adultocéntricas, brindando a los niños un papel secundario en las investigaciones. El hecho de retomar sus

puntos de vista constituye un recurso importante para encontrar otras vetas de análisis en los estudios sobre migración. Sobre todo porque gracias a esta perspectiva podemos tener un panorama más holista sobre este hecho.

Por otro lado, en el caso de los jóvenes es también interesante notar cómo se va trastocando su manera de relacionarse. El hecho de que algunos jóvenes afrodescendientes encuentren pareja en Estados Unidos, constituye una experiencia novedosa dado los patrones en las pautas de cortejo y matrimonio. Otro de los cambios significativos es el alusivo a la migración de las jóvenes solteras. El hecho de tomar la decisión de partir las coloca en una coyuntura donde cuestionan el orden patriarcal establecido, al tomar ellas la iniciativa de migrar, siempre y cuando cuenten con el apoyo de sus redes de amigas, sean migrantes o no. Por otro lado, pudimos observar también otro tipo de repercusiones de la migración femenina, particularmente la de las mujeres que tienen hijos y deciden migrar sin ellos. Sus hijas e hijos adquieren toda una serie de experiencias que les permiten paliar la ausencia, y a la vez, encontrar estrategias para crecer e interactuar con el resto de la comunidad.

Podemos apreciar que en un marco más amplio, nos encontramos ante transformaciones importantes en la dinámica familiar en las distintas comunidades de la región de la Costa Chica de Oaxaca. Tener una aproximación a este tipo de situaciones, permiten dar cuenta de las formas de vida contemporáneas de una población que para algunos es poco conocida. Resta mantenerse atentos a los cambios en las experiencias que viven los niños y jóvenes, como parte de la diversidad de México y de sus procesos sociales vigentes.

BIBLIOGRAFÍA

Ariza, Marina

2002 "Migración, familia y transnacionalidad en el contexto de la globalización: algunos puntos de reflexión", en *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 64, núm. 4, pp. 53-84.

Besserer, Federico

2007 "Luchas transculturales y conocimiento práctico", en Ariza, Marina y Alejandro Portes (coords.), *El país transnacional. Migración mexicana y cambio social a través de la frontera*, México, Instituto de Investigaciones Sociales/ UNAM, pp. 323-347.

Carrillo, Sonia, Carolina Maldonado, Lina María Saldarriaga, Laura Vega y Sonia Díaz

2004 "Patrones de apego en familias de tres generaciones: Abuela, madre, adolescente, hijo", en *Revista Latinoamericana de Psicología*, vol. 36, núm. 3, pp. 409-430.

Cueli, José

1980 *Dinámica del marginado 1. Teoría psicosocial del marginado*, México, Alhambra Mexicana.

Gaytán, Lourdes

2006 *Sociología de la Infancia*, Madrid, Síntesis.

Jáuregui, Jesús

1982 "Las relaciones de parentesco", en *Nueva Antropología*, año/vol. 5, núm. 18, pp. 179-208.

Kandel, William y Douglas Massey

2002 "The culture of Mexican Migration: A Theoretical and Empirical Analysis", en *Social Forces*, vol. 80, núm. 3, pp. 981-1004.

López, Gustavo

2007 "Niños, socialización y migración a Estados Unidos", en Ariza, Marina y Alejandro Portes (coords.), *El país transnacional. Migración mexicana y cambio social a través de la frontera*, México, Instituto de Investigaciones Sociales/UNAM, pp. 545-570.

López, Luz María y María Olga Loaiza

2009 "Padres o madres migrantes y su familia: oportunidades y nuevos desafíos", en *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales. Niñez y Juventud*, vol. 7, núm. 2 [ref. 13 de enero de 2010]. Disponible en web: <http://www.umanizales.edu.co/revistacinde/index.html>.

Martínez, Luz María

1992 "La cultura africana: tercera raíz", en Bonfil, Guillermo, (comp.), *Simbiosis de culturas. Los inmigrantes y su cultura en México*, México, FCE, pp. 111-180.

Molinar, Patricia y Martha Rebeca Herrera

2009 *Creciendo en la adversidad*, México, Juan Pablos/Facultad de Medicina de la Universidad Autónoma de Sinaloa.

Motta, Arturo

2007 "Las vigías marítimas de los milicianos pardos de la Costa Chica Oaxaqueña y el 'engreimiento' de su calidad; último tercio del siglo XVIII", en Velázquez, María Elisa y Ethel Correa (coords.), *Africanos y afrodescendientes en Acapulco y la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca*, *Diario de Campo*, Boletín interno de los investigadores del área de Antropología Social, núm. 42, México, Conaculta-INAH, pp. 58-77.

Peña, Edna

2004 "Mujeres migrantes de Santa María Las Nieves en el mercado laboral: perspectivas en el ejercicio del poder en el grupo doméstico", en Suárez, Blanca y Emma Zapata (coords.), *Remesas. Milagros y mucho más realizan las mujeres indígenas y campesinas*, vol. 1, México, GIMTRAP, pp. 461-502.

Quiroz, Haydée

2009 "La migración de los afromexicanos y algunos de sus efectos culturales locales: una moneda de dos caras", en Barroso, Gabriela (comp.), *Migrantes indígenas y fromestizos de Guerrero*, Acapulco, UAG/Conacyt, pp. 244-270.

Rodríguez, Iván

2007 *Para una sociología de la infancia: aspectos teóricos y metodológicos*, Colección Monografías 245, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas.

Velázquez, María Elisa y Ethel Correa (coords.)

2007 *Africanos y afrodescendientes en Acapulco y la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca, Diario de Campo*, Boletín interno de los investigadores del área de Antropología Social, núm. 42, México, Conaculta-INAH.

Villafuerte, Daniel y María del Carmen García

2006 "Crisis rural y migraciones en Chiapas", en *Migración y Desarrollo*, vol. 6, pp. 102-130.

Por las ánimas de negros bozales. Las cofradías de personas de origen africano en la ciudad de México (siglo XVII)

Cristina Verónica Masferrer León

Escuela Nacional de Antropología e Historia, INAH

RESUMEN: *En la capital novohispana la población de origen africano fue numerosa. Durante el siglo XVII, las cofradías de africanos y afrodescendientes favorecieron el desarrollo de relaciones sociales que les permitieron recuperar y recrear ciertos elementos identitarios. Ser parte de estas hermandades les permitió cumplir con las demandas religiosas cristianas aceptadas por las autoridades novohispanas, a la vez que generar relaciones sociales con personas del mismo origen. Las autoridades buscaron controlar y desarticular estas cofradías porque sospechaban que tenían vínculos con los alzamientos de la época. Controlarlas no era una tarea sencilla pues los africanos y afrodescendientes de la Ciudad de México contaban con varias cofradías, organizaciones aceptadas y promovidas por la Iglesia.*

PALABRAS CLAVE: *Cofradías, africanos, afrodescendientes, alzamientos, Ciudad de México, siglo XVII.*

ABSTRACT: *In New Spain's capital city the population of African descent was significant. During the XVIIth Century, the confraternities of Africans and African descendants enhanced the development of social relationships which allowed them to recover and recreate some identity elements. Being a part of these brotherhoods allowed black, morenos and mulattos to accomplish the Christian religious demands accepted by the novohispanic authorities and generate social relationships with people of their same origin. The authorities wanted to control and disarticulate these confraternities because they suspected they were related to the uprisings of the period. It was not easy to control them, since the Africans and African descendants of Mexico City had various confraternities, organizations accepted and encouraged by Church.*

KEYWORDS: *Confraternities, Africans, African descendants, Uprisings, Mexico City, XVIIIth Century.*

En la capital novohispana la población de origen africano fue numerosa y su participación en actividades económicas, sociales, políticas y religiosas es indudable [Aguirre, 1972; Martínez y Reyes, 1993; Velázquez 1998 y 2006]. Tanto en América como en Europa, los africanos y afrodescendientes conformaron diversas cofradías: organizaciones religiosas formadas principalmente por laicos que representaron espacios de reunión y expresión para sus miembros [Moreno, 1985; Gutiérrez, s/a [a]].

En este artículo se presenta información novedosa que amplía el conocimiento sobre las cofradías de negros, morenos y mulatos de la Ciudad de México, sus formas de organización, sus creencias y prácticas, así como la relación entre estas corporaciones y los alzamientos. Me propongo mostrar que las cofradías de personas de origen africano de la capital novohispana fueron espacios de convivencia a partir de los cuales esta población desarrolló relaciones sociales que le permitieron recuperar y recrear ciertos elementos identitarios. Estas cofradías, a la vez que facilitaron la integración de sus miembros a la sociedad novohispana en su conjunto, fueron consideradas una amenaza al orden establecido precisamente por estas relaciones sociales. Ello se reflejó en ordenanzas que buscaron controlarlas o eliminarlas por asociarlas a los alzamientos de africanos y afrodescendientes de principios del siglo XVII.

No sólo los negros y mulatos formaron cofradías, sino que los españoles y los indígenas también lo hicieron, lo que muestra que estas corporaciones eran aceptadas y promovidas tanto por la Iglesia como por la sociedad novohispana en general [Bazarte, 1989; Martínez, 1977]. De hecho, formaban parte de los esfuerzos por evangelizar a los negros en Europa y América [Negro y Marzal, 2005; Gutiérrez, s/a [b]; Alberro, 1994]. Las autoridades novohispanas procuraron integrarlos a la Iglesia, modificando sus prácticas y creencias religiosas previas. Ello se observa en los Concilios Provinciales Mexicanos donde se ordenó a los españoles que entraran con sus esclavos a la Iglesia y les hicieran escuchar misa [Lorenzana, 1769:72 [1555 y 1565]; Galván, 1859: 140 [1585]]. También se insistió en la importancia de que recibieran instrucción religiosa, y se procuró su participación como músicos en ceremonias eclesásticas [Zedillo, 1993:208-210].

A partir de relatos de viajeros sabemos de la participación de personas de origen africano en procesiones, lo cual sin duda, formó parte de su vida cotidiana y de su formación religiosa. Gemelli Careri narró que durante su estancia en la Ciudad de México a finales del siglo XVII, hubo procesiones de negros e indios en Semana Santa. Se trataba de miembros de la cofradía de Santo Domingo, quienes iban con “personas que se disciplinaban, y hacían otras penitencias”, acompañándose de hombres armados, imágenes y “el sepulcro de Nuestro Señor” [Gemelli, 1976:73 [1700]].

Sin duda, la imposición de una nueva religión no fue sencilla. Ello puede observarse en los documentos inquisitoriales donde se les acusó, principalmente, de reniego, blasfemia, hechicería, bigamia, amancebamiento y herejía [Alberro, 2004:456; Velázquez, 2006:241-247]. Es importante recordar que en ocasiones los esclavos se denunciaban a sí mismos o denunciaban a otras personas, lo que muestra su comprensión de las instituciones novohispanas; mientras que a su vez, sus amos u otros conocidos podían acusarlos a ellos [Alberro, *op. cit.*:455-485].

Los africanos y afrodescendientes no sólo llevaron a cabo prácticas juzgadas por el Santo Oficio, sino que también participaron en actividades religiosas aceptadas por la Iglesia, como se ha descrito. En este sentido es posible considerar que la religiosidad de las personas de origen africano estuvo caracterizada tanto por la obediencia como por la transgresión a las normas. Pertenecer a las cofradías implicaba acatamiento, pero al mismo tiempo les daba la oportunidad de organizarse y desarrollar prácticas y expresiones propias, como se verá a continuación.

Las cofradías de africanos y afrodescendientes en la ciudad de México

En la Nueva España hubo numerosas cofradías de personas de origen africano, por ejemplo, en Veracruz, Valladolid, Parral y ciudad de México [Roselló, 1998; Chávez, 1997; Germeten, 2006 y 2009]. Además de ser un espacio religioso y una oportunidad para reunirse, las cofradías también representaron un apoyo a los cofrades, quienes recibían de ella: “botica, y Doctor, y diez pesos para ayuda de su entierro” [Vetancourt, 1982:36 [1697]]. Varios autores coinciden en que las cofradías de africanos y afrodescendientes no sólo impulsaban el fervor religioso católico, sino que además fomentaron el sentido de comunidad y de pertenencia a un grupo, la conservación y reproducción de elementos culturales y la construcción de alianzas basadas en el parentesco espiritual [Roselló, 2000; Gutiérrez, s/a [a]; Martínez, 1992:112-113; Palmer, 1976:54-55, Ngou-Mvé, 2008].

Nicole von Germeten, basándose principalmente en testamentos, consideró que las cofradías de la ciudad de México promovieron lazos entre los africanos y sus descendientes antes de 1650, pero eventualmente fueron un medio de integración a la sociedad colonial. La información sobre las cofradías hallada en los testamentos mostró el deseo que tenían por hispanizarse e integrarse a la sociedad novohispana (Germeten, 2006). En este artículo se analiza otro tipo de documentos con la finalidad de mostrar la importancia que las cofradías de la capital novohispana del siglo XVII tuvieron en el desarrollo

de relaciones sociales entre personas de origen africano, así como algunos elementos identitarios que se recuperaron y recrearon a partir de ellas.

Hubo diversas cofradías formadas por africanos y afrodescendientes en la Ciudad de México desde el siglo XVI. Por ejemplo, la Cofradía de San Nicolás de Tolentino se fundó en la iglesia de la Santa Veracruz en 1560 [Bazarte, 1989:42]. La Cofradía de Nuestra Señora de la Concepción fue instituida en el Hospital de la Inmaculada Concepción en el siglo XVI [AGN *Indiferente Virreinal*, caja 6486, exp. 040, f. 1, 1604]. Otra cofradía, la de los Morenos de San Benito, fue de gran importancia, por lo menos desde 1599 [Vetancourt, *op. cit.*:36]. Inicialmente se fundó en la iglesia de Santa María la Redonda bajo el nombre de Cofradía de la Coronación de Cristo Nuestro Señor y San Benito y posteriormente se trasladó al Convento de San Francisco, como se verá más adelante.¹ A esta cofradía estaba añadida la Hermandad de Nuestra Señora de las Lágrimas.

En 1628 se erigió otra cofradía en la parroquia de la Santa Veracruz, llevando el título de Cofradía de la Exaltación de la Cruz de los Negros [Bazarte, *op. cit.*:43, 64]. La Cofradía de la Preciosa Sangre de Cristo fue fundada en la iglesia de Santa Catalina en 1665 [AGN, *Indiferente Virreinal*, caja 0906, exp. 028, 1690; Germeten, *op. cit.*:83]. Aunque se desconoce la fecha exacta de su constitución, la Cofradía de Nuestra Señora de las Angustias fue instituida en el convento de San Francisco originalmente, si bien en 1665 se solicitó que se pasara al colegio de San Juan de Letrán [AGN, *Indiferente Virreinal*, caja 4120, exp. 2, 1665]. En 1668, en el Monte del Calvario, una Cofradía a San Nicolás Tolentino fue fundada por mulatos [Germeten, *op. cit.*:91]; aunque tiene el mismo nombre que la Cofradía de 1560, probablemente se trataba de una distinta. Sin duda hubo otras cofradías de personas de origen africano en la capital novohispana durante el siglo XVII.

Al parecer una de las cofradías mencionadas fue fundada por africanos de nación Zape [*idem*:86-88], denominación española de la etnia africana *Kpawesi* o *Kpelle* [Aguirre, *op. cit.*:99-152]. Su fundación se realizó en el Hospital de la Inmaculada Concepción y aunque Germeten reconoció que a ella pertenecieron africanos *biafara* y *wolof*, la consideró una cofradía monoétnica puesto que varios cofrades defendieron la exclusividad étnica de su organización [Germeten, *op. cit.*:88]. Indicó que fue fundada por zapes y controlada por ellos en la primera mitad del siglo XVII, aunque para 1674 ya no se les mencionaba. He hallado información sobre esta cofradía en el Ramo de *Indiferente Virreinal*

¹ Si bien Germeten señala que su fundación fue en 1600, Agustín de Vetancourt menciona que en 1599 ya existía esta cofradía. Germeten, *op. cit.*:83; Vetancourt, 1982:36 [1697].

del Archivo General de la Nación.² En los documentos que he revisado, de 1604, 1622 y uno posterior a 1666, no se alude a los zapes, sino que se habla de la cofradía de “negros y mulatos libres”, si bien algunos esclavos también pertenecieron a ella [AGN, *Indiferente Virreinal*, caja 6486, exp. 040, f. 1, 1604; AGN, *Indiferente Virreinal*, caja 5695, exp. 37, 1622; AGN, *Indiferente Virreinal*, caja 2831, exp. 017, sin fecha posterior a 1666]. Además, en estos documentos se menciona que africanos *bañol*, así como otros libres y esclavos, fueron parte de la cofradía, por lo que si bien es probable que haya sido fundada por personas zape como señaló Germeten, no era monoétnica como ella proponía, sino pluriétnica, pues africanos *biafara*, *wolof* y *bañol* formaron parte de la hermandad.

Lo anterior significa que africanos de varias procedencias se relacionaban entre sí a partir de estas organizaciones, mediante las cuales convivían. Así, es posible aseverar que esta cofradía, como otras, implicaban la asociación de personas de África de varios orígenes y de afrodescendientes nacidos en la Nueva España de modo que, a pesar de su heterogeneidad, estas corporaciones fomentaban el desarrollo de relaciones sociales entre personas de origen africano. También es importante señalar que en este periodo las denominaciones referentes a la procedencia parecen haber tenido cierta relevancia pues las personas podían reconocerla o nombrarla, si bien ello no parece haber limitado las relaciones sociales entre africanos y afrodescendientes.

Las relaciones sociales al interior de esta cofradía no eran pacíficas ni siquiera entre personas del mismo origen, lo que confirma la complejidad de estos vínculos. En 1604, Diego, un negro libre *bañol*, sacó de la cofradía a Pablo, negro esclavo también *bañol*, sin razón aparente [AGN, *Indiferente Virreinal*, caja 6486, exp. 040, f. 1, 1604]. Se dijo que Pablo había sido cofrade por veinte años, lo que nos permite suponer que la cofradía ya existía en 1584, aunque no se conoce la fecha exacta de su fundación. La adscripción a la Cofradía de la Inmaculada Concepción por más de veinte años muestra que estas organizaciones favorecían el desarrollo de un sentido de pertenencia a un grupo. Sabemos que los esclavos podían cambiar de amo y de residencia, por lo que sin duda haber sido parte de esta cofradía por tantos años le dio cierta estabilidad, así como la posibilidad de conocer y relacionarse con otros cofrades de origen africano. Ser expulsado de la congregación después de veinte años debió impactar su vida de manera notable. También es importante añadir que el negro libre, Diego, al que se hace referencia en el documento, era “capitán de los negros de tierra *bañol*” [*ídem*], lo que sugiere que había un grupo de africanos reconocidos como tal

² Se trata de una cofradía con el mismo nombre: “Cofradía de Nuestra Señora de la Concepción” [AGN, *Indiferente Virreinal*, caja 6486, exp. 040, f. 1]. No se puede asegurar que sea la misma, pero parece que así era porque corresponden a la misma temporalidad.

que construían relaciones sociales con personas de su mismo origen étnico, así como con africanos de otras procedencias, y con afrodescendientes a partir de las cofradías.

Acerca de esa misma cofradía se tiene información más tardía. El 26 de febrero de 1622, Luis de Torres, moreno libre, respondió a una acusación que se le hizo días antes, en la cual se decía que había “usurpado la limosna” que se recogió [AGN, *Indiferente Virreinal*, caja 5695, exp. 37 f. 2av, 1622]. Especificó que, en efecto, él había sido “mayordomo de la cofradía de Nuestra Señora de la Concepcionsita [sic], en el Hospital del Marques del Valle, tiempo de tres meses, poco más o menos”, y que había recibido y gastado “los pesos contenidos en esta memoria que presento” [*ídem*: f. 3av]. Como respuesta a lo que se le imputaba, pidió y suplicó que se nombrara a un notario de la audiencia para que recibiese las cuentas de la cofradía, contenida en libros. Por ello se nombró a Luis Núñez, notario de la audiencia, para recibir dichas cuentas de la cofradía que fue fundada, según él, por “negros y mulatos libres” [*ídem*, fs. 6av y 7av].

Finalmente se decidió que Luis de Torres debía recibir 24 pesos y un tomín, y él a cambio debía dar un plato de plata, cuatro alcancías y un libro, así como “cinco cirios y una candela de libra y media que parece haber entrado en su poder” [*ídem*, f. 8rv]. Para tomar esta resolución, en los primeros días de marzo del mismo año se hizo un resumen de las limosnas recibidas y de los gastos. En las siguientes tablas se resumió la información del documento (no es una transcripción).

TABLA 1
INGRESOS DE LA COFRADÍA DE NUESTRA SEÑORA DE LA CONCEPCIÓN

<i>Explicación breve</i>	<i>Explicación detallada</i>	<i>Cantidad</i>
	Ingresos	
Limosna	En el documento se especifica que se recibió esta cantidad, el primero de enero de 1622, de Juan Benites Camacho, quien pidió la limosna con un plato nuevo que se encontraba en disputa.	4 p. 4 t.
Limosna	Limosna recibida por Diego de la Cruz.	2 p. 1 t.
Limosna	Se recibió esta cantidad de los criados de don Juan de Samano, quienes lo recogieron como limosna.	2 p. 6 t.
Limosna	Se recibieron como limosna, pedidos por Sebastián.	15 p.
Limosna	El 20 de enero se recibió esta cantidad de Pascuala, quien lo recogió como limosna.	3 p.
Limosna	Se indica que esta cantidad fue cobrada por "el mulato de junto a la comedia", quien lo pidió como limosna.	1 p.
Limosna	Limosna pedida por "el mulato que vive junto al de recogidas".	2 p. 4 t.
Limosna	Se recogieron el 22 de enero como limosna "para el entierro de una hermana".	6 t.
Limosna	Llegó esta cantidad de limosna el día que murió en la cárcel Domingo de Hermosillo, esclavo de don Juan Cortes.	6 p.
<i>Total de Ingresos (según el documento)</i>		24 p. 4 t.

Fuente: AGN, *Indiferente Virreinal*, caja 5695, exp. 37, 7av-8av, 1622.

Las cantidades se presentan en pesos de oro, de ocho tomines cada uno, p: pesos, t: tomines.

TABLA 2
GASTOS DE LA COFRADÍA DE NUESTRA SEÑORA DE LA CONCEPCIÓN

<i>Explicación breve</i>	<i>Explicación detallada</i>	<i>Cantidad</i>
	Gastos (descargos)	
Pintura de alcancías	Se le pagó esta cantidad a Matheo García, pintor, "por la pintura de tres alcancías para la cofradía".	15 p.
Valor de una alcancía	Se compró una alcancía para la cofradía, por órdenes de Juan Benites Camacho.	4 p.
Alquiler de hachas	Gasto por el alquiler y merma de unas hachas para la cofradía y para los entierros. Por hachas, se referían a velas y cirios.	20 p. 4 t.
Compra de Libro	Se compró un libro para la cofradía por mando del capellán.	1 p.
Compra de plato de plata	El 22 de febrero de 1622 se pagó a Cristóbal tercero platero, "por la plata y hechura de un platillo que hizo para la dicha cofradía".	35 p. 6 t.
Pago por una misa cantada	Se pagó esta cantidad a Pedro de Oceta "por la limosna de una misa cantada que se dijo por Domingo de Hermosillo, negro esclavo de don Juan Cortes, que murió en el hospital dicho, que se enterró en él".	5 p. 2 t.
<i>Total de Gastos (según el documento)</i>		48 p. 5 t.

Fuente: AGN, *Indiferente Virreinal*, caja 5695, exp. 37, 7av-8av, 1622.

Las cantidades se presentan en pesos de oro, de ocho tomines cada uno, p: pesos, t: tomines.

De los ingresos y los gastos se puede obtener información interesante. Por ejemplo, en pocos meses la cofradía tuvo un movimiento continuo de dinero y los gastos superaron los ingresos, lo cual eventualmente pudo derivar en problemas financieros o en disputas al interior de la cofradía; de hecho el documento tiene su origen en el pleito por el robo de la limosna. Además, se realizaron gastos importantes por el plato para pedir limosnas, así como en la compra y pintura de alcancías, pero también para las velas y cirios que se usarían para la cofradía y, específicamente, en los entierros.

Tanto hombres como mujeres formaban parte de la cofradía. Algunas pedían limosna y en otros casos ésta se solicitó para entierros de mujeres. Aunque la cantidad recolectada para el entierro de una de las hermanas fue baja (6 tomines), comparada con lo que se juntó por la muerte de Domingo de Hermosillo (6 pesos), la cantidad que juntó Pascuala (3 pesos) fue mayor a la que se recogió por algunos negros o mulatos varones, aunque quien más limosna logró entregar a la cofradía fue un hombre (15 pesos).

Dado que la cofradía había sido fundada por negros y mulatos libres, de acuerdo al notario de la audiencia, es interesante la importancia que se dio al entierro del esclavo Domingo de Hermosillo. Se gastó una cantidad considerable (5 pesos con dos tomines) para una misa cantada y para su entierro, en el Hospital de la Inmaculada Concepción. Aunque primero se indicó que murió en la cárcel, posteriormente se señaló que falleció en el Hospital donde fue enterrado. De esta manera es posible observar la convivencia entre personas de origen africano esclavizadas y libres, lo que además muestra el desarrollo de relaciones sociales que favorecían el sentido de pertenencia a un grupo formado por personas de orígenes sociales y étnicos afines. Además, el conocimiento que los africanos y afrodescendientes muestran de las cofradías revela que las utilizaron para realizar actividades aceptadas y promovidas por la sociedad novohispana, a la vez que les permitía reunir dinero para fines sociales propios, construyendo así relaciones y redes sociales.

Otra hermandad fue la de San Benito y la Coronación de Cristo, la cual se mencionó previamente. Juan Congo, quien dijo ser de casta “mengala”,³ pidió en 1651 que cuando muriese se le hiciese un funeral al que acudieran sus hermanos de la cofradía. Se trataba de un africano que era propietario de una casa modesta, ganado y otros bienes, lo cual hace pensar que gozaba de una buena condición económica [Germeten, *op. cit.*:89]. Además, su petición indica que los entierros tenían un papel especial en las experiencias de los cofrades. Algunos años antes, en 1647, se presentó una queja contra un miembro de la Cofradía de San Benito de Palermo, y probablemente se trataba de la misma a la cual se ha hecho referencia, puesto que también fue fundada en el Convento del Señor San Francisco.

Alonso de la Torre, negro, y Pedro Camarena —rector y mayordomo de esta cofradía, respectivamente—, pidieron que se expulsara de la cofradía a Francisco, esclavo negro de doña Mariana, viuda de Melchor Cuellar. La razón de tan drástica solicitud era que había alborotado el cabildo que habían de

³ Podría referirse a “Benguela”, un puerto en Angola, v. Mariana Cándido, 2011, pp. 183-208. El nombre también tiene similitud a “bengala”, sin embargo el nombre “Juan Congo” no parece indicar una relación con la India, de donde probablemente proviene el nombre “bengala”. Gonzalo Aguirre Beltrán, 1972, p. 50, 147.

realizar: “dio voces y gritos por decir que no había de llevar yo el estandarte con cuya ocasión no se acaeció el dicho cabildo” [AGN, *Indiferente Virreinal*, caja 5593, exp. 46, f. 1, 1647]. Se insistía en que el esclavo de ninguna manera debía ser “admitido a ningún cabildo por ser tal alborotador” [*ídem*]. Este hecho nos muestra que las relaciones entre los cofrades no siempre eran pacíficas, sino que la convivencia al interior de ellas a veces generaba conflictos.

No obstante, sin lugar a dudas se desarrollaban relaciones entre los africanos y afrodescendientes que formaban parte de estas organizaciones y en ocasiones eran estrechas, como en el caso del rector y el mayordomo, quienes conjuntamente se quejaron del “alborotador”. En el documento se explicita que el rector es negro, aunque no se dice nada acerca del mayordomo con quien se presenta la denuncia, sin embargo, se puede considerar que era negro, moreno o mulato puesto que la cofradía sólo admitía a personas de estas calidades, y sólo es hasta 1700 que, con dificultades, se admiten españoles en la misma [AGN, *Indiferente Virreinal*, Caja 0665, exp. 009, 1700]. Así, africanos y afrodescendientes constituían agrupaciones en las que la continua convivencia entre los miembros producía conflictos internos, mismos que en ocasiones se buscaba resolver utilizando las vías españolas. De esta manera, se observa un involucramiento con el sistema dominador, a la vez que se percibe el desarrollo de relaciones entre las personas de este origen, en la capital novohispana.

Mención aparte merece la Cofradía de Nuestra Señora de la Merced pues es una de las cofradías que aparece en los relatos referentes a los alzamientos de la ciudad en 1612, como se detalla más adelante. Se tienen noticias de ella gracias a un documento de 1664, donde se manifiesta que la congregación de la Santa Cruz tenía un pleito, sin que se detalle al respecto. Esta congregación había sido fundada en la esquina de Santa Teresa de Jesús, mientras que la Cofradía de Nuestra Señora de la Merced había sido erigida en el convento de religiosos de dicha advocación por los negros de Guinea” [AGN, *Indiferente Virreinal*, Caja 2299, exp. 008, f. 1av, 1664]. En el documento se solicitó que se recibiera información sobre las cuentas y cabildos (todo ello registrado en libros), con la finalidad de que la cofradía de Nuestra Señora de la Merced no se viera perjudicada por el problema señalado dado que, al parecer, ambas tenían el mismo mayordomo.

La información que se tiene proviene de Jacinto de Baldés, “negro de nación Congo, mayordomo de la Cofradía de Nuestra Señora de las Mercedes” [*Ídem*]. Se le solicitaron los libros de la cofradía y las cuentas de las limosnas, lo cual entregó especificando lo siguiente: “Juro a Dios y a la Cruz [las cuentas] son ciertas y verdaderas y sin ningún fraude ni malicia” [*ídem*]. Se mandó entregar los libros a los contadores de los tribunales para que hicieran cuenta de las limosnas y los bienes que estas cofradías tenían en su poder, así como sus gas-

tos; con esta información podrían tomar la decisión “que convenga” [*ídem*]. La preocupación que las autoridades mostraban por las cuentas de las limosnas hace suponer que la congregación recibía una importante suma de dinero y ello les permitía realizar acciones que inquietaban a los eclesiásticos. Finalmente se dictó que el mayordomo debía exhibir todas las licencias para pedir limosna y éstas serían revocadas y anuladas. No sabemos si efectivamente se derogaron las licencias, si tuvieron la posibilidad de que no se revocaran, o si les concedieron otras posteriormente. Controlar las licencias de las limosnas, que representaban sin duda un ingreso significativo, implicaba un acto de intimidación y represión que amenazaba la continuidad de la cofradía.

El mayordomo Jacinto de Baldés indicó que las limosnas eran asentadas “por mano de el Padre Fray Domingo Ximenes”, probablemente con la intención de dar mayor credibilidad a sus cuentas, pero también podría sugerir que él mismo no sabía escribir. La cofradía contaba con varios libros: en uno de ellos se asentaban las misas de caridad por las “ánimas de los hermanos difuntos”; en otro se inscribían los cabildos particulares de la cofradía; y en otros tres se apuntaban las limosnas que se pedían “por las ánimas de los negros bozales [las cursivas son mías]” [*ídem*]. Es notable que para los negros bozales se requiriera tres libros, mientras que para los otros fines sólo uno. Esto sugiere que para los africanos y afrodescendientes de esta cofradía, los negros bozales tenían una importancia simbólica especial.

No se sabe exactamente qué entendían por “negros bozales”. Tradicionalmente se ha utilizado esta palabra para referirse a quienes recién habían arribado al continente americano [Aguirre, 1994:44], pero el término bozal también podía designar a los africanos que aún no habían aprendido la lengua y los rasgos culturales españoles o europeos sin necesidad de que hubiesen salido de África [Sandoval, 1987:383, 380-381, 139 [1625]]. De acuerdo al Diccionario de Autoridades el bozal era el inculto, y aunque ordinariamente se usaba para hablar de los negros cuando recién habían llegado del continente africano, también se aplicaba a los “rústicos”, es decir quienes hubiesen permanecido en sus propias tierras [Diccionario de Autoridades, 1987:666 [1732]]. Por lo anterior, considero más probable que se refirieran a los negros bozales que habían quedado del otro lado del océano, implicando un vínculo con sus propios antepasados de África (familiares vivos o ancestros). Así, los cofrades que pedían limosnas “por las ánimas de los negros bozales”, mantenían un lazo simbólico con sus ancestros mediante estos actos espirituales, lo cual podría haber representado la idea de un origen común.

Este pasado común es fundamental para estudiar la identidad y la conciencia étnica o social, pues de acuerdo a Richard Adams [1995:38], “los grupos étnicos se definen en términos de un modelo de ascendencia, que especifica

ciertas relaciones con los antepasados y que ratifica una continuidad de formas culturales seleccionadas, que significan o simbolizan la continuidad biológica y cultural con el pasado". Además, la "noción de pertenencia o membresía por adscripción a un pasado común" [Bartolomé, 1979:0316] es un elemento constitutivo de la conciencia étnica o histórica que se genera a partir de "la valorización de aquellas formas tradicionales o de relativamente reciente adquisición que el grupo haya asumido como propias, en un momento dado de su proceso histórico" [*ídem*].

También debe considerarse que dar misas o pedir limosnas por las ánimas de africanos y afrodescendientes implicaba la adopción de las prácticas religiosas cristianas, lo cual se reafirma con la pertenencia a una cofradía y la participación en sus actividades. No conocemos cuáles eran las prácticas al rezar, ni la manera en que entendían el término ánima, pero sin duda conservaban aún algunos rasgos africanos. Así, las cofradías eran espacios de interacción y reproducción de elementos sociales y culturales propios, a la vez que fomentaban la integración de sus miembros al resto de la sociedad novohispana.⁴

Los problemas que se suscitaban a causa de la recolección de dinero no fueron exclusivos de estas cofradías. Algo similar sucedió en 1666 con la Hermandad de Nuestra Señora de las Angustias, que había sido fundada por "morenos" [AGN, *Indiferente Virreinal*, caja 2475, exp. 34, f. 1, 1666]. En esa ocasión, el mayordomo de la cofradía Andrés de la Cruz, negro, señaló que el mandatario de la hermandad, Joseph Limón, solía recolectar el dinero "del jornalillo que dan los hermanos para su curación" [*ídem*], y lo distribuía a su voluntad, sin dar cuenta de ello. Por eso pidieron que no se le permitiera distribuir ni pagar a nadie con aquello recolectado para fines específicos. Finalmente se solicitó que mostrara las cuentas que los demás cofrades requerían, pero es probable que no haya ocurrido así pues posteriormente, en 1672, se presentó la misma queja contra Joseph Limón [AGN, *Indiferente Virreinal*, caja 5424, exp. 072, 1672].

Los conflictos que tenían no sólo eran internos, ni exclusivos de causas económicas, sino que también tuvieron problemas con las autoridades religiosas novohispanas. En 1665, Andrés de la Cruz, probablemente el mismo que presentó quejas contra Joseph Limón, solicitó que la cofradía se trasladara del Convento de San Francisco al Colegio de San Juan de Letrán. El motivo de este cambio era que tenían problemas con el Padre Vicario del Convento de San Francisco. Habían determinado hacer la fiesta de Nuestra Señora de

⁴ Como bien lo demuestra Barth, con su concepto de fronteras étnicas, la interacción o la aceptación de nuevas normas no implica la desaparición de un grupo social sino que éste se define por los límites étnicos que se construyen entre los grupos que conviven. Frederik Barth, 1976.

las Angustias conforme su obligación, y habían cubierto el pago de la limosna de la misa, el sermón y otros gastos necesarios. A pesar de ello, se suscitaron problemas puesto que “el padre vicario de dicho convento [de San Francisco] salió, impidiéndonos el hacer dicha fiesta sin haber habido ningún pretexto por donde se nos prohíbe el celebrar nuestra fiesta” [AGN, *Indiferente Virreinal*, caja 4120, exp. 2, 1665]. Se añadió que dejarían en el convento señalado “el retablo e imagen que se hizo a nuestra costa” [*ídem*: f. 8]. Así, es posible saber la importancia que daban los miembros de esta cofradía a sus fiestas, pero también nos permite conocer el poder adquisitivo que tenían, a causa de lo cual lograron hacer un retablo que cordialmente dejaban en el convento de San Francisco.

Aún a pesar de su importancia en la cofradía, Andrés de la Cruz, seguía siendo esclavo. La esclavitud no le impedía realizar actividades relacionadas con la Cofradía; quizá por ello no intentó aprovecharla para liberarse, o quizá simplemente no pudo disponer de las limosnas para ese efecto. Así pues, Andrés de la Cruz, quien dijo ser esclavo negro del doctor don Simon Estevan de Alsate, desempeñaba un papel activo y de suma envergadura dentro de la cofradía. No sólo era fundador de la misma, sino que solicitó a nombre de los cofrades el cambio del Convento de San Francisco al Colegio de San Juan, además de presentar dos quejas contra el mandatario de la cofradía, Joseph Limón, por malversar los fondos de la hermandad.

De esta manera, es posible percibir que los cofrades no siempre buscaban utilizar las hermandades como medio de ascenso social, aunque ser parte de ellas podía influir de alguna manera en su estatus social. Las cofradías tenían medios para reunir dinero y ello colaboró a que los africanos y afrodescendientes tuvieran posibilidad de llevar a cabo actividades que implicaran un gasto, por ejemplo las ceremonias por el fallecimiento de algún cofrade o las fiestas de la hermandad. Además, las mismas actividades asociadas a la cofradía aseguraban la movilidad espacial de sus miembros.

Como se ha visto, en las cofradías de personas de origen africano del siglo XVII se estrechaban relaciones sociales que permitían organizarse para defenderse de elementos externos, si bien en ocasiones resultaban conflictos internos. No deben generalizarse estos problemas, pues era más probable que quedaran registrados estos y no las actividades o relaciones pacíficas. Aún en los documentos que describen conflictos es posible observar otro tipo de relaciones y convivencia, así como algunas de las actividades cotidianas que realizaban los miembros de estas organizaciones. Debe notarse que a partir de las cofradías, las personas de origen africano podían organizarse y resistir las presiones de los religiosos, por ejemplo, lo que muestra que estas asociaciones también eran espacios importantes de poder.

Los vínculos entre esclavos y libres, así como entre africanos y afrodescendientes, implicaban relaciones sociales entre personas con recursos económicos y posiciones sociales distintos. En estas cofradías se conservaban y reproducían elementos propios que fomentaban la organización de un grupo con fines comunes y, quizá, con la definición de un pasado común que les permitiese compartir una identidad. La organización social que estas personas lograron a partir de las cofradías fue importante no sólo por los fines sociales, culturales, religiosos y económicos señalados, sino también por el temor que las autoridades mostraron ante ellas, así como por su posible relación con los alzamientos de la época. ¿Tendrían las cofradías de africanos y afrodescendientes del siglo XVII la fuerza suficiente para quebrantar el orden novohispano?

Que no les admitan tener cofradías: los alzamientos de principios del siglo XVII

Las autoridades novohispanas supusieron una relación intrínseca entre las cofradías y los alzamientos de las personas de origen africano de la capital novohispana, a principios del siglo XVII. Esta sospecha, sin duda, se vio fortalecida por las rebeliones de africanos y afrodescendientes que hubo no sólo en la ciudad de México, sino en otros lugares de la Nueva España [Guevara, 2005; Naveda, 2001]. Sin embargo, esta no fue la única razón; las autoridades debieron ver, en estas cofradías, una fuerza de organización que les hizo temer.⁵ De hecho, se dice que estas cofradías “reunían a toda la población negra y mulata de la ciudad de México” [Bazarte, *op. cit.*:43], o al menos a un sector importante de ella.

Aunque los intentos por suprimirlas no tuvieron efecto, el hecho de que se insistiera tanto en ello significó que los africanos aprovechaban las organizaciones que los europeos les habían impuesto —cuando menos— para relacionarse entre sí. Hemos visto que las cofradías tenían objetivos religiosos que no tenían por qué estar asociados a la violencia, sin embargo, reunían africanos y afrodescendientes organizados. Fue así como 1,500 negros pertenecientes a la “Cofradía de Nuestra Señora [de la Merced]”⁶ se manifestaron en la ciudad de México a finales de 1611, cuando una esclava negra murió a causa de los golpes que le había dado su amo, Luis Moreno de Monroy [Palmer, *op. cit.*:138]. De este evento se inició un motín que las autoridades españolas reprimieron,

⁵ De acuerdo a Pilar Gonzalbo “la ignorancia agrava las situaciones de miedo, provoca inseguridad, trastorna la razón y engendra violencia” [Gonzalbo, 2009:33].

⁶ Aunque no se indica la advocación de la cofradía parece ser que se trataba de una cofradía a “Nuestra señora de la Merced”, o al menos de que estaba en el Convento de la Merced. V. Rodríguez, 2007, pp. 321-322.

sin embargo, eligieron a una pareja de reyes procedentes de Angola y preveían sublevarse en la semana santa de 1612 [Israel, 2005:77]. Aunque Jonathan Israel duda de la existencia del plan, Colin Palmer subrayó que se trató de una demostración de la solidaridad, el enojo y la indignación de los negros, lo que no tardó en causar pánico entre los españoles. Rumor o no,⁷ en la época se habló del “motín y rebelión que intentaron hacer en esta ciudad los negros y mulatos” [AGN, *Ordenanzas*, vol. 1, exp. 178, fs. 152rv-153, 1612].

En 1612, un par de traficantes de esclavos, portugueses, que decían conocer la *lengua de Angola*, descubrieron una movilización al escuchar a “unos negros que estaban discutiendo en el mercado de la ciudad de México acerca de la supuesta conspiración” [Israel, *op. cit.*:77]. Domingo Chimalpáhin [(2001:283 [1624])] relató que el temor invadía a los españoles puesto que decían que sus esclavos les habían asegurado que los matarían; por ello “estaban muy asustados, y andaban averiguando muchas cosas acerca de sus esclavos negros; estaban temerosos de ellos, y los trataban con mucho tiento cuando tenían que ordenarles algún trabajo”. Se preveía que el Jueves Santo se levantarían los negros, por lo cual se dispusieron elementos especiales para la protección de la ciudad. Por esos días recorrían las calles muchas procesiones, aunque posteriormente se prohibió que se hicieran más; el 16 de abril de 1612 se dictó una ordenanza prohibiendo que hubiera procesiones [AGN *Ordenanzas*, vol. 1, exp. 173, fs. 150-150rv, 1612; Chimalpáhin, *op. cit.*:283-285, 289, [1624]].

A partir del 17 de abril se dispuso de “soldados españoles con sus armas para vigilar” [Chimalpáhin, *op. cit.*:285], no sólo en las calzadas sino en los principales canales. Aunque la rebelión se daría en la capital novohispana y los amos de esclavos tenían miedo, al parecer los rebeldes provenían de Acapulco y Veracruz; se trataba de negros cimarrones que habitaban en dichas costas pero que habían huido de los españoles de la Ciudad de México previamente [ídem:287]. Sin duda, se creía que los negros y mulatos de la capital se unirían a los cimarrones que llegarían.

El castigo para los rebeldes fue la horca y el descuartizamiento. De acuerdo al relato de Domingo Chimalpáhin, el miércoles 2 de mayo, en las calzadas principales colgaron los miembros de los seis negros descuartizados, mientras a los demás los sepultaron, pues los expertos temían que sus cuerpos se pudrieran y “el hedor se convertiría en pestilencia, y luego con los vientos entraría a la ciudad de México y hallándose sobre nosotros nos causaría enfermedades” [ídem: 299]. El 14 de mayo de 1612 se colgó al “capitán de los negros ahorcados previamente” [ídem].

⁷ “En la diversidad de los miedos no es sencillo discernir los miedos naturales y los culturales, porque los miedos culturales tienen su origen en miedos reales[...].” [Pilar Gonzalbo, 2009:32].

Además de los asesinatos descritos, otra consecuencia para la población africana y afrodescendiente, libre o esclava, fue una diversidad de ordenanzas que se impusieron en la Ciudad de México. El 3 de abril se pregonó una ordenanza dictada el día anterior que indicaba que los negros y mulatos, libres o esclavos, no podían portar espadas, dagas ni ningún otro tipo de armas, aunque tuviesen licencias para portarlas o fuesen las que utilizaban en su servicio [AGN, *Ordenanzas*, vol. 1, exp. 164, f. 146, 1612], lo que se insistió el 17 del mismo mes [AGN, *Ordenanzas*, vol. 1, exp. 172, fs. 149 rv, 1612]. También Chimalpáhin mencionó estas restricciones, que se referían no sólo a las armas, sino que también pedían “que las mujeres negras no podrían usar mantos negros, y la misma prohibición se impuso a las mulatas bajo penas” [Chimalpáhin; *op. cit.*:281].

Asimismo, se prohibió que se juntaran —pública o secretamente, ni de noche ni de día—, más de tres negros o mulatos, sin importar que fueran libres o esclavos, de tal manera que se les impedía reunirse en “cofradías, bailes, plaças[sic], tianguis, calles y otras partes” [AGN, *Ordenanzas*, vol. 1, exp. 164, f. 146, 1612], debido a que de ello resultaba “mucha inquietud a los vecinos, daños e inconvenientes de consideración a que conviene poner remedio” [*ídem*]. En caso de que no obedecieran la ordenanza se darían doscientos azotes a cada uno. Puesto que se les prohibió reunirse aunque fuera con motivo de sus cofradías, se decidió solicitar a “los priores y vicarios de los conventos y partes donde tienen las dichas cofradías no les admitan ni consientan tenerlas más de aquí adelante” [*ídem*], o de lo contrario recibirían el mismo castigo.

Las ordenanzas que se escribieron a partir de abril de 1612 fueron múltiples, pero debe considerarse su duración. Por ejemplo, la ordenanza contra la portación de armas se derogó el 29 de septiembre del mismo año, a partir de la fiesta de San Miguel, con la finalidad de que los amos españoles pudieran contar con un acompañamiento de negros y mulatos armados [AGN, *Ordenanzas*, vol. 1, exp. 178, fs. 152-153, 1612]. Es probable que esto se haya promovido sólo por conveniencia de los amos, pero sin duda se habían calmado las tensiones. Acerca de la prohibición de que negras y mulatas vistieran finamente, algunos viajeros como Thomas Gage y Giovanni Gemelli, quienes visitaron la ciudad en 1625 y 1697, respectivamente, describieron que estas mujeres vestían con joyas y ropas distintivas [Gemelli, *op. cit.*; Gage, 1994 [1648]]. Sobre la petición de que no vivieran solos y que no se reunieran más de tres, ni de día ni de noche, podemos suponer que no tuvieron mucho éxito tampoco, puesto que algunas ordenanzas del Marqués de Gelves, en 1622 y 1623, solicitaron que ello se evitara, sugiriendo que seguía ocurriendo.

