

Diario de Campo

Enero-junio de 2021

Cuarta época

Núm.
12



MERCADOS, IMÁGENES
Y RITUALES



CULTURA
SECRETARÍA DE CULTURA



SECRETARÍA DE CULTURA
Alejandra Frausto Guerrero
SECRETARIA

INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA
Diego Prieto Hernández
DIRECTOR GENERAL

José Luis Perea González
SECRETARIO TÉCNICO

Pedro Velázquez Beltrán
SECRETARIO ADMINISTRATIVO

Paloma Bonfil Sánchez
COORDINADORA NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA

Beatriz Quintanar Hinojosa
COORDINADORA NACIONAL DE DIFUSIÓN

Jaime Daniel Jaramillo Jaramillo
ENCARGADO DE LA DIRECCIÓN DE PUBLICACIONES, CND

Benigno Casas de la Torre
SUBDIRECTOR DE PUBLICACIONES PERIÓDICAS, CND



IMAGEN DE PORTADA
Puesto "El Campesino" **Fotografía** © Pim Schalkwijk, 2019

DIARIO DE CAMPO
Cuarta época, año 5, núm. 12
Enero-junio de 2021

DIRECTORA DE LA REVISTA
Paloma Bonfil Sánchez

CONSEJO EDITORIAL
María Elisa Velázquez Gutiérrez
Axel Baños Nocedal
Julio Alfonso Pérez Luna
Bernardo Yáñez Macías
Patricia Gallardo Arias
María Isabel Hernández González
Héctor Manuel Enríquez Andrade

COORDINADORES ACADÉMICOS
Pedro Ovando Vázquez
María Fernanda Pérez Ochoa

RESPONSABLE EDITORIAL
Pedro Ovando Vázquez

CORRECCIÓN DE ESTILO Y CUIDADO EDITORIAL
Carla Moriana Hinojosa Guerrero

DISEÑO Y MAQUETACIÓN
Bogard Verdigel Vázquez

DISEÑO DE PORTADA Y FORROS
Daniela Casandra Arriaga Reyes



QR Diario de Campo

Diario de Campo, cuarta época, año 5, núm. 12, enero-junio de 2021, es una publicación semestral editada por el Instituto Nacional de Antropología e Historia, Secretaría de Cultura, Córdoba 45, colonia Roma, alcaldía Cuauhtémoc, CP 06700, Ciudad de México. Editor responsable: Benigno Casas de la Torre. Reservas de derechos al uso exclusivo: 04-2014-063012421300-102; ISSN: 2007-6851, ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Licitud de título y contenido: en trámite, otorgada por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación. Domicilio de la publicación: Insurgentes Sur 1940, planta baja, colonia Florida, CP 01030, alcaldía Álvaro Obregón, Ciudad de México. Imprenta: Taller de impresión del INAH. Av. Tláhuac 3428, colonia Los Reyes Culhuacán, alcaldía Iztapalapa, CP 09800, Ciudad de México. Distribuidor: Coordinación Nacional de Difusión del INAH: Insurgentes Sur 1940, planta baja, colonia Florida, CP 01030, alcaldía Álvaro Obregón, Ciudad de México. Este número se terminó de imprimir el 31 de julio de 2024, con un tiraje de 500 ejemplares.

Índice

Introducción	5
Enfoques	
El don sagrado de recortar a las Antiguas y el chamanismo otomí Jorgelina Reinoso Niche	12
“Algo faltó en las ofrendas”: la <i>xochimesa</i> y la falta de lluvias en Atliaca, Guerrero Tonatiuh Delgado Rendón	35
Representaciones de la corporeidad en el mural de la iglesia del Señor del Huajito, Jocotepec, Jalisco Anabella Barragán Solís	55
Un juicio entre mesoneros en San Juan Teotihuacan en siglo XVIII: el rancho “La Ventilla” María Teresa Sánchez Valdés / Antonio Augusto de Paz Palacios	77
Entrevista	
Andares de una trayectoria dedicada a la investigación-acción. Entrevista a Luisa Paré María Fernanda Pérez Ochoa	94
En imágenes	
Escenas de un protagonismo: migrantes aimaras bolivianas en el Agro-mercado de Arica (Chile) Claudio Casparrino / Menara Guizardi / Felipe Valdebenito Tamborino	108
Diversa	
La economía de bazar: información y búsqueda en el mercado campesino Clifford Geertz	134
Proyectos INAH	
Proyecto: Poder, saber y brujería entre los <i>yùhu</i> u otomíes de la Sierra Oriental de Hidalgo Patricia Gallardo Arias	142