Aunque no se considera un alzamiento de africanos o afrodescendientes, se sabe que negros y mulatos tuvieron una participación importante en el movimiento contra el marqués de Gelves en 1624 [Israel, *op. cit.*:163]. Una de las causas

de este conflicto fue la imposición de fuertes restricciones que el Marqués había impuesto a la población novohispana en general. Entre las represivas ordenanzas que se expidieron bajo el gobierno del marqués de Gelves, se encontraba la del 22 de abril de 1622, según la cual se prohibían las juntas de más de tres negros o mulatos, libres o esclavos, so pena de 200 azotes y de cortarle una oreja a los esclavos aprehendidos, y en caso de ser libres estarían condenados a servir tres años en un obraje [AGN, *Ordenanzas*, vol. 4, exp. 40, fs. 41 av-41rv, 1622]. Se incluye como pena la pérdida de una oreja, medida radical que no se había presentado ni siquiera tras el alzamiento de 1612. Esta ordenanza afectaba tanto a las personas de origen africano, como a los amos de esclavos, pues se especificaba que se debía ejecutar la reglamentación sin importar que los esclavos pertenecieran a las autoridades españolas [*ídem*]. Casi un año después, el 22 de mayo de 1623, se solicitó que no salieran las cofradías de negros y mulatos en procesión, ni se juntaran para hacer cabildos o por otra razón. De no cumplir la ordenanza se les castigaría con 200 azotes y tres años de servicio en algún obraje [AGN, *Ordenanzas*, vol 4, exp. 61, f. 60, 1623]. A pesar de sus fines religiosos y de estar acorde a las normas sociales de la época, el marqués de Gelves consideró necesario controlar las acciones y reuniones de las cofradías.

Aún después del derrocamiento de Gelves, las cofradías parecían seguir ocasionando desconfianza entre las autoridades. En 1665, se pidió que “se suprimieran las juntas y cofradías (de negros) porque había muchas en la ciudad de México” [Serrano, 1993: 85], pero, además, porque creían que servían para que “los negros se emborracharan y gastaran, robando lo que podían de las casas de sus amos para este efecto” [*ídem*].

COMENTARIOS FINALES

A partir del estudio de las cofradías de personas de origen africano es posible observar la manera en la que aprovechaban los espacios que los españoles les permitían tener para conformar grupos organizados. Se trata, en este sentido, de una manifestación de resistencia, es decir de “una forma de rebeldía compatible con la aparente sumisión” [Gonzalbo, 1993:28]. Por ello, los africanos y afrodescendientes no pueden ser considerados, simplemente, transgresores del orden novohispano. Debemos considerar que se trataba de una población heterogénea, pues aunque en efecto algunos se rebelaron abiertamente contra el poder español, en otras ocasiones participaron en sus milicias [Serna, 2005; Vinson III, 2005]; en el plano religioso sucede lo mismo, aunque a veces llevaron a cabo prácticas por las que fueron culpados ante la

Inquisición, también participaron en actividades religiosas católicas como procesiones y cofradías.

Las cofradías significaron importantes formas de organización social a partir de las cuales negros, morenos y mulatos tuvieron la oportunidad de reunirse y compartir una identidad y un sentido de comunidad, donde la solidaridad se valoraba de manera especial. Así, sin duda, ser parte de estas hermandades les permitió no sólo generar relaciones con otros africanos y afrodescendientes, sino cumplir con las demandas religiosas cristianas aceptadas por las autoridades novohispanas. Las cofradías se aprovecharon también como una forma de resistencia cultural, donde se conjugaron distintos elementos.

En las confraternidades del siglo XVII había personas de distintas adscripciones étnicas o denominaciones de procedencia, por ejemplo, personas congo, biáfara, wolof, bañol, zape, menguela, entre otros. Por ello podemos decir que las cofradías eran pluriétnicas. Además, reunían tanto a personas libres como esclavizadas, y de distintas calidades (negros, morenos, mulatos y en ocasiones mestizos), por lo que se puede considerar que buscaban agrupar a africanos y afrodescendientes sin importar su condición o calidad.

Aunque fueron las autoridades novohispanas quienes comenzaron por imponer tal separación, las personas de origen africano aprovecharon esa diferenciación para desarrollar una religiosidad y una organización social propia que se basaba en las instituciones de origen europeo. Ello se observa en algunas prácticas como los entierros y el rezo por los negros bozales, lo cual sólo puede comprenderse como parte de una cofradía que compartiera un hecho fundamental: el provenir de África o —al menos— descender de africanos. Y con ello no se está afirmando que se tratara de un grupo homogéneo, por el contrario, la diversidad étnica que implica el provenir de África, así como las características personales, sin duda marcaban las relaciones sociales.

La conformación de un grupo que compartiera una identidad social es un fenómeno sumamente complejo. Sólo de esa manera se puede comprender la existencia de conflictos al interior de agrupaciones de negros y mulatos que, por otro lado, compartían un sentimiento de comunidad y solidaridad. Sin este tipo de sentimientos, es difícil que se hubieran presentado alzamientos, motines y rebeliones. De otra manera no podría explicarse que africanos y afrodescendientes se hayan manifestado cuando una esclava negra fue asesinada a golpes por su amo, que escogieran reyes y reinas, que se prohibieran sus cofradías en tiempos de tensión, que se solicitara que no se reunieran más de tres, que se les acusara de jugar y apostar los bienes de sus amos, que aquellos que eran libres fueran culpados de ocultar y ayudar a esclavos huidos, y que eligieran tener hijos, parejas, padrinos y compadres con personas de su mismo origen y condición [Masferrer, 2009].

Los alzamientos de principios del siglo XVII no fueron simples rumores, y si acaso lo fueron, de cualquier manera es fundamental considerarlos por las consecuencias que tuvieron. Las ordenanzas y relatos sobre los alzamientos muestran que las cofradías tenían tal fuerza de organización y reproducción cultural que, tanto las autoridades como la sociedad en general, temían que originaran rebeliones. Este temor es reflejo de las relaciones sociales que a partir de ellas se generaban y de la oportunidad que ofrecían de integrar elementos propios a las actividades religiosas permitidas por la Iglesia. Mientras rezaban por las ánimas de los negros bozales, las cofradías les permitían mantener un vínculo con la tierra de la cual procedían y establecer relaciones sociales entre personas del mismo grupo socioétnico, a la vez que se integraban a la sociedad novohispana.

BIBLIOGRAFÍA

Adams, Richard

1995 *Etnias en evolución social: estudios de Guatemala y Centroamérica*, México, UAM.

Aguirre Beltrán, Gonzalo

1972 *La población negra de México*, México, FCE.

Alberro, Solange

1994 "Las representaciones y realidades familiares de los negros bozales en la predicación de Alonso de Sandoval (Cartagena de Indias, 1627) y Nicolás Duque de Estrada (La Habana, 1796)", en Pilar Gonzalbo y Cecilia Rabell (comp.), *La familia en el mundo iberoamericano*, IIS-UNAM, México, pp. 73-89.

2004 *Inquisición y sociedad en México, 1571-1700*, México, FCE.

AGN Archivo General de la Nación.

Barth, Frederik

1976 "Introducción", en Frederik Barth (comp.), *Los grupos étnicos y sus fronteras*, México, FCE.

Bartolomé, Miguel

1979 "Conciencia étnica y autogestión indígena", en *Indignidad y descolonización en América Latina*, Documentos de la 2ª reunión de Barbados, México, Nueva Imagen, pp. 309-324.

Bazarte, Alicia

1989 *Las cofradías de españoles en la Ciudad de México (1526-1869)*, México, UAM.

Candido, Mariana

2011 "Tracing Benguela Identity to the Homeland" en Ana Lucia Araujo, Mariana Candido, Paul Lovejoy, (eds.), *Crossing Memories. Slavery and African Diaspora*, Africa World, pp. 183-208.

Chávez Carbajal, María Guadalupe

1994 "La negritud en Michoacán, época colonial" en *Presencia Africana en México*, México, 1997, pp. 119-124.

Chimalpáhin, Domingo

2001 [1624] *Diario*, Paleografía y traducción de Rafael Tena, México, Cien de México-Conaculta.

Diccionario de Autoridades

1987 [1732] Editorial Herder, Barcelona, vol. A-C.

Gage, Thomas

1994 [1648] *Nuevo reconocimiento de las Indias occidentales*, México, Conaculta.

Galván Rivera, Mariano (pub.)

1859 [1585] *Concilio III Provincial Mexicano, celebrado en México el año 1585, confirmado en Roma por el Papa Sixto V, mandado observar por el gobierno español, en diversas órdenes*, México.

Gemelli Careri, Giovanni F.

1976 [1700] *Viaje a Nueva España*, México, UNAM.

Germeten, Nicole von

2006 *Black Blood Brothers. Confraternities and social mobility for Afro-mexicans*, Florida, University of Florida.

2009 "Mulatto Identity in New Spain's Confraternities", en Ben Vinson III y Matthew Restall (eds.), *Black Mexico: race and society from colonial to modern times*, Nuevo México.

Gonzalbo Aizpuru, Pilar

1993 *Historia de la familia*, México, UAM-Instituto Mora.

2009 "Reflexiones sobre el miedo en la historia" en Pilar Gonzalbo, Anne Staples, Valentina Torres Septién (eds.), *Una historia de los usos del miedo*, México, Colmex, pp. 21-36.

Guevara Sanginés, María

2005 "El proceso de liberación de los esclavos en la América Virreinal" en Juan Manuel de la Serna (coord.), *Pautas de convivencia étnica en la América latina colonial (Indios, negros, mulatos, pardos y esclavos)*, Guanajuato, CCYDEL-UNAM, Gobierno de Guanajuato, pp. 111-162.

Gutiérrez, Ildelfonso

Sin año [a] "Las cofradías de negros en la América Hispana. Siglos XVI-XVIII", en <http://www.africafundacion.org/spip.php?auteur54>.

Sin año [b] "Los negros y la iglesia en la España de los siglos XV y XVI", en <http://www.africafundacion.org/spip.php?auteur54>.

Israel, Jonathan

2005 *Razas, clases sociales y vida política en el México colonial, 1610-1670*, México, FCE.

Lorenzana, Francisco Antonio

1769 [1555 y 1565] *Concilios Provinciales, Primero y Segundo, celebrados en la muy noble, y muy leal Ciudad de México, Presidiendo el Illmo y Rmo. Señor D.F Alonso de Montúfar, en los años 1555, y 1565*, México.

Martínez Montiel, Luz María

1992 *Negros en América*, México, Colecciones Mapfre.

Martínez Montiel, Luz María y Juan Reyes (eds.)

1993 *Memoria del III Encuentro de Afromexicanistas*, Colima, Conaculta.

Martínez Domínguez, Héctor

1977 "Las cofradías indígenas en la Nueva España", en *Primer Anuario del Centro de Estudios Históricos*, Xalapa, Universidad Veracruzana, pp. 54-71.

Masferrer León, Cristina

2009 *Familia, niñez e identidad social entre los esclavos de origen africano de la ciudad de México en la primera mitad del siglo XVII*, tesis de licenciatura en Etnohistoria, México, ENAH.

Naveda, Adriana

2001 "De San Lorenzo de los negros a los morenos de Amapa: cimarrones veracruzanos, 1609-1735", en Rina Cáceres (comp.), *Rutas de la esclavitud en África y América Latina*, San José de Costa Rica, Universidad de Costa Rica, pp. 157-174.

Negro, Sandra y Manuel Marzal (comp.)

2005 *Esclavitud, economía y evangelización. Las haciendas jesuitas en la América Virreinal*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú.

Ngou-Mvé, Nicolás

2008 "Mesianismo, cofradías y resistencia en el África Bantú y América Colonial", en <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/aladaa/nico.rtf>.

Palmer, Colin

1976 *Slaves of the White God. Blacks in Mexico, 1570-1650*, Londres, Harvard University.

Rodríguez, Junius

2007 *Encyclopedia of slave resistance and rebellion*, Westport, Greenwood Group.

Roselló Soberón, Estela

1998 *La cofradía de los negros: una ventana a la tercera raíz: El caso de San Benito de Palermo*, tesis de licenciatura en Historia, México, FFyL-UNAM.

2000 "La Cofradía de San Benito de Palermo y la integración de los negros y los mulatos en la ciudad de la Nueva Veracruz en el siglo XVII", en María Alba Pastor y Alicia Mayer (coords.), *Formaciones religiosas en la América colonial*, México, UNAM, pp. 229-242.

Sandoval, Alonso de

1987 [1625] *Un tratado sobre la esclavitud*, Enriqueta Vila Vilar, traducción y paleografía, Madrid, Alianza.

Serna, Juan Manuel de la

2005 "Integración e identidad, pardos morenos en las milicias y cuerpo de lanceiros de Veracruz en el siglo XVIII", en Juan Ortiz Escamilla, *Fuerzas militares en Iberoamérica siglos XVIII y XIX*, México, El Colegio de México, El Colegio de Michoacán, Universidad Veracruzana, pp. 61-74.

Serrano, Lilia

1993 "Población de color en la ciudad de México. Siglos XVI y XVII", en Luz María Martínez Montiel y Juan Carlos Reyes, *Memoria del III Encuentro de Afromexicanistas*, CNCA, pp. 72-88.

Velázquez, María Elisa

1998 *Juan Correa: mulato libre, maestro de pintor*, Conaculta, México.

2006 *Mujeres de origen africano en la capital novohispana, siglos XVII y XVIII*, México, INAH, PUEG-UNAM.

Vetancourt, Agustín de

1982 [1697] *Chronica de la Provincia del Santo Evangelio de México*. Cuarta parte del Teatro Mexicano: de los sucesos religiosos, Copia facsimilar por Doña María de Benavides viuda de Juan de Ribera, México, Porrúa, segunda edición facsimilar.

VISIONES ACTUALES DE LA INDEPENDENCIA Y LA REVOLUCIÓN DE MÉXICO

NOMBRE DE LA SERIE: EL SIMULACRO

LUGAR DE LA TOMA: MALINALCO

AUTOR: FERNANDO OSCAR MARTÍN

PRIMER LUGAR DEL XXIX CONCURSO DE FOTOGRAFÍA ANTROPOLÓGICA, ENAH



Preparándose para la batalla



El Pípila



Ni un paso atrás



Camino a la batalla



Apunten y fuego



Preparando la carabina



Mexicanos al pie del cañón



La muerte del cura Hidalgo



El ataque a la Alhóndiga de Granaditas



La captura del rey. Fin de la batalla

DIVERSAS TEMÁTICAS DESDE
LAS DISCIPLINAS ANTROPOLÓGICAS

Las reuniones clínicas de un hospital psiquiátrico: enseñanza y caja de resonancia hospitalaria

Alejandro Ramos Escobedo

Centro Universitario de Ciencias de la Salud

Universidad de Guadalajara, México

RESUMEN: El presente artículo describe las sesiones clínicas de un hospital psiquiátrico. Las sesiones clínicas estaban destinadas a la enseñanza: diagnóstico, terapia, investigación y teoría; sin embargo, las sesiones traslucían diferentes circunstancias del trabajo hospitalario: necesidades y exigencias laborales, reproducción de jerarquías, situaciones anímicas del personal, rituales de iniciación, pugnas y alianzas. El presente documento es resultado del estudio etnográfico de un hospital psiquiátrico en Guadalajara, Jalisco, México.

El planteamiento conceptual concibe al hospital psiquiátrico como un “microsistema” social con una estructura dinámica y temporalidad propias, pero vinculado e inmerso en un sistema social y político mayor. La medicina, además de ser un producto y sistema cultural, es una práctica política, tomando en cuenta que el complejo de creencias, actitudes y prácticas asociadas con la salud, la enfermedad y la curación de la enfermedad mental tiene lugar bajo el influjo de una burocracia sanitaria con sus propias premisas.

PALABRAS CLAVE: hospital psiquiátrico, sesiones clínicas, etnografía.

ABSTRACT: This article describes the clinical sessions in a psychiatric hospital. The clinical sessions were intended to Teaching: diagnosis, therapy, research, and theory; however, seen through them different circumstances meetings of hospital work: needs and demands of work, reproduction of hierarchies, staff morale situations, initiation rituals, struggles and alliances. This document is the result of an ethnographic study of a psychiatric hospital in Guadalajara, Jalisco, Mexico.

The conceptual approach to the psychiatric hospital conceived as a “micro” social structure, dynamics and timing of their own, but linked and immersed in a larger social and political system. Medicine, as well as being a product and cultural system, is a political practice, taking into account the complex of beliefs, attitudes and practices associated with health, cure disease and mental illness takes place under the influence of a health bureaucracy with its own premises.

KEYWORDS: psychiatric hospital, clinic sessions, ethnography.

El presente artículo describe las sesiones clínicas del hospital psiquiátrico de Jalisco, México. Dichas reuniones desbordaban su finalidad clínica y de enseñanza, constituyéndose en un espacio que revelaba importantes condiciones del personal y del hospital. Las sesiones clínicas estaban destinadas a planteamientos diagnósticos, terapéuticos y de investigación; sin embargo, las sesiones traslucían circunstancias del trabajo hospitalario: necesidades y exigencias laborales, reproducción de jerarquías, situaciones anímicas del personal, rituales de iniciación, pugnas y alianzas. De igual forma, significaban para el personal un espacio de relajación, un paréntesis a las realidades hospitalarias y de mediación en la búsqueda de comprensión de los quehaceres hospitalarios.

La observación de las sesiones clínicas tenía el propósito de explorar la importancia de este tipo de reuniones dentro del sistema del hospital,¹ pero debe aclararse que no se intentaba cuestionar la objetividad del conocimiento clínico o efectuar un estudio exhaustivo acerca de la psicología del grupo. Una pregunta realizada por un profesionalista —[...]honestamente ¿para qué son estas sesiones?— (15 de febrero de 1994) en un momento de crisis de estas reuniones, sirvió de guía para tratar de comprender qué era lo que las reuniones reflejaban del hospital.

El estudio de la cotidianidad hospitalaria tiene la importancia de señalar lo que hace la gente cuando su vida se ve restringida a muros y a una serie de obligaciones. Parte del desempeño de las técnicas de control institucional no sólo se ejerce sobre los internos, también sobre el personal. Este último aspecto por lo común ha pasado por alto. Usualmente el personal profesional de este tipo de hospitales ha sido marcado desde hace varias décadas [Basaglia, 1977]; [Castel, 1980]; [Foucault, 1976]; [Mannoni, 1981]; [Menéndez, 1979]; [Szasz, 1982] como agentes de coerción o de una ideología médica de control, pero en México poco se ha explorado acerca de las circunstancias bajo las cuales se han visto sujetos a procesos y fines institucionales.

El planteamiento conceptual de la investigación efectuada concibe al hospital psiquiátrico como un “microsistema” social con una estructura, dinámica y temporalidad propias, pero vinculado e inmerso en un sistema social y político mayor. Consideramos que la medicina, además de ser un producto y sistema cultural [Kleinman, 1980:24], es una práctica política, tomando en cuenta que el complejo de creencias, actitudes y prácticas asociadas con la salud, la enfermedad y la curación de la enfermedad mental tiene lugar bajo el influjo de una burocracia sanitaria con sus propias premisas.

¹ El presente documento es resultado del trabajo *Etnografía de un hospital psiquiátrico*, tesis de maestría en antropología social por El Colegio de Michoacán, 1997.

Para obtener el acceso al estudio del hospital psiquiátrico de Jalisco, el argumento consistió en expresar el interés por realizar la historia de la institución.² Por cuestiones de normatividad y coordinación, el estudio fue asignado al Departamento de Enseñanza del hospital. El procedimiento para el estudio de las sesiones clínicas consistió en una intervención no intrusiva, esto es, observar y escuchar sin intervenir aun cuando fuese solicitada alguna opinión. Lo anterior conformó lo que Devereaux denomina “esencia de la situación observacional” [Devereaux, 1989:22]. En este mismo aspecto y siguiendo a Lisón, consideramos que “el esfuerzo empleado para comprender una realidad desde dentro no sólo consiste en ‘estar allí’, sino también en tener un lugar” [Lisón, 2000:94]. La exploración de las sesiones clínicas implicó el situarse en el nivel íntimo de la vida hospitalaria, en las cuestiones extremadamente pequeñas. En otras palabras, en la característica “microscópica” [Geertz, 1988:32] de la descripción de comportamientos.

La investigación fue realizada entre febrero de 1993 y octubre de 1995. El hecho de que salga a la luz tiempo después, obedece a un principio ético de resguardo al personal hospitalario.³ En este mismo sentido, el presente estudio corresponde a una historia marginal —no oficial— que se escribe en la intimidad del grupo de profesionistas de dicha institución. Los estudios etnográficos —publicados— sobre hospitales son escasos en México.

El hospital. El hospital psiquiátrico de Jalisco, localizado en el kilómetro 17 de la antigua carretera a Chapala-Jalisco, México,⁴ fue creado en 1956, nació como hospital campestre, denominándosele Granja de Recuperación para Enfermos Mentales. En 1987 cambió su nombre a Hospital Psiquiátrico de Jalisco. La capacidad del hospital era para 350 pacientes, con un número de 340 camas autorizadas. Los pacientes admitidos podían ser niños, adolescentes, adultos y ancianos. Contaba con una planta de personal de 300 elementos, la cual podía oscilar entre 300 y 330 empleados, debido a la demanda de auxiliares de enfermería. En la atención de enfermos mentales de escasos recursos económicos, el hospital psiquiátrico de Jalisco estaba considerado como el más importante en el occidente de México [Ramos, 1998:169-199]. El psiquiátrico de Jalisco constituía una institución total, esto es, “una institución total puede definirse como un

² La información histórica recabada en el periodo de trabajo de campo, complementó e hizo posible la publicación de la obra *El hospital-Granja de Guadalajara: Trayectoria y vicisitudes de una esperanza*. México, Universidad de Guadalajara, 2006.

³ En la presentación de testimonios, en todos los casos se utilizan seudónimos. El señalamiento de puestos laborales, obedece a mostrar estructuralmente desde dónde se participaba en la relación de fuerzas entre los profesionistas.

⁴ Actualmente Centro de Atención de Internamiento de Salud Mental, estancia prolongada (CAISAME) del Instituto Jalisciense de Salud Mental (SALME) de la Secretaría de Salud del gobierno del estado.

lugar de residencia y trabajo, donde un gran número de individuos en igual situación, aislados de la sociedad por un período apreciable, comparten en su encierro una rutina diaria, administrada formalmente” [Goffman, 1970:13].

Las sesiones clínicas. De acuerdo con los objetivos del hospital, las sesiones clínicas constituían el instrumento principal por medio del cual se realizaba la enseñanza clínica. Las reuniones se desempeñaban bajo el supuesto de aprovechar y sistematizar la experiencia y el conocimiento, además de enriquecer las prácticas y el aprendizaje dentro del hospital. De la misma forma, se consideraba que formaban parte trascendental en la sugerencia de tratamientos, así como en la propuesta de organización de las prácticas en la búsqueda de mejorarlas. La clínica justificaba la existencia y procedimientos de estas reuniones. La importancia de la clínica, radica en que “la experiencia de los hospitales y su práctica cotidiana reúne la forma general de una pedagogía” [Foucault, 1986:104].

Las sesiones tenían lugar de forma semanal en un salón del pabellón infantil. Este sitio no era amplio, pero sí suficiente para el número promedio de asistentes, que era de 30 a 40 personas. Las sesiones dependían del Departamento de Enseñanza y eran exclusivas para profesionistas y técnicos. Su presentación se alternaba interdisciplinariamente y se trataba de un acuerdo interno ya que no existía documento que marcara las características y funcionamiento de las sesiones.

El tipo de grupo de las reuniones clínicas correspondía a uno especializado por los temas que trataba y a uno estructurado, ya que no consistía en un grupo ocasional [Gorski, 1999].

Las 42 sesiones de las cuales se obtuvo la información, fueron observadas dentro de un período de 14 meses. Por lo tanto, debe aclararse que con excepción de las sesiones que en su momento se consideró importante dar seguimiento, éstas no fueron observadas de manera estrictamente secuencial.

Características generales de las sesiones: “como en botica”

La descripción de algunas características del conjunto de sesiones puede permitir un mejor entendimiento de las mismas y su importancia como espacio condensador de la vida hospitalaria. De entrada, las sesiones resultaban reveladoras de recursos o limitaciones con los que contaba la tecnología hospitalaria, pero también formas concretas de organización, estratificación e interacción del personal.

Con respecto a la presentación de casos y el tipo de pacientes que atendía el hospital, llamó la atención el hecho que de un total de ocho casos clínicos

presentados, ninguno correspondió a pacientes crónicos. “La enfermedad crónica ha sido caracterizada porque requiere de un plazo largo de tratamiento. Por tanto, el enfermo debe organizar su vida incorporando a ésta su enfermedad” [Lain Entralgo, 1983:419]. Los pacientes crónicos eran internos que en su mayoría habían pasado largas temporadas de hospitalización y que por sus padecimientos se consideraba que no podían desarrollar una vida común en el exterior. Debido a lo anterior, su permanencia hospitalaria era indefinida. La presentación de casos crónicos implicaba hablar de aspectos ya consabidos, de una perspectiva pobre en los planos de recuperación y de externación, lo cual hacía poco atractiva su revisión clínica. La presentación de casos de internos crónicos, estaba asociada con la posibilidad de convertirse en disparador de aspectos desfavorables del tratamiento.

La presentación de casos de pacientes agudos resultaba más atractiva, debido a que por lo común se trataba de casos nuevos en los que existía la motivación de indagar y exponer los elementos clínicos para la propuesta de diagnóstico y tratamiento. Además, los pacientes agudos tenían una perspectiva clínica de ser dados de alta en breve tiempo. Se considera enfermedad aguda “cuando el enfermo la siente como un paréntesis en su vida habitual y no la ha incorporado con carácter más o menos definitivo a sus hábitos biográficos (alimentación, trabajo, residencia, relaciones sociales, etcétera) y que es crónica en caso contrario” [Lain Entralgo, 1983:419].

En lo referente al aspecto multidisciplinario, la presentación de casos clínicos en la que intervino un equipo interdisciplinario —psicólogo, trabajadora social, psiquiatra, médico general— sólo se realizó en una ocasión. El nivel de participación en las discusiones y comentarios se reducía a cuatro o seis personas, por lo común, psiquiatras y psicólogos. Lo anterior resultaba más notorio en la presentación de casos clínicos. El predominio de participación de psiquiatras resultaba lógico ante los temas abordados, pero también significaba quiénes tenían mayor influencia y hegemonía en las sesiones.

La cancelación de sesiones no era extraña. En ocasiones, la transmisión de películas y videos culturales constituía un recurso con el propósito de que la sesión no se suspendiera. El objetivo de la proyección de películas consistía en identificar personajes o elementos vinculados a trastornos y fenómenos psiquiátricos.

La frecuencia de presentación de las diferentes áreas profesionales dejaba en evidencia la ausencia del aspecto interdisciplinario. Mientras que psiquiatría presentó 25 sesiones, psicología sólo presentó 6, trabajo social 2, medicina 1 (ver cuadro de sesiones clínicas). De manera similar, la presentación por áreas permitió ver la composición de la jerarquía. De las 25 sesiones a cargo de psiquiatría, 11 fueron presentadas por los residentes, ya que según

SESIONES CLÍNICAS OBSERVADAS EN EL HOSPITAL PSIQUIÁTRICO DE JALISCO

<i>Tema</i>	<i>Responsable</i>	<i>Personal</i>
1. Caso clínico: paciente	Residente Psiq.- Psic.- Trab. Social	Interno
2. <i>La última tentación de Jesucristo</i> (película)	Psiq.	Interno
3. "Programa de Capacitación para el Trabajo"	Psic.	Interno
4. "Violación"	Psiq.	Interno
5. "Derechos Humanos" (suspendida)	Trab. Social	Externo
6. "Tratamiento psiquiátrico"	Residente Psiq.	Interno
7. "Programa de salud mental"	Psiq.	Interno
8. "Tratamientos Alternativos" (teatro leído)	Psiq.-Psic.- Trab. Social	Interno
9. Caso clínico: paciente	Residente Psiq.	Interno
10. "Depresión"	Residente Psiq.	Interno
11. <i>La víbora y el arco iris</i> (película)	Psiq.	Interno
12. "Rehabilitación en pacientes crónicos"	Psiq.	Interno
13. "Caso clínico" (suspendido)	Psiq.	Interno
14. "La Ambivalencia"	Psiq.	Interno
15. "Depresión"	Psiq.	Interno
16. Caso clínico: paciente	Psiq.	Interno
17. "Depresión"	Residente Psiq.	Interno
18. "Terapia familiar Sistémica"	Psic.	Externo
19. Caso clínico: paciente	Residente Psiq.	Interno
20. <i>Los sueños</i> (video)	Psic.	Interno
21. <i>Átame</i> (película)	Psic.	Interno
22. "El doble vínculo"	Residente Psiq.	Interno
23. "Gestalt y Psicosis"	Psic.	Externo
24. "Los profesionistas y la salud mental"	Residente Psiq.	Interno
25. "Psicoterapia familiar"	Psic.	Externo
26. "Terapia de grupo"	Psicoanalista	Externo
27. Caso clínico: paciente	Residente Psiq.	Interno
28. Parapsicología: "Vida más allá de la muerte"	Parapsicólogo	Externo
29. "Toque científico de espiritismo, clarividencia, reencarnación, telepatía, etcétera"	Psiq.	Interno
30. "Redes de salud mental"	Psiq.	Externo
31. "Fármacodependencia"	Residente Psiq.	Interno
32. Caso clínico: paciente	Residente Psiq.	Interno
33. "Tanatología"	Doctor	Externo
34. <i>Epilepsia</i> (video)	Agente de laboratorio	Externo
35. <i>Me quieren volver loca</i> (película)	Psic.	Interno
36. <i>Depresión</i> (video)	Residente Psiq.	Interno
37. "Desastres" (suspendida)	Invitado	Externo
38. "Etnopsiquiatría"	Psicoanalista	Externo
39. "La entrevista en trabajo social"	Trab. Social.	Interno
40. "Radiología"	Radiólogo	Externo

se señalaba, era parte de su formación. Por su parte, de las 6 sesiones a cargo de psicología, 3 fueron presentadas por personal externo al hospital y 2 fueron películas y videos culturales. De esta forma, el número de veces en que un psicólogo expuso la temática y condujo la reunión se redujo a una sesión. Aun cuando las diversas temáticas tenían relación con los padecimientos y terapias de pacientes, algunas sesiones clínicas tuvieron otros objetivos. Las sesiones 25, 28 y 29, giraron más en torno al personal asistente. La sesión 33 "tanatología", más que un tema científico o cultural resultó una difusión comercial a cargo de una clínica privada de cuidados paliativos. La falta de continuidad temática era una de las quejas entre los profesionistas, pero esto sólo se expresaba en pequeñas camarillas. En los siguientes apartados se describen los aspectos que las sesiones clínicas revelaron durante el periodo de observación.

Internamientos discrecionales

En ocasiones, la sesión clínica podía traslucir determinados usos del hospital, que sólo eran del conocimiento de directivos y profesionistas de su confianza. Algunos de estos manejos discretos correspondían a personas que eran hospitalizadas en secreto y que no eran objeto de procedimientos comunes de internamiento.

En las sesiones, era habitual que se discutieran puntos de vista en torno a diagnósticos, sin embargo, en la reunión celebrada el 25 de mayo de 1993, caracterizada por una intensa discusión por establecer el diagnóstico más atinado; mientras que el expositor del caso advertía la presencia de psicosis, otro psiquiatra señalaba que no había elementos para aplicar dicho diagnóstico. En su momento más álgido, la discusión fue interrumpida por el psiquiatra receptor del caso quien hizo saber a los asistentes: "*yo lo recibí, no lo hubiera hospitalizado. Se hospitalizó por sugerencia de la Dirección*". Es decir, se trataba de una persona sin trastorno psiquiátrico, pero que había sido internada por un acuerdo entre familiares y autoridades del hospital. Algunos de los internamientos discrecionales, llegaban hasta las sesiones clínicas, debido a que algún psiquiatra desinformado proponía el caso por ser de nuevo ingreso y carecer de diagnóstico.

En situación similar, el 10 de octubre de 1993, trascendió el caso de un paciente cuyo internamiento fue equivocado, ya que siendo un paciente con trastorno de orden neurológico, fue diagnosticado como psicótico. Como consecuencia, la administración de medicamentos fue contraproducente. Debido a que se consideró que el caso ofrecía un particular aprendizaje, la coordinación de En-

señanza propuso su presentación (sesión 13). Sin embargo, a punto de iniciar, la sesión fue súbitamente interrumpida por la subdirectora médica, quien ordenó que sólo permanecieran los psiquiatras y que el resto de asistentes abandonaran el salón de sesiones. El caso fue revisado exclusivamente por psiquiatras. El manejo del caso permitió conocer las diferencias personales entre dirigentes, pero también exhibió que existían decisiones de internamientos que eran privativas de directivos, lo que rebasaba los aspectos clínicos. Los internamientos discrecionales dejaban al descubierto aspectos tales como la manifestación de actitudes excluyentes, el reforzamiento de jerarquías entre profesionistas y el manejo discrecional de información clínica. En la comprensión de las instituciones como el hospital psiquiátrico, es necesario conocer los usos y fines que no se encuentran en el programa propuesto ya que por lo común, “parte de los usos institucionales no suelen encontrarse en el programa, o bien su justificación no está del todo clara” [Foucault, 1990:218].

Disidencia y temas incómodos

Algunos profesionistas trataban de manifestar su inconformidad utilizando la tribuna de las sesiones clínicas. Estos profesionistas no tenían muchas oportunidades en la presentación de temáticas alternativas, pero para evitar represalias optaban por proponer ponentes externos, sin embargo, sus propuestas por lo común eran desaprobadas. La argumentación de las autoridades señalaba que los temas propuestos no correspondían a aspectos clínicos.

La sesión clínica de la semana correría a cargo del departamento de trabajo social. El tema anunciado con anticipación fue nombrado “derechos humanos” (sesión 5). Sin embargo, la sesión fue cancelada, ya que el expositor a pesar de tener prestigio como académico en el ámbito local, era miembro de un partido político con el cual no se identificaba la dirigencia del hospital. Conforme a comentarios de los organizadores de dicha sesión, la desaprobación se había basado en que el tema representaba un riesgo con relación a cuestionar las prácticas hospitalarias. Además, la presencia del ponente podía acarrear a directivos represalias por parte de funcionarios superiores.

Testimonios de actitudes hacia el trabajo

Trabajo, rutinas y desánimo. Las sesiones clínicas se constituyeron en un espacio de revelación del ánimo prevaleciente de los profesionistas hacia el trabajo. Algunas de estas actitudes resultaban verdaderas confesiones acerca de la

situación anímica que guardaba la actividad profesional en el hospital. Este tipo de expresiones mostraba circunstancias estructurales hospitalarias que influían de manera directa en las actividades cotidianas.

En el siguiente testimonio, es posible advertir que el profesionalista no sólo admitiría tener plena conciencia acerca de la reiteración de actividades erróneas —en la elaboración del expediente clínico—, sino de la importancia que representaba el perpetuarlas ya que esto resultaba la fuente de intranquilidad experimentada: “[...]eso es lo que genera más ansiedad. Uno sabe que está cometiendo esas fallas, y uno sabe que está perpetuando una cosa que no sirve, mas sin embargo, uno lo sigue haciendo y eso es lo que genera esos conflictos” (15 de febrero de 1994). La anterior afirmación habla de la presencia de una situación emocional de insatisfacción, pero también de indicios contextuales relacionados con la existencia de tareas intrascendentes que conducían a un atolladero personal. De manera similar, en relación a realizar una tarea clínica que desmotivaba, otro profesionalista señalaría: “yo mismo me he desgastado. Mientras que antes llenaba varias hojas de notas clínicas en los expedientes, ahora ya no hago notas; no las hago porque siento que no tiene sentido, me siento desmotivado” (29 de junio de 1993).

Ventilar en público consideraciones de orden personal no resultaba nada fácil, sin embargo, las sesiones clínicas eran el momento oportuno para externar conflictos y para tratar de buscar soluciones. En segundo lugar, los testimonios citados señalaban el reconocimiento de una frustración personal laboral, de un esfuerzo profesional que quedaba en el vacío: notas clínicas que no eran supervisadas, discutidas o cuestionadas por otros. En tercer lugar, señalaban el cómo determinados hábitos laborales medraban el ánimo del profesionalista, generando prácticas que terminaban por deteriorar la actividad clínica. Como bien se sabe, en el hospital psiquiátrico la actividad diagnóstica y terapéutica van de la mano, sin embargo, la reiteración de rutinas desmotivantes llegan a cuestionar la autenticidad del trabajo. A este respecto, Goffman ha señalado que los psiquiatras que acaban por darse cuenta de las posibilidades de la terapia y que quieren hacer terapia, terminan por marcharse del hospital [Goffman, 1970:99].

Investigar en el hospital. Dentro de las sesiones clínicas, el tema de investigación era recurrente. Investigar resultaba una recomendación usual para el grupo de profesionalistas. Era frecuente que se hiciera referencia a investigaciones nacionales o extranjeras relacionadas con la utilización experimental de medicamentos farmacológicos en determinado tipo de pacientes. A pesar de ello, lo cierto era que en ese entonces, ningún profesionalista realizaba investigación en forma sistemática.

En la sesión clínica del 29 de junio de 1993, varios de los profesionalistas revelarían sus razones por las cuales estaban interesados en realizar inves-

tigación en el hospital. Para algunos, la falta de estímulos era el argumento principal por el que no se estaba dispuesto a hacer labores de investigación. Incluso, la falta de estímulos resultaba la justificación para admitir abiertamente la invención de datos en la investigación: “[...] 50 por ciento de los datos de mi tesis fueron inventados, pero así tenía que ser, no hay reconocimiento o estímulos para hacer [investigación]”.

En ocasiones, algunas intervenciones dejaban entrever manejos del tiempo en forma displicente por parte del personal. De esta forma, tratando de encontrar alternativas para la realización de investigación, una psicóloga propondría: “en vez de tomar café dos horas, pues bueno, se le dedica una hora a eso [investigación].” A dicha revelación le seguiría el comentario de otra psiquiatra quien agregaría de forma contundente: “para poder hacer investigación a mí me hace falta tiempo y dinero”. Se podía pensar que sólo se trataba de explicaciones rápidas para salir del paso, sin embargo, lo importante era que evidenciaban desinterés por la investigación.

La indisposición por actividades de investigación quedaría nuevamente de manifiesto en una sesión (3 de mayo de 1994) que corrió a cargo de una marca de medicamentos. En dicha sesión, luego de proyectar un video que abordaba la investigación de los resultados de uno de sus medicamentos en Inglaterra, se invitó a los psiquiatras a realizar investigación que incluía apoyo económico y la dotación de medicamentos. No obstante, no hubo respuesta alguna en ese momento. Además de existir poca experiencia en actividades de investigación, los profesionistas —por lo común psiquiatras— que tenían conocimiento, actuaban por su cuenta o con investigadores ajenos al hospital. Por otra parte, existían indicios de que las circunstancias hospitalarias terminaban por moldear esquemas mentales caracterizados por actividades rutinarias en el grupo de profesionistas. En términos generales, el profesionista consideraba que realizar investigación no aseguraba resultados efectivos y sólo acarrearía distraerlo de sus labores obligatorias.

Las sesiones clínicas como válvula de escape

El personal conocía que las sesiones clínicas eran para la presentación de casos, planes de tratamiento, discusiones teóricas, reorganización de estrategias y tareas clínicas diversas. Con menos frecuencia se trataba lo referente a organización de eventos. En ningún documento u ocasión anterior se había hecho explícito que en las sesiones podían tratarse problemáticas laborales o realizar cuestionamientos a manejos de organización y funcionamiento. La informalidad, desorganización e improvisación de las sesiones y desinterés por parte

de los asistentes, se habían manifestado sesión tras sesión a lo largo de meses. La sesión de la primera semana del mes de febrero de 1994 se esperaba como otra sesión más. Para esta ocasión, fue invitado como ponente un psicólogo del exterior con la finalidad de que abordara el tema “psicoterapia familiar”.

Luego de algunos minutos de haber iniciado, el expositor, evidentemente vacilante en su presentación, optó como salida invitar a los asistentes a participar en la temática. Sin embargo, la concesión de la palabra a los profesionistas fue suficiente para que la sesión tomara un rumbo distinto. El tópico “psicoterapia familiar” fue bruscamente dejado de lado y empezaron a manifestarse opiniones sobre las circunstancias de trabajo en el hospital y de las sesiones clínicas. Aunque los participantes se dirigían al expositor, éste se vio sorprendido de lo que estaba sucediendo y sólo se dedicó a escuchar. Una de las primeras intervenciones se refirió al carácter general de las sesiones clínicas en los últimos meses, donde destacaba la ausencia de orden e interés: Médico: *“ya hace mucho tiempo que está pasando esto, no hay organización, no queda claro cuáles son los objetivos [...] la apatía se refleja en cada sesión, se pierde mucho tiempo”* (2 de febrero de 1994).

El reconocimiento generalizado acerca de la crisis de las sesiones, condujo al coordinador de las reuniones a aceptar la propuesta de que la siguiente sesión fuese con el fin de realizar un análisis de la situación. La reunión fue nombrada como “psicoterapia de grupo” (15 febrero de 1994) y fue dirigida por un psicólogo del exterior, contactado por el coordinador de Enseñanza.

Conforme los participantes fueron externando lo que ellos consideraban la problemática laboral y hospitalaria, el psicólogo invitado iba haciendo mención de rasgos de los grupos terapéuticos y de características básicas que se daban en los procesos de terapia grupal. Una vez que el psicólogo invitado se retiró, la reunión prosiguió. Se entabló una discusión entre dos grupos. Primero, el intento de elementos del personal de reanudar el análisis de las circunstancias de trabajo, incluido el cuestionamiento de las sesiones clínicas. Segundo, la postura por parte del coordinador de las sesiones y algunos de sus simpatizantes, de centrarse y reducir la orientación de la discusión a la refuncionalización de las sesiones. Como parte de esta segunda postura, se puso en práctica la estrategia de invitar a los interesados a expresar sus opiniones pero por separado, aspecto con lo cual se reducían los riesgos de que se hablara de quejas e inconformidades ante todos. De esta forma, se vio inhibida la intención de cuestionar las deficiencias de las sesiones clínicas e irregularidades hospitalarias. Las medidas institucionales para sofocar inquietudes es algo regular, sin embargo, se ha llegado a señalar que “todo puede hablar dentro de las instituciones en la medida que sepamos escucharlo. Porque no se trata

sólo de lo que una institución es, sino también aquello que ella cree ser. La creencia conforma una más de sus dimensiones, que amplía el panorama de su estructura física, sus objetivos y sus producciones” [Kaminski, 1990: 9-15].

Aunque se había señalado de antemano que el tema a tratar eran las sesiones clínicas, uno de los primeros profesionistas en participar, no sólo valoró el funcionamiento hospitalario de insuficiente y enfatizó la carencia de herramientas para el desempeño profesional, sino que también confió estar perdiendo el ánimo:

—Médico: [...] *que se haga una renovación de estos sistemas porque en realidad son mediocres[...] cómo va a ser posible que en todo el hospital no haya un bautmanómetro⁵ [...] nos están dejando sin ánimo[...] Cómo va a ser posible tantas situaciones que están pasando, y las vemos y las seguimos dejando pasar sabiendo que sí hay modo de hacer las cosas[...]*

Según lo manifestado, no se trataba de mejoras salariales, puestos de trabajo o concesiones laborales, se trataba de expresiones individuales pero representativas de un grupo, que indicaban frustración y solicitud de soluciones. Los profesionistas concebían las sesiones clínicas como la oportunidad de expresar cuestiones refrenadas. En este sentido, estaba claro que las sesiones representaban un espacio importante para su desarrollo personal en las labores del hospital. En su participación, otros profesionistas coincidieron en señalar que desempeñaban una labor repetitiva y frustrante.

—Residente de psiquiatría: [...] *uno sabe que está cometiendo esas fallas, y uno sabe que está perpetuando una cosa que no sirve; sin embargo uno lo sigue haciendo[...]*

—Trabajadora Social: *El comportamiento que tenemos, de estar repitiendo más de lo mismo, más de lo mismo[...]*

El coordinador intervino señalando apertura para el análisis, solicitando proposiciones con el objetivo de hacer agradables las sesiones. Se conoce que una táctica para inhibir o detener cuestionamientos e inquietudes grupales consiste en orientar a los participantes a sugerir propuestas dirigidas a la funcionalidad.

—Coordinador de las sesiones: *Creo que hay que aprovechar el espacio, el tiempo que tenemos y empezar a decir aquí entre compañeros, o sea, qué sugieren, qué proponen para que estas sesiones sean amenas.*

⁵ Instrumento médico utilizado para medir la tensión arterial.

No obstante, la intervención que siguió, haría notar enfáticamente la situación de estancamiento de las sesiones y de forma concluyente colocó en duda su finalidad:

—Psiquiatra M: [...] *siento que la sesión clínica ha sufrido un proceso de anquilosamiento, donde uno viene ante una obligación, pero sin un sentido propiamente del por qué se viene[...] honestamente ¿para qué son estas sesiones?*

Enseguida, el coordinador reiteró su disposición por escuchar a los asistentes pero luego admitiría que las sesiones estaban en crisis, e inclusive, reconocería que las sesiones estaban “enfermas” por lo que hizo mención de la formación terapéutica de los profesionistas con el fin de lograr “curarlas”:

—Coordinador de las sesiones: *Creo que, si no es el mejor momento de enseñanza, esto habla de madurez, y considero que no es un show, considero que es el espacio y la oportunidad y finalmente lo que yo siempre les he dicho: enseñanza es lo que es el hospital[...] quiero decirles que estoy ahí para lo que se les ofrezca, que voy a hablar más expresamente con cada uno de los coordinadores[...] siempre el que llega ahí yo lo atiendo, con todo gusto platicamos un rato, aclaramos y conformamos el equipo.*

[...] *Después de las crisis vienen los cambios. Aquí la mayoría de personas son terapeutas, vamos así como a echarle terapia a nuestra situación actual de lo que son las sesiones, vamos a curarlas[...] creo que las sesiones están enfermas[...]*

En la parte final de la sesión, otros asistentes trataron de intervenir, sin embargo, el coordinador argumentó que ya no había más tiempo para ello. Esta actitud se vio reforzada por la subdirectora médica quien propuso que cualquier interesado podía hablar de forma posterior con el coordinador. Al mismo tiempo, justificó el fin de la sesión indicando que las labores hospitalarias se encontraban rezagadas:

—Psicóloga: *Yo quiero hacer una última observación[...]*

—Coordinador de las sesiones: *Yo como que prefiero que ya no, por el tiempo y porque[...]*

—Trabajadora social: *Volvemos a lo mismo, no podemos ahondar en algo, por el tiempo. Ahora que tenemos esta oportunidad y, sin embargo, fulanita quiere hablar y qué pasa[...]*

—Coordinador de las sesiones: *Esto no se aclara aquí[...]*

—Subdirectora médica: *Vamos a hacer una cosa, vamos a invitar a todos los que deseen platicar contigo, lo hagan durante el transcurso de esta semana, para que viertan sus opiniones en este documento. Lo vamos a dejar ahorita aquí porque ya vamos muy atrasados en todo el trabajo del hospital[...] los psiquiatras no se vayan por favor.*

Kaminski sostiene que en las instituciones pueden observarse grupos objeto y grupos sujeto. El grupo de las sesiones clínicas correspondía a los primeros, es decir, grupos que están sometidos a las consignas instituidas (jerarquización institucional/verticalidad) [Kaminski, 1990].

En la sesión descrita, fue posible observar que en cuanto se abrió la posibilidad, una parte de los profesionistas aprovecharon la oportunidad de señalar aspectos contenidos por mucho tiempo. Sus reclamos indicaban la emergencia de ser escuchado y comunicar necesidades laborales apremiantes. El hecho de expresar carencias instrumentales, fallas técnicas o condiciones anímicas personales, fueron interpretadas por directivos como pretextos detrás de los cuales se encontraban otro tipo de intereses. Desde Pichón Riviere, se conoce que el compromiso de la tarea grupal incluye la gestación de la conciencia crítica, y la transformación de la estereotipia por medio del rompimiento de la adaptación pasiva y los obstáculos a la creatividad [Pichón Riviere, 1989]. Las diversas opiniones señalaban la importancia de examinar el desempeño profesional y la oportunidad de explorar condiciones estructurales hospitalarias que condicionaban las actividades cotidianas. Pero para los directivos resultaba vital que los reclamos terminaran y se retomara la finalidad original de las sesiones clínicas. La dinámica de las sesiones clínicas señala testimonios de la presencia de una burocracia sanitaria que imponía sus propias premisas a inquietudes de cambio del personal. La clínica es un área de conocimiento científico, pero la cotidianidad de ese "microsistema" social que era el hospital mostraba que la medicina era también una práctica política.

La intervención institucional [Guattari, *et al.*, 1981] señala que en ocasiones conviene distinguir cuando la intervención tiene fines de análisis o de socio análisis, con respecto a cuando la intervención tiene objetivos terapéuticos. De manera evidente, el personal solicitaba el análisis social de las sesiones y no la intervención terapéutica. Acerca de la afirmación del coordinador de las sesiones, "*Enseñanza es lo que es el hospital*", el concepto de enseñanza contenía varios significados, es decir, en su sentido clínico estaba claro que se refería al aspecto de aprendizaje, sin embargo, en el sentido de obtener una lectura de estas reuniones, las sesiones clínicas enseñaban características acerca del estado y condiciones del personal y del hospital.

Rituales, recreación de jerarquías y crisis

En instituciones como los hospitales, suelen tener lugar rituales de paso vinculados con la presentación de los nuevos elementos. En el estreno de los nuevos elementos, estos son dirigidos y cobijados por lo común, por las per-

sonas de mayor experiencia y sabiduría del lugar. En términos generales, un rito de iniciación se realiza para que una persona logre ser admitida en una determinada comunidad, y consiste en que la persona que desee ingresar al grupo cumpla con una serie de comportamientos que ponen a prueba su idoneidad, particularmente como en el caso de médicos jóvenes en el manejo de conocimientos. En ocasiones, los rituales suelen ser aprovechados para manifestar las jerarquías y señalar quién manda en ese lugar y cómo se deben hacer las cosas. Las sesiones clínicas constituían el espacio para la realización de ritos de iniciación de los residentes en psiquiatría. Estos ritos se efectuaban a través de la presentación de casos clínicos. Dichas presentaciones solían caracterizarse por el hecho de que los profesionistas hacían observaciones, objeciones y críticas al novato. Sin embargo, regularmente detrás de los comentarios clínicos se alojaban factores relacionados con la recreación de jerarquías establecidas. No era extraño que algunos profesionistas se ensañaran con el residente principiante, señalando errores e inexperiencia. Los rituales de iniciación también dieron lugar a la manifestación de crisis de las sesiones.

El 19 de abril de 1994, el residente de psiquiatría dio inicio a la presentación de un caso clínico (sesión 30). El residente comenzó por leer las notas clínicas preexistentes en el expediente. Sin embargo, esta forma de exposición resultó contra la costumbre, por lo que el coordinador de Enseñanza lo interrumpió para cuestionar la manera como estaba presentando el caso. Enseguida, el psiquiatra V, señaló que si esa era la forma en que lo presentaría, entonces “le parara”. El residente recogió sus papeles y se levantó del lugar. Luego, el psiquiatra E indicó al residente: *“Espérate, no te puedes ir así nomás, es una falta de respeto y estás haciendo un berrinche”*. A continuación se describe el episodio en el cual la sesión se tornó no sólo una arena de discusión sino de representación de una crisis al interior del grupo:

- Psiquiatra V: *La crítica no es contra X sino contra la insuficiencia del residente.*
- Coordinador de Enseñanza: *Te tienes que apegar al método de presentación de estudio clínico que se practica en el hospital.*
- Psicólogo: *Yo pienso que lo que el residente está presentando es su caso personal.*
- Psiquiatra V (dirigiéndose al residente): *Lo que me encabrona es que hables de cosas que no sabes, tú no lo manejas, no lo manejas[...] no sabes hacer una historia clínica.*
- Psiquiatra M: *Ya estuvo bueno, yo me siento muy mal. Esto es catastrófico, esto es un caos.*
- Psiquiatra B: *No estoy de acuerdo con el psicólogo, creo también que esto es un caos[...] creo que hay otras formas de decir las cosas. Pienso que es muy sincera y auténtica la actuación del residente[...] estamos en un hospital caótico.*

- Trabajadora social: *Se dice que hay capacidad, que todos estamos preparados pero, ¿dónde está?, ¿va a haber algún cambio?*
- Psiquiatra E: *Sabemos todos que el hospital está en crisis, crisis del aprendizaje[...] el hospital tendrá carencias hasta que se derrumbe.*
- Psiquiatra L: *Los residentes son el reflejo de la falta de organización. Esto es muy desgastante. Los muchachos tienen capacidad y si se preparan, pero las sesiones es lo mismo, todos contra todos.*
- Psiquiatra M: *Te pido a ti (coordinador de Enseñanza) que ya pongas orden. A ti se te paga y se te confía la enseñanza. Ya es hora de que pongas orden.*
- Psiquiatra E: *Yo siento que ya se acabó. Mucha bronca, mucho pleito pero ya se acabó.*
- Psiquiatra H: (se dirige al residente) *¿Qué tan dispuesto está a aprender psiquiatría[...] o sea el modelo, el modelo médico?*

Desde el punto de vista de la tradición clínica, el desacato condujo a algunos de los profesionistas a expresar comportamientos tales como proferir sanciones o degradar en público al transgresor ya que ello estaba justificado. Cuando existen contradicciones negadas por el conjunto de participantes, el recurso del chivo expiatorio suele ser una respuesta común en la dinámica de las instituciones. A pesar de las características de informalidad y ambigüedad de las sesiones, había profesionistas que se preocupaban de que determinado estilo no sufriera alteraciones. Las alianzas, las jerarquías establecidas y la informalidad en la enseñanza, eran factores importantes que generaban determinados comportamientos en las sesiones clínicas. Las sesiones no eran una isla y de alguna forma estaban atravesadas por rasgos del contexto hospitalario.

La sesión en cuestión revelaba diferentes posiciones dentro del grupo. Por ejemplo, quiénes evidenciaban una posición de jerarquía, quiénes expresaban angustia y confusión, quiénes estaban preocupados porque aquello no se saliera de control, y quiénes estaban interesados en que se rescatara la oportunidad de análisis de la crisis.

Por una parte, la noción de caos, confirmaba una percepción de crisis y desorganización, de escisión de un grupo orientado a una tarea específica. Sin embargo, la noción también señalaba una atmósfera de tensión y de manifestación de posibles sanciones, de intervenciones que desbordaban los fines de la enseñanza, que señalaban la exacerbación de los ánimos e indicaba que se había sobrepasado la serenidad de la crítica y las sugerencias al elemento inexperto. Ahora bien ¿por qué tanta intensidad por la forma de presentación de un caso clínico? Por una parte, las sesiones podían representar para el personal un espacio de relajamiento, distensión, aprendizaje, incluso de amena distracción. Pero por otro lado, señalaba el momento preciso en que estallaba

una crisis del grupo y en donde el residente representaba el chivo expiatorio idóneo y la oportunidad de exteriorizar protagonismos y rivalidades.

El análisis de las intervenciones permite distinguir diferentes tipos de percepciones sobre un mismo asunto. Por una parte, se enfatizó la “insuficiencia” del residente por no haberse apegado al método, sin embargo, existió otro punto de vista que calificó la actuación del residente como “auténtica y sincera”. De manera similar, un punto de vista señalaría que los residentes eran el producto de la falta de organización del hospital. La irrupción de acontecimientos inusuales como los anteriores, permite señalar que el observador “se convierte en un testigo de excepción de sucesos ordinarios y extraordinarios; está en posición de ver cómo y cuándo los gestos transparentan emociones, los hechos se revisten de formas significativas y encarnan intenciones.” [Lisón, 2000:221]. Las sesiones clínicas formaban parte de un todo y resultaban una caja de resonancia de cómo se percibía al hospital y lo que acontecía dentro de este. Sin embargo, por su ubicación en el contorno hospitalario, las sesiones clínicas pertenecían a lo que se ha denominado como “región posterior” [Goffman, 1984: 117-151], un sitio no a la vista del público, es decir, lo que comúnmente sucede “tras bambalinas” y suele quedar en silencio y en desconocimiento de los demás.

Las sesiones: arena de expresión de pugnas y alianzas

De forma general, los enfrentamientos entre profesionales suelen ceñirse a la materia que se aborda, sin embargo, en ocasiones, detrás de esos debates se descubren antagonismos personales y de grupo. En la mayoría de ambientes laborales existen relaciones de amistad y enemistad, cordialidad y discordia. Las sesiones clínicas también eran utilizadas como escenario para manifestar pugnas y alianzas. Las discrepancias entre los asistentes, lejos de ser contien-das pasajeras, iban más allá de desacuerdos de orden clínico.

Entre la serie de rivalidades exteriorizadas en las sesiones se encontraban desde directivos, coordinadores de departamento y profesionistas en general. Algunas rivalidades obedecían a la competitividad con base en conocimientos, sin embargo, esto se mezclaba con intereses por los puestos, actitudes de favoritismo que involucraban privilegios o tratos laborales desiguales. A lo anterior solían sumarse condiciones —lealtades o pugnas— especiales derivadas de cuestiones de relaciones de pareja entre los profesionistas.

Dentro de la principal red de alianzas, se identificaba que algunos profesionistas habían obtenido el trabajo en el hospital por medio de la recomendación de coordinadores. De esta forma, se entendían las lealtades dentro de este grupo. Otro factor importante estribaba en que este grupo estaba

identificado como parte del grupo perteneciente a directivos del hospital. Lo anterior no significaba que no existieran conflictos entre elementos del mismo grupo como de hecho sucedía. La principal red de alianzas tenía el control de las sesiones clínicas por medio de monitorear la presentación y temáticas de otros profesionistas, inhibir comportamientos de elementos discrepantes, o de plano, suspender sesiones donde se corría el riesgo de cuestionar y revelar situaciones negativas del hospital.

Las sesiones clínicas podían ser el marco para diferentes fines e intereses de los profesionistas. Así, por ejemplo, la pugna entre la coordinadora de psicología y la jefa de personal se hizo manifiesta por medio de la presentación de la sesión titulada “programa de capacitación para el trabajo”, promovida por la primera (23 de marzo de 1993). El tema fue expuesto por un psicólogo simpatizante de la coordinadora de psicología. Se pretendía que el programa se aplicara en el establecimiento. El tema resultaba una abierta provocación para la jefa de personal, puesto que se entendía que los aspectos de capacitación del personal hospitalario correspondían a esta última.

La presentación del tema tuvo éxito, al final hubo aplausos y abrazos ante el disgusto de la jefa de personal. Sin embargo, a un año de distancia de dicha presentación, el programa de capacitación no había iniciado y el psicólogo responsable ya había dejado de trabajar en el hospital. A pesar de lo anterior, la alianza contra la jefa de personal, cumplió en su momento su finalidad. Se conocía que el conflicto se remontaba a la disputa por la jefatura de personal. De manera similar, en el ejemplo citado correspondiente a la sesión 13, quedó de manifiesto el enfrentamiento de jerarquías entre la subdirectora médica y el coordinador de Enseñanza, pero también el señalamiento de quién ostentaba mayor autoridad entre los profesionistas.

Comentarios

El periodo de observación de las sesiones clínicas, permitió conocer que su programación descansaba sobre un importante grado de improvisación y que el descontento y necesidades del personal se manifestaban con mayor probabilidad cuando existía informalidad y ambigüedad en su curso y planeación. Mientras que en ocasiones, las sesiones podían resultar un espacio de rigor clínico, otras veces, la enseñanza clínica quedaba inhibida o condicionada por intereses de grupos al interior de las reuniones y por decisiones discrecionales o autoritarias por parte de directivos.

Las reuniones clínicas tenían diversas utilidades; era el espacio donde el profesionista solicitaba soluciones a la carencia de recursos y circunstancias

frustrantes de trabajo, podían tornarse en una válvula de escape, un momento de respiro o hasta un refugio momentáneo para el personal profesionalista.

Las sesiones eran importantes porque en ellas intervenía la parte del personal encargado de aplicar, evaluar y mejorar el tratamiento. Estas reuniones eran territorio donde se retrataban diferentes aspectos hospitalarios, pero de manera singular el estado anímico de los profesionistas. Lugar donde a pesar de que se reconocía la presencia de conocimiento sobre salud mental, paradójicamente esto no se aplicaba en ellos. Para los profesionistas, los resultados del tratamiento eran importantes ya que dichos aspectos estaban ligados a su identidad y al grado de satisfacción que se desprendía de la autenticidad encontrada en el trabajo.

Por otra parte, las sesiones también servían para conciliar al profesionista con su lugar de trabajo y con la reorientación de las prácticas, esto es, a través de darse cuenta que existía un grupo de profesionistas bajo circunstancias similares. El hecho de participar en discusiones de orden teórico-clínico, reanimaban una identidad con las expectativas de un trabajo auténtico, desarrollado tal vez en la práctica privada en donde encontraba una conexión y sentido. Mientras que algunas veces, el profesionista salía de la sesión clínica, con la firme idea de que su labor era positiva, humanitaria, científica; en ocasiones el sentimiento predominante giraba en torno a repetir viejas rutinas y hacer “más de lo mismo”.

En las reuniones clínicas, solicitar abordar la salud mental del trabajador, representaba el riesgo de cuestionar de forma directa el conjunto de prácticas que se realizaban en el establecimiento. Si bien, el reclamo de los profesionistas evidenciaba que en el hospital la salud mental no podía tratarse separada de la práctica laboral, sin embargo, dicha demanda implicaba remover premisas institucionales que chocaban con objetivos del personal. La salud mental del profesionista se encontraba entre fuegos cruzados, esto es, entre esquemas de funcionamiento hospitalario y la resistencia al cambio de otros profesionistas ligados a la autoridad hospitalaria. En el término de más de año y medio, ninguna sesión fue dedicada expresamente para la salud mental de los profesionistas. La salud mental resultaba un término frecuentemente utilizado, pero no necesariamente aplicado: ¿“casa de herrero, azadón de palo”? En México, durante los últimos 10 años, la publicación de trabajos relacionados con la actitud hacia el trabajo —síndrome de Burnout—⁶ ha versado sobre diferentes tipos de empleados pero hasta el momento no existe ningún estudio publicado sobre trabajadores de hospital psiquiátrico.

⁶ Señalamiento basado en la revisión del año 2000 al 2010 de la Revista Salud Mental del Instituto Nacional de Psiquiatría en México.

Sin lugar a dudas, las sesiones clínicas mostraban lo que era el hospital y lo que pasaba dentro de este. La pregunta surgida en la cotidianidad del hospital —¿para qué son estas sesiones?— resultaba paradigmática, puesto que por una parte, mostraba la inquietud del profesionalista por entender lo que sucedía en las sesiones y la necesidad de encontrar significado a su práctica. Las sesiones constituían una especie de caleidoscopio y temperamento hospitalario. En el hospital psiquiátrico, determinadas características de las políticas de salud, no sólo alcanzaban en la cotidianidad a las personas internadas sino también a las que los atendían. Pese a todo, la realización de las reuniones clínicas otorgaba un sentido de orden y funcionamiento hospitalario, en ocasiones constituían un tanque de oxígeno ante el aspecto tóxico de la rutina y el desaliento.

Reuniones del personal como las sesiones clínicas, pueden convertirse en espejo y servir de analizadores institucionales [Guattari, *et al.*, 1981]. Así como el agua busca su cauce natural, la desilusión laboral tiende a buscar una salida, sin embargo, no siempre encuentra su vertiente de expresión o catarsis. En este caso, la descripción etnográfica demuestra que puede ser una herramienta valiosa en el conocimiento del comportamiento de los trabajadores hospitalarios y de determinado tipo de reuniones. Sin duda, un seguimiento más riguroso sobre las reuniones hospitalarias, puede aportar mayor conocimiento sobre éstas pero sin dejar de considerar el particular tipo de contexto que las rodea. Es de suponer que existen semejanzas y diferencias con respecto al hospital psiquiátrico de carácter privado, sin embargo, es otra cuestión que merece ser explorada. Es un hecho que algunas de las reuniones institucionales resultan potenciales cajas de resonancia de las situaciones del personal y del lugar de trabajo.

Agradecimientos. A todos los hombres y mujeres del hospital psiquiátrico de Jalisco que facilitaron mi trabajo en dicho establecimiento y proporcionaron su confianza, testimonios y experiencia. A los doctores José Lameiras (e. p. d.) y Fernando M. González por su orientación y asesoría en el trabajo de campo.

BIBLIOGRAFÍA

Basaglia, Franco

1977 *Los crímenes de la paz*, México, Siglo XXI.

Castel, Robert

1980 *El orden psiquiátrico*, Madrid, La Piqueta.

Devereux, George

1989 *De la ansiedad al método en las ciencias del comportamiento*, México, Siglo XXI.

Foucault, Michelle

- 1976 *Vigilar y castigar*, México, Siglo XXI.
 1986 *El nacimiento de la clínica*, México, Siglo XXI.
 1990 *La vida de los hombres infames*, Madrid, La Piqueta.

Geertz, Clifford

- 1988 *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa.

Goffman, Erving

- 1970 *Internados*, Buenos Aires, Amorrortu.
 1984 *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Buenos Aires, Amorrortu.

Gorski, Terence

- 1999 *A Group Member's Guide to Brief Strategic Group Therapy*, <http://revistaonline.bligoo.com.mx/content/view/920451/Instituciones-y-grupos.html>

Guattari, Félix y Lourau, René

- 1981 *La intervención institucional*, México, Folios.

Kaminski, Gregorio

- 1990 *Dispositivos institucionales. Democracia y autoritarismo en los problemas institucionales*. <http://revistaonline.bligoo.com.mx/content/view/920451/Instituciones-y-grupos.html>

Kleinman, Arthur

- 1980 *Patients and healers in the context of culture*, Berkeley, University of California.

Lain Entralgo, Pedro

- 1983 *La relación médico-enfermo*, Madrid, Alianza.

Lisón Tolosana, Carmelo

- 2000 *Antropología: horizontes interpretativos*, Universidad de Granada.

Mannoni, Maud

- 1981 *El psiquiatra, su loco y el psicoanálisis*, México, Siglo XXI.

Menéndez, Eduardo L.

- 1979 *Cura y control*, México, Nueva Imagen.

Pichón Rivière, Enrique

- 1989 *Obras completas*, <http://revistaonline.bligoo.com.mx/content/view/920451/Instituciones-y-grupos.html>

Ramos, Alejandro

- 1998 "El manejo de pacientes crónicos en el hospital psiquiátrico de Jalisco", *Relaciones*, vol. 19, núm. 74, El Colegio de Michoacán, pp. 170-199.

Salud mental

- 2000-2010 Instituto Nacional de Psiquiatría, México.

Szasz, Thomas

- 1982 *El mito de la enfermedad mental*, Buenos Aires, Amorrortu.

La resemantización de un espacio sagrado en la Nueva España: Cuepopan, de mojonera y escenario ritual a Santa María la Redonda

Clementina Battcock

Coordinación de Humanidades-Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, Universidad Nacional Autónoma de México

Claudia Andrea Gotta

Facultad de Humanidades y Artes
Universidad Nacional del Rosario

RESUMEN: Cuepopan-Tlaquechiuhca fue uno de los barrios de México-Tenochtitlan y el escenario medular en las guerras entre tenochcas y tepanecas, y entre Tenochtitlan y Tlatelolco. A la vez, en una de sus parcialidades: Copolco, se propiciaron ritos fundacionales que le imprimieron un sesgo de espacio sagrado. En este artículo nos interesa dar cuenta, a partir de confrontar fuentes diversas y trabajos realizados por historiadores y arqueólogos, cómo el papel ritual de este barrio fue resemantizado, tras la conquista española, a partir de un nuevo capital simbólico —la presencia franciscana— que, configuró un dispositivo significativo en la desterritorialización del imaginario mexicana.

PALABRAS CLAVE: Tenochtitlan, Tlatelolco, Cuepopan/Tlaquechiuhca, barrio, espacio sagrado.

ABSTRACT: Cuepopan-Tlaquechiuhca was one of the neighborhoods of Mexico-Tenochtitlan and the medullary setting in the wars between tenochca and tepanecs, between Tenochtitlan and Tlatelolco. At the time, in one of its partialities: Copolco, rituals were ministered, giving it an inclination of “sacred space”. With this article we are interested in giving account, by confronting various sources and investigations made by historians and archaeologists, of how the ritualistic role of this neighborhood was resemanticized after the spanish conquest, from a new symbolic capital —the franciscan presence— playing a significant part in the deterritorialization of the mexica imaginary.

KEYWORDS: Tenochtitlan, Tlatelolco, Cuepopan/Tlaquechiuhca, neighborhood, sacred space.

En el siglo XIV, después de una serie de episodios de diferente tenor, el grupo mexica se estableció en la isla de México. En cuanto a la fisonomía de la isla y los detalles de sus espacios antes de la conquista española, ésta sólo se puede reconocer a través de los relatos generados durante la etapa novohispana, en donde se tuvo la necesidad de recuperar parcialmente la historia e ideología de los pueblos prehispánicos. Según sus relatos¹ fundaron allí dos ciudades, Tenochtitlan y Tlatelolco. La primera de ellas en respuesta al mandato de su deidad tutelar Huitzilopochtli, quien indicó la determinación de cuatro barrios. Según Alvarado Tezozómoc las denominaciones prístinas fueron: “Moyotlan” —que ahora se llama San Juan—, “Teopan” —que ahora se llama San Pablo—, “Tzacualco” —que ahora se llama San Sebastián—, y “Cuepopan” —que ahora se llama Santa María la Redonda, [Alvarado Tezozómoc, 1998:74].²

Puntualmente, nuestro escrito tiene por interés analizar el protagonismo del barrio de Cuepopan-Tlaquechiuhca en algunos momentos históricos y por lo tanto, en este estudio abordaremos qué funciones demarcatorias cumplió el mismo a partir de la fundación de Tenochtitlan y a la vez cómo se transformó este barrio tras la conquista española.

Cuepopan-Tlaquechiuhca: límite o espacio en pugna

La relevancia del espacio que ocupó este antiguo barrio se puede rastrear y constatar desde el período prehispánico a partir del surgimiento de los primeros centros de poder en el posclásico tardío en la isla de México. Como hemos señalado, uno de los cuatro barrios que integraban Tenochtitlan fue Cuepopan-Tlaquechiuhca. En opinión de Francisco del Paso y Troncoso [1971:180-182] Santa María la Redonda estaba integrada por barrios y estancias: los barrios eran Tezcatzonco, Cuepopan, Copolco, Colhuacatonco, Analpa, Atlampa el cual se repetía en el barrio de San Juan, Teocaltitlan que también se repetía en los barrios de San Juan y de San Pablo, e Iztacalecan; y las estancias eran la de Tollan y la de Tezcacohuac. Cabe aclarar que respecto a la etimología de este locativo no hay acuerdos, mientras que Chimalpain afirma un claro vínculo con la existencia de *varas de céspedes*; Manuel Orozco y Berra señala al respecto que: “Cuepopan ofrece dos interpretaciones diversas: 1º, de *cuepotli*,

¹ En opinión de diversos especialistas los mexicas han dado cuenta, a partir de una serie de relatos míticos, de una versión propia de su historia. En ese contexto como final de lo que constituye el relato de los orígenes, conocido de modo genérico como la migración, este pueblo de connotación aún tribal, fundaría ambos centros en las primeras décadas del siglo XIV.

² También se puede observar este mismo relato en el *Códice Ramírez, Relación del origen de los indios que habitan esta Nueva España según sus historias* [1987:33-34].

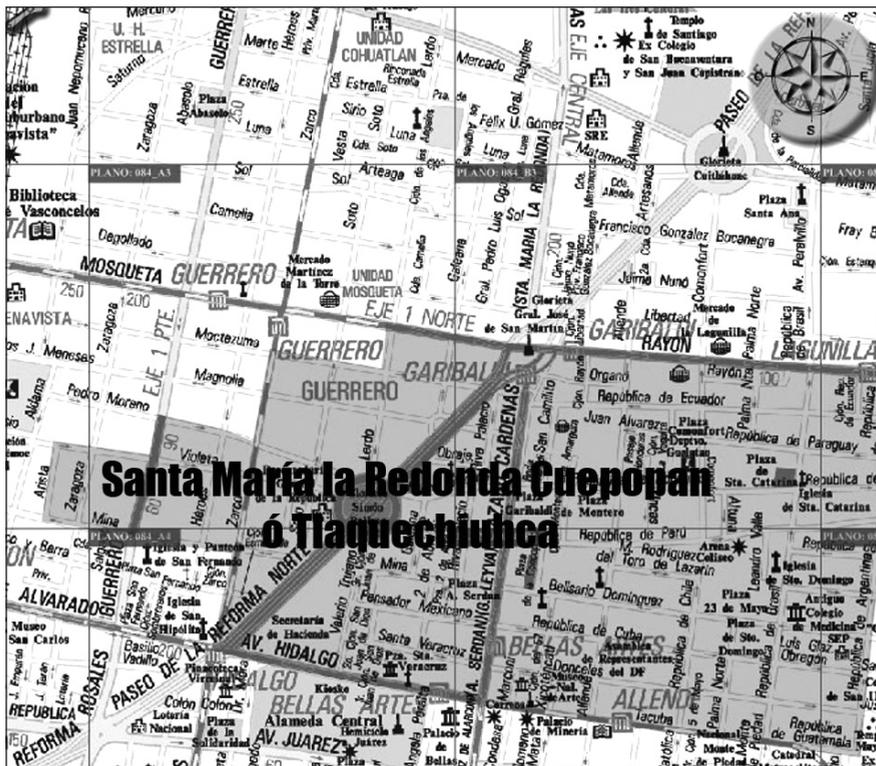
Figura 1
Ubicación de los cuatro antiguos barrios de Tenochtitlan en la traza actual de la ciudad de México



Mapa realizado con el apoyo de Sara López Cerón y Alfonso Rivera Bermúdez.

calzada, y la preposición *pan*: Cuevo-pan, sobre la calzada (se decía por la de Tlacopan). 2º, del verbo *cueponi* en la acepción de “resplandecer alguna cosa”, en cuyo caso sonaría, sobre lo resplandeciente, en memoria de las aguas que hacían visos como esmeralda” [Orozco y Berra, 1960:144]. En otra sintonía Alfonso Caso [1956] afirma que este locativo no tiene traducción. Asimismo, sobre Tlaquechiuhca, Vetancurt propone que quiere decir “donde se hacen esteras” [Vetancurt, 1971:83].

Figura 2
Ubicación del barrio de Cuepopan-Tlaquechiuhca en la actual traza urbana de la ciudad de México

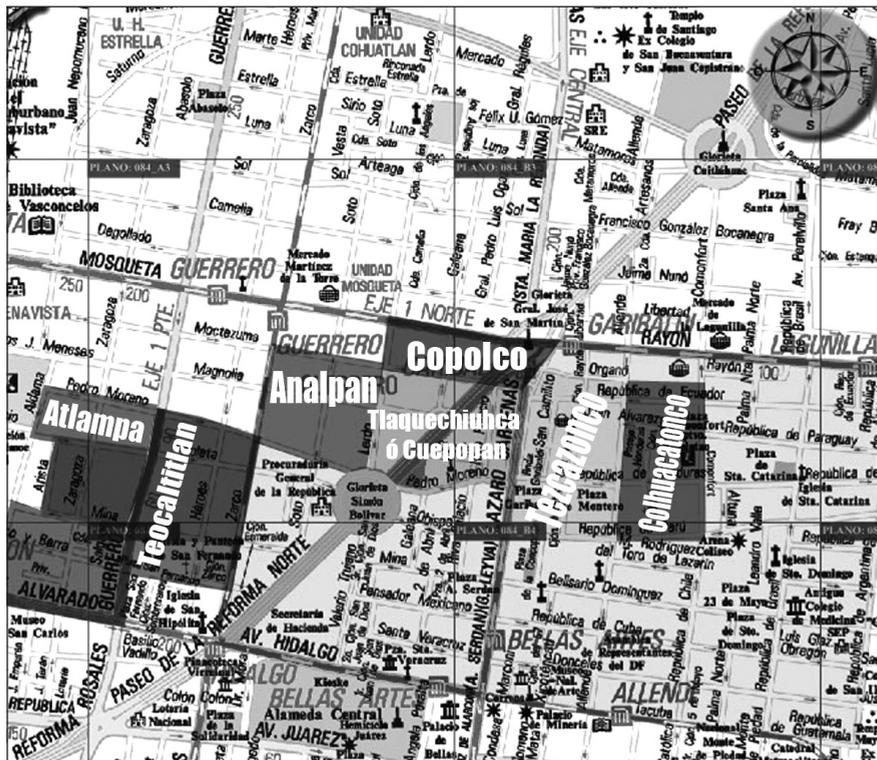


Mapa realizado con el apoyo de Sara López Cerón y Alfonso Rivera Bermúdez.

Las menciones de este antiguo barrio en el *corpus* documental son diversas. Por ejemplo, en los *Anales de Cuauhtitlán* se relata que en tiempos de Huactzin, “rey” de Cuauhtitlán, comenzó la guerra de Xaltocan y por esta causa se enumeran las tierras y los linderos que pertenecían a los xaltocamecas, entre ellos Cuepopan; agregando que por causa de esta guerra se cambiaron las mojoneras que marcaban los límites entre los centros.

También hallamos que en la *Tira de Tepechpan* se menciona a otro de los barrios pertenecientes a Cuepopan como un lindero, éste sería el caso de Tezcatzonco [Tira de Tepechpan, 1996:93-94]. Esta información lleva a preguntarnos: ¿originalmente a quién o a quiénes pertenecían estas tierras? Y a la vez, considerar la posibilidad de que estos terrenos funcionaran como

Figura 3
 Ubicación de los barrios menores que integraban el barrio de Cuepopan-Tlaquechiuhca en la actual traza urbana de la ciudad de México



Mapa realizado con el apoyo de Sara López Cerón y Alfonso Rivera Bermúdez.

linderos o espacios fronterizos entre los antiguos centros antes de la llegada de los mexicas a la isla de México.

Cuepopan: sitio estratégico en la guerra contra Azcapotzalco

Si bien de modo general, las fuentes coinciden en afirmar que la victoria tenochca sobre el principal centro tepaneca significó la caída de esta entidad política y el ascenso al poder de los primeros en la Cuenca de México, la guerra entre Tenochtitlan y Azcapotzalco³ generó una serie de cambios y transformaciones que afectaron a toda la Cuenca de México en el siglo xv.

³ Sobre el problema de las distintas fechas que brindan las fuentes de esta guerra, v. Battcock, 2008:274.

Resulta interesante, en este contexto de reacomodamiento geopolítico en la Cuenca de México, que uno de los escenarios en que transcurre esta particular guerra haya sido Cuepopan-Tlaquechiuhca. Por ejemplo, en la obra de Chimalpain —en particular en su *Tercera Relación*— se señala que en el año 13 *ácatl* [1427] los tlacopanecas y los tepanecas de Azcapotzalco comienzan a desplazarse y a atacar a los tenochcas:

Y enseguida lo hicieron así los mexica; horadaron las casas, por allí salieron todos los mexica.

Y cuando descubrieron que ya no estaban, enseguida se oye el griterío, enseguida dicen:

—¡Eh, tlacopaneca, azcapotzalca! Ya van saliendo, nuestros perturbadores, ¡anden, vayan a tomarlos!

Pero enseguida los mexica se arriesgaron ante los tlacopaneca, los azcapotzalca, quienes más allá de las afueras de sus casas los fueron a dejar. Mucho macehual murió. Y después que terminó su aflicción, de inmediato viene, se instalaron en sus jacales [Chimalpain, 1997:139].

En la narración, podemos observar el espacio y las características de esta parcialidad a partir del desarrollo del enfrentamiento entre los dos grupos y poder evidenciar la importancia que se le adjudica a Cuepopan, en la defensa tenochca, como sitio trascendente en la historia y en la legitimidad de Tenochtitlan, a la vez que se especifica claramente el significado del nombre del barrio:

Y cuando escucharon esto los mexica enseguida se proveen de flechas; elaboraron puntas de varas y céspedes, que pusieron para obstaculizarlos, y con ello dieron nombre al “tramo de camino de céspedes” que hasta ahora se llama Cuepopan [Chimalpain, 1997:139].

Según Chimalpain, llegado el año 1 *técpatl* [1428], recrudeció la guerra contra Azcapotzalco y nuevamente este barrio configuró un lugar estratégico que garantizó el éxito del enfrentamiento, y por tanto se convirtió en el escenario donde éstos sellan su victoria.

Y tan pronto como vienen los tepanecas, los azcapotzalca, a conquistar a los mexica, viene por allá, viene conociendo allá por Cuepopan. Pero ya que venían llegando por donde están los jacales de los mexicas, y tan pronto como les dieron las espaldas, entonces combaten; allí en Cuepopan confundieron plenamente a los tepanecas, a los azcapotzalca, de allí los hicieron huir [Chimalpain, 1997:141].

La guerra contra Azcapotzalco trajo consecuencias significativas en torno al reacomodamiento geopolítico en la Cuenca de México, de hecho podría considerarse que la derrota de la capital tepaneca constituyó el origen y la exégesis de las siguientes conquistas mexicas. Pensamos que el éxito de esta guerra radicó en el desarrollo de una serie de cambios, en el seno mismo de la sociedad tenochca; transformaciones que se estaban perfilando de manera incipiente mucho antes del conflicto pero que fueron materializadas luego de este acontecimiento. Tras la caída de Azcapotzalco, fueron conquistados otros centros como Xochimilco, Coyoacán, Mixquic y Cuitlahuac. Conquistas que implicaron un beneficio de vital importancia para el grupo guerrero tenochca dominante, al adquirir un número importante de tierras, mano de obra y alimentos. Los tepanecas al ser vencidos son despojados de sus bienes, los cuales fueron distribuidos según criterios de carácter militar; en este reparto se procuró favorecer al grupo guerrero, práctica permanente desde la ascensión del primer *tlatonani*, Acamapichtli, pero que a partir de Itzcóatl adquirió mayor dimensión. La tradición tenochca señala que junto al reparto de tierras también se constituyó la creación de “cargos” dentro del sector dominante, basándose en méritos militares, que implicaron privilegios en cuanto al acceso al gobierno, a los beneficios del “tributo” y a la participación en la programación de las futuras guerras.⁴

Cuepopan en el contexto del conflicto entre tenochcas y tlatelolcas: guerra ritual y reordenamiento territorial

La guerra entre Tlatelolco y Tenochtitlan duró aproximadamente de 1469 a 1473, y si bien nos resulta difícil especificar con claridad las razones que condujeron a estos centros hermanos a un conflicto de tal envergadura, es central para nuestro planteo, poder señalar cómo todos los episodios decisivos, previos y durante la batalla de 1473, transcurren notoriamente en el barrio de Cuepopan y específicamente en el sub-barrio de Copolco.

Recordemos que este barrio, según Caso [1956], era una de las fronteras entre estos dos centros. Así, este autor propuso en su análisis, —aún no superado— de la reconstrucción y ubicación de los antiguos barrios de Mexico-Tenochtitlan y Mexico-Tlatelolco, que en efecto el *campan*⁵ de Cuepo-

⁴ Fray Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme*, estudio preliminar de Rosa Camelo y José Romero Galván, Conaculta-Cien de México, México, 2002, v. II, cap. IX., p. 82.

⁵ Roberto Moreno de los Arcos señala que: “[...]a las antiguas ciudades se las empezó a llamar barrios y posteriormente parcialidades, rebautizadas como San Juan Tenochtitlan y Santiago Tlatelolco. A los *campan* de la primera se les llamó también barrios o parroquias[...]” [Moreno de los Arcos, 1982:159].

pan-Tlaquechiuhca era un sector lindante a la antigua ciudad de Tlatelolco, y que a su vez éste junto a otros se situaban directamente sobre el sector fronterizo limítrofe, tal como lo refieren sus posibles demarcaciones. Recordemos también que Caso (1956) se apoyó en las referencias descritas en el *Memorial de Londres*,⁶ y basándose en éste, vinculó la demarcación de Cuetzupán con una acequia que servía de frontera entre Tenochtitlan y Tlatelolco:

[...] por el Norte la Laguna y calles de Mosqueta, Rayón y Órgano; por el oriente, República de Argentina y Seminario; por el sur las calles y calzada México Tacuba y por el poniente la orilla de la isla formada por una línea quebrada que iba más o menos por la calle de Arista, Violeta, Guerrero, Pedro Moreno, Zarco, Moctezuma y Lerdo, uniéndose aquí con la calle de la Mozqueta que marcaba el límite norte. *En esta parcialidad o campan, quedaban los puentes muy importantes sobre la acequia de Tezontlalli que (la) separaba de Tlatelolco* [Alfonso Caso, 1956:29. Cursivas añadidas].

Como sabemos, Caso al retomar el análisis de Barlow, señaló que se menciona *La Lagunilla de Santa María la Redonda de Santiago Tlatilulco* indicando que la misma constituía el límite de las dos ciudades.

En la *Crónica mexicana* de Alvarado Tezozómoc, también pudimos reconocer sugestivas referencias sobre la importancia de Copolco en un contexto de tensión o de guerra:

[...]y vayan luego a mirar y ver en nuestra raya y término en Copolco, adonde es ahora Santa María la Redonda, y para haber de comenzar la guerra, comenzaron el juego de pelota de nalgas que llaman olamalo ynitech tlachco, que es decir, que ganaron en el juego al rey Axayaca ; y así, ni mas ni menos jugaban delante del rey Axayaca, en su tlachco, y los tlatelulcanos vinieron á ver con disfraz: luego volaron á dar razón a Moquihuíx de lo que habia y pasaba en Tenuchtitlan. Dijo luego Moquihuíx: vayan dos con armas á ver en el lugar que llaman Copolco; y sentáronse el uno enfrente del otro distante como un tiro de piedra, y de allí á un rato enviaron á otros dos armados con divisas [Tezozómoc, 1987:388].

De esta forma, en éste párrafo se describe claramente la jurisdicción de cada uno de los contrarios, los límites en el enfrentamiento, y cómo Copolco ocupa un lugar central en esa demarcación. Es interesante señalar que Valero de García Lascaráin [2004:207] ha indicado, al analizar el *Código Chavero*,

⁶ Este es el documento que trabajó Francisco del Paso y Troncoso, publicado con el título de *Los barrios de Tenochtitlan*, el mismo se encuentra en el Museo Británico.

la posible traducción de Copulco como: “en el cerco”, según la propuesta realizada por el padre Garibay, y desde nuestra lectura, esta traducción nos permitiría argumentar que Copolco o Copulco configura un lugar distintivo, como mojon, como *frontera*,⁷ entre los dos centros mexicas.

Como sabemos, en diversas sociedades originarias de América la dualidad tuvo, y aún tiene en ciertos niveles de vida comunitaria, un rol central en su organización sociopolítica. Este principio ordenador que estaba legitimado por una cosmovisión específica en cada caso, ponía de relieve la dinámica dialéctica que existía entre, lo que de modo genérico se define como, los opuestos complementarios. De este modo, la dualidad puede ser pensada para el caso bajo análisis como elemento espacial ordenador desde el cual podemos concebir a Copolco un lugar donde esas expresiones contrarias, pero a la vez complementarias, se enfrentaban, y al hacerlo se unían en una totalidad deseada.

En ese sentido podríamos pensar que esas diferencias que a la vez se constituyen en complementariedades son espacializadas en Copolco, y a modo de bucle,⁸ poder visualizar como estas partes o bandos, nos remiten a una totalidad que las contiene y a la vez las significan [Gotta, 2007:17].

También resulta interesante notar en el relato que el inicio de la guerra es asociado al juego de pelota. Guilhem Olivier⁹ señala que diversos partidos de juego de pelota han manifestado una alternancia de los poderes, un ejemplo sería precisamente el protagonizado por Maxtla de Azcapotzalco, al ser vencido en el *tlachtli*, hecho que permite presagiar la derrota de los tepanecas y su huida a Tlachco con unos acompañantes particulares [Battcock, 2008:192-193].¹⁰

⁷ Vale aclarar que entendemos a la frontera como espacio de fricción y fusión, de intercambio múltiple; de encuentros y desencuentros, de conflictos y de diálogos, en este caso en particular usamos este concepto para, intencionalmente, señalar que Copolco no separa a ambos centros, sino que posibilita un lugar de encuentros de contrarios.

⁸ Cuando hablamos de bucle hacemos referencia al modelo analítico sugerido por Edgard Morin en su obra: *El Método*, y estamos pensando en una superposición de marcos exploratorios o investigativos que la complejidad inherente a esta realidad social y sus propios marcos de referencia y legitimación demandan.

⁹ Olivier señala que: “[...] otros partidos de pelota también manifiestan esa alternancia de los poderes. Pensamos en la victoria de Huitzilpochtli, que sacrificó a sus víctimas en el terreno de juego de pelota en Tollan [...] e incluso en el famoso partido en el que se enfrentaron Motecuhzoma II y Nezahualpilli, cuya apuesta era ni más ni menos que el destino del Imperio mexica [...] los partidos de juego de pelota simbolizaban el paso de una era a otra, así como la alternancia de los periodos de dominación de los dioses o de los gobernantes. Aquí también, los dos partidos durante los cuales se enfrentan Tezcatlipoca y Quetzacoatl por una parte, y Huémac y los Tlaloque por otra, son reveladores de la manera en que los indígenas pensaron el fin de la época tolteca” [Olivier; 2004:25].

¹⁰ Llama significativamente la atención cómo Maxtla, según lo narrado por Chimalpain, se ausenta acompañado de hechiceros. Específicamente, se habla de *teyollocuani*. Sobre este problema [Battcock, 2009].

Como sabemos, el juego de pelota tiene en sí mismo, una carga de fuerte simbolismo mítico-religioso, en la medida que su práctica ha sido asociada con fenómenos cósmicos, en tanto debía realizarse para mantener el movimiento celeste del sol. Por tanto, los diferentes ejemplos encontrados —Huemác, Maxtla, Motecuzoma Xocoyotzin— están haciendo referencia a momentos de cambios dinámicos, los que constituyen a su vez claras señales para comprender las alternancias del poder. Así, Fernando Alvarado Tezozómoc narra los preparativos de Tenochtitlan y Tlatelolco ante el inminente enfrentamiento y medición de fuerzas:

El rey Axayaca, mexicano, condoliéndose de la destrucción que había de venir sobre Tlatelolco, tornó á enviar otro mensajero, y fue elegido por mano de Cihuacoatl el principal llamado Cueatzin, rana apreciada; y habiéndose hecho la embajada se azoró Moquihuix con esto, y á instancia de su suegro mandaron dar garrote al mensajero Cueatzin, mexicano, y fuéronlo á arrojar al barrio que llaman Copolco, que ahora es Santa María la Redonda: acabado esto comenzaron a dar alarido y á tocar al arma, diciendo á voces. Ea, tlatelulcanos, consúmanse los mexicanos, mueran todos los traidores[...] [Tezozómoc, 1987:391].

Nuevamente Copolco se convirtió en el sitio privilegiado donde se desarrolló este episodio, a partir del cual los mexicas en la persona de Axayaca incitaban y provocaban a los tlatelolcas, en la figura de su *tlatoani* Moquihuix. Al respecto fray Juan de Torquemada, en su obra *Monarquía Indiana* [1975-1983], relató con particular detenimiento cómo Axayaca dio muerte al último *tlatoani* tlatelolca, Moquihuix, como un hito, un momento de ruptura que señaló la victoria segura de los tenochcas frente a los tlatelolcas:

[...]y lo arrojó de las gradas abajo, por donde vino rodando y llegó al suelo casi muerto. De allí lo llevaron a la presencia de el rey mexicano, el cual él mismo le abrió el pecho y le sacó el corazón en el barrio de Copolco, que está vecino de Tlatelulco[...] [Torquemada, 1975:248].¹¹

Sin lugar a dudas, esta escena que describe la muerte del *tlatoani* tlatelolca pone en el centro de la escena esta práctica ritual a través de la cual Moquihuix muta en víctima sacrificial y personaliza el nuevo orden, ya que es su muerte-sacrificial la que permite continuar y convalidar la destrucción de Tlatelolco. Es en el marco de las creencias mexicas, respecto del cosmos, los hombres y

¹¹ La misma versión la hallamos en una fuente más tardía como la de Fray Agustín de Vetancurt en su *Teatro mexicano*, II, capítulo XVI, pp. 34-35.

la reproducción de la vida, que debemos acercarnos a este relato y poder así, desde este contexto analítico, comprender cómo la muerte sacrificial, a modo de hito fundacional, constituye el hecho social¹² propicio para la construcción sociopolítica posterior a esta victoria.

Tras la victoria contra los tlatelolcas se llevó a cabo el reparto de tierras entre los vencedores tenochcas, situación descrita por Alvarado Tezozómoc en su obra *Crónica Mexicana*:

Concluido esto fueron á repartir las tierras que tenian en las partes que llaman Chiquiuhtepec, y en Cuauhtepec, y en los términos de Atzcaputzalco, Chilocan, Tempatlacalca, y otras muchas partes[...] [Alvarado Tezozómoc, 1975:396].

Sobre el aspecto puntual del reordenamiento territorial, resultan particularmente sugestivos los señalamientos de Flores y Pérez [1997:71] respecto del escenario del enfrentamiento final, al que relacionan con precisos puntos limítrofes, por ejemplo cuando los protagonistas pelean por el puente en Azacualco —San Sebastián— hasta detrás de Santo Domingo y hasta Santa Ana Yacacolco.

En la *Tira de Tepechpan*, la denominada estancia de Cuauhtepec aparece dentro de Cuepopan. Francisco del Paso y Troncoso [1971] y posteriormente Alfonso Caso [1956] señalan a Cuauhtepec como una de las estancias pertenecientes al barrio de Cuepopan de Mexico-Tenochtitlan y a la vez en los *Anales de Cuauhtitlán* se la indica como una mojonera. Esta última referencia nos permite inferir entonces, que la estancia no era originalmente tenochca sino de Cuauhtitlán y posteriormente pasó a Mexico-Tlatelolco. El porqué de este cambio no lo sabemos ni el tiempo en que sucedió, sin embargo existen referencias en las fuentes sobre las fluidas relaciones entre los dos centros en el período tepaneca. De este modo, podemos inferir que Cuauhtepec recién se incorporó como parte del territorio tenochca tras la guerra contra Tlatelolco. Pensamos que estas referencias nos indican un nuevo reacomodamiento territorial impuesto por los tenochcas a los tlatelolcas.

De esta manera Tlatelolco, tras haber sido vencido en la guerra, asumió una nueva condición política hasta la conquista española, y fue considerado una parcialidad de Tenochtitlan, con una serie de barrios y estancias entendidas como subdivisiones administrativas. En este sentido Robert Barlow señaló como:

Durante medio siglo, desde la muerte de Moquihuix en 1473 a la invasión española, Tlatelolco fue gobernada por Tenochtitlan. Los gobernantes militares [...] eran

¹² Recordemos que Johana Broda [1985] concibe al hecho sacrificial como “un hecho social total” tomando la categoría acuñada por Marcel Mauss.

muy nobles y valientes y nobles mexicanos. Se titulaban cuauhtlatloque, águilas hablantes y hubo siempre dos: uno con rango de tlacochealcatl, y otro con rango de tlatatécatl: los documentos a veces mencionan a ambos, a veces a uno solo, o pueden mencionar los rangos solamente, sin nombres personales [Barlow, 1987:117].