Reseñas analíticas

- Reseña del proyecto *U'ulab*. Trastienda de memorias: un estudio fotográfico dentro del Mercado Lucas de Gálvez en Mérida, Yucatán 151
María del Carmen Castillo Cisneros
- Reseña analítica del libro *Buceando erizo de mar. Etnografía biocultural de un sistema de manejo pesquero en Baja California*, de Claudia Delgado Arturo Mario Herrera Bautista 166

Diario de Campo

Enero-junio de 2021

Cuarta época, número 12



Grabado de Francisco Mora, México, 1957. Fuente: Bronislaw Malinowsky y Julio de la Fuente (1957). "La economía de un sistema de mercados en México". *Acta Anthropologica*, 1(2) [portada].

Mercados, imágenes y rituales

La edición que presentamos en esta ocasión, está conformada por diversos trabajos recibidos de manera independiente, escritos por autores que generosamente han contribuido a que *Diario de Campo* continúe situándose como una publicación en ciencias antropológicas, con una importante orientación etnográfica e interdisciplinaria. Ante el carácter misceláneo de los trabajos reunidos en este número, encontramos una sugerente trama de interconexiones entre los fenómenos investigados, un conjunto de inquietudes y observaciones compartidas sobre los temas estudiados, además de ciertas resonancias narrativas en el tratamiento de los textos. Esto dio la pauta para organizar el número 12 de la revista a partir de líneas temáticas que conectan los artículos de las distintas secciones y, por consiguiente, proponer una lectura de los trabajos –con enfoques muy diferentes entre sí– bajo tres elementos de relación: *mercados, imágenes y rituales*. De manera que, en lo que sigue, más que recorrer linealmente el índice de la revista, presentamos los ejes y relaciones que articulan la presente edición de *Diario de Campo*.

Lugar de confluencia de múltiples dinámicas sociales, espacio de intercambio, disputa y creación de vínculos colectivos, económicos y materiales, el mercado ha sido, y continúa siendo, un *locus* paradigmático de observación antropológica, un verdadero “hecho social total” en términos de Marcel Mauss. Por ello, en primer lugar decidimos situar al mercado como eje analítico que atraviesa las distintas secciones de la revista, pues, de acuerdo con el planteamiento que hace Clifford Geertz en el artículo que se incluye en este mismo número, el término *mercado* no sólo refiere a una institución específica, sino a una categoría, a una “idea analítica” para el estudio de un fenómeno cultural particular. Así, el mercado condensa un conjunto más amplio de fenómenos que se despliegan social e históricamente: formas de producción, rutas de comercio, conflictos y vínculos entre comerciantes, venteros y demás actores que participan en la amplia trama de las relaciones mercantiles.

En este orden de ideas, el artículo “Un juicio entre mesoneros en San Juan Teotihuacan en siglo XVIII: el rancho ‘La Ventilla’”, de María Teresa Sánchez(†) y Antonio Augusto de Paz, se inserta en las investigaciones históricas sobre rutas comerciales y competencia económica en la época colonial. El texto busca aportar a la comprensión del funcionamiento e importancia de las llamadas ventas y mesones a fines del periodo virreinal. Con base en datos recabados de un expediente del Archivo General de la Nación de México, los autores analizan la disputa jurídica entre dos mesoneros de San Juan Teotihuacan, derivado de la cercanía de sus establecimientos dentro de una ruta comercial significativa: el antiguo Camino Real de México a Veracruz. En el texto se realiza una detallada descripción del litigio promovido, así como de las acusaciones, acciones y contestaciones realizadas por los mesoneros involucrados, dando muestra de la importancia que tuvieron estos establecimientos para dar soporte –mediante servicios de alimentación

y hospedaje— a comerciantes y arrieros. Se muestran, en primer plano, las disputas resultantes de la situación de competencia económica en que se encontraban los mesoneros, en el marco de las modificaciones administrativas de las instituciones de hospedaje durante el virreinato, presentando una propuesta innovadora para su estudio. Los autores concluyen que las rutas comerciales generadas por los caminos reales, fueron aprovechadas por particulares y autoridades locales, favoreciendo con ello los medios de circulación de bienes y productos novohispanos.