Por otra parte, el controvertido reparto de las propiedades tlattelolcas realizado por los tenochcas, devino en el período novohispano en numerosos pleitos y demandas, los mismos han sido detectados, y pueden ser abordados, a través de una serie de documentos que indican la profundidad histórica de los problemas de tierras en esta región [Castañeda de la Paz, 2008].

En este marco proponemos pensar al barrio de Cuepopan-Tlaquechihua como un enclave vital en la demarcación de límites entre los dos grandes centros de poder mexica, ya que éstos competían por la riqueza de su territorio y el control del agua.

En otra esfera de análisis, nos llama la atención como fray Bernardino de Sahagún señaló, en su obra *Historia general de las cosas de Nueva España*, que era un sacerdote del barrio de Copolco, el encargado y responsable de sacar el fuego nuevo:

Y el dicho sacerdote del barrio de Copolco, cuyo oficio era de sacar lumbre nueva, traía en sus manos los instrumentos con que sacaba el fuego, y desde México, por todo el camino, iba probando la manera con que fácilmente se pudiese hacer lumbre [Sahagún, 2000:711].

Pensamos que esta referencia sobre la ceremonia del *Fuego Nuevo* es importante ya que señala el lugar de donde provenía el sacerdote encargado de renovar e inaugurar el ciclo de la vida para la sociedad tenochca.

En sintonía con este problema, el estudio realizado por Silvia Limón Olvera da cuenta que los mexicas reproducían, en la tierra, el encendido del fuego que era señalado en el ámbito celeste por la constelación: *precisamente en el momento en que las Pléyades traspasaban el cenit, el sacerdote de Copolco, en la cumbre de Huixachtécatl—actual cerro de la Estrella en Iztapalapa— procedía a encender el fuego nuevo, barrenando dos palos sobre el pecho del cautivo que sería sacrificado* [Limón Olvera, 2001:164].

Esto es un indicio del lugar referencial que ocupaba Copolco en el plano simbólico de esta sociedad. Si no vale preguntarse: ¿por qué este sacerdote de Copolco y no otro representante de los otros tres barrios de Mexico-Tenochtitlan?

Copolco tras la Conquista Española: la resemantización del espacio sagrado

El papel ritual de este espacio no se diluyó tras el proceso de conquista y colonización, al respecto fray Bernardino de Sahagún describe cómo tras la toma de México-Tenochtitlan, el barrio de Copolco constituye un escenario trascendental:

[...]cuatro días andados después de la matanza que se hizo en el cu hallaron los mexicanos muertos a Motecuzoma y al gobernador del Tlatilulco, echados fuera de la casas reales, cerca del muro donde estaba una piedra labrada como galápago, que llaman Teóyoc. Y después que conocieron los que hallaron que eran ellos, dieron mandado y alzáronlos allí, y lleváronlos a un oratorio que llamaban Copulco, y hicieronle allí las ceremonias que solían hacer a los difuntos de gran valor [Sahagún, 2000:1199].

Copolco aparece como oratorio, como Cu, y es por ello, el sitio elegido para que ambos Señores reciban los honores. En su obra *Vetancurt*, al hacer referencia a estas dos muertes, señala que: “Llevaron los cuerpos, al de Motecuhzoma al lugar llamado Copalco donde los quemaron a su usanza, y al de Tlatelulco los tlatelulcas...” [1971:142]. Ambos relatos reafirman la implicación sociopolítica que tiene el sitio elegido para la concreción de esta escena, plagada de ritualidad, aún en tiempos en los que la conquista europea de la Cuenca de México había comenzado.

Por otro lado, en los *Anales de Tlatelolco*, específicamente en la descripción que se realiza sobre la huida de los españoles de Tenochtitlan, encontramos que uno de los lugares que se nombra es Cuepopan en relación con los combates entre los españoles y los tenochas y tlatelolcas [*Anales de Tlatelolco*, 2004:113].

Al respecto, detectamos cómo dos láminas, una en la obra de Diego Muñoz Camargo; *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala*, y otra en el *Lienzo de Tlaxcala*, denominadas ambas: “prisión de Cortés”, describen la difícil situación que atraviesan los españoles, y coinciden en localizar la batalla entre éstos y los tenochcas-tlatelocas en el barrio de Copolco [Muñoz Camargo, 2000: 337; *Lienzo de Tlaxcala*, 1964:51-52].

Nos interesa específicamente detectar cómo, en el nuevo orden colonial, este espacio cargado de memoria [Dollfus, 1991] pasó a ser un sitio donde el capital simbólico depositado —hechos y lugares sagrados— pasará a tener otra connotación como capital político: la ocupación de este espacio, la apropiación y la nominación del mismo postula claramente, a nuestro entender,

cómo la cultura mexicana comienza a ser desterritorializada desde el punto de vista simbólico en los inicios de la conquista.¹³

Al respecto, Rodrigo Martínez Baracs [2000] señala que a finales de 1521 en Copolco los guerreros mexicanos, con la participación destacada del tlatelolca Ecatzin Otómitl Tlacatécatl, casi lograron capturar a Hernán Cortés. Sin embargo, gracias a la intervención divina del señor de Santiago, la Virgen María y algunos aliados indígenas se dio otro desenlace [Martínez Baracs, 2000:131]. Este autor, siguiendo a don Nicolás Faustino Mazihcatzin quien escribió en 1587, señala que el guerrero tlaxcalteca que salvó a Cortés fue posiblemente Tamaxautzin o Calmecahua (“Dueño del calmécac”) o Zihuacoateuhtli (Cihuacoateuctli). Como lo indicamos anteriormente, este hecho lo podemos observar en las dos láminas provenientes de la tradición tlaxcalteca; sin embargo, tal como lo indica Martínez Baracs, si bien está ausente cualquier intervención divina, es notorio que uno de los nombres de los guerreros tlaxcaltecas este asociado a la diosa Cihuacoatl, a quien a la vez se la asociaba con la Virgen María con el mismo título o epíteto: *Tonantzin*. [Martínez Baracs, 2000:136].

También sabemos, a través de la tradición tlaxcalteca, que en Copolco Cortés entregó a Tamaxautzin —o a Cihuacóatl o a Calmecahua—, su estandarte de damascoencarnado (color carne) con la imagen de la Virgen María en señal de agradecimiento por haberlo rescatado¹⁴ [Martínez Baracs, 2000:138].

Con relación a las subdivisiones que tenía el barrio de Cuepopan-Tlaquechiuhca, Francisco del Paso y Troncoso al dar cuenta del contenido del documento titulado *Los barrios de Tenochtitlan en un documento del museo Británico*, [Paso y Troncoso 1971:180-182] de 1637, señala una serie de barrios y estancias para Santa María La Redonda, nombre con el que también se le conoció a este sector de la ciudad, debido a que se construye la iglesia dedicada a Santa María de la Asunción, fundada en 1524 por fray Pedro de Gante, miembro de

¹³ Esto explica entonces, cómo del mismo modo que “[...]con el mapa y el nombre diseñaron y designaron un espacio que estaba designado y diseñado por quienes lo habitaban[...]” los blancos —es decir, los europeos— también “[...]se autodesignaron para escribir la historia de las culturas que por carecer de escritura fueron interpretadas como culturas carentes de historia.” Estos procesos paralelos de “colonización del espacio y de la memoria” dan lugar a “la colonización del imaginario”, “[...]en el cual la historia y la cartografía cumplieron un papel fundamental” [Mignolo, 1993].

¹⁴ Con relación a la ubicación actual de este estandarte, Martínez Baracs, nos indica que: “El estandarte se conservaba en el arca del cabildo de la ciudad de Tlaxcala cuando escribía Mazihcatzin, a finales del siglo XVIII, y hoy está en el Museo Nacional de Historia, en el Castillo de Chapultepec” [Martínez Baracs, 2000:138]. Por otro lado, este autor indica que sobre este particular hecho puede tratarse de un relato elaborado en el siglo XVIII, basado en otra lámina del Lienzo de Tlaxcala para dotar de origen prestigioso y milagroso al estandarte mariano que se conservaba en las arcas del cabildo de Tlaxcala [Martínez Baracs, 2000:190].

la orden franciscana.¹⁵ En opinión de Francisco del Paso y Troncoso [Paso y Troncoso, 1971:180-182] Santa María la Redonda estaba integrada por barrios y estancias: los barrios eran Tezcatzonco, Cuepopan, Copolco, Colhuacatonco, Analpa, Atlampa el cual se repetía en el barrio de San Juan, Teocaltitlan que también se repetía en los barrios de San Juan y de San Pablo, e Iztacalecan; y las estancias eran la de Tollan y la de Tezcacohuac. No obstante, el mismo investigador halla dos estancias más, que se encuentran reportadas en los rezagos, que dicen que en Santa María el primer barrio es Tlactalpan y dos grupos de estancias, la de Colhuacatzinco y la de Cuauhtepec.

Con referencia a Teocaltitlan, se dice que este nombre de “barrio” se repitió en los cuatro “barrios” o *campan*. Al respecto, dicho autor propone que tal vez esto se deba “para conservar la memoria de que correspondía al gran templo de la gentilidad a las cuatro divisiones de la ciudad y no a una sola” [Paso y Troncoso 1971:181]. A lo que agrega en una nota al pie: “Porque llamaban así al barrio cercano a la iglesia que daba el nombre cristiano de cada parcialidad” [Paso y Troncoso 1971:181]. No obstante el barrio que da la denominación a la parcialidad es Cuepopan y no Teocaltitlan, y es opinión que viene desde tiempo prehispánico.

Al templo de Santa María se le otorgó, y aún se lo conoce con el sobrenombre de *Redonda* a partir de que se le dedicó un panteón semejante al de Santa María la Redonda en Roma, Italia, aunque también se menciona que debe esta denominación al ciprés del presbiterio que tiene forma de “rotunda” [M. Rivera Cambas, 2000:66], véase al respecto José Marroquí [1969:115] y Romero Galván [1999:29].

Roberto Moreno de los Arcos señala, al respecto, que la parroquia de Santa María de la Asunción, estaba representada iconográficamente por la corona, y que es evidente la sustitución de Tonantzin-Cihuacóatl, de vinculación con Quetzalcóatl [Moreno de los Arcos, 1982:162].¹⁶ A la vez Caso [1956] indicó que posiblemente el templo —*teocalli*— de esta deidad se encontraba cerca de la

¹⁵ La bibliografía sobre la orden franciscana en la Nueva España es extensa, al respecto podemos citar entre otros: Gibson [2003]; Bernand y Gruzinski [1996]; Duverger [1996]. Los tres primeros franciscanos que llegan a la Nueva España son Juan Tecto, Johann Van den Auwera y Pedro de Gante en 1523. Seguidamente llegaron el grupo denominado de los “12 apostólicos” en 1524. Esta orden fundó escuelas y trató de inculcar la alfabetización y los valores hispánicos y la doctrina cristiana. Pedro de Gante fundó la escuela en la antigua Tenochtitlan y ésta sirvió como modelo para las que posteriormente se asociarían con los establecimientos conventuales en los pueblos.

¹⁶ Al respecto Valero de García Lascuráin señala que: “En el caso de Santa María, los tlacuilos la imaginaron en su papel de “Reina de los cielos” o, como se decía en aquel entonces, *Regina Coeli*, y la dibujaban con una gran corona como símbolo de su calidad real [Valero de García Lascuráin, 2004:209].

actual Capilla de la Concepción en Cuepopan, en el barrio de Tlaquechiuhca. Sin embargo, pensamos que este dato es incorrecto, ya que Caso se contradice con la ubicación que no corresponde a este sub-barrio sino al de Tetzcanzonco. Dicho barrio es traducido como “el espejito” refiriéndose a un espejo de agua o mejor conocido como la lagunilla y precisamente en este lugar se ubica y funciona todavía el mercado que se conoce con este nombre [Battcock y Flores, en prensa]. Podemos inferir, con todos estos datos, que el *teocalli* de la *Cihualcóatl* posiblemente se ubicó en el actual Convento de la Concepción y que frente a este se hallaba un ojo de agua dulce, es decir que habría una relación entre esta fuente de agua natural y el espacio sagrado.¹⁷

Algunas consideraciones finales

El protagonismo de Cuepopan-Tlaquechiuhca fue relevante en la historia de la sociedad mexicana, pues representó un escenario de enfrentamiento en distintos momentos históricos, como por ejemplo: contra Azcapotzalco, México-Tlatelolco y contra los españoles, por lo que podemos considerar a este espacio como un área vital en el marco de distintos momentos de reordenamiento territorial y conformación política mexicana. A la vez, esta parcialidad tenía una profunda carga de simbolismo para los tenochcas, ya que desempeñó un rol esencial en la inauguración del ciclo de la vida para la cosmovisión tenochca, ya que era un sacerdote de Copolco quien llevaba el Fuego Nuevo cada 52 años.

Por otro lado, la ubicación de la iglesia de Santa María la Redonda construida —por Pedro de Gante, miembro de la orden franciscana— entre el convento franciscano de la ciudad de México y el Colegio de Tlatelolco, demarca espacialmente un eje que ha convocado nuestra atención. En ese sentido, sostenemos que el sitio de emplazamiento elegido tuvo un especial significado para esta orden, y su práctica de evangelización temprana.¹⁸

¹⁷ Por lo tanto, si hablamos de la importancia de la fuente de agua en este espacio, debemos señalar que el mismo debe ser considerado como “[...] un lugar de enfrentamiento permanente entre la esterilidad y la fecundidad, un movimiento cíclico entre la vida y la muerte, la salud y la enfermedad, y más que todo el origen y el fin del mundo. Las cuevas y las fuentes constituyen el lazo entre el mundo de adentro y el mundo de afuera; el mantenimiento y la ruptura de este lazo representan los términos de las oposiciones mencionadas. Este lazo, entre lo de adentro y lo de afuera, a través de los orificios de la tierra parece estar estrechamente asociado con la reproducción o la no-reproducción social de un grupo humano” [Malengreau, 1992:13].

¹⁸ Recordemos que los franciscanos se establecieron en los principales pueblos indígenas de la Cuenca de México, como por ejemplo: Tenochtitlan, Tlatelolco, Tetzco, Xochimilco y Tlalmanalco. También debemos tener en cuenta que, entre los años 1560 y 1570 la iglesia de

Proponemos como una variable de análisis, la traza de un eje imaginario entre el convento de San Francisco y el centro de Tlatelolco, advirtiendo que a mitad del mismo se erigió Santa María la Redonda. Esta orientación estaría asociada hacia el norte de la ciudad y a la vez este eje —actual Eje Central— ocupaba el espacio de lo que era entonces el acueducto que proporcionaba agua potable a Tlatelolco.¹⁹ Por todo esto, pensamos y sostenemos como hipótesis que los franciscanos se apropiaron del espacio-agua-sacralidad de Cuepopan y a la vez del enclave fronterizo que ocupó. Finalmente cabe señalar al lector, que este artículo conforma una primera aproximación al problema y aún quedan pendientes muchas interrogantes sobre la relevancia y el simbolismo que tuvo el barrio de Cuepopan-Tlaquechiuca, esperamos en próximas presentaciones avanzar y profundizar algunos de los aspectos que hemos abordado en este escrito.

BIBLIOGRAFÍA

Anales de Cuauhtitlán

1992 Traducción directa del náhuatl por Primo Feliciano Velázquez, México, UNAM.

Anales de Tlatelolco

2004 Paleografía y traducción de Rafael Tena, México, Conaculta.

Barlow H., Robert

1989 *Tlatelolco rival de Tenochtitlan. Obras de Robert H. Barlow*, vol. I, Jesús Monjarás-Ruiz, Elena Limón y María de la Cruz Paillés H. (eds.), México, INAH-UDLA.

1989 *Tlatelolco. Fuentes e historia. Obras de Robert H. Barlow*, vol. 2, Jesús Monjarás-Ruiz, Elena Limón y María de la Cruz Paillés H. (eds.), México, INAH-UDLA.

San José y las cuatro del barrio se convirtieron en tema de disputa entre franciscanos y el clero secular. Así, Santa María la Redonda fue asignada a los franciscanos como cabecera de doctrina [Gibson, 1967:384].

¹⁹ Luis Reyes García y L. Odena Guemes proponen que entre los nombres-conceptos relevantes para el Altiplano central, está *Tlacochoalco*, el lugar de los dardos, el cual se situaba al norte [Reyes García y Odena Guemes, 2001:269]. En este sentido, es significativo el glifo sobre Santa María la Redonda que proporciona el *Códice Chavero*, el cual ubica en la distribución de Tenochtitlan a los "Tlacochoalca en Cuepopan." Al respecto García Lascuráin señala que: "A los tlacochoalca se les sitúa en Santa María Cuepopan, barrio del noroeste de Tenochtitlan; aquí el tlacuilo lo ilustra con el dibujo de una corona, símbolo de la Virgen, adornando la puerta de la casa o ermita central del barrio, misma que se remata en la parte superior con un dardo (de tlacohtli = dardo; calli= casa); glifo representativo de la tribu fundadora de esta sección de la capital tenochca" [García Lascuráin, 2004:220].

Battcock, Clementina

- 2008 *La guerra entre Tenochtitlan y Azcapotzalco: construcción y significación de un hecho histórico*. Tesis doctoral en historia, México, Instituto de Investigaciones Históricas-Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.
- 2009 "Aspectos simbólicos, representaciones y significaciones de las diferentes muertes de Maxtla: una propuesta de análisis", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 40, México, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM.

Battcock, Clementina y María Flores Hernández

En prensa "El espacio de la plaza y capilla de la Concepción Cuepopan en la época prehispánica", en *Concepción Cuepopan: los rostros de una plaza*, México, Universidad Iberoamericana.

Bernard, Carmen y Serge Gruzinski

1996 *Historia del Nuevo Mundo. Del descubrimiento a la conquista. La experiencia europea, 1492-1550*, México, FCE.

Broda, Johanna

1985 "La expansión imperial mexicana y los sacrificios del Templo Mayor", en Monjaras-Ruiz y otros (recop.), *Mesoamérica y el centro de México. Una antología*, México, INAH, pp. 433-475.

Caso, Alfonso

1956 "Los barrios antiguos de Tenochtitlan y Tlatelolco", en *Memorias de la Academia Mexicana de la Historia*, sobretiro del núm. 1, tomo XV, México, p. 31.

Castañeda, María

2008 "El plano parcial de la ciudad de México: nuevas aportaciones con base en el estudio de su lista de Tlaloque", en *Símbolos de poder en Mesoamérica*, México, IIA-UNAM.

Chimalpain, Cuauhtlehuantzin

1997 *Primer amoxtli Libro. 3ª Relación de las diferentes historias originales*, edición de Víctor Manuel Castillo Farreras, México, UNAM.

Códice Ramírez, Relación del origen de los indios que habitan esta Nueva España según sus historias

1987 Estudio de Manuel Orozco y Berra, México, Porrúa.

Dollfus, O.

1991 *Territorios andinos. Reto y memoria*, Lima, IFEA-IEP.

Durán, Fray Diego

1967 *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme*, México, Porrúa.

Duverger, Christian

1996 *La conversión de los indios de Nueva España, con el texto de los Coloquios de los Doce de Bernardino de Sahagún (1564)*, México, FCE.

Flores Hernández, María y Manuel Pérez Rivas

1997 "La frontera sur de Tlatelolco, características, definición y comportamiento. Un avance de investigación", en *Umbrales y veredas. Dirección de Salvamento Arqueológico*, México, INAH.

Gibson, Charles

2003 *Los aztecas bajo el dominio español. 1519-1810*, México, Siglo XXI.

Limón Olvera, Silvia

2001 *El fuego sagrado. Simbolismo y ritualidad entre los nahuas*, México, Colección Científica del INAH.

Malengreau, Jacques

1992 "Tierra, territorio y parcela en la reproducción social", en *Espacios Institucionales en los Andes*, Lima, IEP, pp. 9-40.

Marroquí, José

1969 *La ciudad de México*, México, Jesús Medina.

Martínez, Baracs

2000 *La secuencia Tlaxcalteca. Orígenes del culto a Nuestra Señora de Ocotlán*, México, INAH, Colección Biblioteca del INAH.

Mignolo, Walter

1993 "La colonización del imaginario", en B. Berenzon y M. L. Flores (eds.) *A dos tintas. Antropología en debate. In Tlilli, In Tlapalli*, México, INAH.

Moreno de los Arcos, Roberto

1982 "Los territorios parroquiales de la ciudad Arzobispal 1325-1981", en *Gaceta Oficial del Arzobispado de México*, sobretiro, vol. XXII, septiembre-octubre, núms. 9-10, México.

Muñoz, Camargo

2000 *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala*, edición de René Acuña, México, El Colegio de San Luis/Gobierno del Estado de Tlaxcala.

Olivier, Guilhem

2004 *Tezcatlipoca. Burlas y metamorfosis de un dios azteca*, México, FCE, p. 257.

Paso y Troncoso, Francisco del

1971 "Memorial de las quatro parcialidades desta ciudad de México, de la parte de S. Juan, de S. Pablo, de San Sebastián (sic: falta una) y sujetos y de los alcaldes y regidores. Cada barrio. Y los mandones y merinos. Cobradores de los reales tributos de su majestad. Del año de mil y seiscientos y treinta y siete. Son los siguientes que tuvieron obligación de cobrar de los reales tributos de su Majestad", en *Tlalocan II. A Journal of Source Materials on the native Cultures of Mexico*, vol. II, 1945-1948, Johnson Reprint Corporation, Nueva York-Londres, pp. 180-182.

Reyes García, Luis y Lina Odena Güemes

2001 "La zona del Altiplano Central en el posclásico: la etapa chichimeca", en *Historia Antigua de México*, vol. III, México, IIA-INAH-Porrúa, UNAM, pp. 237-276.

Rivera Cambas, Manuel

2000 *México artístico y monumental*, t. 2, México, Editorial del Valle de México.

Romero Galván, José Rubén

1999 "La ciudad de México, los paradigmas de dos fundaciones", en *Revista Estudios de Historia Novohispana*, vol. 20, México, UNAM-IIH, pp. 13-32.

Sahagún, Fray Bernardino de

2000 *Historia General de las cosas de Nueva España*, estudio introductorio, paleografía, glosario y notas de Alfredo López Austin y Josefina García Quintana, México, Conaculta.

Tezozómoc, Fernando Alvarado

1987 *Crónica mexicana*, anotada por el señor licenciado D. Manuel Orozco y Berra y precedida por el *Código Ramírez*, México, Porrúa.

1998 *Crónica mexicáyotl*, traducción directa del náhuatl por Adrián León, México, UNAM.

Tira de Tepechpan

1996 Edición y comentarios de Xavier Noguez, México, Instituto Mexiquense de Cultura.

Torquemada, Fray Juan de

1975 *Monarquía Indiana*, vol. I, edición preparada por el Seminario para el estudio de fuentes de tradición indígena, bajo la coordinación de Miguel León Portilla, México, UNAM-IIH.

Valero de García Lascuráin, Rita

2004 *Los códices de Ixhuatepec. Un testimonio pictográfico de dos siglos de conflicto agrario*, México, CIESAS-Colegio de San Ignacio de Loyola, Vizcaínas.

Vetancurt, Fray Agustín de

1971 *Teatro mexicano, descripción breve de los sucesos ejemplares históricos y religiosos del Nuevo Mundo de las Indias*, México, Porrúa.

Actores e instituciones en el México posrevolucionario. Resistencia, luchas y apropiaciones de la política hídrica en el sur de la ciudad de México

María Concepción Martínez Omaña

Instituto de Investigaciones Dr. José Ma. Luis Mora

Antonio Padilla Arroyo

Universidad Autónoma del Estado de Morelos

RESUMEN: En la primera mitad del siglo XX, en el marco de la construcción del Estado mexicano posrevolucionario, una de las políticas públicas fue el diseño y la aplicación de una política hídrica que pretendía garantizar el control, acceso y aprovechamiento de diversos cuerpos de agua, entre ellos ríos, manantiales, a sectores sociales que carecían o tenían dificultades para asegurar el suministro de este recurso o bien que complementaban la política de reparto agrario. Esto propició litigios y conflictos por el control y la regulación del líquido entre distintos actores sociales y políticos como el gobierno federal, los gobiernos locales, pueblos, comunidades agrarias, vecinos de pequeñas ciudades y particulares. En este texto se trata de examinar la experiencia en torno a la lucha que libraron algunos de esos protagonistas para asegurar el abasto y la provisión de aguas. El interés en este caso no sólo reside en la duración temporal sino en la naturaleza misma de la disputa en la que se involucraron comunidades y pueblos del sur de la ciudad de México y que eran parte fundamental de la política agraria e hídrica del Estado mexicano.

PALABRAS CLAVE: Política hídrica, conflictos sociales, Estado posrevolucionario, control y abasto de agua.

ABSTRACT: In the first half of the 20th century, in the framework of the construction of the Mexican State post-revolutionary, a public policy was the design and implementation of a water policy that was intended to ensure control, access and use of various bodies of water, including rivers, springs, to social sectors who lacked or were struggling to ensure the supply of this resource either complementing the agricultural allocation policy. This enabling disputes and conflicts for control and regulation of fluid between different social and political actors such as the federal Government, local governments, peoples, farming communities, residents of small towns and individuals. This text is considered the experience in the fight which fought some of these actors to ensure the supply and provision of water. Interest in this case is not only temporary duration but the very nature of the dispute engaged communities and peoples of the south of Mexico city and were part of the mexican State's land and water policy.

KEYWORDS: water Policy, social conflicts, State post-revolutionary, control and water supplies.

En la primera mitad del siglo XX, en el marco de la construcción del Estado mexicano posrevolucionario, una de las políticas públicas emblemáticas fue el diseño y la aplicación tanto de una política hidráulica como de una política hídrica que pretendía garantizar el control, acceso y aprovechamiento de diversos cuerpos de agua, entre ellos ríos, manantiales, en otras palabras los derechos del agua, a sectores sociales que carecían o tenían dificultades para asegurar el suministro de este recurso o bien que complementaban la política de reparto agrario. Esto propició litigios y conflictos por el usufructo y la regulación del líquido entre diversos actores sociales y políticos, de los cuales se identifican al gobierno federal, gobiernos locales, pueblos, comunidades agrarias, vecinos de pequeñas ciudades y particulares [Sandré, 2008:17-18].

En este texto se trata de examinar la experiencia en torno a la lucha que libraron algunos de estos protagonistas para asegurar el abasto y la provisión de aguas. Así, uno de los propósitos de este escrito es analizar una discordia que sostuvieron comunidades y pueblos localizados al sur de la ciudad de México por el manejo, la provisión de agua y los usos del agua. La importancia del examen de esa disputa se halla en que permite dilucidar dimensiones específicas que ilustran los modos de configuración y aplicación de las políticas hídrica e hidráulica y que el gobierno federal pretendía orientar como depositario de la legalidad y legitimidad jurídica, social y política posterior al movimiento armado. De este modo, el interés de este caso no sólo reside en la duración temporal sino en la naturaleza misma de la disputa en la que se involucraron comunidades y pueblos del sur de la ciudad de México, sino porque muestra la capacidad de movilización, defensa, negociación y consensos entre los actores sociales y políticos y que eran parte fundamental de la política agraria e hídrica del Estado mexicano. En suma, se pretende destacar procesos de negociación y arreglos a partir de que el Ejecutivo federal se erigió en el “árbitro supremo” e “intérprete” de los reclamos y demandas para la solución de las querellas políticas, legales y aún culturales.

De este modo, el escrito pretende situarse en el marco de la historia y de historiografía de los usos del agua y contribuir a una mejor comprensión de los procesos, actores e instituciones que se agruparon y que adecuaron las políticas hidráulicas promovidas por el estado y la sociedad posrevolucionaria en México. Por lo que respecta al primer aspecto, podemos señalar que la renovación historiográfica ha influido en la búsqueda y en la cada vez creciente producción de la historia de los usos del agua y que se ha expresado en dos vertientes fundamentales: una de ellas, la importancia de los estudios en una escala de observación microhistórica lo que ha permitido colocar la mirada en los actores más que en las instituciones estatales por sí mismas [Aboites *et al.*,

2000:12-14]. La otra ha permitido reconocer que la supuesta omnipresencia del estado mexicano en la construcción de las organizaciones políticas y sociales fue relativa. La historiografía ha documentado el papel estratégico de otros actores en el bosquejo, la adopción y la apropiación de las políticas públicas.

Líquido elemento

En noviembre de 1923, Enrique Macal e Isaías Juárez, representantes de los pueblos de San Pedro Mártir, San Andrés Totoltepec, La Magdalena Petlalcalco y San Miguel Xicalco, expusieron ante el “Ciudadano Director de Cooperación Agrícola y Aprovechamiento de Ejidos” que sus pueblos se asentaban en la falda del Ajusco, “sobre terrenos rocallosos y a considerable altura de la ciudad de Tlalpan”, lo cual provocaba una permanente carencia de agua potable y los obligaba, para abastecerse de ella, a adquirirla en Tlalpan “a lomo de mula u otros medios similares” [Aboites *et al.*, 2000:14-31].¹ A esta condición geográfica desfavorable, los voceros de dichos pueblos sumaban el hecho de que dichas localidades habían sido “debastadas (*sic*) a consecuencia de la lucha armada que principió en 1910”, entre cuyos efectos estaban la destrucción de las carreteras, lo que agravaba sus ya de por sí “necesidades imperiosas” y “sufriendo cruelmente” por sus precarias condiciones de vida.²

No obstante tal escenario, Macal y Juárez sostenían que esos pueblos estaban dispuestos a afrontar tales adversidades a fin de “reconstruir nuestros pueblos y dedicarnos a las labores de nuestros campos”, y de ese modo superar las “miseras condiciones actuales (*sic*)”. Para estos propósitos habían decidido fundar una Sociedad Cooperativa Agrícola, aprovechar “los magníficos campos con pastales naturales” propicios para la instalación de gran criadero de ganados lanar, de pelo y vacuno e introducir procedimientos modernos, afanes

¹ Estos autores han elaborado un excelente estudio introductorio de la importancia y la riqueza que guardan diversos archivos oficiales, en particular el Archivo Histórico del Agua, para la historia de los usos del agua. Este texto se apoya en uno de los expedientes más completos acerca del conflicto que sirve de materia para el estudio [Vid. Padilla, 2009:88-89].

² Archivo Histórico del Agua (en adelante AHA), Fondo *Aprovechamientos superficiales*, caja 725, expediente 10557, fs. 96. Secretaría de Agricultura y Fomento. Dirección Tierras, Colonización, Aguas e Irrigación. Departamento Procuraduría. Agosto de 1924. Asunto Pidiendo Inspección Interesados Vec(inos) de San Pedro Mártir. Corriente Río San Buenaventura. Distrito Federal. “Estados Unidos Mexicanos. Gobierno del Distrito Federal. Ramo de Restitución y dotación de tierras y Aguas. Comisión Local Agraria. Expediente 136 A. Asunto. San Pedro Mártir, Municipalidad de Tlalpan. Solicitud de dotación de Aguas. Ciudadano Director de Cooperación Agrícola y Aprovechamiento de Ejidos. México, DF. Representantes de los pueblos mencionados, Enrique Macal; Isaías Juárez, Tlalpan, D.F., a 22 de noviembre de 1923. (Dos firmas ilegibles)”, f. 36.

que se “bienen (*sic*) por tierra” al carecer de agua, del “líquido elemento”, el cual demandaban para cubrir al menos sus mínimas necesidades. Luego de exponer esas consideraciones, apuntaban que a cuatro kilómetros del pueblo del Ajusco se localizaba un “gran manantial de agua que se pierde inútilmente” y que en el pueblo vecino de San Andrés existía una tubería “de distintos diámetros” que si bien era propiedad de esa localidad no podía aprovecharse porque la toma de agua estaba debajo del pueblo del Ajusco por lo que, cuando eventualmente lograba surtir las fuentes de abastecimiento de San Andrés, además de ser poca, resultaba “completamente inútil” ya que había sido empleada para todo tipo de usos por los habitantes de éste, lo que era perjudicial a la salud. Por estas razones, solicitaban la intervención de la Secretaría de Agricultura y Fomento a fin de realizar las gestiones convenientes y “por los conductos debidos y privados” para proveer de agua a esos pueblos mediante la construcción de una obra hidráulica que consistía en una tubería de distintos tamaños y medidas con una longitud de aproximadamente 10 kilómetros y para lo cual se comprometían a ofrecer la mano de obra de “alrededor de 400 trabajadores listos para su instalación”. Señalaban que “en el lamentable caso de que el Erario” no pudiera sufragar el valor de la tubería se les otorgara un crédito que amortizarían mediante la Cooperativa “a razón de tres mil pesos anuales”.³

A raíz de este “memorial”, según lo definieron sus autores, se iniciaron los trámites correspondientes ante la Comisión Nacional Agraria, la cual la aceptó en los primeros días de diciembre de ese año y dio entrada a las solicitudes para proceder al estudio y “en su oportunidad promover lo procedente”. Una de las primeras medidas que adoptó la Comisión fue turnar al Departamento de Aguas de la misma dependencia tal petición a efecto de que se nombrara al ingeniero comisionado que se encargaría de realizar la inspección y presentar el informe correspondiente. Tal encomienda recayó en el ingeniero Manuel Ramírez, quien ocupaba el puesto de Primer Ingeniero del Departamento de Aguas, lo que da una idea exacta de la importancia que se le otorgaba a esta petición en particular. Ramírez informó al Secretario General de la Comisión Nacional, el 14 de diciembre de 1923 y mediante un telegrama fechado en Tlalpam, que ese día había llegado a los pueblos de San Pedro, San Andrés, Magdalena, Petlacalco y San Miguel Xicalco para desempeñar la gestión correspondiente.⁴

³ *Ibíd.* En el original del “memorial” presentado por los representantes de los vecinos de San Pedro Mártir se anotó en el margen el siguiente: “Acuerdo: Dése entrada a las solicitudes de que se trata. Acútese recibo y nómbrase un Ing. que haga estudio respectivo de las aguas que se trata para en su oportunidad promover lo procedente. El Jefe del Dpo. de Aguas”, con fecha del 3 de diciembre de 1923, f. 53.

⁴ AHA, Fondo *Aprovechamientos superficiales*, caja 725, expediente 10557, fs. 96. Secretaría de Agricultura y Fomento. Dirección Tierras, Colonización, Aguas e Irrigación. Departamento Procuraduría. Agosto de 1924. Asunto Pidiendo Inspección Interesados Vec(inos) de San

Quince días después de haber notificado su llegada, así como de los preparativos para la visita de inspección, Ramírez presentó un informe en el que se desvelaban los argumentos que en realidad se ocultaban en las peticiones de los representantes de esos pueblos. Dicho informe exponía con toda la claridad el ánimo, las dificultades y tensiones que existían entre los pueblos solicitantes y el pueblo del Ajusco por el control, acceso, aprovisionamiento y los usos de los manantiales que nacían en los terrenos de los habitantes del pueblo del Ajusco y de las corrientes de aguas de los ríos de San Buenaventura y Eslava que solicitaban como dotación de aguas.⁵ En efecto, Ramírez proporcionó detalles de la atmósfera que privaba entre los vecinos de los pueblos y desde sus primeras impresiones quedaba clara la división y los agravios que alegaban tener para proceder de determinada manera no sólo entre ellos sino contra él mismo porque percibían una intromisión personal y no una tarea institucional, esto es, un agente del estado que no tenía intención de favorecer a uno y otro pueblo. De ahí que el propio Ramírez señalara que ambos grupos de vecinos lo miraban con desconfianza por lo que la actitud que tenían con él estaba en función de ella.

El comisionado apuntaba que se había trasladado a Tlalpan para ponerse de acuerdo con los vecinos del pueblo de San Andrés, quienes estaban acompañados de personas originarias de algunos de los pueblos interesados. Una vez reunidos, Ramírez les había explicado las razones de su viaje y la respuesta de estos no había podido ser más evasiva porque argumentaron que les era imposible acompañarlo a la inspección en los días subsiguientes: el sábado porque tenían que cobrar sus salarios, el domingo por ser día de compras y luego las fiestas de año nuevo, lo que les impedía “de pronto atender el trabajo” que se les requería. Ante este comportamiento les insistió en la importancia

Pedro Mártir. Corriente Río San Buenaventura. Distrito Federal. “Estados Unidos Mexicanos. Gobierno del Distrito Federal. Ramo de Restitución y dotación de tierras y Aguas. Comisión Local Agraria. Expediente 136 A. Asunto. San Pedro Mártir, Municipalidad de Tlalpam. Solicitud de dotación de Aguas. “Estados Unidos Mexicanos. Telégrafos Nacionales. Telegrama recibido en el C.N.A. El Primer Ing. Del Depto. de Aguas. Manuel Ramírez”, f. 37.

⁵ AHA, Fondo *Aprovechamientos superficiales*, caja 725, expediente 10557, fs. 96. Secretaría de Agricultura y Fomento. Dirección Tierras, Colonización, Aguas e Irrigación. Departamento Procuraduría. Agosto de 1924. Asunto Pidiendo Inspección Interesados Vec(inos) de San Pedro Mártir. Corriente Río San Buenaventura. Distrito Federal. “Estados Unidos Mexicanos. Gobierno del Distrito Federal. Ramo de Restitución y dotación de tierras y Aguas. Comisión Local Agraria. Expediente 136 A. Asunto. San Pedro Mártir, Municipalidad de Tlalpam. Solicitud de dotación de Aguas. “Comisión Nacional Agraria. Secretaria General. Informa el resultado de la entrevista con representantes de los pueblos del Ajusco interesados en una solicitud de aguas. C. Jefe del Departamento de Aguas. Ing. Ignacio L. Figueroa. Presente. Sufragio Efectivo. No Reelección. México, a 29 de septiembre de 1923. El Primer Ing. del Dep. de Aguas. Manuel Ramírez, (Rúbrica)”, fs. 38-39.

de practicar la visita, lo cual se podía efectuar con el apoyo de dos o tres peones para recorrer los manantiales de Montealegre y Agua Escondida. En este sentido, les indicó que posponer esos trabajos implicaba retrasar otros que tenía encomendados en el pueblo vecino de Tepepan. Al insistir en que posponer la inspección era en su perjuicio, los vecinos expresaron los verdaderos motivos por los que se rehusaban a acompañar al ingeniero comisionado: el temor que les provocaba atravesar por el pueblo del Ajusco y “que tuvieran dificultades porque los vecinos de dicho pueblo tienen la creencia de que ellos, los solicitantes del agua, tenían la culpa de la aprensión y muerte del Gral. Valentín Reyes”, quien era originario del Ajusco “y muy querido en dicho pueblo”, según concluía Ramírez. Por tales razones, los vecinos consideraban oportuno “esperar a que se serenaran los ánimos” y se esclarecieran las circunstancias del asesinato de Reyes en las aseguraban no tener ingerencia. De esta manera, Ramírez estuvo de acuerdo en tramitar el asunto después de concluir su inspección en Tepepan, si bien les solicitó dejar por escrito esta situación a lo que se negaron, aún a dar sus nombres. Ramírez recordaba a su superior que le había comunicado “los verdaderos motivos que parecía que obraban en el asunto” vía telefónica y que esto había originado que los vecinos se retiraran “sin avisar”.⁶

Como puede apreciarse, este estado de cosas pronto arrojó nuevos datos que explicaban los motivos por los cuales se había dificultado la determinación de la Comisión Nacional Agraria para solventar en sentido positivo la dotación de aguas de los vecinos del pueblo de San Pedro Mártir.

Los pueblos demandan, insisten, exigen

El 8 de diciembre de 1924 un grupo de vecinos del pueblo de San Pedro Mártir de la municipalidad de Tlalpan, al sur del Distrito Federal, dirigieron una misiva a los representantes del pueblo del Ajusco, Fabian Nava y José Eslava, de la misma municipalidad, para informarles de su decisión de nombrar una comisión integrada por Pedro Flores, Crescencio Romero, Crescencio Osnaya y Emigdio Osnaya, con el propósito de realizar las gestiones que fueran necesarias para que los habitantes del pueblo de San Pedro Mártir llegaran “de una forma amistosa” a un acuerdo con sus vecinos a fin de garantizar el abasto de agua que les era indispensable para su subsistencia. En su comunicación explicaban que su petición, con un lenguaje bien meditado y un tono conciliador, sin duda producto de una reflexión cuidadosa, de “hombres conscientes” de sus actos, no pretendía afectar el suministro que correspondía a los vecinos

⁶ *Ibíd.*

del Ajusco; por el contrario, sostenían que las aguas a las que pretendían tener acceso eran las mismas que se desperdiciaban en la barranca sin tener ninguna utilidad para nadie. Finalmente, consideraban que concederles su aprovechamiento correspondería a una acción de justicia hacia su pueblo “que necesita del líquido tan indispensable” y una demostración de los “rectos criterios” que guiaban a sus convecinos.⁷

¿Cuáles podrían haber sido las razones por las que los vecinos del pueblo de San Pedro Mártir se dirigieron a sus similares del pueblo del Ajusco en forma tan acomoda?

Entre las posibles respuestas que pueden explicar estas expresiones de mesura está una serie de tensiones y conflictos que habían escalado en intensidad y gravedad a lo largo de varios años y que habían tenido su punto más álgido en 1924, si bien, se prolongarían por lo menos a los siguientes años y cuyo epicentro se localizaba en el control, el acceso y el aprovechamiento de los manantiales y de las corrientes de agua que formaban los ríos de San Buenaventura y Eslava que se originaban o atravesaban territorios de estos pueblos. Así, meses antes, el representante de los pobladores de San Pedro Mártir, Abel Ortega, se había dirigido al procurador de Aguas de la Secretaría de Agricultura y Fomento del gobierno federal, Luis Arteaga, para exponerle la situación de apremio por la que atravesaban los habitantes del pueblo de San Pedro Mártir debido a que carecían “en lo absoluto de agua”. Enseguida exponía que sus representados habían disfrutado con anterioridad del líquido que corría por el Río San Buenaventura “por pequeñas temporadas”, la cual procedía de los manantiales que los vecinos del pueblo del Ajusco juzgaban de su propiedad porque estos nacían en terrenos que se situaban dentro del mismo. Ortega sugería que por una decisión colectiva, estos habían decidido impedir que el agua corriera por su curso natural lo que había afectado no sólo al pueblo de San Pedro Mártir sino a los pueblos de La Magdalena, San Andrés Totoltepec que se ubicaban en las partes altas por donde se extendía el lecho del río. El representante agrario recordaba que los vecinos de estos últimos pueblos habían resuelto el problema del acceso y suministro de agua por medio de la introducción de tubería “previa indemnización” a los vecinos del Ajusco. Desde luego, sostenía Ortega, los vecinos de San Pedro

⁷ AHA, Fondo *Aprovechamientos superficiales*, caja 725, expediente 10557, fs. 96. Secretaría de Agricultura y Fomento. Dirección Tierras, Colonización, Aguas e Irrigación. Departamento Procuraduría. Agosto de 1924. Asunto Pidiendo Inspección Interesados Vec(inos) de San Pedro Mártir. Corriente Río San Buenaventura. Distrito Federal. “Delegación de S. Pedro Mártir. San Pedro Mártir a 8 de diciembre de 1924. Sres. Fabian Nava y José Eslava. Representantes del pueblo de Ajusco. Romualdo Rivera, Pedro Flores, Daniel Juárez, Abraham Juárez, J. Eslava, Crescencio Osnaya (Rúbricas)”, fs. 24-25.

Mártir habían procedido en el mismo sentido, lo que en apariencia resolvería el problema, pero una nueva circunstancia se sumó, la exigencia de los de San Andrés de indemnizarlos, además de la que correspondía a la de los habitantes del Ajusco, lo que, por otra parte, Ortega juzgaba razonable porque habían gastado “para la instalación de tubos desde el Ajusco hasta el mismo pueblo de San Andrés”. Así las cosas, expresaba la voluntad de los vecinos de San Pedro de “entrar en arreglos” tanto con los vecinos del Ajusco como de San Andrés para resolver la “carencia absoluta de agua” y sugería que si no era posible, entonces se explorara la posibilidad de traer las aguas del Río Eslava, cuya “corriente nacional” se originaba en el Estado de México, y que se situaba a 15 o 20 kilómetros del pueblo. En cualquier caso, solicitaba la visita de un ingeniero con el objetivo de que verificara la inspección para recoger los datos necesarios y “medie si así procede, con el arreglo que se tenga que hacer ya con los del Ajusco o con los de San Andrés Totoltepec”. Desde luego, el acuerdo al que aludía Ortega no sólo incluía la compensación material por el aprovechamiento de la tubería que fueran a utilizar o de la que requerían instalar para el abasto del agua sino de arreglos de las desavenencias políticas y sociales que habían mantenido estos pueblos en tiempos recientes. En cualquier caso, se trataba de un gesto de buena voluntad.⁸

Entre los meses de agosto y diciembre de 1924, ¿qué pudo haber acontecido para hacer necesaria no sólo la intervención del gobierno federal para garantizar el suministro del agua a los diferentes pueblos del sur del Distrito Federal, mediante distintas instancias de la administración, sino intervenir en decisiones de naturaleza política que en apariencia no eran de su competencia?

A los pocos días de la correspondencia de Ortega, el procurador de Aguas, Luis Arteaga, le envió un oficio en el que le comunicaba que esa procuraduría aceptaba la “encomienda” para realizar las gestiones necesarias para obtener el “aprovechamiento de aguas” que demandaba el pueblo de San Pedro Mártir y le informaba que había elevado a la Comisión Nacional Agraria la solicitud para que esta instancia nombrara al ingeniero que practicaría la inspección y rindiera el informe relativo, el cual se convertiría en la base de la resolución correspondiente que involucraba no sólo al pueblo de San Pedro Mártir sino “a los demás poblados interesados en este asunto”. Además, añadía un asunto que había deslizado, tal vez sin quererlo, el propio

⁸ AHA, Fondo *Aprovechamientos superficiales*, caja 725, expediente 10557, fs. 96. Secretaría de Agricultura y Fomento. Dirección Tierras, Colonización, Aguas e Irrigación. Departamento Procuraduría. Agosto de 1924. Asunto Pidiendo Inspección Interesados Vec(inos) de San Pedro Mártir. Corriente Río San Buenaventura. Distrito Federal. “Al C. Procurador de Aguas de la Secretaría de Agricultura y Fomento. Atentamente. San Pedro Mártir, Tlalpan, DF., a 5 de agosto de 1924. El Representante Agrario Abel Ortega”, f. 2.

Ortega, que las “corrientes enunciadas” no habían sido “aún declaradas de propiedad”, esto es, que no podían considerarse ni propiedad privada, como alegaban los vecinos del pueblo del Ajusco, ni propiedad pública, al menos las aguas que corrían del Río Eslava, como había insinuado en su escrito el propio Ortega, hecho a todas luces no menor.⁹

Cabe destacar la importancia política y legal de tal comunicación en, por lo menos, tres aspectos: primero, que el pueblo de San Pedro Mártir delegaba en la Procuraduría uno de los asuntos más delicados con los que había lidiado, es decir, el acceso y el abasto de agua que modificaba las formas de arreglo entre los pueblos y los vecinos, es decir, el Estado mismo se convertía en el representante ante los pueblos o los “derechos de propiedad” privada; segundo, involucraba otras instancias que se encargarían de litigar y decidir entre “lo público” y “lo privado”, los límites y ámbitos de los “arreglos” y las negociaciones que establecían los pueblos y los vecinos como sujetos de derechos; tercero, la fuerza legal y técnica que adquirirían los dictámenes de los agentes públicos, en este caso, el lenguaje derivado de los informes e inspecciones de los ingenieros, quienes no sólo emitían una opinión técnica sino una lectura política y legal que orientaban las resoluciones de las distintas esferas de la administración pública: federal, estatal y municipal.

Por su parte, el 14 de agosto, el jefe del Departamento de Aguas de la Comisión Nacional Agraria, Serafín Monteverde, informó al Procurador de Aguas que había comisionado al ingeniero Manuel Ramírez para que practicara la inspección solicitada a fin de resolver el asunto, quien agregó que la realizaría tan pronto concluyera otras visitas que tenía pendientes, lo cual se lo hizo saber a Ortega en oficios subsiguientes. En este marco, el 30 de agosto, desde Cuernavaca, Morelos, Abel Ortega, en una hoja con el membrete de la Comisión Nacional Agraria, de la oficina del procurador de Pueblos, envió un misiva al ingeniero Ignacio L. Figueroa, Jefe del Departamento de Aguas de la Comisión Nacional Agraria, en la que le expresaba a su “estimado y fino amigo” su intención de acompañar a Ramírez a la inspección que tenía programada proponiéndole que la fecha para inspección “que sea necesaria”

⁹ *Ibid.* “Poder Ejecutivo Federal. Secretaría de Agricultura y Fomento. Dir. de Tierras, Colonización, Aguas e Irrigación. Departamento de Procuraduría de Pueblos. Asunto: Que en esta fecha se pide a la Comisión Nacional Agraria, nombre a un ingeniero para que practique una inspección a ese pueblo. Al C. Abel Ortega, representante agrario del pueblo de San Pedro Mártir, DF., Calle Progreso #14, Tacuba, DF. Sufragio Efectivo. No Reección. México, agosto 9 de 1924. El Procurador. Luis Arteaga. (Rúbrica); “Dir. de Tierras, Colonización, Aguas e Irrigación. Procuraduría de Pueblos. Pidiendo se nombre a un Ingeniero que practique una inspección a San Pedro Mártir, DF. Al C. Secretario Gral. De la Comisión Nacional Agraria (Dpto. de Aguas). Sufragio Efectivo. No Reección. México, agosto 9 de 1924. El Procurador. Luis Arteaga. (Rúbrica)”, f. 5.

fuera el lunes 18 de septiembre. Ortega le recordaba a su fino amigo el interés especial que tenía en este asunto: no sólo era el representante agrario sino además era originario de San Pedro Mártir.¹⁰

No fue sino hasta el 24 de febrero de 1925 cuando de nueva cuenta el procurador solicitó a la Comisión Nacional Agraria informes acerca de si ya se había llevado a cabo la inspección solicitada, apremiándolo para determinar la corriente de la cual podrían tomarse las aguas necesarias “para los usos más indispensables del pueblo de San Pedro Mártir” o bien para que la efectuara a la brevedad posible.¹¹ De hecho, un día después, Arteaga urgíó de manera particular al jefe del Departamento de Aguas de la Comisión Nacional de Aguas para que le informara si existía o estaba en vías de hacerse la declaratoria de propiedad de las aguas de los ríos de San Buenaventura y del Eslava. Al parecer, había una premura por parte del procurador de Aguas que se atrevió a proporcionar datos que habían dado los habitantes de San Pedro Mártir acerca de que el primero tenía su origen en varios manantiales que nacían “en la falda del Ajusco” y el segundo en el estado de México.

La respuesta no llegó sino hasta los primeros días de marzo y no fue la que deseaba Arteaga con toda seguridad. En efecto, el Jefe del Departamento de Aguas le informó que la inspección no había podido realizarse en virtud de que el ingeniero Manuel Ramírez, comisionado para la misma, había sido cesado, si bien no abundó en las razones de tal medida indicó que tan pronto hubiera un ingeniero disponible se le encomendaría el estudio respectivo, no obstante,

¹⁰ *Ibid.* AHA, Fondo Aprovechamientos superficiales, caja 725, expediente 10557, fs. 96. Secretaría de Agricultura y Fomento. Dirección Tierras, Colonización, Aguas e Irrigación. Departamento Procuraduría. Agosto de 1924. Asunto Pidiendo Inspección Interesados Vec(inos) de San Pedro Mártir. Corriente Río San Buenaventura. Distrito Federal. “Estados Unidos Mexicanos. Gobierno del Distrito Federal. Ramo de Restitución y dotación de tierras y Aguas. Comisión Local Agraria. Expediente 136 A. Asunto. San Pedro Mártir, Municipalidad de Tlalpam. Solicitud de dotación de Aguas. “Comisión Nacional Agraria. Procurador de Pueblos. Correspondencia Particular. De Cuernavaca, Mor. A México, DF. Agosto 30 de 1924. Sr. Ing. Ignacio L. Figueroa, Jefe del Departamento de Aguas. Comisión Nacional Agraria. Abel Ortega (Rúbrica)”, f. 43.

¹¹ *Ibid.* “Comisión Nacional Agraria. Departamento de Aguas. Al C. Procurador de Aguas. Secretaría de Agricultura y Fomento. Presente. Sufragio Efectivo. No Reección. México, DF., a 14 de agosto de 1924. Por el Jefe de Departamento. Serafín Monteverde. (Rúbrica)”, fs. 8; “Dirección de Tierras, Colonización, Aguas e Irrigación. Al C. Abel Ortega, representante agrario del pueblo de San Pedro Mártir, DF. Sufragio Efectivo. No Reección. México, DF., 20 de agosto de 1924. El Procurador. Luis Arteaga. (Rúbrica)”, f. 9.; Poder Ejecutivo Federal. Secretaría de Agricultura y Fomento. Dirección de Tierras, Colonización, Aguas e Irrigación. Procuraduría de Aguas. Sup. Inf. Si ya se llevó a cabo la inspección. para el aprovechamiento) De aguas en usos del pueblo de San Pedro Mártir, Tlalpam, DF., Al C. Secretario General de la Comisión Nacional Agraria. (Dpto. de Aguas). Presente. Sufragio Efectivo. No Reección. México, a 24 de febrero de 1925. El Procurador. Luis Arteaga. (Rúbrica), f. 11.

a cambio, ofreció un dato que sacaba a la luz algunas de las dificultades que se habían presentado en años anteriores para satisfacer las necesidades de abasto y que desvelaba las tensiones y los conflictos que giraban alrededor del control de las corrientes de aguas que se formaban en el nacimiento de los manantiales: Ramírez había sido comisionado para realizar una inspección anterior la que no se había podido efectuar “por las dificultades que hubo entre los vecinos del pueblo”.¹² Al parecer esta información satisfizo al procurador Arteaga por un breve momento, casi dos meses, la ausencia de noticias hizo que este volviera a insistir ante el secretario de la Comisión Agraria acerca de la necesidad de practicar la inspección o que de haberse realizado se presentara el informe correspondiente en el que se incluyera la declaratoria de propiedad porque ahora no era suficiente saber de donde se podían derivar las aguas para el abasto, sino de contar con un respaldo jurídico que no dejara dudas de la decisión a tomar, sobre todo después de conocer los antecedentes que habían sido revelados por esa misma Comisión.¹³

En estas condiciones, a mediados de junio, la Comisión Nacional Agraria nombró al ingeniero Manuel Gutiérrez Sola, tocayo de Ramírez, como responsable de practicar la inspección tan esperada tanto por Arteaga como por los vecinos de San Pedro Mártir, a quienes se les recomendó dieran “todo género de facilidades al ing. Comisionado”. Por supuesto, a Gutiérrez se le instruyó en todo tipo de información que debería levantar así como de las condiciones en que realizaría su trabajo, el cual no dejaba de ser delicado. Aparte de jerga burocrática con la que se le asignaba su misión, no dejan de ser interesantes los detalles que se le proporcionaban a Gutiérrez porque le permitía, no sólo a él sino a los propios estudiosos de estos temas, visualizar el recorrido de los problemas y las dificultades en la cuestión del agua, esto es, del control, abasto, acceso, usos y aprovechamientos del líquido vital, que se enfrentaban al calor de nuevos arreglos sociales y un diferente pacto político que surgía en la misma medida en que se construía el estado de cosas posterior a la etapa armada de la revolución mexicana y de la construcción del estado mexicano

¹² *Ibid.* “Dirección de Tierras, Colonización, Aguas e Irrigación. A 25 de feb. De 1925. C. Jefe del Dpto. de Concesiones de Aguas. Presente. Atentamente. Sufragio Efectivo. No Reelección. El Procurador. Luis Arteaga. (Rúbrica), fs. 12; “Comisión Nacional Agraria. Dpto. de Aguas. Informándole de las causas por las que no se ha llevado a cabo la inspección para el aprovechamiento de aguas en usos del pueblo de S. Pedro Mártir, DF. C. procurador de Aguas, adscrito a la Secretaría de Agricultura y Fomento. Presente. Sufragio Efectivo. No Reelección. México, 7 de marzo de 1925. El Jefe del Departamento. (Rubrica ilegible), f. 13.

¹³ *Ibid.* Secretaría de Agricultura y Fomento. Dirección de Tierras, Colonización, Aguas e Irrigación. Consultando nuevamente si ya se llevó a cabo la inspección relativa... Al C. Secretario General de la Comisión Nacional Agraria. (Dpto. de Aguas). Presente. Sufragio Efectivo. No Reelección. México, a 6 de mayo de 1925. El Procurador. Luis Arteaga. (Rúbrica)”, f. 16.

posrevolucionario; las solicitudes, los oficios y los pedimentos de los vecinos, las autoridades, las instancias de gobierno, en otras palabras, las estructuras, las instituciones y los actores que iban forjando esta historia.¹⁴

Así, por ejemplo, su informe debería contener los resultados de su recorrido por el pueblo de San Miguel Xicalco, “también interesado en el asunto”, así como proponer la dotación y distribución de aguas que tendría cada uno de los pueblos implicados. Por último, se le recomendaba “consultar los antecedentes que obran en este Departamento” lo que le permitiría un mejor desempeño en su comisión.¹⁵ En realidad, la comisión de Gutiérrez era mucho más extensa en términos geográficos porque incluía la inspección a los pueblos de San Pedro Mártir, La Magdalena, San Andrés Totoltepec y San Miguel Xicalco, tal y como constaba en el oficio que el procurador Arteaga remitió a Ortega y se lo informó al representante de los vecinos del Ajusco, José Eslava.¹⁶

Al parecer, el informe que presentó Gutiérrez fue decisivo y definitivo para la resolución que en julio tomó el Ejecutivo federal, declarar que las aguas de los ríos en cuestión eran de propiedad nacional, según comunicó el procurador de Aguas, Luis Arteaga, al Secretario General de la Comisión Nacional Agraria, a la par que Ortega le indicaba a este que se le habían brindado “toda clase de garantías y facilidades al C. Ing. Manuel Gutiérrez Sola” para cumplir con la tarea que se le había conferido. Pese a ello y ante el silencio de la Comisión Nacional Agraria, Arteaga se dirigió a su titular para que resolviera en definitiva sobre la petición de los vecinos de San Pedro para la dotación de aguas del río San Buenaventura y que se le remitiera una copia del informe elaborado por el ingeniero Gutiérrez. En respuesta a la solicitud de Arteaga, la Comisión Nacional Agraria señaló que el comisionado tenía “el asunto en estudio” y que por encontrarse desempeñando otros servicios en el estado de Morelos no le había sido posible elaborar y presentar su informe, lo que resultaba extraño porque ya se había hecho la declaración respectiva acerca de la propiedad de los ríos. De hecho, como se ha hecho notar líneas arriba, la base de la determinación del Ejecutivo federal derivaba de los informes y del dictamen de los ingenieros. Entonces, ¿cuál pudo haber sido la base técnica

¹⁴ *Ibíd.* “Comisión Nacional Agraria. Depto. De Aguas. Se le comisiona para que practique la inspección en el pueblo de San Pedro Mártir y otros del Distrito Federal; acompañándole instrucciones respectivas. C. Ing. Manuel Gutiérrez Sola. Presente. Sufragio Efectivo. No Reelección. México, 15 de junio de 1925. El Jefe del Departamento. José Solano. (Rúbrica)”, f. 19.

¹⁵ *Ibíd.*

¹⁶ *Ibíd.* “Dpto. de Tierras, Col., Aguas e Irrigación.-Procuraduría de Aguas. Que la Com. Nac. Agraria com. a un ing. a fin de que pract. visita de inspec. a los pueblos que se citan para resolv. la dot. de aguas que deba darseles. Al C. Abel Ortega, representante agrario de los vecinos del pueblo de San Pedro Mártir, DF. Sufragio Efectivo. No Reelección. México, junio 23 de 1925. El Procurador. Luis Arteaga. (Rúbrica)”, f. 20.

para tal decisión? A este respecto queda un vacío en la información, pero el procurador Arteaga ordenó que se informara a los vecinos de San Pedro Mártir que “en su oportunidad” debían realizarse las gestiones necesarias para activar la inspección. Ahora bien, un indicio de lo que en realidad ocurría lo ofrece una pequeña anotación que el propio Arteaga hizo en el documento que le había enviado el Jefe del Departamento de Aguas de la Comisión Agraria, en la que instrúa a sus subordinados para que “Por separado” transcribiera a los vecinos del Ajusco “en relación con sus gestiones”, es decir, estos habían interpuesto recursos jurídicos para que se declararan los manantiales que formaban las corrientes del río San Buenaventura como de su propiedad. Al parecer, dichos recursos habían frenado la presentación del informe de Gutiérrez y por añadidura la decisión de la Comisión en uno u otro sentido. De cualquier modo, el problema de abastecimiento del agua y por consiguiente de los conflictos que derivaban entre los pueblos tenía varias aristas que no eran fáciles de comprender y de resolver.¹⁷

Por otra parte, no deja de llamar la atención que, en junio de 1925, el Jefe del Departamento de Aguas de la Comisión Nacional Agraria se dirigiera al “C. Presidente del Comité Particular Administrativo Agrario del Pueblo de San Pedro Mártir” para que acordara con el ingeniero Manuel Gutiérrez Sola los términos de su visita para “estudiar el asunto de las aguas del pueblo”.¹⁸ Y

¹⁷ *Ibid.* Poder Ejecutivo Federal. Secretaría de Agricultura y Fomento. Dirección de Tierras, Colonización. Aguas e Irrigación. Procuraduría de Aguas. Con fecha 11 de julio ppdo., fueron declarados de propiedad nacional los ríos de San Buenaventura y Eslava, DF. Al C. Secretario General de la Comisión Nacional Agraria. Presente. Sufragio Efectivo. No Reelección. México, agosto 13 de 1925. El Procurador. Luis Arteaga. (Rúbrica), f. 21; “Prof. Abel Ortega. Repte. Agrario de San Pedro Mártir. Progreso 14, Tacaba, DF. C. Luis Arteaga, Procurador de Aguas. Secretaría de Agricultura y Fomento, México, DF. Tacaba, DF., a 6 de agosto de 1925. Abel Ortega. (Rúbrica), Representante Agrario”, f. 22; “Secretaría de Agricultura y Fomento. Dirección de Tierras, Colonización, Aguas e Irrigación. Procuraduría de Aguas. Sup(lica) informe sobre el estado de la solicitud) presentada a nombre del pueblo de San Pedro Mártir, sobre dotación del río Eslava. Sufragio Efectivo. No Reelección. México, a 24 de agosto de 1925. El Procurador. Luis Arteaga. (Rúbrica)”, f. 26; “Comisión Nacional Agraria. Depto. de Aguas. “Que el asunto de aguas de San Pedro Mártir, DF, lo tiene en estudio el Ing. Gutiérrez Sola y no ha podido rendir su informe por estar desempeñando una comisión en el Estado de Morelos. C. procurador de Aguas. Sría. de Agricultura y Fomento. Presente. Sufragio Efectivo. No Reelección. México, 4 de septiembre de 1925. El Jefe del Departamento. José Solano. (Rúbrica)”, f. 28.

¹⁸ AHA, Fondo *Aprovechamientos superficiales*, caja 725, expediente 10557, fs. 96. Secretaría de Agricultura y Fomento. Dirección Tierras, Colonización, Aguas e Irrigación. Departamento Procuraduría. Agosto de 1924. Asunto Pidiendo Inspección Interesados Vec(inos) de San Pedro Mártir. Corriente Río San Buenaventura. Distrito Federal. “Estados Unidos Mexicanos. Gobierno del Distrito Federal. Ramo de Restitución y dotación de tierras y Aguas. Comisión Local Agraria. Expediente 136 A. Asunto. San Pedro Mártir, Municipalidad de Tlalpam. Solicitud de dotación de Aguas. “Comisión Nacional Agraria. Depto. de Aguas.

es extraño, no por los términos de la correspondencia, sino porque se aludía a un “comité particular” que hasta ese momento había pasado inadvertido y no había realizado gestión alguna, sobre todo si se piensa que todas las comunicaciones habían sido intercambiadas con la Procuraduría de Aguas de la Secretaría de Agricultura y Fomento, el Departamento de Aguas y el Representante Agrario de San Pedro Mártir, así como los representantes de los vecinos del resto de los pueblos interesados en la dotación de aguas. En todo caso, esta nueva figura jurídica de representación pudo haberse instituido tras algunas reformas a distintos ordenamientos en materia de aguas.

En estas circunstancias, en julio de 1925, el Jefe del Departamento de Aguas de la Comisión remitió al Secretario General de la Comisión Nacional, por fin, el informe de la visita que había realizado el ingeniero Gutiérrez Sola a la zona donde se originaba una porción importante de las corrientes de agua que habían sido solicitadas. En él, asentaba las condiciones en las que había realizado su tarea y que mostraban que la situación que años antes había descrito Ramírez no se habían modificado esencialmente. En principio, Gutiérrez recordaba que el pueblo de San Pedro Mártir carecía en lo absoluto de agua para satisfacer sus usos públicos y domésticos por lo que se había dirigido en agosto de 1924 para solicitar aguas “del manantial del Ajusco”.¹⁹

Por primera vez, Gutiérrez había logrado recorrer la zona, lo que nos permite tener una idea exacta del cauce que seguían las aguas de dicho manantial. En su informe corrobora la información que los vecinos habían indicado acerca del origen de las corrientes de aguas a saber que nacían “en el pueblo de este mismo nombre”. Asimismo que tampoco se utilizaban en su totalidad por lo que corrían “por el cauce del río denominado San Buenaventura” que desembocaba en el Gran Canal; sin embargo, señalaba que las aguas se consumían por filtración por lo que no llevaban “caudal de agua al Gran Canal sino en épocas de lluvias”. Otra información muy importante fue que el manantial tenía tres aprovechamientos: el primero del pueblo del Ajusco que lo destinaba

Que se sirva pasar a este Departamento para los efectos que se expresan. C. Presidente del Comité Particular Administrativo Agrario del pueblo de S. Pedro Mártir, M(unicipali)dad de Tlalpan, D(istri)to Federal. Sufragio Efectivo. No Reelección, México, 18 de junio de 1925. El Jefe del Departamento. (Rúbrica)”, f. 49.

¹⁹ AHA, Fondo *Aprovechamientos superficiales*, caja 725, expediente 10557, fs. 96. Secretaría de Agricultura y Fomento. Dirección Tierras, Colonización, Aguas e Irrigación. Departamento Procuraduría. Agosto de 1924. Asunto Pidiendo Inspección Interesados Vec(inos) de San Pedro Mártir. Corriente Río San Buenaventura. Distrito Federal. “Estados Unidos Mexicanos. Gobierno del Distrito Federal. Ramo de Restitución y dotación de tierras y Aguas. Comisión Local Agraria. Expediente 136 A. Asunto. San Pedro Mártir, Municipalidad de Tlalpan. Solicitud de dotación de Aguas. “Poder Ejecutivo Federal. México. Comisión Nacional Agraria. Secretaría General. Memorandum. México, DF., julio 15 de 1925. C. Secretario General. Presente. Atentamente. El Jefe del Dpto. de Aguas, Ing. (Rúbrica)”, f. 54.

a usos públicos y domésticos; el segundo, lo hacía Ferrocarriles Nacionales de México para “alimentación en la estación de la Venta”, y el tercero, los pueblos de San Andrés, Chicalco y La Magdalena. En vista de ello, Gutiérrez aseguraba que por situarse dentro de los terrenos del pueblo del Ajusco, éste se consideraba dueño de las aguas del manantial “desde hace 10 años”, aunque no dio mayores referencias sobre las razones que esgrimían los vecinos para tal afirmación, salvo que era la fecha en que se había concluido la terminación de la construcción de la tubería para los pueblos de San Andrés, Xicalco y La Magdalena, motivo por el cual les cobraba una cierta cantidad, alrededor de 500 pesos anuales, “como venta del agua que va en la tubería” y que por cierto, según los representantes de los vecinos, eran de mala calidad.²⁰

Ahora bien, sin asumir del todo las consecuencias jurídicas que derivaban de un decreto expedido por el Ejecutivo federal, en febrero de 1924, en el que se declaraba como de propiedad nacional “las aguas y cauces de los canales, barrancos, arroyos, ríos, lagos y lagunas, comprendidos dentro del Valle de México, así como los manantiales que den origen a esas corrientes, son de propiedad de la Nación”, Gutiérrez señalaba que el Procurador de Aguas de la Secretaría de Fomento y Agricultura se había apoyado en tal disposición presidencial para sostener que “las aguas del manantial del Ajusco” eran de propiedad de la Nación y por lo tanto era “injusto e inmoral que el pueblo del Ajusco cobre por el uso de ellas”.²¹ Desde luego, una lectura literal del contenido del decreto le daba la razón jurídica, social y política al Procurador de Aguas, pero al parecer el foco del conflicto y de los argumentos que exhibían los vecinos del pueblo del Ajusco no eran la propiedad del manantial sino de la obra hidráulica que habían edificado y que habían costado ellos mismos, es decir, el uso de la tubería, lo que por lo menos hacía confusa la legislación agraria. A este respecto, recuérdese que los propios representantes estaban de acuerdo en cubrir el costo de la infraestructura hidráulica necesaria para el abasto de agua. El propio Gutiérrez exponía con claridad este punto:

Como el pueblo de San Pedro Mártir desea utilizar la misma cañería que los de San Andrés el ingeniero estuvo con el representante de este último pueblo, con objeto de ver en qué condiciones podría hacer uso de esa cañería el pueblo de San Pedro Mártir. Se me indicó que no habría inconveniente ninguno *siempre que técnicamente pudiera precisarse el gasto que es capaz de llevar la cañería, y que éste fuera suficiente para llenar las necesidades de los pueblos que hace uso, así como que el pueblo de San Pedro Mártir hiciera las reformas siguientes* (cursivas nuestras): prolongar el tubo en la parte

²⁰ *Ibíd.*, f. 55.

²¹ *Ibíd.*, fs. 55-56.

del Ajusco con objeto de que la toma quede situada aguas arriba del pueblo, pues como está en la actualidad abajo, el agua que entra a ella es sucia pues el pueblo del Ajusco va a lavar al arroyo, y acondicionar debidamente la toma.²²

Por supuesto que el pueblo de San Pedro estaba de acuerdo con las condiciones que proponía su vecino, reconociendo que San Andrés era el dueño de la tubería y porque con ello garantizaba el suministro del elemento líquido. En tal virtud y para proceder al levantamiento de los datos técnicos que demandaba emprender tal obra, Gutiérrez había decidido levantar el plano correspondiente desde San Andrés “hasta los linderos del pueblo del Ajusco”, pero le había sido imposible concluir su labor porque en ese último lugar “se encontraban reunidos cerca de 40 individuos encabezados por el representante del pueblo del Ajusco, señor José Eslava, todos armados”, indicándole que “de ningún modo consentían que pasara en sus terrenos a efectuar algún trabajo”. Hasta aquí el informe de Gutiérrez. Y precisamente esto abría una nueva fase de tensiones y conflictos porque no sólo se impedía lo que era en realidad una actividad “técnica” si bien fundamental para dar respuesta a la solicitud de dotación de aguas, sino un desafío al mismo Estado, como lo insinuaba el último párrafo del oficio enviado por el Jefe del Departamento de Aguas, quien solicitaba al Secretario General de la Comisión Nacional Agraria gestionara “el que se pueda llevar a término el trabajo encomendado a este Departamento”.²³

En efecto, el contexto se modificó de inmediato. En un telegrama oficial dirigido al C. Presidente de la República, el presidente de la Comisión Nacional Agraria, Luis León, envió un extracto del informe presentado por Gutiérrez con pequeños pero decisivos matices que ponía a los habitantes del pueblo del Ajusco en una condición muy delicada. Le comunicaba, por ejemplo, que éste les cobraba a los pueblos circunvecinos por “la venta del agua que va en tuberías para dichos pueblos siendo este cobro ilegal pues según declaratoria respectiva el manantial en cuestión es propiedad nacional”, afirmación que por lo menos debería de ponerse en duda. Para León, la actitud de los vecinos del pueblo del Ajusco obligaba a solicitar que el Ejecutivo federal dictara sus “respetables órdenes para que se proporcione a esta Comisión Nacional Agraria escolta federal que acompañe al ingeniero para prestarle (las) garantías (que) necesite a fin llevar a cabo comisión que se le ha conferido”.²⁴ Un día después de la petición de León,

²² *Ibíd.*, f. 56.

²³ *Ibíd.*, f. 57.

²⁴ *Ibíd.* “Poder Ejecutivo Federal. Comisión Nacional Agraria. Secretaría General. Confirmación. Telegrama Oficial. México, julio 23 de 1925. C. Presidente de la República. Palacio Nacional. Ciudad. Presidente Comisión Nacional Agraria. Luis L. León. (Rúbrica)”, fs. 58-59.

se le informó a éste que el presidente de la República, Plutarco Elías Calles, había instruido al general Eugenio Gutiérrez, jefe de la primera jefatura de operaciones militares para que dispusiera de una escolta federal que acompañara a Gutiérrez Sola para efectuar la comisión que se le había conferido.²⁵

Sin duda, es preciso insistir en si acaso era necesario tomar medidas que, sin duda, eran excesivas a la luz de las nuevas noticias que se presentaban. ¿Cómo interpretar el oficio del Procurador de Aguas enviado a la Comisión Nacional Agraria donde le daba a conocer que, apenas el 11 de julio el Presidente Constitucional de los Estados Unidos Mexicanos había declarado que el “aprovechamiento de aguas” de los ríos de San Buenaventura y Eslava habían sido declarados de “propiedad nacional”?²⁶

Desde luego, la información del Procurador de Aguas si bien se orientaba a reforzar la petición de aguas de los vecinos de San Pedro Mártir y de los demás pueblos solicitantes no dejaba de tener implicaciones que afectaban las relaciones con el pueblo del Ajusco, más allá de las decisiones jurídicas que pudieran estar en entredicho.

A partir de esta fecha, la información prácticamente es intrascendente porque se repetirían las fórmulas que aducían la falta de tiempo del ingeniero comisionado para presentar su informe cuando éste ya lo había presentado en meses anteriores, como consta en la reseña de sus actividades. En todo caso, habría que preguntarse por qué se seguía insistiendo en que el informe del ingeniero comisionado no se había presentado, por qué no se había hecho público y, más aún, cuando éste había sido la base para enviar un contingente del ejército federal a resguardar la seguridad del comisionado. Este silencio refuerza la tesis de la importancia de los asuntos que estaban en juego. Así, si existe alguna duda al respecto, baste señalar la contestación del Jefe del Departamento de Aguas de la Comisión Nacional Agraria al Procurador de Aguas en la que le informaba que el comisionado estaba ejecutando otros encargos, lo que le había imposibilitado presentar su informe. Cabe advertir que la solicitud del Procurador fue fechada a finales del mes de agosto y la respuesta se dio en los primeros días de septiembre de 1925. En este marco, también resulta pertinente preguntarse por los alcances y el significado de la declaratoria de las aguas nacionales que había expedido

²⁵ *Ibíd.* Estados Unidos Mexicanos. Telégrafos Nacionales. Agosto 3 de 1925. Jefe de Oficina. Urgente. Morales; “Estados Unidos Mexicanos. Telégrafos Nacionales. Palacio Nacional, México 24 julio. Luis L. León. Presidente Comn Nal Agraria. P(residen)te Rep(ública). P.E. Calles”, f. 60-61.

²⁶ *Ibíd.* “Poder Ejecutivo Federal. Secretaría de Fomento y Agricultura. Que con fecha 11 de julio ppto fueron declarados de propieda nacional los ríos de San Buenaventura y Eslava, DF. Al C. Secretario General de la Comisión Nacional Agraria, Depto. de Aguas. Presente. Sufragio Efectivo. No Reección. México, Agosto 15 de 1925. Luis Arteaga (Rúbrica)”, f. 62.

el Presidente de la República y a la cual se acogía el mismísimo Procurador. A partir de estos hechos, las noticias se vuelven fragmentarias y difíciles de hilar por lo que es imposible saber con claridad que sucedió. En este marco, al parecer, las reglas de generales para la dotación de aguas se modificaron y por lo tanto los requisitos y los documentos que deberían acompañar las solicitudes de los pueblos interesados bien fuera para “usos públicos y domésticos” o de “riego”. En efecto, el 3 de octubre de 1926, el segundo ingeniero del Departamento de Aguas de la Secretaría de Agricultura y Fomento le informaba a su superior que de acuerdo con la nueva Ley de Aguas del 11 de agosto se transferían de la Comisión Nacional Agraria a su contraparte local del Distrito Federal los expedientes de la petición de dotación de aguas “por no ser asunto que debe tramitarse en la referida Comisión (Nacional)”.²⁷

No fue sino hasta un año después cuando de nueva cuenta el asunto reaparece. Sin embargo, la información al respecto es sorprendente: las instancias que conocían del tema, tanto las federales como las representaciones de los vecinos se modifican sustancialmente. Así, por ejemplo, en julio de 1926, la Comisión Nacional Agraria se dirigió al Presidente de la Comisión Local Agraria del Distrito Federal para remitirle el escrito que, desde noviembre de 1923, habían elevado los vecinos de San Pedro Mártir, San Andrés, La Magdalena, Petlalcalco y San Miguel Ixcusco en la que solicitaban se les concedieran “las aguas que les son necesarias” y que esta última se encargaría de “tramitar el asunto”, al mismo tiempo que el Presidente de la Comisión Agraria Local del Distrito Federal convocaba al presidente del “Comité Particular Administrativo del pueblo de San Pedro Mártir” y “a los representantes de los pueblos” a una reunión para tratar “un asunto relacionado con la solicitud de aguas que tienen presentada” y pedía al gobernador del Distrito Federal, el general de División Francisco R. Serrano, que instruyera a quien correspondiera para que “a la mayor brevedad posible” remitiera a esa dependencia la certificación de la categoría política de

²⁷ AHA, Fondo *Aprovechamientos superficiales*, caja 725, expediente 10557, fs. 96. Secretaría de Agricultura y Fomento. Dirección Tierras, Colonización, Aguas e Irrigación. Departamento Procuraduría. Agosto de 1924. Asunto Pidiendo Inspección Interesados Vec(inos) de San Pedro Mártir. Corriente Río San Buenaventura. Distrito Federal. “Estados Unidos Mexicanos. Gobierno del Distrito Federal. Ramo de Restitución y dotación de tierras y Aguas. Comisión Local Agraria. Expediente 136 A. Asunto. San Pedro Mártir, Municipalidad de Tlalpam. Solicitud de dotación de Aguas. “Comisión Nacional Agraria. Dpto. de Aguas. A fin de que esa Local Agraria se sirva llenar los trámites correspondientes se le remite solicitud de aguas elevada por San Pedro Mártir y otros poblados del Distrito Federal, acompañándole los esbozos que se mencionan. C. Presidente de la Comisión Local Agraria del Distrito Federal. Presente. Sufragio Efectivo. No Reección. México, DF, a 5 de julio de 1926. El Oficial Mayor de la Comisión Nacional Agraria. Ing. Mario Javier Hoyo. (Rúbrica)”, fs. 51-52; “Poder Ejecutivo Federal. Secretaría de Agricultura y Fomento. Informe 582. C. Jefe de Departamento:- México, 3 de octubre de 1926. El Segundo Ingeniero. Isidoro Ramos. (Rúbrica)”, f. 76.

los pueblos considerados en la solicitud de dotación de aguas, el cual era un requisito indispensable para dictaminar lo conducente.²⁸

Ahora bien, un elemento que subraya la percepción de la importancia que había cobrado el problema fue la prontitud, escasos dos días se demoró la respuesta con la información solicitada, y el cuidado con el que actuó el gobernador Serrano para emitir los certificados que amparaban la categoría política designándolos como pueblos a San Pedro Mártir, San Andrés Totoltepec, Magdalena Petlacalco y Xicalco. Por ejemplo, en este último caso refirió el nombre suprimiendo el de “San Miguel Xicalco”, según aclaraba, por la denominación que aparecía en los censos de población de 1910 y 1921, lo que contrastó con el comportamiento seguido por los integrantes del comité particular de San Pedro Mártir y los representantes de los pueblos implicados. De hecho, esta conducta obligó al presidente de la comisión local a advertirles que si no se presentaban “todos los miembros de ese comité” no se daría curso a la solicitud “que tienen promovida los vecinos de esa localidad”.²⁹

Para octubre, el segundo ingeniero del Departamento de Aguas de la Secretaría de Agricultura, Isidoro Ramos, encargado de estudiar el expediente interpuesto por los representantes de San Pedro Mártir informó, de manera sorpresiva por qué los habitantes del pueblo habían mantenido abierto el litigio y las tensiones que derivaron de él por varios años, que, en principio, estos habían abandonado las gestiones y, después, que habiéndoles requerido su presencia, finalmente informaron que tendrían una junta para resolver “si insistían en la expresada solicitud de aguas” o de plano la desechaban por completo bajo el argumento de no considerarlo práctico; “por estar la fuente donde podrían abastecerse a más de 4 kilómetros del pueblo”! De igual manera, Ramos comunicó en

²⁸ AHA, Fondo *Aprovechamientos superficiales*, caja 725, expediente 10557, fs. 96. Secretaría de Agricultura y Fomento. Dirección Tierras, Colonización, Aguas e Irrigación. Departamento Procuraduría. Agosto de 1924. Asunto Pidiendo Inspección Interesados Vec(inos) de San Pedro Mártir. Corriente Río San Buenaventura. Distrito Federal. “Estados Unidos Mexicanos. Gobierno del Distrito Federal. Ramo de Restitución y dotación de tierras y Aguas. Comisión Local Agraria. Expediente 136 A. Asunto. San Pedro Mártir, Municipalidad de Tlalpam. Solicitud de dotación de Aguas. “Comisión Local Agraria del Distrito Federal. C. Presidente del Comité Particular Administrativo del Pueblo de San Pedro Mártir, Tlalpam, DF. Sufragio Efectivo. No Reelección. México, D.F., a 16 de julio de 1926. (Rúbrica)”, f. 68; “Comisión Local Agraria del Distrito Federal. C. Gobernador del Distrito. Presente. Sufragio Efectivo. No Reelección. México, D.F., a 27 de julio de 1926. El Presidente. (Rúbrica)”, f. 69.

²⁹ *Ibid.* “Poder Ejecutivo Federal. Gobierno del Distrito. Departamento de Gobernación. Asunto: Se remiten certificados de Categoría Política de los Poblados de la Municipalidad de Tlalpam que enseguida se mencionan. Al C. Presidente de la Comisión Local Agraria del Distrito Federal. Presente. Sufragio Efectivo.-No Reelección. México, D.F., a 29 de julio de 1926. El Oficial Mayor. (Rúbrica)”, f. 70; “Comisión Local Agraria del Distrito Federal. C. Presidente del Comité Particular Administrativo del Pueblo de San Pedro Mártir, Tlalpam, D.F. Sufragio Efectivo. No Reelección. México, D.F., 10 de agosto de 1926. (Por ausencia) El Secretario. (Rúbrica)”, f. 75.

que desde el mes de enero de ese año, los vecinos habían dejado de insistir en el asunto por lo que se había cancelado la solicitud por lo que sólo cabía “archivar el expediente, refundiéndolo con el... Procuraduría que trata del mismo asunto”.³⁰ En esta tesitura, la Comisión Nacional Agraria solicitó, en la segunda quincena de enero de 1927, a la Comisión Agraria Local que le brindara noticias acerca de la fecha de instauración del expediente de aguas y del estado que guardaba para cumplir con el decreto del 8 de abril de 1926. Asimismo, le recordaba que desde el envío del expediente habían pasado seis meses y no tenía ninguna información al respecto por lo que le urgía a proporcionar dicho informe, según lo estipulaba el artículo 27 del reglamento agrario del 10 de abril de 1922, el cual fijaba un plazo de cinco meses para que las comisiones locales tramitaran los expedientes y le advertía que no de hacerlo así podía “ser causa de responsabilidades” por contravenir a lo prescrito. Tres días después del envío de este oficio, el presidente de la Comisión Local le comunicaba a su contraparte Nacional que por tercera ocasión había convocado a los integrantes del comité particular para que llenaran algunos “requisitos indispensables” fijándoles un plazo de ocho días para que se presentaran y les indicó que de no hacerlo así el expediente se remitiría a esa Comisión Nacional para los efectos a que hubiera lugar.³¹

Finalmente, el 25 de enero de 1927, el Comité Particular Administrativo Agrario de San Pedro Mártir, encabezado por Romualdo Rivera, José Guadalupe Flores y Pedro Osnaya, respondió al presidente del Comité Local Agrario en una extensa misiva que, por lo demás no deja despertar dudas por su contenido. Por principio, desconocía a “los señores” Isaías Juárez y Enrique Macal como representantes del pueblo de San Pedro Mártir como de los pueblos de San Andrés Totoltepec, La Magdalena Petlalcalco y San Miguel Xicalco y, por añadidura, la solicitud de aguas que ambos habían promovido ante la Comisión Nacional Agraria. Enseguida señalaban que a fin de decidir si presentaban una solicitud de dotación de aguas, convocarían a “una junta general del pueblo”, cuyo propósito era analizar la conveniencia de abastecerse del único manantial que pudiera surtir al pueblo ya que estaba a una distan-

³⁰ *Ibid.* “Poder Ejecutivo Federal. Secretaría de Agricultura y Fomento. Informe 582. C. Jefe de Departamento:- México, 3 de octubre de 1926. El Segundo Ingeniero. Isidoro Ramos. (Rúbrica)”, f. 76.

³¹ *Ibid.* “Poder Ejecutivo Federal. Comisión Nacional Agraria. Depto. de Aguas. Sec. de dot(ación). y Rest(itución). Asunto:- Se pregunta por la instauración del expediente de aguas ‘San Pedro Mártir’, D.F., y se manifiesta que han pasado más de 6 meses desde que se remitió la solicitud de dicha población. México, D.F., enero 19 de 1927. C. Presidente de la Comisión Local Agraria. Ciudad. Sufragio Efectivo. No Reección. El Jefe del Depto. de Aguas. Romero Rúbrica), f. 79; “Comisión Local Agraria del Distrito Federal. C. Presidente de la Comisión Nacional Agraria. Presente. Sufragio Efectivo. No Reección. México, D.F., a 22 de enero de 1927. El Presidente, (Rúbrica)”, f. 80

cia de “tres leguas y en terrenos del pueblo denominado Ajusco” y, una vez deliberado el tema, entonces le informarían de la resolución a la Comisión Local Agraria.³² Así, a partir de esta correspondencia, los acontecimientos tomaron otro curso, es decir, la cancelación de la solicitud de dotación de aguas. Sin embargo, aun quedan dudas en torno a los motivos que llevaron al Comité Particular Administrativo a desistirse de ésta, sobre todo cuando el conflicto involucró directamente al Ejecutivo federal y se desconocieron todas las gestiones que habían promovido Juárez y Macal.

Así las cosas, en los primeros días de febrero de 1927, el oficial Mayor de la Comisión Nacional Agraria, ingeniero Mario Javier Hoyo, ante la posibilidad real de retirar la solicitud de aguas por parte del Comité de San Pedro Mártir, pidió al Presidente de la Comisión Local Agraria del Distrito Federal de que en caso de que se cancelara de manera definitiva “se sirviera devolver la documentación respectiva”, indicándole el motivo por el cual no procedía la dotación de aguas a dicho pueblo, el 11 de febrero de ese año en los siguientes términos: “por no ser posible continuar su secuela, en virtud de que los interesados no habían proporcionado a la Comisión Local Agraria, los datos y requisitos indispensables”, resolución que fue notificada, el 23 de febrero, por el oficial Mayor de la Comisión Nacional Agraria, Mario Javier Hoyo, al Comité de San Pedro, así como “a los pueblos interesados” que se han cancelado sus solicitudes en la (Comisión Agraria) Local, añadiendo que no cumplieron con los datos que exigían las leyes de la materia.³³

De este modo se cerraba un círculo de tensiones y conflictos entre grupos de vecinos de los pueblos sureños del Valle de México.

Consideraciones finales

Este trabajo contribuye a acrecentar el estudio de una dimensión de la vida social local de la ciudad de México en tanto que desvela ideas y prácticas,

³² *Ibíd.* Comité Administrativo Agrario. San Pedro Mártir, D.F. C. Presidente de la Comisión Local Agraria del D.F. San Pedro Mártir, Tlalpam, D.F., a 25 de enero de 1927. Romualdo Rivera, J.G. Flores, P. Osnaya. (Rúbricas)”, f. 86.

³³ *Ibíd.* “Poder Ejecutivo Federal. Comisión Nacional Agraria. Departamento de Aguas. Asunto: que en caso de cancelarse la solicitud del pueblo de San Pedro Mártir, D.F. devuelva la documentación. México, D.F., 7 de febrero de 1927. C. Presidente de la Comisión Local Agraria del Distrito Federal. Presente. Sufragio Efectivo:-No Reección. El Oficial Mayor de la C.N.A. Ing. Mario Javier Hoyo. (Rúbrica)”, f. 91: Comisión Local Agraria del Distrito Federal. Asunto:- Remite expediente relativo a solicitud de dotación de aguas presentada por vecinos de San Pedro Mártir. Sufragio Efectivo, No Reección. México, D.F. 11 de febrero de 1927. El Presidente. (Rúbrica), fs. 92 y 94.

así como algunos aspectos de la recomposición de los modos para alcanzar arreglos y la capacidad de movilización en torno a los usos del agua de nuevos y viejos actores, los cuales se enmarcaron en la construcción del Estado mexicano posrevolucionario.

Las querellas legales, los conflictos sociales y las tensiones culturales en los que se vieron envueltos habitantes, pueblos y comunidades, así como diferentes niveles de gobierno, desde las autoridades locales hasta el Ejecutivo federal, a fin de garantizar el acceso y los aprovechamientos de diversos cuerpos de agua en una zona geográfica del sur de la ciudad de México, son un ejemplo de las dificultades que derivaron del reconocimiento y del ejercicio de los derechos de agua que, en apariencia, debían ser regulados por las autoridades, en especial por las autoridades federales, a partir de un nuevo marco normativo, en particular el artículo 27 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, promulgada en 1917. Al mismo tiempo muestran a actores individuales y colectivos que disponen, utilizan y combinan recursos legales junto con mecanismos y tradiciones culturales para negociar y acordar en un proceso contradictorio que sedimentaba nuevas prácticas culturales como se ejemplifica en los exhortos, tácticas y expedientes legales en los que se manifiesta el dominio de la cultura escrita, sobre todo cuando se recurre al lenguaje y la legislación jurídica con la tradición oral, que se depositan en la memoria colectiva e individual como fuente de legitimidad de sus peticiones. El agua se presenta no sólo como un recurso para la vida, sino como un lazo conductor que nutre la vida social de pobladores, comunidades y pueblos que, a su vez, explica las relaciones entre representaciones, es decir, las percepciones, creencias, los valores, y actos, acciones, conductas, comportamientos, de unos y otros. El estado mexicano tuvo que apreciar y valorar estas formas de expresión cultural y material para lograr o al menos intentar ser árbitro e intérprete de estos. El examen de las respuestas que dieron diferentes niveles de gobierno a las peticiones y demandas son ejemplos del esfuerzo por comprender el horizonte cultural de sus interlocutores. Es cierto, en algunos casos las autoridades fueron más sensibles a las necesidades de los demandantes mientras que en otros el trato fue indiferente y burocrático, lo cual indica la distancia cultural que se abrió en la medida en que se consolidaban las instituciones estatales.

Es preciso subrayar la necesidad de emprender un mayor número de estudios microhistóricos porque esta escala de observación posibilita conocer en detalle las especificidades de conflictos y litigios que se presentaron tanto en otras zonas de la ciudad de México como del país. En este sentido, conviene reconocer la paradoja que encierra la producción historiográfica, a saber, la cantidad de estudios acerca de la vida política y social que contrasta

con los incipientes trabajos históricos que den cuenta de las especificidades que tomaron las políticas hidráulicas e hídricas. En parte, este trabajo muestra los vínculos entre tales políticas y la política de reparto agrario que siguió el Estado mexicano, si bien es posible afirmar que en circunstancias particulares unas y otras tuvieron dinámicas propias: las demandas de las comunidades y pueblos para el control, acceso y los usos del agua que podían acompañarse de peticiones de reparto de tierra, lo que desvela el aprendizaje y la adquisición de un saber que se expresó en el manejo y el empleo de los tiempos comunitarios para dirigirse a determinadas agencias gubernamentales. Por su parte, las autoridades locales, estatales o federales podían atender o responder a peticiones de provisión de agua o de tierra de modo simultáneo, aunque cada vez fueran diferenciando la respuesta a unas u otras, es decir, también se acoplaban a una nueva realidad social, política y cultural. De cualquier manera, las políticas públicas del Estado mexicano en el periodo de estudio provocaron profundas mutaciones en el paisaje agrario y urbano que sin duda es necesario analizar a detalle con el propósito de comprender y explicar las consecuencias de la aplicación de tales políticas en las regiones geográficas y culturales de la ciudad de México.

BIBLIOGRAFÍA

Aboites Aguilar, Luis

- 1998 *El agua de la nación. Una historia política de México (1888-1946)*, México, CIESAS.
 2009 *La decadencia del agua de la nación. Estudio sobre desigualdad social y cambio político en México. (Segunda mitad del siglo XX)*, México, El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos.

Aboites Aguilar, Luis, Diana Birrichaga Gardida, Rocío Castañeda González y Blanca Estela Suárez Cortéz (Compiladores)

- 2000 *Fuentes para la historia de los usos del agua (1710-1951)*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Comisión Nacional del Agua.

Padilla Arroyo, Antonio

- 2009 "De las aguas mansas a las aguas encrespadas: conflictos en torno a los usos y el control del líquido vital en el sur de la Ciudad de México", en María Concepción Martínez Omaña (Coordinadora), *El agua en la memoria: cambios y continuidades en la Ciudad de México, 1940-2000*, México, Instituto Mora.

Sandré Osorio, Israel

- 2008 *Conflicto y gestión del agua. Documentos para el estudio de las Juntas de Agua del Valle de México, 1920-1950*, México, CIESAS/Comisión Nacional del Agua.

Promesas rituales y compromisos de libre mercado. Regímenes de futuro en un pueblo de Yucatán

Andrés Dapuez

Johns Hopkins University

RESUMEN: Este artículo analiza las expectativas, proyecciones de futuro, y efectos performativos de dos conjuntos de transferencias; el primero relacionado con las prestaciones rituales de cargo, el segundo con las transferencias monetarias del "Programa de Apoyo Directo a la agricultura" denominado Procampo. Sus patrocinadores representan a ambas como condiciones necesarias para un futuro próspero. En ambos casos, los prestadores refieren metafóricamente a sus transferencias, en inglés, maya yucateco y en castellano, respectivamente, como acciones imprescindibles para "apoyar" y "sostener" el trabajo agrícola en pos de un futuro mejor. La finalidad de estas prestaciones no sólo se expresa discursivamente. Prácticas políticas, rituales y económicas repiten un esquema teleológico de acción en tres modalidades: el catolicismo-maya contemporáneo del pueblo en cuestión, el secularismo-católico del Estado mexicano y el secularismo-protestante de organismos económicos internacionales tales como el Banco Mundial y el Banco Interamericano de Desarrollo. Es el objetivo de este artículo abstraer estas modalidades y promover el análisis de los regímenes de futuro implícitos en estas prácticas de intercambio.