Más adelante, en la sección *Diversa*, ofrecemos una de las más importantes aportaciones de nuestra revista al análisis del mercado. Se trata de la publicación inédita en español del artículo “La economía de bazar: información y búsqueda en el mercado campesino” del célebre antropólogo norteamericano Clifford Geertz, originalmente publicado en 1978 en *The American Economic Review*, y que ofrecemos a los lectores gracias a la generosa traducción de Raúl Del Pont y a la anuencia de la Dra. Karen Blu, viuda de Geertz, quien amablemente autorizó su publicación en español, por lo que le estamos profundamente agradecidos.

A diferencia de su trabajo más conocido por su contribución sustancial a la antropología simbólica y por ser el fundador del giro hacia una perspectiva interpretativa de la cultura, el amplio trabajo etnográfico de Geertz en la región central de Marruecos durante los años sesenta —y hasta mediados de los ochenta—, involucra un conjunto de exploraciones importantes sobre la religión y los sistemas culturales, entre las que se encuentran sus observaciones sobre el islam y las redes de intercambio, de donde se desprende su excepcional trabajo sobre el bazar de Sefrou que desarrolla en el presente artículo.

El *bazar* —palabra persa de origen incierto—, nos recuerda el autor, es un tipo de mercado, cuyo estudio requiere de una empresa tanto teórica como descriptiva. Para Geertz, la comprensión del funcionamiento del bazar no puede reducirse a la lógica de la competencia y la utilidad; antes bien, constituye un sistema de flujos de información que es empleado de manera intensiva por los actores para lograr una posición ventajosa en el intercambio de bienes, en medio de un abigarrado contexto donde la información es escasa y está distribuida de forma equívoca. El autor muestra que la búsqueda de información puede interpretarse como un principio sistémico de la vida del bazar, el cual opera para administrar el conocimiento sobre las situaciones concretas de negociación e intercambio.

Así, las *economías de bazar* (como las denomina el autor) se encuentran determinadas, de cierta forma, por una trama de comunicación que provee de información significativa a compradores y vendedores. El artículo resulta una aportación clave de Geertz al estudio de los sistemas de mercado campesino, a través del análisis de las características que lo distinguen como sistema económico y estructura institucional, además de integrar sus particularidades socioculturales al análisis, las cuales son frecuentemente desplazadas como elementos periféricos.

Este abordaje de corte teórico—analítico se complementa con dos trabajos que proponen una mirada estético—antropológica al fenómeno del mercado, estableciendo con ello el nexo con

el segundo elemento temático que vincula las secciones de la revista: las imágenes. La documentación de fenómenos culturales a través de narrativas visuales intensifica la dimensión estética de la etnografía y amplía su potencial interpretativo. De forma recíproca, los procesos creativos que tienen lugar en el ámbito del arte, adquieren una dimensión antropológica al interrelacionarse con las dinámicas de la vida social. Esta intersección entre antropología, mercados e imágenes se despliega de forma notable en el artículo que incluimos en la sección *En imágenes*, que lleva por título “Escenas de un protagonismo: migrantes aimaras bolivianas en el Agro-mercado de Arica (Chile)”, de los investigadores Menara Guizardi, Felipe Valdebenito y el fotógrafo Claudio Casparrino.

Los autores nos presentan un estupendo ensayo visual del popular mercado “el Agro”, situado en la ciudad chilena de Arica, en el enclave interfronterizo entre Chile, Bolivia y Perú. A partir de un excelente registro fotográfico realizado en distintas incursiones etnográficas, los autores buscaron representar la gran diversidad de productos, espacios e interacciones que convergen en el Agro, exaltando la densidad de elementos y la expresividad de las identidades que dan cuenta de los procesos de migración e intercambio, así como la diversidad étnica de la región. La secuencia de imágenes nos muestra al Agro no sólo como un sitio de intercambio comercial, sino como un lugar de confluencia social entre la población migrante aimara de Bolivia (que conforma el grupo mayoritario de población migrante en Arica) y los agricultores procedentes de los valles de Perú. A través de la cámara de Claudio Casparrino, podemos ver las camionetas enfilarse al alba en el “patio de cargas”, transportando la producción agroalimentaria de la región fronteriza, así como los puestos de mujeres aimaras instalados en las calles próximas al mercado.