PALABRAS CLAVE: don, futuro, desarrollo, rito, agricultura.

ABSTRACT: In this paper I study expectancies, projections and performative effects of two sets of transfers. The first one relates to the cargo system prestations. The second, to the Direct Support for Agriculture Program's (Procampo) cash transfers. Givers of both represent them as necessary for a prosperous future. In both cases, donors refer metaphorically to them, in English, Spanish and Yucatec Maya, as actions to "support" the agricultural production for a better future. The aim of these prestations is not only expressed discursively. A teleological structure underpins political, ritual and economic practices in three modalities: the Mayan Catholicism of the Yucatec village I analyse, the secular-catholic ideology of the Mexican State and the secular-protestant ideology of the International Organizations such as the Inter-American Development Bank and the World Bank which support these cash transfers. The main objective of this paper is to abstract the regimes of futurity these prestations imply and to analyze these exchange practices.

KEYWORDS: gift, future, development, rite, agriculture.

En la primera parte de este escrito, analizaré el sistema de cargos en un pueblo maya-hablante del oriente de la península de Yucatán, utilizando los conceptos autóctonos de “promesas” y “compromisos” que, en dichas celebraciones, asocian a sus organizadores con santos, divinidades, “dueños de la tierra y del bosque” y con otros campesinos del área en pos de un futuro mejor. Los *kucho’ob* (plural de *kuch*, lit. carga) o cargadores rituales prometen, se comprometen, y finalmente conciben sus patrocinios como la “compra de la vida” a distintos seres divinos. De ésta manera dicen regenerar cosechas, la salud y la riqueza de sus familias, sus animales y plantas.

Simultáneamente, el estado nacional y sus políticos usan una *lingua franca* de promesas y compromisos para establecer acuerdos con dichos agricultores. Las promesas de cambio social de las políticas neoliberales muchas veces colisionaron con las del sistema ritual del pueblo produciendo ciertas temporalidades turbulentas, que serán aquí descritas. Hoy, cuando se evalúan los escenarios a largo plazo que en la década de los noventa se propusieron como objetivos de los apoyos estatales a través de transferencias monetarias (Procampo y Progresá, hoy denominado Oportunidades), no se tiene en cuenta la importancia de las expectativas de prosperidad que estos y otros intercambios produjeron en su momento. Este artículo analiza y evalúa cuán importantes fueron y son los futuros emanados de dichas transferencias. De esta manera, las prefiguraciones de la prosperidad y de su antónimo, el infortunio, en categorías, imágenes, impresiones y conjeturas emergentes de intercambios concretos, son considerados aquí fundamentales para entender las políticas que dan forma a nuestro presente. De esta manera, las transferencias de dinero (*cash transfers*) promovidas por el Banco Mundial (BM) y el Banco Interamericano de Desarrollo (BID) e implementadas por el estado mexicano compiten con las transferencias de dinero, bienes y servicios del sistema de cargo o fiesta local, en tanto y en cuanto, performadores de futuro. Subsidios tales como Oportunidades y Procampo parecen sugerir un porvenir completamente distinto al que se comprometen los encargados de las celebraciones maya-católicas. Sin embargo, de esta interacción indirecta entre un pueblo maya-hablante, el estado mexicano y el BID emergen categorías sintéticas entre economía y religión que definen lo posible y lo anacrónico a través de los intercambios. En juego está no solamente la interpretación más o menos creativa de una tradición, más o menos antigua, según los distintos historiadores, sino las condiciones políticas de nuestros futuros.

El pueblo

En la localidad que llamaré “Ixán”, Yucatán, México, uno de los pueblos en los que se inició la guerra de castas y la “nueva religión” [Bricker, 1981] de los cruzo’ob en el siglo XIX, hoy viven aproximadamente tres mil personas. A 12 kilómetros de *Zaci* o Valladolid, la segunda ciudad del Estado, el 98 por ciento de su población se considera católica. En los años ochenta, cuando llegó el agua corriente y la electricidad, se les permitió a los dos grupos pentecostales, que hoy tienen sendas “iglesias”, visitar regularmente el pueblo. Uno de los eventos que en ese sentido se recuerdan fue la conversión del hijo de un comisario. Sin embargo, la mayoría de la elite gobernante del pueblo resiste y desconfía de los “hermanos”. Guardianes de la Cruz, Maestros cantores, h-meno’ob (lit. hacedores; shamanes y médicos tradicionales), y especialistas rituales llamados “mayores” o “nohoch” consideran que los protestantes ponen en peligro las tradiciones. Las autoridades están constituidas por 15 sargentos quienes forman opinión, lideran y toman decisiones en los asuntos políticos. Entre las autoridades también hay un sargento primero y un comandante quienes presiden las asambleas y se encargan de varias tareas, incluidas, entre otras, escribir actas, conducir audiencias y perseguir crímenes ordinarios. Cada hombre de más de 18 años debe servir por turnos a su comunidad como soldado, servicio haciendo “fajina”. El “batallón” dirigido por el sargento de turno hace guardias, limpia la plaza, realiza tareas de mantenimiento y está encargado del mantenimiento del orden. De acuerdo a la ley mexicana el pueblo tiene un comisario y un comisario ejidal. El comisario interviene en asuntos políticos pero su autoridad está siempre basada en las decisiones que toman los 15 sargentos y las asambleas del pueblo. Mayormente representa al pueblo frente al presidente municipal de *Zaci* o Valladolid. El comisario ejidal, de acuerdo a la constitución mexicana, se encarga de los asuntos agrarios del ejido del pueblo. Si bien no es imprescindible para acceder a estos puestos haber patrocinado rituales y ceremonias, es muy difícil encontrar a un comisario que no lo haya hecho por lo menos una vez.

El sistema de cargos mesoamericano ha sido entendido gracias a paradigmas de intercambio conjuntamente por etnógrafos y participantes rituales. La mayoría de los investigadores siguiendo a Tax [1937], Wolf [1955, 1957, 1986], y Foster [1965, 1966, 1988], consideran que los sistemas de fiestas y cargos son manifestaciones ideológicas de estructuras económicas altamente conservadoras, tales como “comunidades campesinas cerradas” o “modelos de bienes limitados”. Generaciones de analistas han interpretado los rituales de cargo en términos de su funcionamiento en dichas estructuras económicas [Cancian, 1965, 1967, 1992; Carrasco, 1961, 1990; Chance, 1990,

1994; Chance y Taylor, 1985; DeWalt, 1975; Dow, 1977, 2005; Early, 1983, 2006; Freidlander, 1981; Wasserstrom, 1980; Rus y Wasserstrom, 1980]. Dependiendo de esquemas homeostáticos, las transacciones rituales son generalmente consideradas como modos de redistribución económica [Polanyi, 1944] que finalmente tienden a mantener estable la base económica, y por ende, el sistema de autoridad de la comunidad descrita. Mario Padilla [2000] ha criticado certeramente estas descripciones economicistas del sistema de cargo, subrayando el reconocimiento moral de la deuda y de la compleja producción de obligaciones (al mismo tiempo que de prestigio). Mientras que dichos estudios han contribuido a nuestra comprensión de los aspectos simbólicos de la economía política (incluyendo redistribución de la riqueza y la transformación de los excedentes económicos en prestigio y autoridad), numerosos aspectos quedan sin ser analizados.

Uno de ellos, tal vez de los de mayor importancia, implica el estudio de los marcos temporales en los que proyectos colectivos de larga duración cobran sentido. Deudas, obligaciones, créditos y prestigio se desarrollan temporalmente proyectándose a futuro. Al describir a estas comunidades indígenas como “cerradas” y de base económica “limitada”, algunos analistas sugirieron que los rituales de cargo resistían al sistema mundial capitalista o simplemente condenaban al atraso a las mismas. Ambas interpretaciones parecían desear explícitamente la superación de poblaciones consideradas como “campesinas” en vanguardias de la lucha de clases o en ejemplos de “progreso” capitalista [Redfield, 1941]. Ambas interpretaciones habían alienado o ignorado las funciones proyectivas y performativas que el sistema de cargo o sistema de fiesta tiene con respecto al futuro de la comunidad. En el presente artículo, en cambio, se analizan las fiestas patrocinadas por encargados de un pueblo Yucateco y las transferencias monetarias recibidas en el mismo en tanto y en cuanto, prefiguran un futuro promisorio para los agricultores.

En Ixán, los ciclos anuales, relacionados a la regeneración del maíz, se expresan a través del Festival de Gremios en articulaciones con pasados y futuros lejanos. Por otro lado, los programas de desarrollo diseñados, evaluados e implementados por el estado mexicano y los organismos internacionales proponen a los habitantes de esta comunidad un horizonte de prosperidad distinto. Estas diversas formas de entender y vivir el futuro producen efectos políticos inmediatos. En este artículo describiré cómo estas dos lógicas se imbrican e intentaré mencionar cuáles son las principales consecuencias políticas e ideológicas de la amalgama de regímenes de futuridad.

Fiestas bianuales

Ixán tiene muchas fiestas al año. Las autoridades políticas, encabezadas por el comisario y el comandante, organizan algunas de ellas. Son ceremonias públicas para el bienestar y el entretenimiento de la gente de Ixán. Cinco veces al año algunos individuos organizan y solventan comidas, bailes, procesiones y rezos con la ayuda de sus familiares, expertos rituales y conocidos. Los que participan en esas celebraciones son casi siempre aliados, parientes y amigos. El principal organizador y patrocinador de la ceremonia es llamado *kuch*, “diputado” o “interesado”. *Kuch* significa carga, también cargar y soportar [Stross, 1988]. Bolles nota [1997] que un sentido adicional de la palabra *kuch* es lugar, “sitio o residencia de un objeto”. Los patrocinadores soportan el gasto y el esfuerzo que implica organizar un complejo conjunto de ceremonias [Redfield, 1964, 1960, 1941; Redfield y Villa Rojas, 1962; Price, 1974; Pohl, 1981; Villa Rojas, 1987; Fernandez, 1994; Hervik 1999; Eiss 2002; Loewe, 2003, 1995].

Las festividades patrocinadas por Kucho’ob son bi-anales, el encargado debe repetir su patrocinio al año siguiente. Su responsabilidad es económica y moral. Estas ocurren en: febrero 14 a febrero 18, “Gremios”. (Las ceremonias del gremio de los Agricultores de Ixán son celebradas por ejemplo el 14 de febrero y son patrocinadas por un *kuch* y sus ayudantes. Los siguientes días se ocupan del patrocinio Gremios de tres poblados cercanos a Ixán); marzo 18 y 19, San José; mayo 3 y 4 Fiesta de la Santísima Cruz Tun; julio 23 y 24, cambio del traje del santo Cristo de la transfiguración; julio 31 a agosto 7, Corridas o Fiesta del pueblo.

Los Kucho’ob cuentan que patrocinan y organizan estas ceremonias con el fin de lograr “vida”, “buena vida” o *máalo cuxtal*, para beneficio de sus familias, sus animales, sus milpas y cosechas y del pueblo en general. En total se gastan aproximadamente 3,000 dólares para solventar un día de corridas, 9,000 dólares para los tres días de la fiesta de la santísima cruz, y aproximadamente 2,500 dólares para la celebración de un día de Gremios. De acuerdo a las palabras de algunos kucho’ob, estos festivales son producidos para “comprar la lluvia y la vida”. En una lógica transaccional, representada en otros contextos rituales como el *loh-nah*, *loh-kaj*, *loh coral* y *k'ex* (redención de la casa, del pueblo, del corral y cambio) el arreglo es imaginado como un intercambio promisorio entre personas que hacen el gasto y entidades invisibles, deidades (*yuumbalames*, es la palabra castellanizada), dueños de la tierra y del monte (*Me'eta'an lu'um*, y *me'eta'an k'aax*), fuerzas ancestrales (*kuch cabal*, etcétera), a veces representados en íconos de santos católicos e invocados a través de la Santísima Cruz Tun. La gente de Ixán expresa estas transacciones sacras en la terminología católica de promesas y compromisos. Una persona hace

una promesa a la cruz, por ejemplo, para que sus animales se reproduzcan o se curen de alguna enfermedad. Ella promete una novena a la cruz, o algún servicio que implica un gasto. Sin embargo, si la persona olvida realizar su promesa, “la cruz va a recordarle que ella tiene un compromiso incumplido”. La advertencia frecuentemente se presenta como una enfermedad que la afecta a ella, a sus animales o a su familia. Si la persona no va al *h-men* “hacedor” oshaman para que “vea” cuál es la razón de su enfermedad, ella, sus animales o sus familiares pueden morir. El *h-men* le aconsejará cómo pagar la deuda o cumplir con el “compromiso”. Es pertinente notar que promesa y compromiso difieren en su temporalidad. La promesa expresa una orientación hacia el presente y el futuro inmediato, mientras que el compromiso comúnmente se desarrolla en el presente pero se basa en un hecho del pasado del cual se es consciente. El compromiso, además, tiene una fuerza moral normativa. Sucintamente se podría decir que un compromiso es la consecuencia moral y efectiva de haber hecho una promesa.

En un contexto en el cual la vida es considerada extremadamente frágil, y las amenazas a ella indican castigos divinos, los encargados recurrentemente actúan a través de estas ceremonias para regenerar la vida, también, para aparecer como restauradores de sus familias, sus plantas, animales, amigos y milpas. En los límites de lo cognoscible, dando y recibiendo, los *kucho’ob* interpretan y se comprometen a sí mismos con su pasado, sus pares y con el medio ambiente. De acuerdo a sus palabras, “haciendo lo mismo que hicieron los antiguos” ellos construyen su liderazgo en la comunidad señalando ciertas continuidades del pasado en el presente. Sin embargo, sus acciones están también fuertemente orientadas hacia el futuro. De esta manera, la actividad ritual no consiste en sancionar positiva o negativamente los desempeños de los patrocinadores de acuerdo a un pasado imaginario o un formalismo tradicionalista. Como mostraré más adelante, su desempeño produce teleológicamente futuros altamente inteligibles.

En Ixán, como en otras comunidades yucatecas, los eventos desafortunados tienden a ser interpretados de acuerdo a narrativas escatológicas [Sullivan, 1990]. El fin de un ciclo vital frecuentemente advierte lo probable del fin de este mundo tal y como lo conocemos. Huracanes, enfermedades, hambrunas, y desgracias personales indican “castigos” y refuerzan la sensación de proximidad del fin. En este sentido, la gente de Ixán concibe estos patrocinios rituales como medios para prosperar, evitar o revertir dichos “castigos”. Al tratar con entidades divinas se pretende detener y revertir temporalmente la decadencia natural y económica de las familias y del pueblo en general. Aún más, los términos que se emplean para expresar el resultado positivo de estos rituales son “gracia”, “milagro” y “renacimiento”. Dichos milagros, así

como también los castigos, se sitúan en un futuro inmediato de menos de un año. El término de la teología católica “gracia” es utilizado para designar al maíz, específicamente a la cosecha de maíz, y metonímicamente a la cosecha en general (que normalmente incluye frijoles, chiles, calabazas, etcétera). Por lo general “gracia”, “milagros” y “castigos” refieren, en los discursos cotidianos, a marcos temporales de un año de duración. Por otra parte, el término “renacimiento” es usado en contextos político-ceremoniales para designar el comienzo de una nueva era. Por lo tanto, implica una escatología, el fin de un mundo y el comienzo de otro.

Interesados o *kucho’ob* intentan asegurarse los favores divinos al patrocinar ceremonias con “fe y voluntad”. Con la ayuda de expertos rituales llamados *nohoch* o mayores, que significa tanto en castellano como en maya ancestros, antiguos, además de “grande” en tamaño, ellos aprenden a negociar con el ámbito sacro-natural. En el pueblo, ellos también aprenden a tratar con las personas que les ayudarán a financiar las festividades, con los expertos rituales, autoridades e invitados; promoviendo una sanción positiva de sus personas.

Si la festividad es correctamente organizada, si las ofrendas han sido dadas con fe y buena voluntad, promesas y compromisos manifiestan su éxito en la productividad de la milpa, en el bienestar de las casas de los *kucho’ob* y en medios suficientes para vivir. Bienestar, salud, riqueza y prosperidad son interpretados como “milagros” en un medio adverso. El éxito de estos patrocinios también indica autoridad. Una vez que se ha demostrado la disposición adecuada a soportar la carga que el patrocinio implica, el *kuch* adquiere el respeto de quien ha tratado exitosamente con mayores (expertos rituales y ancestros), santos, y ayudantes. Por el contrario, un experto ritual me comentaba que “si usted ha hecho una promesa y no la ha cumplido, recibirá una advertencia. Por ejemplo, un cerdo morirá antes de ser sacrificado”. Este hecho es tomado como un mal augurio y como una sanción por el mal desempeño en las tareas de patrocinador. Como en otros casos, la enfermedad, la fiebre, el dolor y la muerte indican un compromiso incumplido o una mala acción. No es tampoco casual que la frase verbal “*kuch*” o cargar se conjugue con los predicados relacionados a enfermedades y “malos vientos”. Que una enfermedad o un mal viento se soporten o se “carguen”, está también indicando una de las virtudes fundamentales del cuerpo campesino.

El peso de dos años

Varios meses antes de organizar las festividades, el cargador mayor o *nohoch kuch* pregunta informalmente a sus *its’in kuch* (literalmente “hermano menor

del cargador”), cargadores menores o ayudantes, si el año que viene alguno de ellos estaría dispuesto a hacerse cargo de las responsabilidades y los gastos que la celebración implica. Tiempo después como en otras ceremonias, el interesado en pasar la carga llega a la casa del candidato a recibirla y lo invita con un cigarrillo. Después de platicar sobre el pueblo, la lluvia o el trabajo, va al punto. En el caso de que se acepte la responsabilidad se acuerda una fecha para el traspaso formal de la responsabilidad. En esa fecha cada parte, el dador de la carga y receptor de la carga, son representados por un *nohoch máak*, o gran persona. El *kuch* saliente y el *kuch* entrante deben buscar previamente a dos de los seis *nohoch máako’ob* del pueblo para que sean sus testigos y representantes. Estos mayores tienen experiencia y han participado en muchas ceremonias. Uno de ellos es maestro cantor, otro maestro de rezo, sargento, y *h-men*. Cada uno de estos roles son independientes del otro, pero suman prestigio y autoridad a la persona que los detenta. Los *nohoch máako’ob* (grandes personas) son los que hablan y representan al *nohoch kuch* en la entrega de la obligación. Esta breve ceremonia es conocida como *hetz kuch* o “arreglar la carga”. Al finalizar un día de patrocinio, los *nohoch kuch’ob*, a su vez acompañados por los *its’in kuch* o cargadores menores, se reúnen en la casa del *kuch* receptor de las responsabilidades. La comida y la bebida sobrante de la celebración, previamente contada, se deposita en una mesa que tiene una cruz. Quien habla es el *nohoch máak*. Se realiza un “convite”. El *nohoch máak* que representa al *kuch* saliente dice que cómo fuera acordado el día en el que el *kuch* se hizo responsable de patrocinar la fiesta, se cumplió exitosamente con la promesa de hacerlo. Detrás de la cruz se sitúan los que reciben el cargo. Los que entregan están adelante de la cruz, que es el “testigo fidedigno” de que el pacto se ha cumplido. Entonces el *nohoch máak* podrá decir, “como acordamos aquel día (y cita la fecha exacta), el señor X te ha venido a visitar. Tu sabes que en estas santas celebraciones estamos cumpliendo con su voluntad de traer la tortilla, el refresco, la cerveza (y enumera las cantidades de los objetos que fueron depositados en la mesa). A lo cual el *nohoch máak* que representa al grupo entrante sostiene que “no era necesario traer la comida y la bebida y que cuando uno se compromete no hay necesidad de ello”. El *nohoch máak* saliente apela a la Santa Voluntad de *nohoch kuch* entrante y ruega que se acepten dichos objetos. El *nohoch máak* entrante aduce que “si es la santa voluntad” de los patrocinadores salientes se aceptará el obsequio. Con lo cual se saludan de la “forma maya”; esto es, se hace una cruz con el pulgar y el índice de la mano derecha. Con un toque de manos con los tres dedos restantes (meñique, anular y mayor), se saluda a otra persona. Luego, se lleva la mano a la boca y se besa la cruz hecha con los dedos pulgar e índice.

En este evento se hace también mención a los santos como testigos. El protocolo de entrega y recibimiento, cambia según la inspiración y conocimiento de los *nohoch máako'ob*. En numerosas oportunidades es una sola "gran persona" la que representa a los encargados salientes y entrantes, y, sucintamente, pone por testigos a los santos y a la cruz del compromiso futuro del patrocinador de la fiesta del año que viene. Todos agradecen los alimentos recibidos, ponen como testigos a la cruz y a los santos que participan en la celebración y piden su protección. También se pide a dios que "pase su mano" sobre estos santos alimentos y los bendiga. "Así se baja el nombre de dios", explica un cargador. Después de persignarse y besarse las manos comienzan las chanzas y el consumo ritual de alcohol, tabaco y comida [v. Gabriel, 2004].

A través de las preparaciones del ceremonial y de transacciones humanas y divinas, los expertos rituales o *nohoch máako'ob* instruyen a los cargadores en las maneras correctas. Las preparaciones de veinticuatro horas de ritos, rezos, comidas y ceremonias, comienzan meses antes del paso de la carga. La búsqueda de los recursos necesarios para las ceremonias implica meses o tal vez años de trabajo en la milpa, o en Cancún, Valladolid y Playa del Carmen. Para el grupo patrocinador que se inicia en sus funciones, este proceso también implica aprender formas de mayoría de edad que expresen su "compromiso". La mayoría que confiere la "carga" responsabiliza al patrocinador para ejercer otros cargos, como por ejemplo, el de comisario o el de comandante. Sin embargo, no hay un *cursus honorum* fijo como en algunas comunidades de Chiapas. Antes del día de la celebración, los *nohoch máako'ob* guían al *kuch* y a sus ayudantes en las variadas tareas que estos tienen que enfrentar. Por ejemplo, un mayor aconseja al cargador a quién debe dirigirse para solicitar contribuciones en dinero, comida o servicios para el festival. En estos casos, el mayor también presencia y atestigua el arreglo entre dos hombres, uno pidiendo una contribución, el otro "comprometiéndose" a darla en el futuro, o rechazando el pedido.

Los procedimientos que siguen al compromiso son complejos y varían según el festival. En todos ellos el *nohoch máak* y otros mayores siguen atentamente el desempeño del *nohoch kuch* y sus ayudantes. En el caso de las ofrendas, son ellos y los *h-meno'ob* quienes cuentan las tortillas *x-tut* y la comida que se ofrece en los altares. Son ellos quienes prenden las velas y rezan. El papel del *nohoch kuch* es el de un aprendiz, quien sigue humildemente las indicaciones de los mayores y los maestros de rezo. La clave de su desempeño es su capacidad para incorporar tiempo futuro. Es decir, el periodo de dos años que se inicia desde que juró hasta que transfiriere el patrocinio, se presenta *a priori* como un conjunto de obligaciones y tareas que responsabilizan y que se deben asumir como contribución a futuro. Si bien la promesa del cargador

encierra un negocio sagrado, un *quid pro quod* por el cual se hace una promesa, entregan recursos y se pide y espera una recompensa, la carrera desde *its'in kuch* (ayudante o encargado menor) hasta *nohoch máak* (gran persona) supone el cultivo de las virtudes relacionadas con la previsión de lo que vendrá. Este cultivo de virtudes de responsabilidad, humildad y previsión puede ser interpretado como la vivencia de un periodo de tiempo como carga. En tanto y en cuanto los *kuch'ob* se hacen cargo del futuro inmediato del ritual, se supone también que lo hacen del futuro inmediato del maíz y su cosecha para todo el pueblo. El "milagro" de la regeneración vegetal se amplifica a la vida social meticulosamente. El encargado aprende a ser meticuloso. Es por ello que se miden y registran los recursos recibidos y dados, que se anota en cuadernos la cantidad de tortillas, refrescos y licor transferidos. Las ofrendas de grandes tortillas o "*noh wah*" también deben ser precisas.

En un horno de tierra detrás de la capilla de la Santísima Cruz Tun, el *h-men* prepara para el Gremio 36 panes de maíz. Los dispone en cuatro grupos, cada uno con un dibujo diferente de la cruz. Entre los *noh wah* hay 7 con una cruz que tiene encima un arco, 6 que tienen una cruz con dos puntos en la parte inferior, y 5 solamente con una cruz. El resto son pequeñas "ostias" también con una cruz. Estas tortillas son llevadas y ofrecidas a la cruz para después, al otro día, ser consumidas con otra comida, también previamente ofrecida a la cruz por los organizadores del gremio. El cálculo y la prudencia son virtudes que se enseñan durante todo el festival.

Promesas de libre mercado

La opinión general en Ixán es que el trabajo preventivo y correctivo de los expertos rituales hace que sea un pueblo "tranquilo" [sobre el concepto de tranquilidad en Yucatán como discurso, ethos y práctica corporal *v.* Kray, 2005]. Un *h-men* me contaba que dicha tranquilidad se debe a que en el pueblo no se han olvidado de las antiguas tradiciones. "La gente de Ixán se salva de los grandes castigos porque no ha dejado de pedir, rezar y ofrecer cosas para que dios cuide a esta comunidad". Por ejemplo, 2009 era considerado un año de "castigo mundial", debido a la crisis económica iniciada en Estados Unidos con el default de las hipotecas sub-prime, y, sostenía uno de los *nohoch máak* y patrocinador del festival de Gremios, que no afectaría particularmente al pueblo. En cambio, los pueblos vecinos que han perdido el sistema de guardias y cuyas costumbres están siendo transformadas rápidamente se consideran problemáticos, "revueltos" y más susceptibles a los castigos.

Uno de estos pueblos es Kanxoc, donde el recambio generacional ha traído una suspensión de la fajina, un masivo abandono de las tareas agrícolas de parte de los jóvenes, peleas, asesinatos y tráfico de drogas, siempre de acuerdo a los patrocinadores y autoridades de Ixán [para una descripción del sistema de cargos y sus nombres en Kanxoc, v. Lara Cebada, 2002]. Pero salvando las particularidades de cada comunidad, las promesas de reconversión productiva publicitadas por los ideólogos del Tratado de Libre Comercio de Norte América contrastan fuertemente con la situación actual de los pequeños productores agropecuarios, descrita por Natalié Gravel como “deriva”. Gravel sostiene que la tendencia del México rural, y de gran parte de latinoamérica, es hacia el ocaso de la agricultura de subsistencia, la instauración de una nueva pobreza rural concomitante con la creciente dependencia de las remesas enviadas por los migrantes [Gravel, 2007:78].

La apertura de la economía mexicana a partir de 1982, los tratados de libre comercio firmados por México, y los correspondientes cambios en los regímenes de propiedad de la tierra y de políticas de desarrollo no parecen ser los factores menos importantes de la reconfiguración del agro mexicano. A riesgo de simplificar, dichas transformaciones apuntarían a la constitución de un ejército de reserva de mano de obra para la nueva economía que hoy México integra con sus vecinos del norte. Los cambios impulsados para terminar con la “agricultura de subsistencia”, como lo dice Gravel, han creado una nueva forma de pobreza. “Apoyada” por los cash-transfers, como una suerte de don neo-liberal, esta nueva pobreza promete una redención inter-generacional. El programa Oportunidades asegura que esta transformación ocurrirá cuando el “capital humano” haya sido acumulado en la próxima generación. De acuerdo a estos sistemas de expectativas, los “apoyos” a los agricultores indígenas y a sus familias, deberían ser considerados también según las temporalidades y los regímenes de futuro que los mismos proponen.

En el largo plazo, tanto Oportunidades, como Procampo, apuntan a una transición hacia un estado económico descrito como óptimo, denominado libre mercado, mientras que el corto y el mediano plazo han sido abandonados a la iniciativa individual del receptor del apoyo. Consecuentemente con lo que sucede en los Estados Unidos, se da un abandono simultáneo de parte del discurso económico y del de las iglesias cristianas de derecha sobre el futuro cercano [Guyer, 2007]. En vez de habitar la temporalidad de lo próximo, sectas y economistas del *mainstream* republicano han priorizado el presente y el largo plazo [Guyer, 2007]. Dichos futuros a largo plazo, sean apocalípticos o de eterno crecimiento económico (“sostenibles” o no), limitan y condicionan la producción de futuros a corto y mediano plazo. El receptor del apoyo, ya sea Procampo u

Oportunidades,¹ es imaginado desde el estado o desde el organismo transnacional que financia las trasferencias de dinero como sujeto a responsabilizar. En definitiva, las reformas que impulsaron los gobiernos de Salinas de Gortari en adelante, redujeron las prácticas de desarrollo rural de la Secretaría de Agricultura, Ganadería y Pesca (Sagarpa) a una serie de programas de apoyos administrados por burócratas que se ocupan básicamente de su distribución monetaria, dado que el financiamiento corresponde a la Secretaría de Hacienda. Si hiciéramos una historia de estos apoyos podría verse que, intencionalmente han incrementado la distancia entre dadores y receptores del apoyo con la principal intención de convertir o “reconvertir” a los agricultores a otras actividades. La reconversión de los campesinos implica un abandono total del modelo de desarrollo extensionista que se llevó a cabo en México desde los años 40 hasta fines de los 80. El campesino no es ya más asesorado sobre nuevas actividades agrícolas a realizar, sino que simplemente se le transforma en regular receptor de dinero. Explícitamente el dinero de Procampo está destinado a ser gastado en cualquier cosa, siguiendo los lineamientos de la World Trade Organization que considera como no distorsivos los “decoupled cash transfers”. Asimismo, se considera que de esta forma “se asegura un nivel de ingreso para los productores de autoconsumo” [Folleto “Procampo. Vamos al grano para progresar. Secretaría de Agricultura y Recursos Hídricos”. Sin fecha de publicación].

Para diversificar las ocupaciones de la familia campesina, y “desarrollar [su] capital humano” fue creado el programa Progresá (luego denominado Oportunidades). Iniciado como una forma de ahorro en el contexto de Pronasol, Oportunidades se paga a las madres de familia por escolarizar, y controlar medicamente a sus hijos. El futuro diseñado para los campesinos por los especialistas en desarrollo se basa en un conocimiento, el de la economía política, y una ontología que mejor se expresa en la narrativa protestante de la conversión. En el primer caso, el saber de la economía política ordena la repetición del éxodo del campo a la ciudad que supuestamente ocurriría en Europa durante los siglos de la industrialización. En Washington DC,

¹ Hay una creciente bibliografía que describe y evalúa las políticas públicas contra la pobreza de las últimas décadas, más precisamente, cómo estos apoyos son imaginados, implementados, evaluados y reinventados desde el estado y los consultores externos al programa. Entre estos últimos, González de la Rocha y Agudo Sanchíz [2006] y Agudo Sanchíz [2010] señalan la imagen un tanto ingenua y homogénea que de las familias ha tenido el estado y los responsables de implementar el programa Oportunidades. En los casos de los hogares que están encabezados por ancianas, o en los que son mono parentales, a las receptoras de dicho programa se les hace difícil o simplemente imposible cumplir con las condiciones del mismo (enviar a los hijos a la escuela, vacunarlos, chequeos médicos, atender a las “pláticas de salud”, etcétera), al mismo tiempo que ocuparse de ganarse la vida fuera de la casa, alimentar y cuidar de la crianza de los hijos.

ésta imagen de los tiempos que corren es corroborada por un economista en jefe del BID, responsable de los programas de Procampo y Oportunidades. Ante mi pregunta sobre el objetivo implícito de “reconvertir” a los campesinos a otras ocupaciones, respondía:

Hay una tendencia secular, todos los países del mundo, que ningún país se ha escapado[...] y es reducir la población rural. Digamos[...] Si cuando se mira una regresión de cuál es el porcentaje de población en el campo *versus* nivel de desarrollo, a nivel mundial, digamos, es una curva eeehhh[...] R2 de esa regresión es como 0.95. Eso es casi que ineluctable, digamos. A medida que aumenta el nivel de ingreso, el campo se mejora tecnológicamente y al mejorar tecnológicamente expulsa gente. Y México está en ese proceso. México está en el proceso y va para allá. Entonces, digamos, uno puede ver el proceso de modernización como un proceso de modernización del campo y de búsqueda de oportunidades y tal[...] Sí. De hecho, el proceso más grande es ese otro, que es el proceso de transformación más estructural de la economía que moderniza el campo, aumenta la productividad, por el camino que sea, puede ser haciendo verduras o whatever[...] cada país tienen[...] pero moderniza el campo e involucra mas tecnología, más capital, disminuye la demanda de trabajo y la gente se va. Esa estrategia es la estrategia que apoya Oportunidades porque básicamente Oportunidades lo que hace es darle capital humano a la gente, no para que sigan sembrando maíz, sino para que siga haciendo lo mejor, y lo mejor para mucha gente es irse. Pero no se le dice a la gente estudie para que se vaya. Estudie para que haga lo mejor. Pero cada cual va a hacer lo mejor. Algunos se van a quedar, que tienen un gran talento y son unos empresarios agrícolas en potencia y se van a volver ricos en el campo. Otros van a ser actores de cine y se van[...] who knows[...] (risas). Pero darles el capital humano para que hagan la mejor actividad para la que son más productivos.

En resumen, Oportunidades apunta a las posibilidades de “reconversión” de las nuevas generaciones que ya no serán campesinos y cuyos futuros son levemente imaginados por los especialistas en desarrollo. Mientras, Procampo se dirige al productor agrícola en tanto y en cuanto remanente de este proceso de transformación. Para “compensar” la entrada del sector rural mexicano al Tratado de Libre Comercio de América del Norte o para “facilitar [su] ajuste a una economía de mercado” [de Janvry *et al.*, 1997; Cornelius y Myhre, 1998], se implementó el programa denominado Procampo. Según el artículo 1 del decreto de su creación, dicho programa “tiene por objeto transferir recursos en apoyo a la economía de los productores rurales” [Carlos Salinas de Gortari, 1993]. En el mismo decreto se puede leer que, campo mexicano era considerado por el entonces presidente de la nación como “el ámbito en el que la necesidad

de cambio es más apremiante y significativa para el país" [Carlos Salinas de Gortari, 1993:1]. Financiado por el estado mexicano con la ayuda de préstamos que hoy en día suman miles de millones de dólares a la deuda externa mexicana, principalmente del Banco Mundial y del Banco Interamericano de Desarrollo, el Procampo consiste en transferencias anuales de dinero por hectárea cultivada del estado a los agricultores.

En principio, el Procampo se diseñó con una duración de 15 años. En los primeros 10 años de ese periodo de "transición" hacia el libre mercado, las transferencias por hectárea debían mantenerse en alrededor de los 100 dólares, para luego decrecer en los últimos cinco. Sin embargo, las transferencias no declinaron, sino que con variaciones relacionadas al presupuesto de Hacienda se mantuvieron fluctuantes y hoy rondan entre los 1,300 y los 950 pesos mexicanos, según sea el tipo de transferencia Procampo. Como el Procampo debía terminar en el año 2008, su continuación o renovación integró el debate de la última campaña electoral presidencial. Felipe Calderón, prometió que dicho programa no sólo no se acabaría, sino que habría "un nuevo Procampo". En los últimos días de abril de 2009, los funcionarios encargados de implementar y controlar el programa en la Secretaría de Agricultura, Ganadería y Pesca de México (Sagarpa) tenían solamente instrucciones de limpiar los padrones; esto es, de quitar beneficiarios de la nómina y promover la "autoexclusión". Aún cuando el programa continúa pagándose, los lineamientos y reglamentación del "nuevo Procampo" eran desconocidos hasta para los funcionarios de la Sagarpa en la ciudad de México en marzo de 2010, y, por ende, para los funcionarios de Aserca (Apoyos y Servicios a la Comercialización Agropecuaria) de la ciudad de Mérida. También en marzo de 2010 se hizo público, a través de folletos y otros medios, que todos los beneficiarios de Procampo debían presentarse ante los centros regionales de la Secretaría de Agricultura, Ganadería y Pesca (Sagarpa), con los mismos papeles que llevaron para su inscripción; esto es, principalmente, los títulos de propiedad de la tierra. Así se volvería a consolidar el padrón. Al confirmarse la reconversión económica de los agricultores, la muerte o el simple abandono de la agricultura, la cantidad original de agricultores sólo podría ser reducida.

Según me comentó un oficial de Sagarpa en la ciudad de México, "a pesar de que existe la promesa o el documento legal de que va a continuar [el Procampo], mientras no le envíe el gobierno nuevas reglas a Sagarpa, Sagarpa debe usar las reglas anteriores para pagar el Procampo". De esta manera, el "nuevo Procampo" en el 2010 no era más que la continuación del programa de siempre pero con un número reducido de beneficiarios. El objetivo de disminuir la cantidad de los inscritos en el programa, su inmensa mayoría entre 1993 y 1994, no se condice con lo publicado en algunos casos por la prensa,

la página web de Sagarpa y en los artículos académicos del área de la economía y desarrollo. En ellos, frecuentemente se presenta a Procampo como un programa efectivo para lograr la “reconversión” del sector rural, aumentar el ingreso de los productores, disminuir la pobreza, y nivelar las diferencias entre los mercados de Estados Unidos, Canadá y México. A inicios de 2011, el BID anunció un proyecto de investigación de dos años de duración para evaluar los efectos del programa y comenzar su reformulación. Para la misma fecha el Banco mundial desembolsó otro crédito multimillonario.

A la “depuración” de padrones contribuye, también, la idea general de que la agricultura en la península de Yucatán no es sostenible. Este discurso es mantenido en distintas formas por técnicos y políticos, quienes explícitamente se refieren al cultivo de maíz por medio de la técnica “Roza, Tumba, Quema” (RTQ), de considerable antigüedad en la península, como parte del pasado. Ingenieros agrónomos que son funcionarios o técnicos de Sagarpa, por ejemplo, consideran al sistema de RTQ como improductivo, y únicamente explicable como una forma tradicional y “religiosa” de producción de maíz para autoconsumo. Todos los técnicos y funcionarios de Sagarpa con los que he hablado, mencionaron la necesidad impostergable de diversificar cultivos, innovar en técnicas y promover un cambio radical en la “cultura” de los productores tradicionales para que el sector rural pueda ser “productivo”. Sin embargo, dicha ansiedad moral para el cambio y desarrollo que los técnicos y funcionarios de Sagarpa y Aserca manifiestan está acompañada por desfinanciamiento de sus actividades por parte del estado mexicano. Uno de ellos me comentaba que desde hace más de diez años su sueldo se mantiene igual en pesos mexicanos. Por el contrario, los impuestos y deducciones que se le aplican aumentaron, cobrando finalmente menos que diez años atrás. El poder adquisitivo del mismo perdió gran capacidad de compra si tenemos en cuenta la inflación en los últimos diez años.

También hace más de diez años, sus actividades “extensionistas”, esto es, de enseñanza y aplicación de nuevas técnicas de mejoramiento del suelo, riego, cultivo, cosechas, etcétera, han sido discontinuadas por orden del poder ejecutivo. Con la Ley de Desarrollo Rural el agro mexicano se quedó sin técnicos que llevaran a cabo programas de educación y extensión para el cambio. Actualmente, hasta los burócratas de Aserca en la ciudad de Mérida, la secretaría creada para controlar financiera y administrativamente los apoyos de varios programas, se están quedando sin funciones. El Procampo es el único programa de apoyo que administran hoy, sumado a los programas que intentan dar seguridad a través de herramientas financieras como “Coberturas Agropecuarias” (asegurando la cosecha) y “Agricultura por contrato” (compra-venta de futuros del grano). Algunos funcionarios me manifestaron sus inquietudes acerca de su futuro laboral. Muchos me dijeron que estaban

buscando un nuevo trabajo debido a que antes “ejecutaban ocho programas y ahora sólo les queda uno”.

Algunas conclusiones sobre el historicismo de nuestra época: el desarrollo

Arturo Escobar ha mostrado en su libro *La invención del tercer mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo* [1998], cómo la idea de desarrollo y de subdesarrollo ha sido funcional a las políticas de Estados Unidos en la guerra fría y cómo estos saberes producen el triunfo de un modelo historicista por sobre otro, el del materialismo dialéctico. Hoy en día la profusión de ministerios, instituciones y ONG que llevan por título esta palabra es un síntoma de cuánto hemos naturalizado el concepto de desarrollo. Consecuentemente la creencia secular de un tiempo homogéneo, vacío, progresivo e infinito ha perfeccionado la del cristianismo agustiniano. Como lo dice Fennella Cannell, “el modelo de tiempo implícito en el concepto de modernidad es en sí mismo derivado de la idea de la teología cristiana de lo trascendente” [Cannell, 2005:351]. Esta imagen del tiempo no es menos beatífica por más que sea expresada en números, progresiones y modelos econométricos.

El don neoliberal del desarrollo o “cash transfer” “Progresas” (hoy denominado Oportunidades), coopera con esta temporalidad lineal y progresiva. El mismo promete una acumulación de “capital humano” para la próxima generación, en un futuro abierto, improbable y lejano. El don del desarrollo Procampo, en la gran narrativa librecambista del NAFTA, al subvencionar el consumo de maíz importado de Estados Unidos, que a su vez ya fue subvencionado en su producción, más que compensar, acompaña en la deriva la agricultura tradicional de pequeños productores hacia una reconversión individual. En el contexto del NAFTA, esta reconversión productiva debe ser cierta. Los gobiernos mexicanos no solamente parecen estar enajenando una poderosa reserva para recomponer la “soberanía alimentaria”, sino también desmantelar dispositivos de producción de futuros comunitarios.

En Ixán la mayoría de los jóvenes de 18 a 30 años considera que deben encontrar labores más redituables y fáciles que la agricultura. No obstante, consideran a la milpa como imprescindible para la supervivencia. A largo plazo sus perspectivas son apocalípticas. Los escenarios escatológicos a largo plazo fomentan la actividad ritual cortoplacista. La renovación de la vida año a año, gracias a la “compra de vida y lluvia”, depende de que la vida y la lluvia sean consideradas insumos escasos o inexistentes en el largo plazo. Entonces, el pueblo será el único lugar en la tierra donde existan. Las intervenciones desarrollistas del estado, tanto estatal como federal, se perciben

como signos de esta decadencia generalizada a la que conducen las acciones de gobierno en sintonía con la escatología local.

Más allá de los discursos que justifican los intercambios relacionados al ciclo ritual del maíz y al de los “cash transfers”, existen prácticas de donación que generan regímenes de futuro contradictorios. Programas como Oportunidades y Procampo, promovidos y financiados por el Banco Mundial y el Banco Interamericano de Desarrollo, e implementados por gobiernos confusamente calificados como “neo-liberales”, favorecen futuros de “largas transiciones” en los que las “reconversiones” económicas de los agricultores deben depender de ellos mismos. De esta manera, los “cash transfers” de Procampo y Oportunidades ayudarían a mantener y profundizar un estado de crisis, tanto económico como moral, que haría posible el cambio. Dado que estos programas fueron diseñados para aportar cantidades insuficientes de dinero para reproducir la vida de una familia pobre y/o marginal, sólo sirven como alicientes para dicha “reconversión”. En términos ontológicos, las políticas económicas “neo-liberales”, que sería mejor denominar “secular-evangélicas”, asumen que el sujeto a desarrollar se ha resistido a “cambiar”, instaurando, así un orden de cosas en el que la única constante es la novedad de lo imposible. Siguiendo la “lógica de la pureza” tan bien descrita por Webb Keanne [2007] y por Bruno Latour [1992], se culpabiliza a los indigentes señalándoles posibilidades de conversión y reconversión que efectivamente no tienen. Indicarle a un agricultor pobre que puede y debe reconvertirse a otra actividad económica implica asumir que dicho sujeto producirá una negación ascética de sí y por sí mismo, para ser un “hombre nuevo”. A pesar de algún caso etnográfico en el que se señale la importancia de estos procesos ascéticos para promover el desarrollo en poblaciones rurales [v. Pandian, 2008 en el Sur de India], progresar, desarrollarse o prosperar en Ixán, en cambio, se entienden a través de la ascética de la carga y de intercambios sagrados con fuerzas anacrónicas, en vez de un trabajo y una inquietud del sí mismo (“souci de soi” de dudosa existencia por fuera de la jerga foucaultiana y estoica de la academia americana). A diferencia del régimen temporal que estigmatiza y reniega del propio pasado impulsando una regeneración del sí mismo, o tecnología del “self” que la conversión protestante concibe principalmente como segregación del pasado a la historia en pos de un puro futuro, la ascesis sacrificial católico-maya reordena espacialmente los tiempos [Hanks, 1990, 2000] a través de patrones rituales y discursivos estables y repetitivos. Mientras que la cruz, los dueños y demás divinidades “devuelven” con creces las ofrendas, el dador de los “cash transfers” pretende que el futuro se purifique de pasado. Específicamente, que el método de roza-tumba-quema sea por siempre abolido, que se acumule “capital humano” y se abandone la agricultura a países

con mayores “ventajas comparativas” y mejores subsidios. El futuro imaginado en el largo plazo por el reformista económico hace “no-sustentable” la producción de maíz en México. La reconversión económica propuesta desde Washington recuerda a la conversión individual protestante, en tanto que crisis moral. En la teología política americana la soledad del individuo es fundamental para que la conversión y el cambio ocurran. El desarrollo que se impulsa desde los organismos internacionales, más específicamente desde el BM y el BID, comparte con dicha teología política la reducción, especialización y alejamiento de los lazos entre pobres y ricos, dadores y receptores de apoyo a su mínima expresión. Que la relación entre estos se de a través de una cantidad recurrente de dinero, no es casual. A diferencia del modelo dedesarrollo extensionista o del culto a los dueños de la tierra y fuerzas ancestrales anacrónicas, el desarrollo impulsado por programas como Procampo y en menor medida por Oportunidades busca responsabilizar para el cambio. Así, la distancia entre dadores y receptores es fundamental para que el don evangélico-secular produzca la soledad adecuada en la cual la reconversión económica y personal pueda florecer. El conservadurismo radical de dicho proyecto desarrollista reside tanto en su posibilismo “progresista” como en la presunción contrafactual de que el subdesarrollo ocurre debido a cierta especie de pereza moral o ataraxia de un sujeto que no puede terminar de segregar su pasado de su futuro.

En otras palabras, las promesas de felicidad del desarrollismo evangélico-secular condenan moralmente al sujeto a desarrollar mientras lo conminan a negarse asceticamente. Al agricultor le dicen que en vez de ser agricultor debe dejar de serlo. Es por esto que el proyecto de desarrollo se parece tanto al de la conversión protestante. Ambos necesitan eternizarse, y lo hacen gracias a una lógica puritana que identifica el pasado con el mal, la conversión con una negación ascética del sí mismo y al futuro con la novedad radical de una vida eterna. Los futuros a largo plazo no solamente se le aparecen al reformista tan improbables como la vida eterna, sino que esa misma improbabilidad la que lo hace deseable y le proponen una heterotopía de referencia para el cambio aquí y ahora.