A medida que avanza el ensayo, el registro visual se adentra en la vida cotidiana dentro del mercado, destacando el protagonismo de las mujeres aimaras bolivianas en los comercios, así como en los centros de importación, almacenaje y distribución de productos agrícolas. Las imágenes dan cuenta del éxito de las mujeres aimara en el establecimiento de empresas dedicadas a la distribución de alimentos y productos industrializados. De este modo, los autores nos brindan una excelente observación antropológica de este singular mercado, a través de una mirada cuya profundidad y sensibilidad estética compone un retrato íntimo de las prácticas económicas y tramas culturales que acontecen en el Agro.

El segundo trabajo que establece un interesante vínculo entre imágenes y mercados es la reseña del proyecto artístico-cultural *U'ulab* escrita por María del Carmen Castillo con el título “Trastienda de memorias: un estudio fotográfico dentro del Mercado Lucas de Gálvez en Mérida, Yucatán”. En este elocuente trabajo, la autora relata parte de la fascinante trayectoria del fotógrafo Pim Schalkwijk, cuya mirada ha transitado entre lo artístico y lo etnográfico. Schalkwijk inició su vocación como ayudante en el estudio de su padre, el fotógrafo holandés, radicado en México, Bob Schalkwijk, quien retrató los murales del mercado Abelardo L. Rodríguez en la Ciudad de México. Posteriormente, Pim recorrió la Sierra Tarahumara y la Costa Chica de Oaxaca y

Guerrero en compañía del antropólogo Carlo Bonfiglioli, fotografiando las danzas de conquista de los pueblos indígenas de esas regiones.

Con esos antecedentes, Castillo nos presenta el reciente proyecto de Pim en el mercado Lucas de Gálvez de la ciudad de Mérida, el cual tuvo su origen en un trabajo previo en el que Pim capturó con su lente el intrincado escenario que configuran los pasillos del mercado municipal: los puestos que ofrecen al parroquiano una innumerable variedad de alimentos, enseres domésticos y productos locales, en los que se condensan rasgos de la identidad y la memoria cultural yucateca.

A partir de esta experiencia, Pim decide montar un estudio fotográfico dentro del mercado Lucas de Gálvez y reorientar la mirada a los propios actores sociales del mercado. Así nace *U'ulab* (visitante), como un proyecto colaborativo donde los locatarios, vendedores, y tenderos –portando sus mercancías y personificando sus oficios– son retratados por Pim, constituyendo un rico acervo de saberes y prácticas culturales depositados en los rostros y gestos de las personas. Esta sugerente reseña de María del Carmen Castillo, acompañada por las fotografías de Pim Schalkwijk, revelan las posibilidades de la imagen para abrir un diálogo etnográfico y estético que contribuya a la preservación de la memoria de estos complejos espacios sociales que son los mercados.

En resonancia con estas ideas, las imágenes son depositarias de la memoria social y son una potente forma de representación de los sistemas simbólicos y valores culturales de las comunidades, los cuales se proyectan en la identidad de los sujetos. Precisamente esta argumentación es la materia central del artículo “Representaciones de la corporeidad en el mural de la iglesia del Señor del Huajito, Jocotepec”, de Anabella Barragán. En él, la autora analiza el mural de la iglesia del Señor del Huajito, Jocotepec, Jalisco, el cual se mantiene como un referente identitario para los miembros de dicha comunidad. Compuesto por ocho paneles, el mural del pintor Humberto Ibarra es una obra de arte popular que desarrolla un discurso visual cuya narrativa cronológica se remonta al origen de Jocotepec, expresado en la representación del monolito de basalto conocido como “el puerco gordo”, elemento que se ha convertido en un referente para los habitantes.