Agradecimientos. Los 24 meses de trabajo de campo en los que se basa este artículo fueron posibles por National Sciences Foundation. Estados Unidos. (Doctoral Dissertation Improvement Grant: Promissory Prestations. A Yucatec Village between ritual gifts and development cash transfers. Award Number 0921235), una beca Fulbright-IIIE de Posgrado. Argentina, 2002; una Tinker Fellowship, Center for Latin-American and Caribbean Studies, Michigan State University, 2003 y al subsidio del Programa de Estudios Latinoamericanos de la Johns Hopkins University, Estados Unidos, del

año 2005. Agradezco también la paciencia y la hospitalidad de numerosos patrocinadores del pueblo que aquí di en llamar Ixán, de mis amigos don Lázaro Kuh Citul y su familia, de Andrés Dzib May, Honorio Nahuat Dzib, cuyos consejos y buen humor fueron fundamentales para transitar las numerosas entrevistas y visitas a los receptores y receptoras de los programas Procampo y Oportunidades. También agradezco la buena voluntad de los funcionarios gubernamentales de Aserca y Sagarpa, en Valladolid, Mérida y ciudad de México, como así también de los economistas entrevistados en el Inter-American Development Bank. Mi directora de tesis de doctorado en la Johns Hopkins University, Jane Guyer reorientó mi perspectiva hacia las expectativas e imágenes de futuro. Mi amigo Pablo Tasso leyó y comentó acertadamente el manuscrito. A él, a mi esposa Laura y a mis hijos Ángela, Eliseo y Gracia debo el ánimo que hiciera posible finalizar este trabajo. Asimismo, también agradezco que los evaluadores anónimos de *Cuicuilco*, agregaran importante información acerca de las temáticas abordadas.

BIBLIOGRAFÍA

Agudo Sanchís, Alejandro

2010 "Opportunities for the Poor, Co-responsibilities for Women: Female Capabilities and Vulnerability in Human Development Policy and Practice" en *Journal of Human Development and Capabilities: A Multi-Disciplinary Journal for People-Centered Development*, Routledge, pp. 533-554.

Bolles, David

1997 *Combined Dictionary-Concordance of the Yucatecan Mayan Language*. FAMSI Website. Disponible en la web: www.famsi.org.

Bricker, Victoria

1981 *The Indian Christ, the Indian king*, Austin, University of Texas.

Cancian, Frank

1965 *Economics and prestige in a Maya community*, Stanford, Stanford University.

1967 "Political and Religious Organization", en Manning Nash (ed.), *Handbook of Middle American Indians*, Austin, University of Texas Press, pp. 283-298.

1992 *The decline of community in Zinacantán*, Stanford, Stanford University.

Cannell, Fenella

2005 "The Christianity of Anthropology", en *Journal of the Royal Anthropological Institute*, núm. 11, pp. 335-356.

Carrasco, Pedro

1961 "The Civil religious Hierarchy in Mesoamerican Communities: Pre-Hispanic Background and Colonial Development", en *American Anthropologist*, núm. 63, pp. 438-497.

- 1990 "Sobre el origen histórico de la jerarquía político-ceremonial de las comunidades indígenas," en M. Suárez (ed.), *Historia, antropología y política: Homenaje a Ángel Palerm*, México, Alianza, pp. 306-326.

Chance, John

- 1990 "Changes in Twentieth-Century Cargo Systems" en L. Stephen y J. Dow (eds.), *Class, politics, and popular religion in Mexico and Central America*, Washington DC, Society for Latin American Anthropology, American Anthropological Association, pp. 27-42.

- 1994 "Indian Elites in Late Colonial Mesoamerica", en J. Marcus y J. Francis Zeitlin (eds.), *Caciques and their people: A volume in honor of Ronald Spores Anthropological Papers*, núm. 89, Ann Arbor, University of Michigan, Museum of Anthropology, pp. 45-65.

Chance, John y Taylor Williams

- 1985 "Cofradías and Cargos: An Historical Perspective on Mesoamerican Civil-Religious Hierarchy", en *American Ethnologist*, vol. 12, núm. 1, pp. 1-26.

DeWalt, B. R.

- 1975 "Changes in the Cargo System of Mesoamerica", en *Anthropological Quarterly*, núm. 48, pp. 87-105.

Dow, James

- 1977 "Religion in the Organization of a Mexican Peasant Economy", en R. Halperin y J. Dow (eds.), *Peasant livelihood: Studies in economic anthropology and cultural ecology*, Nueva York, St. Martin's, pp. 215-226.

- 2005 "The Expansion of Protestantism in Mexico: An Anthropological View", en *Anthropological Quarterly*, núm. 4, pp. 827-850.

Early, John

- 1983 "Some Ethnographic Implication of an Ethnohistorical Perspective on the Civil-Religious Hierarchy among the Highland Maya", en *Ethnohistory*, núm. 30, pp. 185-202.

- 2006 *The Maya and Catholicism. An encounter of worldviews*, Gainesville, University of Florida.

Eiss, Paul

- 2002 "Hunting for the Virgin: Meat, Money, and Memory in Tetiz Yucatan", en *Cultural Anthropology*, núm. 17, vol. 3, pp. 291-330.

Escobar, Arturo

- 1998 *La invención del tercer mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*, Bogotá, Norma.

Fernandez, Francisco

- 1994 "Fiesta System in Yucatán: Popular Religion, and Socioeconomic Organization", PhD. Dissertation, Department of Anthropology, University of Florida.

Foster, George

- 1966 "Foster's reply to Kaplan, Saler, and Bennett", en *American Anthropologist*, núm. 66, pp. 210-214.

- 1965 "Peasant Society and the Image of Limited Good", en *American Anthropologist*, núm. 67, pp. 293-315.

- 1988 *Tzintzuntzan. Mexican peasant in a changing world*, Prospect Heights, Wave-land.

Friedlander, J.

1981 "The Secularization of the Cargo System: An Example from Post-Revolutionary Central Mexico", en *Latin American Research Review*, núm. 16, pp. 132-143.

Gabriel, Marianne

2004 "El uso ritual de alcohol, cacao, tabaco e incienso en las ceremonias agrarias de los mayas yucatecos contemporáneos", en *Estudios de Cultura Maya*, núm. XXIX, pp.155-184.

González de la Rocha, Mercedes y Alejandro Agudo Sánchez

2006 *Procesos domésticos y vulnerabilidad: perspectivas antropológicas de los hogares con Oportunidades*, México, CIESAS.

Gravel, Natalie

2007 "Mexican smallholders adrift: the urgent need for a new social contract in rural Mexico", en *Journal of Latin-American Geography*, vol. 6, núm. 2, pp. 77-98.

Guyer, Jane

2007 "Prophecy and the Near Future", en *American Ethnologist*, núm. 34, pp. 409-421.

Hank, William

1990 *Referential Practice. Language and Lived Space among the Maya*, Chicago: Chicago University.

Hervik, P.

1999 *Mayan people within and beyond boundaries: Social categories and lived identity in Yucatán*, Amsterdam, Harwood Academic.

Keane, Webb

2007 *Christian moderns. Freedom & fetish in the mission encounter*, Berkeley: University of California.

Korsbaek, L.

1996 *Introducción al sistema de cargos*. Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México.

Korsbaek, L. y Cámara Barbachano, F. (editores)

2009 *Etnografía del sistema de cargos en comunidades indígenas del Estado de México*, Mexico, Miguel Carranza.

Koselleck, R.

1994 [1979] *Futures past: On the semantics of historical time*, Nueva York, Columbia University.

Latour, B.

1993 [1991] *We have never been modern*, Cambridge, Harvard University.

Kray, Christine

2005 "The Sense of Tranquility: Bodily Practice and Ethnic Classes in Yucatán", en *Ethnology*, núm. 44, vol. 4, pp. 337-355.

Lara Cebada, María Cecilia

2002 "Cargos rituales en la organización social de Kanxoc", en *Temas Antropológicos*, núm. 1, vol. 24, pp. 54-65.

Latour, Bruno

1993 [1991] *Nunca hemos sido modernos*, Madrid, Debate.

Loewe, Ronald

- 1995 "Ambiguity and Order in Yucatán: Identity and Power at the Mexican Periphery", Ph.D. dissertation, University of Chicago.
- 2003 "Yucatán's Dancing Pig's Head (Cuch): Icon, Carnival, and Commodity", en *Journal of American Folklore*, núm. 462, pp. 420-443.

Padilla, Mario

- 2000 *Ciclo festivo y orden ceremonial. El sistema de cargos religiosos en San Pedro Ocumicho*, Zamora, Colegio de Michoacán.

Pohl, M.

- 1981 "Ritual Continuity and Transformation in Mesoamerica: Reconstructing the Ancient Maya Cuch Ritual", en *American Antiquity*, 46(3), 513-529.

Polanyi, Karl

- 1944 *The great transformation. The political and economic origins of our time*, Nueva York, Rinehart.

Redfield, Robert

- 1941 *The folk culture of Yucatan*, Chicago, Chicago University Press.
- 1960 *The little community and peasant society and culture*, Chicago, Chicago University.
- 1964 [1950] *A village that chose progress: Chan Kom revisited*, Chicago, University of Chicago.

Redfield, Robert y Villa Rojas, Alfonso

- 1962 [1934] *Chan Kom*, Chicago, University of Chicago.

Rus, J. y Wasserstrom, R.

- 1980 "Civil-Religious Hierarchies in Central Chiapas: A Critical Perspective", en *American Ethnologist*, núm. 7, vol. 3, pp. 466-478.

Stross, Brian

- 1988 "Burden of Office: A Reading", en *Mexicon*, núm 10, vol. 6, pp. 118-123.

Sullivan, Paul

- 1990 *Unfinished conversations: Mayas and foreigners between two wars* Nueva York, Knopf.

Tax, Sol

- 1937 "The Municipios of the Midwestern Highland of Guatemala", en *American Anthropologist*, núm. 39, pp. 423-444.

Villa Rojas, A.

- 1987 *Los elegidos de dios: etnografía de los Mayas de Quintana Roo*, México, Instituto Nacional Indigenista.

Wasserstrom, R.

- 1980 "Exchange of Saints in Zinacantan: The Socioeconomic Bases of Religious Change in Southern Mexico", en *Ethnology*, núm 17, pp. 197-210.

Wolf, Eric

- 1955 "Types of Latin American Peasantry: A Preliminary Discussion", en *American Anthropologist*, núm. 57, pp. 452-471.
- 1957 "Closed Corporate Peasant Communities in Mesoamerica and Central Java", en *Southwestern Journal of Anthropology*, núm. 13, pp. 1-18.
- 1986 "The Vicissitudes of the Closed Corporate Peasant Community", en *American Ethnologist*, núm. 13, vol. 2, pp. 325-329.

Los animales del santo. Configuración del nahualismo en la región mazahua

Jaime Enrique Carreón Flores

Centro INAH-Tlaxcala

Fidel Camacho Ibarra

Proyecto Etnografía de las Regiones Indígenas en el Nuevo Milenio

Equipo Regional, Estado de México

RESUMEN: El artículo describe la relación entre los hombres y seres numinosos, entre los que se incluyen el santo patrono, ancestros, coyotes y culebras. Un procedimiento que nos permitirá comprender un sistema de transacciones simbólicas dentro de una estructura de control social similar al nahualismo. De ahí se parte a describir la presencia de esos seres, dándole relevancia a los que pueblan los planos terrestre y acuático, así como su ordenación en una clasificación jerárquica. También se describe la importancia del santo dentro del orden comunitario y la forma como actúan el coyote y la culebra contra los hombres que no se amoldan a un plano normativo que permite la reproducción social del grupo mazahua.

PALABRAS CLAVE: Santo patrono, nahualismo, grupo mazahua.

ABSTRAC: This article describes the relation of the human being and supernatural beings, which include at santo patrono, ancestors, coyotes and snakes. A procedure that we will permit knows a system of symbolic transactions in structure of social control similar in others studies on nagualism. This work describes those beings providing them an important role in the universe and classifying them hierarchically in aquatic and land dimensions. Too this work describes the importance of saint in community, the coyote and the snake and the activities aimed to the men that represent a disturb element for social reproduction of mazahua group.

KEYWORDS: Santo patrono, nagualism, mazahua group.

INTRODUCCIÓN

En este trabajo ahondamos sobre la cosmovisión del grupo mazahua, en específico, nos referimos a la relación que mantienen los hombres con seres propios del anecúmeno, una de las dos partes que componen la concepción holística del universo dentro del pensamiento mesoamericano. Estos seres que, caracterizados como numinosos debido a su materia ligera, incluyen al santo patrón, ancestros, muertos y animales, habitan un mundo paralelo al de los hombres y suelen trastocar la vida de los mismos por su facilidad para traspasar las fronteras entre el anecúmeno y el ecúmeno [López Austin, 2009:9].

La idea que guía este trabajo considera que el santo patrón y otros seres numinosos se conjugan para definir un campo de acción asociado al nahualismo. Los datos que presentamos fueron recopilados en varias etapas de trabajo de campo que realizamos durante los años de 2008 y 2009 en las localidades mazahuas de San Pedro Potla, en el municipio de Temascalcingo, San Antonio Pueblo Nuevo, en San José del Rincón, San Miguel Tenochtitlán, en Jocotitlán, así como de otras comunidades de los municipios de San Felipe del Progreso y Atlacomulco (ver mapa 1).

La cosmovisión, entendida como una visión estructurada que tienen los hombres sobre el medio ambiente, el cosmos y la naturaleza humana [Broda, 2001:166], presenta varios ángulos para su estudio [Medina, 2001:99]. Uno de ellos es el nahualismo, el cual refiere la capacidad de ciertos individuos para afectar a otros mediante el intercambio de fuerzas anímicas. La presencia de hombres con propiedades singulares es una constante que surge desde la etnografía como lo hacen ver los datos proporcionados por Alfonso Villa Rojas [1947] o, en el campo de la historia, por Roberto Martínez [2008], así como el excelente trabajo acerca del cuerpo humano de Alfredo López Austin [1980] y otros materiales que refieren la presencia de hombres-dioses [López Austin, 1998; Gruzinski, 1988]. El principal rasgo que nos interesa destacar de esos trabajos, es que refieren la presencia de hombres con la capacidad para desdoblarse y aparecer en forma de animal; por ejemplo, Villa Rojas [1947:580] propone que entre los tzeltales dicha facultad viene dada por la acumulación de calor y la edad, así, los ancianos pueden actuar sobre los individuos que atentan contra el orden comunitario, a través de que una parte de su "alma" se introduce en el "alma" de aquellos para "comérsela".

Este mecanismo supone que la estructura de los individuos se compone de un cuerpo y un plano anímico que distingue entre centros y entidades anímicas. De esta composición resalta la importancia de las entidades anímicas, pues, una de éstas sale del cuerpo y se interna en el cuerpo de otro y "[...] ya posesionada de su nueva cobertura, cumplía con la voluntad de su dueño

actuando dentro del cuerpo ajeno” [López Austin, 2008:107]. No obstante, el principio de acción presenta variables, como lo hace notar Medina [2001] cuando pone de relieve las diferentes formas en que este proceso se manifiesta entre diversos grupos mesoamericanos.

Para efectos de nuestro trabajo, esto implica reconocer la importancia de los escenarios particulares en el caso mazahua, ya que el estudio del nahualismo subraya la presencia de dichas entidades desde un enfoque que propone una variabilidad en la forma de expresarse; es decir, dentro de un proceso configuracional [Wolf, 1990; 2001]. Significa, que abogamos por una relación entre las condiciones económicas y el sistema cosmológico de un pueblo; es decir, un proceso histórico que deriva en particularidades o procesos de recreación cultural:

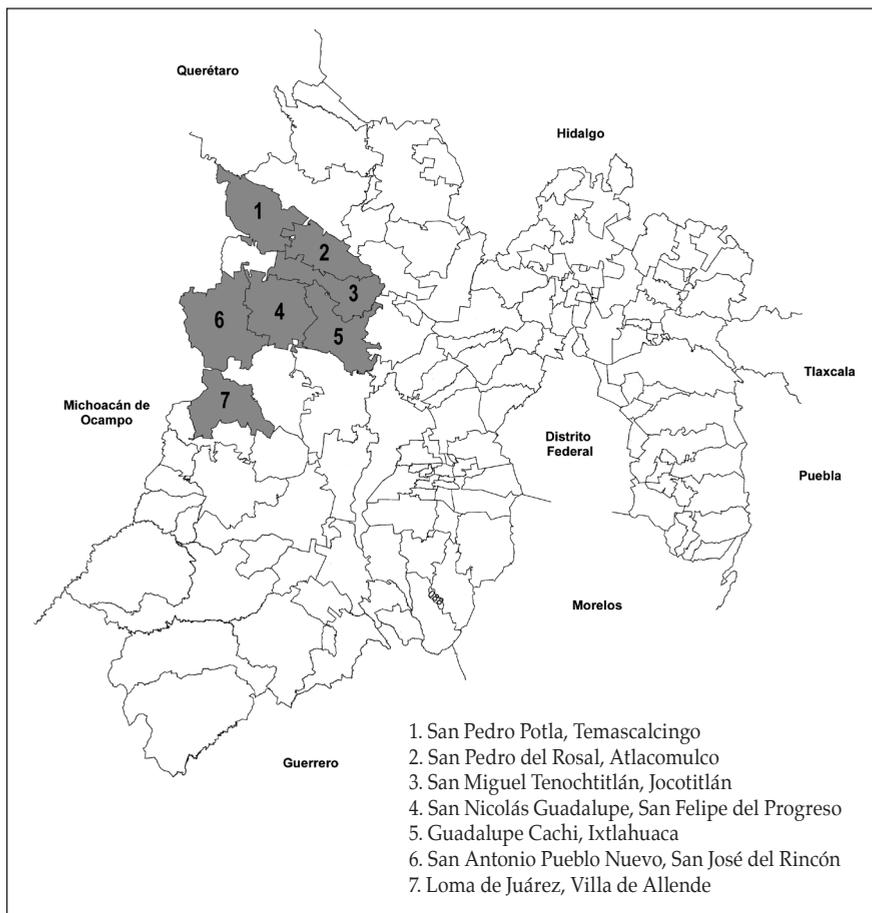
El modo predominante para movilizar la mano de obra social estableció las condiciones del poder estructural que asignó a los individuos a ciertas posiciones en la sociedad; las ideas que llegaron a rodear estas condiciones elaboraron proposiciones sobre distintas habilidades o impedimentos de las personas y de los grupos y sobre las razones ontológicas de los mismos [Wolf, 2001:352].

Por tanto, nuestro enfoque no asume que las comunidades sean aisladas y sí da preponderancia a los contextos políticos y económicos que inciden en la construcción de discursos. Un discurso lo entendemos como una expresión cultural, la cual presenta variantes con respecto a regiones más amplias.

Para el caso de los pueblos portadores de una tradición religiosa mesoamericana,¹ Báez-Jorge [1998:199] ha indicado que el santo patrono ha venido a ocupar un lugar importante dentro de la temática del nahualismo mediante un doble proceso: la significación del santo como símbolo identitario y su equiparación con espíritus guardianes del pueblo, para obtener la imagen del “santo nagualizado”. Como lo hace ver este mismo investigador, en la literatura etnográfica son abundantes las referencias en torno a la relación de un animal, considerado nahual, con la imagen de un santo [Báez-Jorge, 1998:168]. Este vínculo tiene un referente primordial en la imagen que proyecta la hagiografía católica, la cual presenta a los santos acompañados de un animal. No obstante, es necesario reconocer el papel que desempeñan otros seres numinosos que componen el anecúmeno que, en el caso mazahua, se vinculan con el santo. Así que indagar su naturaleza y presentar una propuesta para entender este universo y su relación con el santo en las comunidades mazahuas, es el objetivo de este artículo.

¹ Retomamos el término que ha propuesto Alfredo López Austin [1992:38; 2001:53-55; 1999:22], para dar cuenta de un proceso histórico.

Mapa 1 Municipios mazahuas estudiados



UNA APROXIMACIÓN AL MUNDO MAZAHUA

El pueblo mazahua se caracteriza hoy por la transformación constante de sus instituciones, situación bastante clara e inherente al proceso de construcción cultural que equivocadamente llevó a establecer su desaparición cultural [Arizpe, 1978; *apud* Galinier, 1990:252]. En ese sentido, es pertinente subrayar que estamos frente a un grupo que se ha constituido como tal aprovechándose de elementos tanto indígenas como españoles. No obstante, estas expresiones

culturales no las hemos restringido a un mero fenómeno de sincretismo,² sino que las ahondamos para rastrear diferentes procesos simbólicos —polivalencia, reducción y cambio de acentuación, la adición, sustitución y aglutinación, fusión y superposición [Lugo y Martínez, 2005: 246-247]— que podrían aparecer en la dinámica mazahua.

Entre los mazahuas, sostenemos, la base de esos fenómenos adquiere sentido gracias a la agricultura; por ejemplo, el ciclo festivo está estrechamente ligado a las etapas del ciclo agrícola. Una situación que, contradictoriamente, es producto de la transformación económica-política de la región. Consecuentemente, la dinámica capitalista ha permitido que el culto a los santos y la presencia de seres numinosos mantengan una relación estrecha con el cultivo del maíz y se erijan en mecanismo de su reproducción social, tal como da cuenta Claude Meillassoux [1993:140] al hablar del carácter de la comunidad doméstica y la naturaleza de su reproducción en de un contexto más amplio. La presencia de esa matriz agrícola ha sido una constante y se expresa mediante la presencia de elementos que permiten u obligan al culto a los santos; este es un aspecto que no deja de ser notado por diversos investigadores. Jacques Soustelle [1936] afirmó que el culto religioso entre los mazahuas se expresaba en la capilla-oratorio familiar, la cual impregnaba diversos ámbitos de la cotidianidad a partir de ser presidido por un santo protector, quien se hallaba estrechamente ligado a los antepasados del grupo familiar. De la misma forma, Efraín Cortés [1972] puso de relieve que la cultura mazahua contenía un universo conceptual profundo, “mágico”, que descansaba en la acción ambivalente de las cruces del oratorio o de los mismos santos que presidían esos espacios sagrados. En la misma época, Alicja Iwanska [1971:132] hablaba de un “supernaturalismo” que consistía en la existencia de seres, tales como el “diablo”, la “llorona”, los muertos y los santos, que amenazaban la vida de los individuos; mediante la categorización de esos entes, la investigadora dio cuenta de las relaciones suscitadas entre los hombres y esas entidades “supernaturales”. La presencia de esta dimensión fue nuevamente mencionada por Cristina Oehmichen [2005:334], cuando refería que los muertos se relacionaban con un mundo subterráneo, abundante en riquezas y peligroso para los hombres, un espacio dominado por el diablo y otras entidades con las que, a través de los sueños y el acceso a sitios específicos, se podía establecer

² “Un vocablo que se refiere a la unión o mezcla de elementos procedentes de diferentes contextos socio-culturales, pero que, de ninguna manera, describe o explica la complejidad de los procesos simbólicos por los que un componente de carácter exógeno es incorporado por un grupo humano cualquiera. Usamos la noción de sincretismo no para definir, sino para evitar explicar la compleja conformación de las creencias mesoamericanas contemporáneas” [Lugo y Martínez, 2005:232].

un contacto, las más de las veces dañino para los hombres. También, Jacques Galinier [2006:54] ha indicado la manifestación de una amplia gama de seres, entre los que se incluyen animales propios de la noche y con quienes los hombres mantienen una relación que podría considerarse peligrosa, en tanto subjetividades que poseen una marcada voracidad.³

Desde la exégesis mazahua, la valoración que se hace de ese “discurso del diablo” [Galinier, 1990:253] radica en que se le mira como síntoma de “atraso”, por lo que su “ocultamiento” es la constante. En su lugar, este grupo redimensiona el culto a los santos, especialmente a través de las fiestas en su honor. Por ejemplo, la fiesta dedicada a la virgen María el día 14 de agosto —extendida en la región mazahua—, además que tiene al maíz como centro de su quehacer ritual, es el momento para otras actividades rituales tales como la bendición del terreno para obtener buenas cosechas en los siguientes años; para ello, adornan la milpa con cruces hechas del tallo de las plantas de maíz llamadas “cuateras” o utilizan listones. Estos actos, consideran, son una forma de “pedir permiso” a la tierra para tomar los primeros elotes y darle la “bienvenida” al nuevo maíz.

De lo anterior nos interesa recalcar que la importancia no radica en la posibilidad de ahondar en la relación ritual del hombre con la tierra, sino en la manera en que, pese a la influencia católica, esa relación es conceptualizada por este grupo. En este caso, a la tierra se le considera bienhechora y *con capacidad para actuar* en beneficio de los hombres. Este hecho es indicativo de una relación más profunda en la que aparecen no solamente la tierra y el santo, sino otros seres a los que denominan dueños o ancestros cuya particularidad consiste en que se les otorga volición y tienen un accionar frente a los hombres, las más de las veces dañino. En la narrativa mazahua, a esos seres se les concibe como los habitantes originarios del territorio que ahora ocupan los hombres; se dice que antes el mundo estuvo habitado por gigantes y enanos, seres imperfectos que dios destruyó para que los hombres poblaran el mundo. Más que una desaparición, en el pensamiento mazahua subyace la idea de que esos seres primigenios fueron trasladados a otro mundo, donde habitan y pueden actuar sobre los hombres en momentos o espacios que han sido definidos como umbrales, tales como el sueño o la noche, las cavernas, ríos y montañas. Afirman que esas entidades viven en un plano paralelo a la existencia de los humanos a los que pueden, ya sea beneficiar, mostrándose

³ En El Panoptikon Mazahua se ofrece la visión de un discurso nocturno que marca un acontecer cotidiano, lleno de interdicciones, de prohibiciones que expresan la presencia de categorías propias de una cosmología con un profundo arraigo a una matriz cultural, como lo preveía Jacques Galinier (1990) en *El Depredador Celeste*.

como entidades protectoras de la convivencia familiar o de cuidar la cosecha, o bien, como seres nefastos que tienen la capacidad de enfermar a los hombres y ocasionarles la locura y la muerte; también poseen la capacidad de destruir los sembradíos de maíz o al mismo pueblo.⁴ A cada uno de esos seres le corresponde un nombre en mazahua y, en ocasiones, se le asocia con el nombre de algún santo o algún rasgo de la geografía local, a la vez que se les ubica en uno de los dos planos del universo, ya que se muestran como entidades terrestres o acuáticas.

El *méjoma'* —también llamado *sandova*, contracción de San Cristóbal— habita prácticamente en cualquier superficie del subsuelo, aunque de preferencia mora en aquellos sitios donde se concentran árboles y maleza, en las cavidades rocosas, en las barrancas y los cruces de caminos; adopta múltiples figuras que van desde una corriente de aire que sale de la tierra, pasando por las zoomorfas —perro, coyote o guajolote—, hasta formas antropomorfas asociadas a un hombre vestido de charro o bien un niño o enano; se le concibe como una entidad hambrienta e irritable capaz de retener el “alma” de los hombres; cuando esto sucede, la persona contrae la enfermedad del “aire”, cuyos síntomas, consideran, se manifiestan en el cuerpo a través de granos, ronchas, manchas o “pellejos” en la cara, ceguera, desvío de la boca o torceduras de mano; también les provoca trastornos en la temperatura corporal o sólo en una parte del cuerpo, como en el pie o la mano, haciéndolo frío o causándoles fiebre. El “diablo”, *Bóbota* o *Dioshú*, se presenta a ciertas personas en el monte o en las cuevas durante la noche para ofrecerles dinero; su apariencia es la de un hombre güero, cuya riqueza se muestra en la botonadura de oro de su traje de charro negro, o en la rienda de oro de su caballo; o bien, se le concibe como un “enanito” juguetón que suele brincar en las peñas, o en forma de diversos animales como un perro o burro, entre otros; a él se le suele pedir dinero a cambio del “alma” de otros. Los “aires de difunto”, llamados *d'jm'* o *péeski*, que se refiere a las “almas” de las personas que han quedado ligadas al lugar donde fallecieron, por lo regular en el monte, tienen la capacidad de tomar la forma de algún animal, ya sea un perro blanco o negro (“de ciudad”, remarcan), un carnero, un chivo, una “güila”. Al lado de estas presencias aparecen figuras como coyotes, brujas, víboras de cascabel y la “llorona” que se vinculan a los hombres de forma parecida a las anteriores.

Por último, el “santacruz” o *dem'o*, nombre con el que personifican a la cruz de las capillas-oratorio, suele concebirse como una imagen contenedora

⁴ No pretendemos hacer un rescate prehispánico, y sí retomamos los planteamientos teóricos acerca de la estructura del pensamiento indígena acerca del universo y el origen de los hombres. En ese sentido, López Austin [2000:168] habla de la presencia de pares opuestos complementarios para referirse a un rasgo de los dioses mesoamericanos y cómo se presentaban y actuaban ante los hombres.

de una fuerza perjudicial que afecta a los hombres —provocándoles enfermedades de la piel— y a los cultivos, especialmente del maíz “en tiempos de elote”, pues derriba las cañas y “come” su fruto. Además, consideran que tiene la capacidad de destruir, al grado que el “espíritu” del “santacruz” podría derribar el cerro, provocar una tormenta y hundir al pueblo en una laguna, una catástrofe semejante a la de los tiempos míticos anteriores al nacimiento de la humanidad. Algunas personas entrevistadas mencionaron que este tipo de aires “no vienen solos”, que son mandados por Dios. El culto a la “santacruz” se celebra el tres de mayo, pues explícitamente mencionan que de no ofrecerle “su misa” los perjudicaría. Este temor al poder de la cruz se canaliza en la existencia de pequeñas capillas en la cima de los cerros, y es aquí cuando manifiesta su poder benevolente, justamente a partir de su culto, aseguran estar protegidos de las trombas y tormentas, mejor conocidas como “cola de agua”.

Sobre este fenómeno meteorológico, piensan que dentro de la “cola de agua” se encuentra una víbora de gran tamaño llamada *sierpe*; dicen que es una víbora de cascabel anciana o inmortal y se le imagina con patas de gato, alas emplumadas y siete cabezas de serpiente. Suponen que es muy difícil verla pues viaja en el interior de “la cola de agua”, debido a eso, se les considera como visitantes que llegan en las temporadas de lluvia; la gente entrevistada ubica su procedencia del cerro Jocotitlán o de un lugar desconocido que, piensan, puede ser el mar. En consecuencia, la imagen de la serpiente adquiere trascendencia tal, que es parte de un complejo que incluye los aires, la lluvia y el granizo, cuyo símbolo por excelencia es la cruz a través de la cual se otorga sentido al culto en las capillas-oratorio.

Las entidades mencionadas tienen de referente primordial el plano terrestre, lo que sin duda las diferencia de otras, asociadas a lo acuático. En esta última categoría se incluyen el *'ngté*, quien habita en el río y se concibe semejante a una comadreja con una cola extensa, con la que “agarra” a las personas y las lleva consigo a la profundidad del río, por lo que ha recibido el sobrenombre de “pulpo” o “jalagente”; trepa por los árboles y persigue en forma de remolino de agua a las personas más allá del río. También se presenta el *cuchiindejé*, semejante a un puerco enorme, negro y brillante, que vive en la profundidad del río, o en los sauces que suele haber en las orillas del mismo; cuando amanece se dice que el *cuchiindejé* “canta”; también lo refieren como un “hipopótamo” o “manatí”, que mueve sus grandes orejas y nada por el río para hundirse de nuevo y no volver a verse durante años.

Como se observa, todos estos seres mantienen una forma mediante la cual interactúan en el mundo de los hombres; algunas de ellas afectan al individuo, otras proveen de los elementos necesarios para la reproducción

social de los individuos. De manera que el universo mazahua, conformado por los planos terrestre y acuático, tiene injerencia sobre los individuos. No obstante, esta relación está mediada por una figura que ocupa un lugar primordial dentro del pensamiento mazahua; *xitá* es un término que se aplica a la figura del santo, a los antepasados, así como a los abuelos. Por tanto, en el esquema mazahua del universo, el *xitá* preside los dos planos y, creemos, marca las formas de interacción entre los seres numinosos y los hombres.

Así, debajo del *xitá* aparecen los planos y esos seres. No obstante, consideran que el *xitá* suele desdoblarse en dos entidades. Por ejemplo, en San Pedro Potla aparece el *xitandejé*, “santo del agua”, y su lugar de culto se sitúa en una capilla construida sobre un ojo de agua, frente a la iglesia; también en esa misma localidad, aparece como *xitandaré*, “santo del río”, cuyo oratorio se localiza en la ribera del río que cruza el poblado. Hasta hace algunas décadas, al primero se le festejaba el tres de mayo, pues en el lugar “veneraban” una “cruz de bulto”. En tanto que el segundo sigue conservando el culto celebrado el 15 de agosto, día de la Asunción de la Santísima Virgen, fecha en que finaliza la canícula y que, como hemos visto, es el momento de dar gracias por el maíz recibido.

Para entender esta dualidad del *xitá* es necesario remitirnos a la siguiente narración, que da cuenta de los procesos de transformación por los que atraviesa. Se dice que:

Una muchacha, que siempre, siempre iba a dar de comer allí, a orilla del río, que siempre se estaba allí, que siempre iba, y su mamá se sorprendió: ‘pero a dónde llega usted, muchacha, diario, diario va’. Que siempre iba y traía canastas de pescado, de esos ‘criollos’. Y llega la hija y le dice, ‘¿sabes qué mamá?: te traje esto, te lo mandó tu yerno’, ‘¿cómo que mi yerno?’, ‘sí, un día te lo voy a traer’. Al último que le dijo: ‘¿sabes qué mamá? tenga toda limpia la casa: el tapanco, el botel[...] que tengas limpio todo’. Y sí, limpiaron todo: las hoyas grandes, costales[...] Que ya temprano llegó la muchacha, y luego le dijo: ‘¿sabes qué? ya va a venir tu yerno’. Y llegó, estaba una capillita al lado. Entonces que ya después fue la muchacha a decirle a su mamá: ‘¿sabes qué?: ya vine, ¿ya está limpio todo?’, ‘sí, ya’. Entonces la muchacha le fue a enseñar: ‘vete a echar copal’, que le dijo. Ya salió la mamá a echar copal, ¡ay! María Santísima, qué va a echar copal: era la víbora, grandísima, que estaba en la capilla. La muchacha le dijo a su mamá: ‘no tengas miedo, ése es tu yerno, ése es tu yerno. Ya me voy a ir con él ahora’. Que ya cuando se fueron ellos, todo en el río se rejunto como una nubecita, como neblina, todo. La muchacha se fue, y hasta la fecha que no regresó la muchacha. Pero que ya en su casa había de diferente maíz, frijoles, haba, o sea, de todo, de todo el fruto tenían. Se desapareció la muchacha, como que se hizo aire [E. P. R., San Pedro Potla, 2009].

Además de que el santo se conceptualiza como un antepasado de los humanos con quien se establecen lazos de reciprocidad, en la narración anterior, el *xitá* aparece como dueño del maíz, el cual es obsequiado a los hombres como consecuencia del rol desempeñado por la muchacha. Sin embargo, resulta interesante que dentro de la misma estructura presenta una asociación con lo masculino y con lo femenino, con el plano terrestre y con el plano acuático, es decir, los elementos que definen a esa estructura descansan sobre una oposición jerárquica y complementaria.

Si recordamos que los elementos del universo mazahua están asociados a un animal, podemos detectar una relación sustancial entre el *xitá* y esas figuras. No obstante que la naturaleza de ese vínculo todavía aparece indeterminada, sostenemos que estamos frente a un mecanismo de fisión y fusión que tiene por actores a seres numinosos. Esto es un rasgo del pensamiento mesoamericano, el cual permite concebir a una deidad bajo diferentes advocaciones o entender cómo diferentes entidades se conforman bajo una divinidad unitaria [López Austin, 1983:76]. Se trata, entonces, de mirar al *xitá* como la expresión de un pensamiento dual que rige pares complementarios, signados por un sistema de clasificación aplicable al universo del grupo mazahua. Este principio de clasificación permite explicar una serie de imágenes en torno al *xitá*, por ejemplo, la misma narración demuestra que el *xitá* se vincula con la culebra cuando refiere un orden acuático; en cambio, en otras narraciones lo refieren como víbora de cascabel,⁵ como es el caso del “santacruz”.

EL SANTO EN EL MUNDO MAZAHUA

Ya hemos mencionado que la influencia del catolicismo ha obligado a los mazahuas a valorar la creencia de un mundo pletórico de seres numinosos como “signo de ignorancia y atraso”. El hecho ha conferido al santo un papel primordial, en el sentido de que permitiéndole manejar el mundo numinoso —a través de erigirse como *xitá*—, lo haga en forma de abuelo o anciano para regular la interacción entre los hombres y ese universo.

Para la “teoría católica” los santos son “[...]figuras ejemplares en las que alguna vez se produjo la posibilidad de interceder ante la deidad suprema”,

⁵ Esta diferenciación es importante para comprender la conceptualización del *xitá*: víbora alude a la tierra, en tanto que la culebra refiere lo acuático. Para fines de exposición, vamos a indicar en forma general serpiente, en forma particular, lo haremos ya sea como víbora de cascabel o culebra.

por tanto “[...]no poseen una capacidad de acción propia, sino en la medida en que representan a seres sacralizados” [Bartolomé, 2005:36]. En cambio, el pensamiento mesoamericano las asume como deidades en sí mismas (*idem*), las cuales son entendidas como protectoras de la comunidad, ya que están estrechamente ligadas a “[...]entidades sagradas autóctonas, rectoras del orden cósmico y terrenal” [Báez-Jorge, 1998:155]. Esta conceptualización del santo presenta dos rasgos interesantes: su incrustación dentro de un espacio sagrado y su carácter humano que lo liga a una concepción específica en torno a la persona, por lo que presenta un cuerpo y elementos anímicos [Pitarch, 2006:86] que requieren un trato específico. En este contexto, cobra relevancia el culto al santo patrono, pues es una de las figuras que concentra mayores atenciones rituales en el mundo mazahua, así lo constatan varios trabajos que ponen de relieve la relación que guarda esta imagen con los habitantes; incluso, la fiesta es ocasión de regreso para aquellos que radican en las ciudades desde hace muchos años [Chávez, 2003; Oehmichen, 2005].

El servicio al santo está orientado por varios aspectos. Por ejemplo, cuando preguntábamos a las personas qué los motivaba para llevar a cabo la fiesta de los santos, inmediatamente respondían que eran las deudas adquiridas con el santo a lo largo de su vida y la necesidad de compensarlo, lo que sin duda permite establecer la existencia de un sistema de transacciones entre los hombres y los santos. Así, el discurso que gira alrededor de éste lo descubre como una entidad que posee una intencionalidad y conciencia a partir de un proceso de reconocimiento social, el cual descansa en una estructura jerárquica. Justo aquí cobra importancia la aplicación del término *xitá*, al considerarlo como alguien que presenta cualidades diferentes a las de los hombres y que le permiten colocarlo en la punta de la jerarquía del ecúmeno, al tiempo que se le concibe con un cuerpo, con propiedades que le asignan un lugar privilegiado dentro de la estructura social [Pitarch, 2006:68]. Por ejemplo, en San Pedro Potla, en el barrio segundo, al santo se le sahúma incienso tres veces al día, pues, consideran que el acto consiste en darle de comer o, pensamos, como en otras localidades, al santo se le cambia de ropa, se le peina, etcétera.

A partir de lo anterior, entendemos que entre los mazahuas las prácticas socialmente reconocidas en torno a los cultos del santo sean una expresión que le confiere un papel preeminente al *xitá*, constituyendo un plano jerárquico para el contacto con lo sagrado. Así, los santos son contenedores de un poder que influye a los hombres a través de su culto y cuya práctica es necesaria para que el mundo siga existiendo, como se entiende de la siguiente cita:

[...]en la actualidad los Santos Patronos de los pueblos indígenas se comportan como deidades independientes, dotadas de voluntad y figura, con las cuales se

deben mantener relaciones transaccionales equilibradas, dentro de los principios de reciprocidad que constituyen la norma indígena ideal de conducta [Bartolomé, 2005:38].

Pero el hecho no queda ahí, la narrativa mazahua hace intervenir a los santos en hechos en los que participan protohumanos, animales y cataclismos. En la narración siguiente, recogida en San Pedro Potla, destacamos esta dimensión en la que aparecen los santos:

Un señor alto, un alto[...] que eran los *huemanes*; eran hombres grandes: altos y gordos. Pero cuando anda el aire duro, mejor se acostaba y no se paraba porque si se paraba lo tumbaba el aire. Y entonces, cuando el fin del mundo, cuando ya acabó toda la gente, volvieron a poner a los chaparritos. La costumbre era como aquí en el pueblo: invitar a los santos de cada pueblo para hacer la fiesta acá, el día 25 [de diciembre], a toda esa fiesta venían, y ahora aquellos lo invitaban otra vez para allá, como costumbre le daban mole a todos los peregrinos. Termina la fiesta, entonces ya venían a dejar el santo aquí en la Iglesia. Y los más chaparritos, que para cargar a sus santos nomás los arrastraban, no aguantaban. Y terminando ese fin del mundo, ya nos formó a nosotros; y ya en tamaño ya alzamos a los santos, ya no los arrastramos (N. G., San Pedro Potla, 2009).

Si bien, para los mazahuas el culto a los santos impregna un sentido de continuidad a la vida en sociedad y procura cierto equilibrio temporal entre los individuos, no es menos cierto que la suspensión del culto o la falta de compromiso genera un castigo entre las personas. El incumplimiento con el santo es motivo para que con su poder dañe a las personas mediante los seres de la noche; en ocasiones, el mismo santo es quien proporciona el castigo, desencadenando la posibilidad de una muerte violenta de la persona o de un ser querido. Es reiterado el ejemplo de cuando alguna persona no quiere aceptar un cargo religioso:

El señor que acaba de pasar no quiso recibir una vez un cargo, ‘tú vas a hacer el primer mayordomó’, no lo quiso recibir. Él tenía una camioneta bonita. Pues al tercer día tomó, salió a visitar a sus papás, y en un puentecito vio a un viejito: de barba, peloncillo y que sí traía unas llaves y un bastón [*se refiere a San Pedro*]. Y que nomás se le cruzó y se [volcó]. Acabó con la camioneta [A. P. R., San Pedro Potla, 2009].

No puede ser de otra forma: la relación de los hombres con el santo patrono está teñida de una constante ideológica que se condensa en la frase “trabajo, dios

y obediencia”, como nos hacía notar un habitante oriundo de Pueblo Nuevo, la cual remite a la necesidad de compensar al santo para que el mundo exista y existan ellos. Esto es, una negociación establecida en el plano de lo sagrado que permite la reproducción social del grupo en un contexto económico y político. No participar de la fiesta al santo patrono es atentar contra el orden vuelto sagrado y por fuerza, vuelve necesario ejemplificar el castigo a quien no participa en la reproducción de ese orden.

LA DINÁMICA DEL CONTROL SOCIAL

Si bien, el universo sagrado de los mazahuas asume una directriz fundamental mediante la presencia del santo patrón, es necesario reconocer que el control social es una forma básica para mantener o reafirmar el orden. Así, dentro de este sistema de control social, el santo ocupa un lugar preeminente, aunque para alcanzar mejor su misión se vale de ese universo oculto, desplazado. No es fortuito que en el universo narrativo mazahua, al santo se le relacione con las criaturas de la noche, especialmente con dos figuras, las cuales habremos de retomar. En otro nivel, el sistema retoma la figura del santo considerándolo como un ser que tiene cuerpo y una capacidad para actuar sobre los hombres de manera que, si la forma como se ha abordado el estudio del nahualismo radica en el manejo de energía dentro del espacio anímico de seres en interacción, es posible explicar a partir de la relación anímica el vínculo establecido entre los santos y los animales utilizados para dar forma al sistema. Consecuentemente, producto de la situación religiosa que caracteriza a la región, observamos la superposición de dos planos conceptuales —el santo patrono y el ancestro fundamental— en la figura del *xitá*. Así se observa la traslación de los elementos del ancestro y su expresión en la imagen del santo patrón, mecanismo que refieren de manera clara Martínez y Lugo [2005] al hablar de fusión y superposición:⁶

La imagen del oso como salvaje captor de mujeres y su posterior sustitución por el simio evocan las características de deidades mesoamericanas caracterizadas por atributos y actividades semejantes. Ello no implica que el oso o el chango sean sustitutos directos de Tláloc o Tezcatlipoca, sino que su simple presencia

⁶ Es preciso mencionar que Bartolomé [2005:18] propone algo parecido, aunque no refiere el mismo aspecto: “Oaxaca es un ámbito en el cual las deidades locales se conjugan con otras, reformuladas para cumplir con similares propósitos que las preexistentes, se les cambia de nombre para poder rendirles culto sin ser reprimidos o se le adicionan deidades importadas de acuerdo con la tradicional perspectiva incluyente del politeísmo”.

en el relato hace que afloren las características de los antiguos dioses [Martínez y Lugo, 2005:247].

En tanto *xitá*, el santo patrón es relacionado, ya sea, con una víbora de cascabel o en forma de culebra, las cuales a su vez son objeto de asociación mediante otras figuras que mantienen la función de regular el universo anímico de los hombres. En los recorridos que hicimos por la zona estudiada, se constató la presencia de un universo que interacciona con los hombres de una forma muy específica y converge en la figura del santo, bajo la imagen de dos seres sumamente particulares y con gran narrativa: la culebra, animal acuático, y el coyote, que tiene connotaciones terrestres y masculinas. Cada uno, con un lugar específico para actuar y por ende como materializaciones de los procesos de fusión y fisión que hemos mencionado. Así, en el siguiente apartado habremos de señalar este aspecto para indicar aristas que podrían ser comparables al nahualismo para la región mazahua, en el sentido que, al ser expresiones del santo patrón, presentan un rasgo anímico que daña al que rompe con el equilibrio.

La mujer-culebra o la nichí

La *nichí* se refiere a una mujer hermosa que suele presentarse a los hombres en el monte, en los barrancos y a orillas de los ríos o arroyuelos. Señalan que el hombre adúltero anda con frecuencia de noche, en lugares apartados y escondidos para visitar a su amante; por lo mismo, durante el trayecto, una mujer de gran belleza lo habrá de esperar con la intención de seducirlo y mantener relaciones sexuales con él:

Que fue para el Oro, dice que bajó allí en la Loma y vino caminando para llegar a *Tepio* [Tepeolulco] y que por ahí va una barranca, un llanito pero está una barranca, ahí, una cañadita, que ahí vio que estaban los güilos, ahí, había un chingo de güilitos con la güila, corrían para acá, corrían para allá, los güilitos. Que ahí estaba la señora, duro y duro bordando su exquemtl, pero dice que vio que era su querida, 'ah chingá, pero qué hace hasta acá esta cabrona, dice, cuidando los güilos hasta acá'. Total, va y la saludó: 'y qué haces aquí', 'pues aquí, cuidando los güilos', dice. Y ya, se pusieron a platicar, pero de tanta platica pues se calentaron, ¿no?" [E. J. G. M., San Pedro Potla, 2009].

Si el hombre es precavido, antes de acceder a la petición de la aparición, debe asegurarse que se trata de una mujer. Para ello, debe reconocer la consistencia del cuerpo; si percibe que su mano es fría y blanda es indicio que "no tiene huesos,

que no tiene dureza; es totalmente gelatinoso, su mano totalmente de un bordo de agua". De modo que, cuando el hombre ya está seguro que se encuentra frente a la *nichi* debe colocarle un collar, tras de lo cual, el hombre debe apretar fuertemente hasta matarla. Ya muerta, la *nichi* adquiere su forma verdadera: una culebra de proporciones enormes. En otras versiones se dice que el hombre deja el cuerpo de la mujer y al día siguiente regresa para encontrar una culebra; en estos casos, el hombre cuelga el cuerpo del animal en un árbol, fuma un cigarro y se frota las manos con alcohol. A veces, se menciona que cuando las personas encuentran una víbora muerta en lo alto de un árbol, es señal de que "alguien" le ganó a la *nichi* e, incluso, se ha dicho, que se coloca como un mensaje explícito para que, aquellos otros hombres mujeriegos que andan en el monte, desconfíen de las mujeres hermosas que salen a su paso.