En el artículo, la autora describe la secuencia de representaciones del mural, empleando herramientas analíticas de la iconografía y el análisis del discurso, para interpretar los elementos, las disposiciones corporales de los personajes y situaciones que van configurando el relato sociohistórico de Jocotepec: en los paneles del mural se muestran escenas de los primeros pobladores del lago de Chapala, caracterizados con rasgos típicos del imaginario prehispánico muralista; posteriormente entran a la escena los misioneros coloniales con su iconografía cristiana, lo que dará pauta a las conocidas representaciones del “encuentro” entre la cultura prehispánica y los colonizadores españoles. Más adelante, el mural presenta las imágenes de una sociedad campesina, exaltando el paisaje ribereño del lago de Chapala como resultado del devenir del pasado colonial. De esta manera, el estudio de las imágenes lleva a la autora a concluir que el mural pre-

senta una historia evolutiva de la comunidad, en la que se plasman formas estereotipadas de la corporeidad y las identidades sociales. Si bien el mural cumple con la función comunicativa de reproducir la memoria simbólica de Jocotepec, las imágenes y formas de representación reafirman una estructura social tradicional que actualmente está en transformación.

Las imágenes, representaciones y símbolos nos conectan con la ritualidad, el tercer campo temático abordado en dos trabajos de la sección *Enfoques*; si bien hemos situado el tema del ritual al final de esta presentación, éste da inicio al número de la revista con el artículo “El don sagrado de recortar a las Antiguas y el chamanismo otomí” de Jorgelina Reinoso.

El trabajo de Reinoso se centra en el análisis de las acciones rituales y curativas de los *bädi* (curanderos otomí), en especial, la práctica de recortar figuras sagradas de papel brujo en la comunidad de Ixtololoya, Puebla. Para la autora, las Antiguas –como se conoce a las entidades sagradas en la cosmovisión otomí– son invocadas y encarnadas en los recortes de papel brujo, cuerpos de papel que condensan fuerzas (*nzahki*), que afectan las relaciones entre los sujetos y el entorno. Se trata de potencias que actúan causando enfermedad o bienestar, y que el *bädi* interpreta y anima en la realización del ritual o *costumbre*. A partir de su investigación etnográfica, la autora presenta una interesante descripción de los contextos rituales donde se elaboran recortes de papel brujo, así como del proceso de su confección, lo cual le permite proponer una tipología de los recortes según sus características materiales, simbólicas y estilísticas, además de incluir en el texto imágenes de algunas de las Antiguas más poderosas como Zithu (el Diablo) y sus ayudantes.

Ahora bien, esta notable descripción de las prácticas rituales del *bädi* dan soporte etnográfico a uno de los aportes más significativos del artículo, el cual plantea la comprensión de la acción de recortar figuras de papel brujo como un acto performativo. La autora propone que, al recortar a las Antiguas, el curandero lleva a cabo un *performance*, es decir, un acto que repite los saberes sagrados y las experiencias culturales, para recrear las significaciones que dan sentido al orden social. Mediante estas prácticas performativas se materializan los significados y las fuerzas sagradas que permiten al *bädi* resolver las tensiones entre el pueblo otomí y los ancestros, e influir en la relación entre el cuerpo y el cosmos. Con base en este enfoque, Reinoso concluye que la acción ritual del recortar figuras de papel brujo es una práctica performativa constitutiva de la experiencia social y la identidad otomí.

Finalmente, concluimos el abordaje de la dimensión ritual con el artículo “Algo faltó en las ofrendas’: la *xochimesa* y la falta de lluvias en Atliaca, Guerrero”, de Tonatiuh Delgado, en el cual expone sus hallazgos de investigación sobre procesos rituales, espacios sagrados y acciones de reajuste en una comunidad nahua de Guerrero. En su estudio, el autor aborda el vínculo entre la ofrenda de la *xochimesa* y la falta de lluvias mediante la descripción y análisis de las acciones pospeticionarias de la comunidad. El texto parte de una revisión teórico-conceptual sobre las ofrendas, para posteriormente describir con amplitud y profundidad el proceso ritual, otorgando una panorámica espacial y temporal de su desarrollo. La narración gira principalmente en torno a las

prácticas que realizan los actores y especialistas rituales, con especial énfasis en la elaboración de la *xochimesa*, resaltando la importancia de la fase pospeticionaria.

El trabajo constituye un acercamiento etnográfico a las prácticas rituales de Atliaca y busca dar cuenta del conjunto de condicionantes que aseguran la eficacia de los actos rituales de petición y sus repercusiones en la experiencia social y las dinámicas agroecológicas. Así, Delgado desarrolla una propuesta interpretativa en torno a la existencia de una trama *ofrenda-lluvia* y ofrece elementos que aportan a la comprensión de las relaciones simbólicas que se configuran con el entorno, mediante las prácticas rituales que realizan las comunidades indígenas de Guerrero.

La sección *Entrevista* presenta un diálogo con la antropóloga Luisa Paré, a cargo de María Fernanda Pérez, titulado “Andares de una trayectoria dedicada a la investigación-acción”. Con una narrativa cercana a lo biográfico, Luisa Paré rememora su trayectoria como investigadora desde los años sesenta hasta la actualidad. Sus primeras incursiones en contextos campesinos orientaron su vocación inicial a las problemáticas rurales y motivaron su involucramiento en los procesos organizativos de las comunidades, compromiso que mantuvo por el resto de su trayectoria. Durante la conversación asoman sus influencias teóricas e ideológicas, de la mano de figuras como Rodolfo Stavenhagen y Pablo González Casanova. Más adelante narra su paso de los estudios sobre caciquismo y cortadores de caña, a la problemática ambiental a mediados de los ochenta, reorientando sus intereses a la relación campo-ciudad y a la intervención comunitaria en el impulso de prácticas sustentables.

Esta conversación con Luisa Paré resulta sumamente estimulante, en tanto que el recorrido por su trayectoria se entrelaza con sus propios cuestionamientos respecto a su quehacer y posición como investigadora en los contextos donde trabajó. A la vez, reflexiona desde su amplia experiencia sobre las posibilidades de incidencia social de las ciencias sociales, así como las oportunidades y retos que implica emprender un camino de investigación-acción. Lejos de rupturas, considera que su trayectoria evolucionó desde una vinculación personal con iniciativas sociales transformadoras. Así, la retrospectiva que nos ofrece Paré se torna una invitación a la reflexión permanente sobre nuestro quehacer en las ciencias antropológicas.

Cerramos esta edición de *Diario de Campo* con la reseña de Arturo Herrera sobre el libro *Buceando erizo de mar. Etnografía biocultural de un sistema de manejo pesquero en Baja California*, de Claudia Delgado. En su lectura, Herrera afirma que un primer aspecto a destacar es que la investigación desarrollada en el libro se inscribe en la corriente de antropología de la pesca y brinda algunos elementos que contextualizan al lector sobre la trayectoria de la autora. Asimismo, resalta la originalidad de la obra, que, desde su perspectiva, radica en la importancia que se le otorga a la dimensión cultural de los pescadores de erizo, además de proponer un enfoque multidimensional del sistema socioecológico. Para el autor, este libro constituye una aportación al tratamiento antropológico de las comunidades pesqueras, temática poco abordada por los estudios sociales en México.

El conjunto de trabajos reunidos en la presente edición de *Diario de Campo* refleja la diversidad de intereses temáticos, así como la pluralidad de perspectivas metodológicas y conceptuales de la antropología actual. No obstante, también revelan los elementos comunes que entablan relaciones e interconexiones que pueden vislumbrarse a través de la mirada etnográfica. Esperamos que la articulación de temas que proponemos en este número sea del interés de los lectores.

Pedro Ovando Vázquez*

María Fernanda Pérez Ochoa**

* Coordinación Nacional de Antropología, INAH.

** Programa de Doctorado del Centro de Estudios Históricos, El Colegio de México.

El don sagrado de recortar a las Antiguas y el chamanismo otomí¹

Jorgelina Reinoso Niche*

ISSN: 2007-6851

p. 12 - p. 34

Fecha de recepción del artículo: marzo de 2021

Fecha de aceptación: agosto de 2021

Título del artículo en inglés: *The sacred gift of papercutting the Antiguas and Otomi shamanism.*

Resumen

El presente artículo es una investigación realizada en Ixtololoya, comunidad otomí del municipio de Pantepec, Puebla, México, sobre la concepción y los usos sagrados de los recortes de papel brujo como una de las máximas creaciones del especialista ritual otomí llamado *bädi*. Da cuenta de la polisemia dentro de la cosmovisión sobre los recortes de papel brujo y describe la relación entre el *bädi* y las deidades denominadas “Antiguas”, debido a que enseñan a los chamanes a realizar cada recorte a través de los sueños. Finalmente, se hace énfasis en la jerarquía de los recortes de papel brujo, la cual se replica en el sagrado panteón otomí.