Si el hombre es seducido por la *nichi*, la mujer enseguida desaparece o su rostro se torna cadavérico, mientras que al hombre se le infla el estómago y le dan ganas de orinar o defecar. A través de los desechos se confirmará su "enfermedad" pues arrojará culebras diminutas y toda clase de animal rastrero:

Me dice 'no, cuñado, estoy bien arrepentido, no es bueno andar de culeco', dice, porque es mujeriego, 'ya no, ya casi se me está acercando la muerte'. Y ya no quedó bien, todavía se fue a curar, desde ahí se empezó a empanzonar, y ya no se curó, se murió de panzón, se empanzonó. Dicen que cuando el alicante, por acá ahora, que si uno acepta tener relaciones, haz de cuenta que es como tu amante, al tener relación, empiezas a empanzonar, vas a cagar víbora, sapo, rana; ya te mataste [F. A. P., San Pedro Potla, 2009].

Al indagar sobre deidades mesoamericanas, Olivier [2004a:251] observa la presencia de Tlantepuzilama o Tepusilam, una diosa peligrosa, cuyo rasgo primordial radicaba en mostrarse a la vez, como un ser femenino y masculino. En su lado femenino se le relacionaba con doble animal, pues era común ver a esa diosa bajo la forma de cocodrilo, pasear por el río comiendo a todos los que se acercaran [Olivier, 20004a:255]. El carácter predatorio de la deidad femenina también es registrado por Báez-Jorge [1989:107], quien señala que *Xtabay* "busca robar el alma de los hombres mediante engaños valiéndose de su presencia insinuante". Esta es una imagen que es identificada con el mazacoate, reptil no venenoso, que según las fuentes actúa contra los hombres infieles a través de tomar el lugar de sus amantes, seducirlos y asesinarlos [Báez-Jorge, 1989:112].

Atendiendo a una forma general, nos es claro que la vinculación entre la mujer y la serpiente remite al mito de expulsión del paraíso. No obstante hay

elementos que llaman la atención. Por ejemplo, Báez-Jorge [1989:126] indica que los rasgos de este ser —epifanía de corte kratofánico— impidieron que se haya integrado a un culto mariano y pasara a ser objeto de demonización, debido a que la capacidad transformativa lo vinculaba más al campo de los nahuales, lo que sin duda concuerda con el hecho de que la mujer serpiente es considerada parte del mundo nocturno. De manera que su presencia remite a la figura del *xitá*, pero en su capacidad transformativa para actuar sobre los hombres.

Así, consideramos que lo importante de la acción de la *nichi* radica en el modo de operar, es decir, a través de adoptar forma de mujer se encarga de afectar la parte baja del hombre. Es interesante observar que esto lo hace mediante una inversión de la realidad, pues el hombre se convierte en depositario de pequeñas culebras que arroja al momento de defecar. Esto sugiere la inversión de energía del hombre (la mujer es fuerza reproductora), como castigo y la muerte posterior de la persona, tal vez no sea sino la forma de expresar la unión de la *nichi* con el hombre, tal como hace referencia el mito del *xitandaré*, arriba mencionado. En sentido estricto, la culebra roba energía del cuerpo del individuo al ser depositaria de semen, forma en que una de las entidades anímicas suele salir del cuerpo humano. Un mecanismo que surge cuando éste infringe el marco de las relaciones sociales; así, un hombre debe destinar su trabajo hacia las actividades relacionadas con el culto al santo dentro de un marco jerárquico que determina el fin de sus acciones.

La imagen del Minho

Antes de dar a conocer la narrativa de este singular personaje, es necesario recordar otro trabajo de Olivier [2004b] acerca del dios mesoamericano llamado *Tezcatlipoca*. No es nuestra intención traer a colación un dios pretérito al presente y sostener su vigencia, más bien queremos observar algunos rasgos que hacían trascendental a este dios. En primer término, Olivier [2004b: 69] nos señala la estrecha vinculación de *Tezcatlipoca* con un personaje llamado *huehuecoyotl*, coyote viejo, en el sentido de que el coyote era uno de los dobles animales (*nahualli*) del “señor del espejo humeante”. En segundo lugar, además de remarcar la naturaleza nocturna del *huehuecoyotl* o *Tezcatlipoca*, la manera o forma de contacto hacia los hombres estaba marcada por una relación dual que permitía ayudarles o dañarlos [Olivier, 2004:70]. En tercer lugar, a *Tezcatlipoca* se le encuentra relacionado con gigantes que habitaron en épocas muy antiguas, donde regían la tierra y el agua, y su desaparición hizo considerarlos como antepasados [Olivier, 2004:250].

Dicho lo anterior, podemos decir que si bien la culebra actúa de cierta manera, es interesante observar la forma en que se despliega la narrativa referida al coyote. Ya hemos dicho que la asociación del *xitá* con el santo encubre una estructura, en la que se incluyen la víbora y otras figuras asociadas con ella, por ejemplo aparecen el perro, el coyote, incluso un león.

Dicen en San Pedro Potla, que anteriormente allí se aparecía un león para castigar a quienes ofendían al pueblo; relatan el caso de una maestra que se quedaba a dormir en la iglesia y que el león no la dejaba dormir. En tal sentido, la función del león consistía en mantener el orden de los espacios que le son propios al santo, situación que se rompía con la presencia de una mujer soltera y extraña a la comunidad. En este orden de ideas, la función del león radica también en que se aparece a los hombres que no cumplen con las responsabilidades que implica un cargo religioso, y busca obligarlos para que lleven a cabo su responsabilidad; o bien, si alguien de la comunidad no coopera durante la fiesta dedicada al santo, momento en que se sacrifican pollos o guajolotes, el león se encarga de cobrarse la ofensa; regularmente se dice que se lleva los borregos o los pollos de estas personas, otras veces enferma a los animales y finalmente mueren cerrándose la transacción negada.

La forma en que se conduce el león tiene similitud con el coyote, pues, los relatos así lo constatan: el coyote es un animal que inspira temor entre los mazahuas, pues los relatos tienen por tema el encuentro con este animal a determinadas horas. Señalan que el encuentro provoca la sensación de agrandamiento de la cabeza; aseguran que los deja “hipnotizados”, esto es, paralizados, sin habla y sin posibilidad de actuar debido a que les “avienta su vaho o la baba”. Al olor que avienta de su hocico o de su trasero, suelen referirlo como “baba”, “vaho”, “pedo”, “aire”, “vapor” y “respiración”, entre otros; en mazahua utilizan los siguientes términos: *inrajmá*, *jétchi*, *'kelkuñí*, *píishi*, *ajio'k'* e *ijjiol*. Acto seguido, comentan que el animal abusa sexualmente de ellos o defeca en el sombrero de la víctima. A quien esto le suceda es casi seguro que morirá o sufrirá “locura”:

Dicen que el coyote te hace el mal[...] sí, es malo el coyote. Porque dice mi papá, iba [para] el Oro, porque él trabajaba en la mina del Oro, que aquí en Tapaxco, que sale el señor, fue a haber, ‘¿quién será, qué está haciendo?’; pero empezó a gritar cuando todavía no le daba el gas el coyote, gritaba, gritaba el señor, pero poco a poco se fue apagando la voz, pero los perros ¡újule!, ya parece que iban a matar, que ya parece los perros que iban a matar. Entonces que se levanta la familia del señor, todos fueron a ver, y ahí estaba el señor y estaba el coyote, montándolo[...] Pero dicen que gritaba el señor pero que ya no sabía [de sí], pero gritaba. Entonces esos señores que fueron haber, como llevaron palos, y vieron

así que estaba agarrando, y fueron a apalear la cabeza del coyote, y mataron al coyote. Pero el señor, dicen, que no tardó, que como a los quince días o al mes, y se murió. Se murió el señor, pero fue aquí en Tapaxco. Y sí, es malo el coyote [N. G., San Pedro Potla, 2009].

La relación del coyote y los santos está ampliamente difundida en la región mazahua y se expresa cuando se ve afectado el sistema de transacciones. De modo que gran parte de los discursos narrativos acerca del santo quedan circunscritos en la figura de este animal; incluso contribuye a mirarlo como una entidad divinizada, pues la figura del coyote se asocia con el Señor Cerrito (Santa Cruz Tepexpan, Jiquipilco) en los poblados de San Antonio Pueblo Nuevo, San Nicolás Guadalupe y San José del Fresno (municipio de San Felipe del Progreso); además de que se le otorga un papel primordial en la refundación mítica del pueblo como en el caso de San Pedro Potla; o bien, se le llama “animal del santo”, como lo refieren en San Francisco Tepeolulco.

La narrativa equipara la figura del coyote como el único ser devorador de hombres. En un tiempo primigenio este animal establece un convenio con dios para destruir a la humanidad, el cual es frustrado por intervención de la virgen María. Sin embargo, a partir de otras narraciones se desprende que este arreglo, aún quedando en el ámbito de la posibilidad, es suficiente para constituir un nuevo convenio entre los santos y el coyote, dirigido no ya contra la humanidad entera sino sólo a aquellas personas que no cumplen con el culto a los santos.

A nivel de los pueblos, a través del sistema de las mayordomías y, en general, de la ayuda comunitaria destinada para llevar a cabo la fiesta a los santos, la acción del coyote se manifiesta explícitamente para “robar” a los animales de corral de la persona que cometa alguna falta. Así, por ejemplo, cuando algún individuo no quiere cooperar con los pollos para la “cortadera”,⁷ o que se hayan reservado para sí el mejor de sus guajolotes, en la noche llega el coyote y le mata varios de ellos, o simplemente dicen que ya no van a encontrar ese animal en específico. De igual forma, aún cuando no haya petición de guajolotes, si una persona es afectada con gran número de animales en una noche, entre los vecinos se levantan sospechas sobre las actitudes de aquella persona, pues nunca es considerado fortuito este tipo de eventos.

En otras ocasiones se dice que el coyote ataja a aquellas personas que no cooperen por el bien de la comunidad. Por ejemplo, dicen que una persona se

⁷ Se llama así a un evento contiguo a la misa de los santos patronos durante su fiesta en la que un grupo de “caballerangos”, provenientes de distintos pueblos vecinos, galopan en pareja sosteniendo en alto un “pollo”.

negaba a cooperar para que el tubo del agua potable pasara por su milpa, por lo que estuvo reteniendo el trabajo que ya llevaban los demás. Fue entonces cuando el coyote empezó a obstaculizar su paso, por cualquier camino que tomara se veía constantemente asediado por él, situación que sólo concluyó con la muerte de esa persona: “Dios sí castiga pero nunca nos damos cuenta”, por eso “murió de espanto” [T. A., San Pedro Potla, 2008].

En San Pedro Potla, la actuación del coyote, además de otras figuras animales como la víbora y el león, se presenta con mayor énfasis en la relación que mantienen con el santo patrón:

Que cuando ellos fueron en su juventud, si no cumplían o porque no obedecían ir a la Iglesia, o a una asamblea, o algo, una reunión, una danza, o un compromiso que se le va a nombrar mayordomo o fiscal; por no cumplir, entonces, se le presentaba, se le hipnotizaba la [...] que a veces encontraba una víbora por ahí, una viborota, pero grande, a veces lo atacaba, lo paraba. O, sino, el coyote que lo acababa su güilo en la noche, la gallinera, o los borregos [A. P. R., San Pedro Potla, 2009].

Es necesario traer a colación que cuando un hombre establece un pacto con el diablo, éste le pide a cambio pollos y mantas que no es otra cosa que el alma de los hijos. Una relación que también se observa en el campo de los sueños, pues, cuando una persona está enferma suele soñar con pollos; incluso entre bromas, una mujer de Loma de Juárez decía que su padre era muy celoso y cada noche llegaba a su cuarto para “contar sus borregos” que era una forma de señalar a las hijas. Entonces lo que el coyote se lleva es el alma de los hombres que no han contribuido con la fiesta del santo, de forma que mina el cuerpo del hombre y lo hace susceptible de otras entidades. Así en la imagen del coyote se condensan atributos que le permiten actuar a favor del bienestar de la comunidad y lo hace mediante una fuerza dirigida hacia la cabeza de la persona, de forma que reduce la proporción energética del individuo, situación que se expresa mediante la locura, signos de espanto o bien la muerte.

COMENTARIOS FINALES

En este recorrido hemos desarrollado una visión de cómo es construido un sistema mediante la descripción de una compleja red de seres con los que interaccionan los hombres. A modo de clarificar nuestros datos y la manera como se han ordenado, sostenemos que la concepción holística del universo dentro

del grupo mazahua parte, como lo hemos dicho, de la presencia de seres que habitan un mundo (anecúmeno) paralelo al de los hombres (ecúmeno). Este universo está compuesto de figuras que se distribuyen en diversos planos y cada una de ellas responde a un proceso de fisión y fusión, propiedad que les permite aparecer como habitantes de las cuevas, ríos, cerros o como entes que traen consigo la lluvia, el granizo y el viento.

Bajo la imagen del *xitá*, el santo preside ese mundo, pues él se encarga de cuidar a los hombres de esas entidades. De esta forma, el santo preside un plano terrestre y uno acuático y tiene la facultad de controlar a esos entes, de acuerdo a contratos diádicos que establece con los hombres. En este sentido, para que sea posible esta transacción es necesario que el santo sea asumido con una materialidad corporal, aspecto que le provee de propiedades anímicas parecidas a la de los hombres. De manera que su concepción como padre y protector de la comunidad lo hace ver como un abuelo que tiene la prerrogativa de castigar las conductas que están fuera del marco normativo y comunitario, especialmente cuando concierne a su culto.

La idea de que el santo castiga a los hombres debido a su falta de sentido comunitario, necesariamente involucra la figura de esos animales y entes que deambulan durante la noche. El procedimiento se presenta de forma sumamente compleja, pues los matices que presenta la forma en que los hombres son afectados, vislumbra el movimiento de energías que parten de esas figuras, aunque en la narrativa no se halle la relación clara con respecto a que es una forma de desprendimiento energético del santo. No obstante, los datos etnohistóricos sí establecen vínculos con los procesos de transformación que tenían lugar en las deidades mesoamericanas, donde cada uno de éstos animales, especialmente los referidos al coyote y la culebra, sugiere que son desprendimientos de aquél.

Por ejemplo, es significativo que una de las formas mediante las cuales el coyote reclama lo que no le fue dado en su forma de santo, radica en cobrarse a través de figuras como el guajolote o el pollo que, como lo han descrito de manera clara Lok [1991] y D'Aubeterre [2000], hacen referencia al alma. Indudablemente si el coyote se come un guajolote lo que come es el alma de quien es un infractor; de la misma forma actúa la culebra que roba esa energía, pero mediante la figura del acto sexual.

También es interesante señalar que, aunque haya sido denominado como "mundo nocturno", "discurso del diablo", "universo mágico" o "mundo supernatural", es necesario reafirmar la importancia del término numinoso. Esta categoría nos permite entender que la concepción en torno a un universo ubica espacialmente a los animales del santo en la montaña o cerro, imagen que tiene una centralidad dentro de la cosmovisión de los grupos meso-

americanos; de ese lugar vienen la culebra y el coyote para instalarse dentro del mundo de los hombres para actuar sobre ellos. Asimismo, al mostrarse como elementos de un mundo numinoso, estas figuras forman parte de una jerarquía, sólo que no están integradas a un orden con los demás animales, sino que son expresiones transformativas del santo, en tanto *xitá*, por lo tanto tienen propiedades específicas mediante las cuales influyen en los hombres. Por ejemplo, en la culebra su connotación acuática ubica su accionar en la parte baja del hombre, en tanto que la actuación del coyote se dirige hacia la cabeza de los hombres.

Por último, el estudio partió de considerar que la ideología católica ha impuesto de manera gradual una dimensión de los santos, la cual, por mecanismos de interpenetración, ha conformado una estructura que explica la relación de lo sagrado con los hombres. Esta estructura presenta componentes que actúan e influyen en los hombres de forma parecida al nahualismo desde un enfoque del control social. Tiene sentido el procedimiento de otorgar capacidad de acción a animales, piedras y elementos meteorológicos, bajo una intrincada red de interacciones en el que convergen elementos de mundos paralelos. En esta confluencia, como advertimos, permite definir los cauces que cada uno de esos seres mantiene con los hombres de acuerdo a su comportamiento social. No obstante, que entre los mazahuas la experiencia de lo sagrado sea uno de los referentes para entender el vínculo con los santos, no es menos importante la influencia católica que se ha puesto de manifiesto con mayor vigor en las últimas décadas, en una dimensión que privilegia la jerarquización de las diversas subjetividades supeditadas a una sola entidad.

Desde la perspectiva que se ha asumido, lo sagrado es una experiencia marcada por una tradición que genera sus representaciones en la práctica agrícola, de modo que permite entender que las imágenes a las que se les otorga una volición son expresiones de una clasificación básica, que tienen un principio fundamental: la jerarquía. En cierto modo, la imagen de los santos colocada en el contexto mazahua se configura bajo las prioridades que ha marcado el catolicismo acerca de la vida de los santos. Sin embargo, la cuestión de que algunos animales se le relacionen permite vislumbrar procesos de fusión y superposición simbólica —que subyacen a lo que genéricamente se ha llamado sincretismo— dentro de la estructura de control social de esta región.

BIBLIOGRAFÍA

Báez-Jorge, Félix

- 1989 "Imágenes numinosas de la sexualidad femenina en Mesoamérica", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 19, México, UNAM, III, pp. 107-133.
- 1998 *Entre los naguales y los santos. Religión popular y ejercicio clerical en el México indígena*, Xalapa, Veracruz, Universidad Veracruzana.

Bartolomé, Miguel Alberto

- 2005 "Elogio del politeísmo. Las cosmovisiones indígenas en Oaxaca", en *Revista Diario de Campo*, Cuadernos de Etnología, núm. 3, México, INAH, Conaculta.

Broda, Johanna

- 2001 "Introducción", en *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), México, FCE, pp. 15-45.

Chávez Arellano, María Eugenia

- 2003 *Identidad y cambios culturales. Los mazahuas de San Antonio Pueblo Nuevo*, Estado de México, Universidad Autónoma de Chapingo.

Cortés Ruiz, Efraín

- 1972 *San Simón de la Laguna*, México, INI.

D'Aubeterre Buznego, María Eugenia

- 2000 *El pago de la novia: matrimonio, vida conyugal y prácticas transnacionales en San Miguel Acuexcomac*, Colegio de Michoacán, BUAP.

Galinier, Jacques

- 1990 "El depredador celeste. Notas acerca del sacrificio entre los mazahuas", en *Anales de Antropología*, núm. 27, México, UNAM, pp. 251-267.
- 2006 "El Panoptikon mazahua: visiones, sustancias, relaciones" en *Estudios de cultura otopame*, año 5, núm. 5, México, UNAM, pp. 53-69.

Gruzinski, Serge

- 1988 *El poder sin límites. Cuatro respuestas indígenas a la dominación española*, México, INAH, IFAL.

Iwanska, Alicja

- 1971 *Utopía y purgatorio*, México, SEP.

Lok, Rossana

- 1991 *Gifts to the dead and the living: Forms of exchange in San Miguel Zinacapan, Sierra Norte de Puebla, México*, Leiden University, Centre of Non-Western Studies.

López Austin, Alfredo

- 1980 *Cuerpo humano e Ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, México, UNAM, IIA.
- 1983 "Nota sobre la fusión y la fisión de los dioses en el panteón mexica", en *Anales de Antropología*, vol. XX, México, UNAM, IIA, pp. 75-87.
- 1992 *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*, México, Alianza.
- 1998 *Hombre-Dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, México, UNAM, III.
- 1999 *Breve historia de la tradición religiosa mesoamericana*, México, UNAM, IIA.
- 2000 *Tamoanchan y Tlalocan*, México, FCE.

- 2001 "El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana", en Broda, Johhana y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, FCE, Conaculta, pp. 47-65.
- 2008 "Las razones del mito. La cosmovisión mesoamericana", en López Austin, Alfredo y Millones, Luis, *Dioses del Norte, dioses del Sur. Religiones y cosmovisión en Mesoamérica y los Andes*, México, Era, pp. 15-144.
- 2009 "Dios en el cuerpo" en *Dimensión antropológica*, vol. 46, año 16, México, INAH, pp. 7-45.
- Lugo Silva, Francisco y Roberto Martínez González**
- 2005 "Juan Oso y la paradoja del sincretismo en Mesoamérica", en *Anales de Antropología*, núm. 39, tomo II, México, UNAM, pp. 231-253.
- Martínez González, Roberto**
- 2008 "El nagualismo en época prehispánica y colonial", en *Diario de campo*, núm. 97, México, Coordinación Nacional de Antropología e Historia, INAH, pp. 10-20.
- Medina, Andrés**
- 2001 "La cosmovisión mesoamericana: una mirada desde la etnografía" en *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), México, FCE, pp. 67-163.
- Meillassoux, Claude**
- 1993 *Mujeres, graneros y capitales. Economía doméstica y capitalismo*, México, Siglo XX.
- Oehmichen Bazán, Cristina**
- 2005 *Identidad, género y relaciones interétnicas. Mazahuas en la ciudad de México*, UNAM, IIA, Programa Universitario de Estudios de Género.
- Olivier, Guilhem**
- 2004a "Tlantepuzilama: Las peligrosas andanzas de una deidad con dientes de cobre en Mesoamérica", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 36, México, UNAM, IIIH, pp. 245-271.
- 2004b *Tezcatlipoca. Burlas y metamorfosis de un dios azteca*, México, FCE.
- Pitarch, Pedro**
- 2006 "Conjeturas sobre la identidad de los santos tzeltales", en *De la mano de lo sacro. Santos y demonios en el mundo maya*, Mario Humberto Ruiz (coord.), México, UNAM, IIF, pp. 67-89.
- Soustelle, Jacques**
- 1936 "Le culte des oratoires chez les otomies et mazahuas de la region d'Ixtlahuaca", en *El México Antiguo. Revista Internacional de Arqueología, Etnología y Folklore, Prehistoria, Historia Antigua y Lingüística Mexicanas*, vol. 3, México, Sociedad Alemana Mexicanista, pp. 97-117.
- Villa Rojas, Alfonso**
- 1947 "Kinship and nagualism in a tzeltal community, Southeastern Mexico", en *American Anthropologist*, vol. 49, núm. 4, Blackwell, pp. 578-587.
- Wolf, Eric**
- 1990 "Distinguished Lecture: Facing Power-Old Insights, New Questions", en *American Anthropologist*, vol. 92, núm. 3, pp. 586-596.
- 2001 *Figurar el poder. Ideologías de dominación y crisis*, México, CIESAS.

RESEÑAS

De los genitales femeninos

Jelto Drenth

El origen del mundo: ciencia y ficción de la vagina

Araucaria, Buenos Aires, Argentina, 2008.

Anabella Barragán Solís

Escuela Nacional de Antropología e Historia, INAH

Los genitales femeninos se han idealizado y rodeado de misterio, de tal forma que inspiran deseo, veneración o miedo y aversión; así la “entrepierna” del sexo femenino se nombra de diversas maneras, “partes pudendas”, “allí abajo”, “cola de adelante y cola de atrás”, incluso se usan de referencia para insultar: como en Egipto que se dice “madre del clítoris” a los turistas blancos, y el peor agravio que se puede infligir a un hombre es llamarlo “hijo de madre no circuncidada”. Asimismo, la vulva ha inspirado a poetas y literatos de distintas partes del mundo y de diversos tiempos, quienes por ejemplo, la han comparado con toda clase de aves, paloma, pájaro tejedor, ruiñeñor, golondrina, o la describen con metáforas como “mi suave jardín”, “el corazón de todas las flores”, “horno devorador”, etcétera. Las lesbianas le asignan nombres sugerentes como “pequeño placer oculto”, “fuente de vida”, “labios de dicha”, “labios de Venus”, “botón de amor”, “puertita escondida”, etcétera. Jelto Drenth, sexólogo holandés, con un enfoque multidisciplinario, biomédico, religioso, histórico, literario, poético, psicológico, psicoanalítico y humorístico, presenta un ensayo de 366 páginas, en las que a lo largo de catorce capítulos describe y analiza múltiples representaciones y prácticas en torno a los órganos sexuales femeninos, que de vez en vez lo obligan a referirse, de manera comparativa, complementaria u oblicuamente a los órganos correspondientes del sexo masculino.

Entre la información y análisis que se encuentra en los primeros cuatro capítulos, está el papel histórico que se le ha dado al clítoris en la reproducción, hace una breve presentación del ritual de la cliteridectomía en los países africanos, temática que se desarrolla ampliamente en el capítulo nueve. Encontramos las palabras que en diferentes culturas se utilizan para nombrar a los diferentes órganos sexuales. Describe con detalle la anatomía y la filogenia de los genitales femeninos desde el proceso embrionario, se explica el ciclo sexual femenino y la fisiología hormonal, el desarrollo de los genitales en

relación con la edad, y la fisiología de la excitación sexual, la fisiología refleja y el orgasmo.

En el capítulo cinco, se desarrolla el tema de la castidad y virginidad y sus diversas representaciones culturales, entre ellas los ideales cristianos de la castidad, el papel encaminado a la reproducción que se otorga a las relaciones sexuales, así como la obsesión por la virginidad y los trucos históricos para “repararla” o falsarla. Se presentan también datos demográficos acerca de la edad en que se inicia “el aprendizaje de interacción sexual paso a paso” entre los adolescentes, empezando por los besos, las caricias, los tocamientos sin ropa y el acto sexual.

En el capítulo seis: El papel de las ideas freudianas y su influencia en el psicoanálisis en la interpretación de la sexualidad y el papel preponderante de ésta en el desarrollo del niño, además se plantea la interpretación de algunos mitos, en los que permiten entrever el inconsciente colectivo. Un apartado del mismo capítulo aborda la polémica de la importancia del orgasmo femenino, las expectativas de la relación sexual, el tiempo necesario para la estimulación sexual y el orgasmo fingido. Además de aportar algunos datos antropométricos sobre la relación del orgasmo y la distancia entre clítoris y la uretra.

En el capítulo siete se abunda sobre la fisiología de la reproducción: el embarazo, el parto y el amamantamiento, y las prácticas y creencias en torno a estos temas. El embarazo, el falso embarazo y la *couvade*, esta última se refiere a la tradición en algunas culturas en las que el hombre de una mujer embarazada, es tratado como si él llevara el niño en el vientre.

En el siguiente capítulo se detallan algunos de los problemas sexuales de las mujeres, como la falta de deseo, como síntoma de depresión, las dificultades en la fase de excitación y problemas en el orgasmo, asimismo se explican algunas de las causas anatómicas y fisiológicas del dolor durante el acto sexual o dispareunia, y el vaginismo.

En los capítulos nueve y diez, se describen las intervenciones quirúrgicas en los genitales femeninos, como la castración que se prescribía para el tratamiento de algunas enfermedades mentales y en particular para eliminar el deseo sexual, que en las mujeres era considerado patológico. El comportamiento histórico de la histerectomía y la relación del útero con la estabilidad mental. En el capítulo once aparece la “tecnología del orgasmo”, donde se muestran imágenes y se describen las características y la función de un sinnúmero de vibradores encargados de la excitación sexual de las mujeres. En el siguiente capítulo se plantea la importancia de los aromas cíclicos de las mujeres y su relación con las feromonas, los componentes de las secreciones vaginales, como el ácido láctico y acético, así como los ácidos grasos volátiles vaginales y su similitud con los olores culinarios de platos exquisitos. De manera particular se señala la relación de las feromonas femeninas con el comportamiento y la producción de estas sustancias de forma artificial. El efecto de las señales

aromáticas en algunos procesos fisiológicos y de interacción social entre hombres y mujeres que combine entre sí.

En los dos últimos capítulos se abunda sobre el miedo, la misoginia y la aversión cultural a la femineidad, los tabúes religiosos, los diversos significados de la sangre menstrual, el mito de la vagina dentada y el miedo masculino a la castración. La automutilación de las mujeres que el autor significa como un rasgo en contra de la dominación sexual. Se menciona la higiene personal y la salud genital, el control del placer sexual femenino y masculino y su relación con la longevidad, desde la perspectiva de algunas culturas; se describe la idealización y veneración de los genitales femeninos, con la exploración de diversas prácticas estéticas de modificación corporal, potentes símbolos eróticos, como la manipulación de los labios y el clítoris en algunas culturas no occidentales, así como la cirugía plástica de inyección de silicona para remodelar con la finalidad de rejuvenecer los labios menores, actualmente de moda.

El vello púbico a su vez, ha sido representado de mil formas en el devenir histórico del arte, a la vez que se tienen registradas múltiples maneras de modificarlo, como una obligación religiosa e higiénica del baño y la depilación, incluido el afeitarse el vello púbico, entre las musulmanas, la práctica actual de un monte de Venus sin pelos resulta más atractivo, hecho que se observa en el mundo de la publicidad; por otra parte en la producción porno, la preferencia por el vello púbico es un blanco comercial diferente. El vello púbico actualmente tiene un uso comercial extravagante, se pagan grandes sumas por objetos hilados con este producto humano. Los adornos contemporáneos en los genitales incluyen, además de los rasurados, *piercings*, tatuajes, anillos y diversos objetos de la parafernalia sadomasoquista.

El libro contiene treinta y cuatro ilustraciones con diversas temáticas que refuerzan los discursos que se desarrollan, además cuenta con una bella portada basada en un óleo sobre tela de Courbet, elaborada en 1866, se trata de un torso desnudo de una mujer recostada sobre sábanas blancas, con las piernas abiertas que dejan ver la "entrepierna" y el vestíbulo de la vagina, eje del deseo, objeto de discusión, análisis e interpretación en este sugerente libro, que atinadamente tradujo del inglés Rosa Cargatelli.

Aportes y debates: reciente publicación estadounidense sobre africanos y afrodescendientes en México

Ben Vinson III y Matthew Restall (eds), *Black Mexico. Race and Society from Colonial to Modern Times*, Albuquerque: University of New Mexico, 2009, pp. 278

María Elisa Velázquez

Dirección de Etnología y Antropología Social
Instituto Nacional de Antropología e Historia

Desde los años cincuenta del siglo veinte, académicos estadounidenses comenzaron a interesarse en el estudio de la población de origen africano en México. Es bien conocido que Gonzalo Aguirre Beltrán, uno de los investigadores mexicanos pioneros en el tema, tuvo como maestro a Melville Herskovits de la Northwestern University.¹ Otros destacados historiadores estadounidenses, como Colin Palmer, realizaron aportes significativos; su texto, *Slaves of the White God. Blacks in Mexico 1570-1650*, es ya un clásico para los interesados en los africanos y afrodescendientes en México.² Por cierto, el libro de Palmer no ha sido traducido al castellano y hasta donde tengo noticia pocas o ninguna de las obras mexicanas sobre el tema se tienen en inglés. Uno de los objetivos centrales de los estudiosos de México y Estados Unidos tendría que ser organizar un proyecto editorial para la traducción de las obras más significativas sobre el tema de ambos países, principio básico del diálogo.

Coyunturas políticas y movimientos sociales en México, así como el afán de la academia por explicar los complejos procesos de diversidad cultural, despertaron en los años noventa, el interés de nuevas generaciones de investigadores mexicanos y estadounidenses por los africanos y afrodescendientes. Sin embargo, quizá por la distancia teórica de las últimas décadas entre las ciencias

¹ Gonzalo Aguirre Beltrán, *La población negra en México*, México, FCE, 1946.

² Colin Palmer, *Slaves of the White God: Blacks in Mexico 1570-1650*, Cambridge, Harvard University, 1976.

sociales de México y Estados Unidos, particularmente de los enfoques históricos y antropológicos, los diálogos y lazos académicos entre los estudiosos de ambos países se distanciaron notablemente. Muchos de los investigadores expresamos en foros nacionales e internacionales nuestro descontento con los historiadores estadounidenses que desconocían y menospreciaban los trabajos mexicanos.

Aunque falta mucho por hacer, para fortuna del tema, la comunicación entre académicos de ambos países, empieza a restaurarse, lo que sin duda enriquecerá la información y los enfoques.³ Es cierto que siguen existiendo distancias teóricas y de interpretación, pero también semejanzas y coincidencias. El libro *Black Mexico*, recién publicado en Estados Unidos, es un ejemplo de los aportes de académicos estadounidenses, así como de las limitaciones de ciertos enfoques, que desde mi punto de vista, impiden una comprensión integral de los complejos procesos económicos, sociales y culturales de la sociedad mexicana y de la participación de los africanos y afrodescendientes.

Editado por Ben Vinson III y Matthew Restall, investigadores que han realizado significativos estudios sobre los africanos en México,⁴ el libro reúne a historiadores y antropólogos, en su mayoría conocedores del tema.⁵ Dividido en dos grandes secciones, la obra aborda cuestiones históricas y temas contemporáneos, más centrados en las comunidades de afrodescendientes de Guerrero y Oaxaca, región conocida como la Costa Chica en México. Se acompaña de ilustrativos mapas, de un minucioso glosario y una vasta bibliografía que incluye, gratamente, un número considerable de obras mexicanas.

Lo primero que me sorprende, y que precisamente tiene que ver con el uso de ciertas categorías en varios artículos del libro, es el título: *Black México*. En otros trabajos he hecho hincapié en la problemática de las categorías o deno-

³ Como ejemplo, está el libro coordinado por Juan Manuel de la Serna con artículos de investigadores mexicanos y estadounidenses, titulado: *Pautas de convivencia étnica en la América Latina Colonial (indios, negros, mulatos, pardos y esclavos)*, México, CCYDEL/ Gobierno del Estado de Guanajuato, 2005.

⁴ Ben Vinson III, entre otras obras ha publicado un excelente libro sobre las milicias en Nueva España, v. *Bearing Arms for His Majesty: The Free-Colores Militia in Colonial Mexico*, Stanford, Stanford University, 2001. Por su parte, Matthew Restall, entre otras cosas, ha escrito sobre relaciones entre africanos, mayas y españoles: *The Black Middle: Africans, Mayas and Spaniards in Colonial Yucatan*, Stanford, Stanford University, 2009.

⁵ Debo denotar que me sorprende la participación de autores como Jean Philibert Mobwa Mobwa, congolés-mexicano, funcionario por lo menos hasta hace poco tiempo del Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación en México, quién no es académico, pero hasta donde sé, tampoco estudioso del tema.

minaciones coloniales para el análisis académico,⁶ pero vuelvo a ello: ¿quiénes son los “black”? Este término ¿incluye a los mulatos, pardos o moriscos del periodo virreinal o sólo a los negros? ¿Por qué seguimos utilizando términos que los conquistadores aplicaron? En fin, creo que debemos trabajar más la cuestión de las denominaciones, ya que puede limitar o distorsionar el análisis. Por ejemplo, en México “los negros”, para gran parte de la sociedad, son cubanos, estadounidenses o costeños, nunca africanos ¿por qué? Precisamente por el olvido y la negación de los aportes africanos a nuestro país. Detrás de la palabra negro, no existen culturas y diferenciaciones, lo mismo que detrás de la de indios, en la que no distinguimos otomíes, nahuas o mayas.

Aunado a ello, el subtítulo del libro: “raza y sociedad de tiempos coloniales a la modernidad” también es inexacto. No ayuda a entender la situación de los africanos y afrodescendientes en México, pero tampoco refleja lo que el libro contiene. Ben Vinson III, en su estupenda introducción,⁷ reconoce la problemática del debate sobre la raza en América Latina y hace preguntas clave sobre la polémica, entre otros, hace el siguiente señalamiento:

[...]Examinar temas de raza en América Latina ha sido siempre una tarea delicada, dada la multiplicidad de categorías raciales que han existido en la región, las formas en que las identidades raciales han sido históricamente asumidas y negadas a lo largo de los últimos siglos, y los bonos políticos involucrados en la defensa de ellas [...]⁸

Estoy de acuerdo con Vinson III, entonces ¿por qué recurrir a este concepto que como él mismo lo señala, ha sido tan polémico y hasta cierto punto tan complicado para entender sociedades complejas y heterogéneas como la mexicana? ¿Por qué no buscar nuevos conceptos que ayuden a explicar los procesos históricos y contemporáneos? Explico brevemente los problemas con esta categoría. La palabra “raza” tuvo otras connotaciones en el periodo virreinal, más vinculadas al origen y a la cultura. Raza, vinculado a los fenotipos y a las características “pseudocientíficas” sobre un grupo humano, se creó a mediados del siglo XVIII y se consolidó en el XIX, con el intenso comercio

⁶ Entre otros, v. María Elisa Velázquez y Odile Hoffman —Investigaciones sobre africanos y afrodescendientes en México: acuerdos y consideraciones desde la historia y la antropología—, en *Diario de Campo*, Boletín Interno de los investigadores del área de antropología, INAH, marzo-abril, 2007, núm. 91, pp. 60-69.

⁷ Una versión más amplia de esta introducción se puede encontrar en el libro: *Ben Vinson III y Booby Vaughn, Afronéxico: el pulso de la población negra en México. Una historia recordada, olvidada y vuelta a recordar*, México, CIESAS/FCE, 2004.

⁸ Ben Vinson III and Matthew Restall, *Black Mexico. Race and Society from Colonial to Modern Times*, Albuquerque, University of New Mexico, 2009, p. 1.

de esclavos hacia América y la necesidad de justificar que en pleno siglo de discusión sobre la “igualdad, legalidad y fraternidad” se estuviera realizando uno de los crímenes más vergonzosos de la historia de la humanidad.⁹

Por otra parte, quizá actualmente la categoría raza, explica ciertos hechos y fenómenos de discriminación en México, pero tampoco ayuda a entender las dinámicas sociales, la invisibilidad de ciertos grupos como el de origen africano, los prejuicios y la inequidad económica que han dominado gran parte de los problemas entre diferentes culturas. Por otra parte, el libro no contiene ningún artículo que aborde la cuestión para el siglo XIX, periodo crucial para entender el afán por negar las diferencias y la diversidad cultural en México y, siglo en el que desaparece el reconocimiento de la presencia y contribución de los africanos a nuestro país, entre otras cosas, precisamente por la carga ideológica de los prejuicios sobre los africanos y sus descendientes.

Pero, volvamos al libro. Debo hacer notar que la portada es extraordinaria. Se trata de un documento del Archivo General de la Nación de México, que muestra la genealogía, al parecer de un novohispano, en el que se observan diferentes grupos, que atestiguan el mestizaje, no como “construcción ideológica” sino como proceso cotidiano en el México virreinal.

Más allá del título y de la portada, los aportes de los artículos, en especial de los históricos, son muchos. El primero de Franck Proctor, aborda la problemática de los movimientos cimarrones y los motines de africanos y afrodescendientes en distintos periodos del México colonial. Aunque estos sucesos han sido estudiados por otros historiadores,¹⁰ el detallado y comparativo análisis de Proctor ofrece nuevas lecturas sobre las formas de resistencia y negociación de los cimarrones y las características de la esclavitud en México.

Las relaciones de la población de origen africano con la sociedad novohispana en la conocida como Tierra Caliente de Michoacán, es trabajada por Andrew Fisher, quien trata de explicar el papel de los africanos y afrodescendientes en dos periodos históricos, encontrando contradicciones: en los primeros tiempos aceptación e inclusión social, y posteriormente rechazo y marginación. Uno de los problemas de este artículo es la falta de perspectiva de contexto, es decir, no es lo mismo el siglo XVI que el XVIII, ya que los prejuicios “raciales” toman otros significados precisamente para mediados del siglo XVIII. Por otra parte, creo que faltan datos de fuentes documentales para sustentar la hipótesis de Fisher, pero sin duda, es muy interesante el análisis de esta región.

⁹ V. María Elisa Velázquez, *Mujeres de origen africano en la capital novohispana, siglos XVII y XVIII*, México, INAH, PUEG-UNAM, 2006 (Colección Africanía, núm. 2).

¹⁰ Entre otros, el mismo Aguirre Beltrán, Adriana Naveda, Brígida von Mentz y Juan Manuel de la Serna.

Por su parte, Pat Carroll, un clásico estadounidense en las investigaciones sobre el tema, se refiere a las relaciones entre indígenas, españoles y africanos, analizando lo que él considera distintos órdenes sociales. Como en otros trabajos, Carroll, expone casos de fuentes documentales muy interesantes, pero, desde mi perspectiva, la visión “racial” no le permite entender las complejas relaciones que produce el intercambio y la convivencia entre distintos grupos. Me parece que no existen tres órdenes sociales, sino varios que tienen que ver con la región, el periodo, pero además, con el nuevo “orden social” que se construye de manera gradual y con diferentes matices en la Nueva España.¹¹

Ben Vinson III participa con un notable artículo en el que analiza las características de las actividades económicas a las que se dedicaron los africanos y afrodescendientes libres en varias regiones de la Nueva España. Sus datos contribuyen al estudio de la importancia de este grupo en la construcción económica del virreinato, pero además, al distinguir oficios, aporta nuevos datos sobre las actividades a las que se dedicaron, lo que permite un análisis más minucioso sobre el lugar que ocuparon en la sociedad virreinal y las posibilidades u obstáculos de movilidad económica y social. Debo señalar que el uso de ciertas categorías vuelve a parecerme un problema, por ejemplo la de “free colored people” ¿A quiénes incluye esta denominación? Reitero el problema de ciertas palabras que considero no contribuyen al análisis y limitan la comprensión del papel que desempeñaron las categorías jurídicas o sociales en otros periodos, como el virreinal. ¿Por qué analizar sólo en términos del color, cuando los mismos encargados de los censos no podían distinguir “razas” a mediados del siglo XVIII? Por otra parte, los censos pueden ofrecer información valiosa, pero no hay que olvidar que las “calidades” y el fenotipo, incluyendo el color de la piel, difícil de precisar en la sociedad novohispana, podían manipularse con cierta facilidad. Tenemos muchísimos ejemplos, por mencionar sólo uno bien conocido: José María Morelos, que bien sabemos era mulato, fue registrado como español, y también de padres españoles.

Nicole Von Germeten retoma el tema de su novedoso libro, de hace pocos años, sobre las cofradías de negros y mulatos en la Nueva España.¹² Demuestra a través de datos de archivo cómo los africanos y afrodescendientes utilizaron estos espacios para la socialización, la creación de lazos de identidad y en ocasiones para obtener ventajas frente a otros grupos, desarrollando una hipótesis interesante sobre la formación de una posible identidad “mulata”. El artículo es sugerente y con fuentes de gran valor histórico pero, también me sorprende

¹¹ Pilar Gonzalbo, historiadora de México virreinal, tiene una obra excelente sobre esta temática en su libro: *Familia y orden colonial*, México, El Colegio de México, 1998.

¹² Nicole von Germeten, *Black Blood Brothers: Confraternities and Social Mobility for Afro-Mexicans*, Gainesville, University of Florida, 2006.

que Von Germeten recurra a la explicación “racial” de la sociedad novohispana para varias de sus reflexiones, algunas de las cuales contradicen justamente lo que propone, al demostrar el uso “complicado” y sin lógicas de términos como los de mulatos, pardos o morenos. Por otra parte, me parece que en su artículo existen problemas con la forma de traducir las citas de fuentes,¹³ pero también, como en otros artículos, se antoja mayor conocimiento y análisis de los contextos novohispanos.

Cierran esta sección Joan Cameron Bristol y Matthew Restall con un excelente artículo sobre las prácticas de magia amorosa como instrumento de negociación entre africanos y afrodescendientes en la sociedad novohispana del siglo XVII. Con ejemplos de la Ciudad de México y Yucatán, explican las complejas relaciones de convivencia e intercambio entre diferentes grupos sociales y el ambivalente papel que desempeñaron las prácticas de magia o hechicería como catalizadores de integración o marginalización, no sólo entre los africanos y afrodescendientes, sino también entre otros grupos, como mayas o nahuas. Este tema ha sido trabajado con una interpretación parecida por historiadoras como Solange Alberro, Alejandra Cárdenas y María Elisa Velázquez,¹⁴ sin embargo, este artículo aporta nuevos datos y se refiere a regiones poco trabajadas, como Yucatán. Me interesa particularmente, el análisis sobre las culturas y los grupos que Joan Bristol ha dado al tema en su reciente y extraordinario libro, que retoma en este artículo.¹⁵ La segunda parte de la obra está dedicada a reflexiones más contemporáneas. Laura Lewis y Bobby Vaghn narran sus experiencias en la Costa Chica de Oaxaca y Guerrero, regiones con un porcentaje muy importante de comunidades afrodescendientes. El texto de Lewis es muy subjetivo y está repleto de anécdotas personales. No obstante, aborda un tema central para entender la problemática de la discriminación, que por supuesto depende de los contextos, de las historias de cada país, de cada región y de otros aspectos, que ya han sido analizados por antropólogos.¹⁶ Vaghn tiene una visión más integral de la zona que conoce muy bien y son

¹³ Creo importante hacer notar que las citas de fuentes deberían estar no sólo traducidas al inglés, sino en español, como aparecen originalmente.

¹⁴ Es bien conocido el texto de Solange Alberro *Inquisición y sociedad en México, 1571-1700*, México, FCE, 1988. De Alejandra Cárdenas, *v. Hechicería, saber y transgresión. Afromestizos en Acapulco, 1621*, Chilpancingo, Candy, 1997; finalmente este tema ha sido trabajado también por María Elisa Velázquez, *Mujeres de origen africano en la capital novohispana, siglos XVII y XVIII*, México, INAH/PUEG-UNAM, 2006 (Col. Africanías, 2).

¹⁵ Joan Cameron Bristol, *Christians, Blasphemers and Witches. Afro-Mexican Ritual Practice in the Seventeenth Century*, Albuquerque, University of New Mexico, 2007.

¹⁶ V. por ejemplo, el texto de Catharine Good “El estudio antropológico-histórico de la población de origen africano en México: problemas teóricos y metodológicos”, en María Elisa Velázquez y Ethel Correa (comp.) *Poblaciones y culturas de origen africano en México*, México, INAH, 2005 (Colección Africanía, 2).

interesantes sus observaciones sobre la forma en que lo “negro” puede ser apreciado en diferentes contextos. Aunque se han realizado varios trabajos sobre la Costa Chica, siguen haciendo falta investigaciones con una visión más antropológica que aporten datos que puedan ser, no sólo motivo de reflexión para los académicos, sino herramientas para las problemáticas y necesidades de las comunidades actuales de afrodescendientes.

Siempre es motivo de celebración y bienvenida una nueva publicación, más aún cuando se trata de un tema, que aunque ha tenido nuevos adeptos, sigue necesitando investigación. En la introducción, Ben Vinson III advierte sobre la necesidad de construir un consenso de investigación entre estudiosos de América del Norte para una mayor colaboración con los investigadores mexicanos.¹⁷ Creo que además de consensos, necesitamos construir diálogos, intercambios y puentes teóricos y metodológicos para entender de una manera integral y más verídica los complejos, singulares y heterogéneos procesos sociales en México y las contribuciones de los africanos y afrodescendientes.

¹⁷ Ben Vinson III y Matthew Restall (editors), *Black Mexico. Race and Society from Colonial to Modern Times*, Albuquerque, University of New Mexico, 2009, pp. 8 y 9.

Revista *Cuicuilco*, núm. 51, 2011.
Editada en el Departamento de Publicaciones
de la ENAH e impresa en los talleres de
Editores e Impresores Profesionales
EDIMPRO, S. A. de C. V.,
Tiziano 144, Col. Alfonso XIII,
Delegación Álvaro Obregón,
C. P. 01460, México, D.F.,