Palabras clave: otomíes, recortes de papel brujo, *bädi*, Antiguas.

Abstract

*This article is an investigation carried out in Ixtololoya, an Otomí community in the municipality of Pantepec, Puebla, Mexico. It presents the conception and sacred uses of “witch papercuttings” (recortes de papel brujo in Spanish) as one of the greatest creations of the Otomí ritual specialist called *bädi*. It gives an account of the polysemy within the cosmovision on witch papercuttings, and describes the relationship between the *bädi* and the deities called Antiguas (“Ancient ones”) since these teach the shamans to make each papercut, through their dreams. Finally, emphasis is placed on the hierarchy of witch papercuttings, which is found within the sacred Otomí cemetery.*

Keywords: otomí, witch papercuttings, *bädi*, Antiguas.

* Maestría en Antropología Sociocultural, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP) (jorgelinareinoso2017@gmail.com).

1. Este artículo se escribe en el marco del segundo año de estancia posdoctoral Conacyt, en el Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la BUAP.

Los recortes de papel brujo y sus múltiples sentidos

Los *bädi*, chamanes otomíes de la localidad de Ixtololoya, realizan recortes de papel brujo, objetos que tienen un rol central en la ritualidad de este grupo. A través de ellos, los chamanes presentan a las entidades sagradas conocidas como “Antiguas” en los rituales llamados “costumbres”. Así, el recorte de papel brujo es una actividad sobre la que el pueblo otomí crea su cosmovisión.

En sueños, *Zithu*, o el Diablo, enseña a los *bädi* a recortar el papel por lo que reciben de esta deidad el don de realizar la actividad con papel brujo. Al confeccionar las Antiguas, el especialista ritual reproduce el mundo y, por ello, el análisis minucioso de cada recorte y de cada una de sus particularidades permite conocer el significado de las divinidades y del universo otomí.

El presente artículo tiene un especial interés en los significados de los recortes de papel brujo como máxima creación del *bädi* otomí. En este sentido, tiene el objetivo de interpretar y explicar los significados de los recortes de papel brujo tomando en cuenta su orden jerárquico, así como determinar las características y significados de los recortes de Antiguas más importantes dentro de la cosmovisión otomí y el lugar que ocupan en el conjunto de entidades sagradas.

Cabe mencionar que, desde la antropología, existe un considerable campo de investigación sobre estudios de chamanismo otomí y recortes de papel brujo (Christensen, 1972; Dow, 1974; Galinier, 1990; Oliver, 1997; Trejo *et al.*, 2014; Baez, 2016; Rainelli, 2018; Fagetti, 2019; Garrett, 2019). Uno de los primeros antropólogos que menciona los recortes de papel brujo es Christensen (1972), quien pudo desarrollar extensas etnografías en San Pablito, Puebla, en las que se enfocó en estudiar la importancia ritual de las Antiguas recortadas en papel. Por su parte Dow (1974) aporta al área de estudio una amplia etnografía que caracteriza las funciones de la ritualidad otomí y la relación social que hay con las Antiguas.

Posteriormente, en su libro *Papel ceremonial entre los otomíes*, Beatriz Oliver (1997) apunta que los rituales más importantes y antiguos en la vida de los otomíes son aquellos donde se exhiben las representaciones en papel de las fuerzas sobrenaturales.

En este contexto teórico y referencial acerca de los recortes de papel brujo, es preciso recuperar el trabajo de Jacques Galinier quien sostiene que los cuerpos *jäi* creados por el *bädi*, son receptores de las fuerzas de las Antiguas. Los “ídolos”, como él los llama, son una representación de la naturaleza en miniatura y constituyen un incomparable medio de apreciación de la relación entre el cuerpo *jäi* y el medio ambiente. Además, especifica que el *bädi* recorta todo lo que existe en el cosmos otomí y que los recortes de papel son “un cosmograma del mundo” (Galinier, 2001: 468).

Entre las aportaciones teóricas relevantes de Galinier (2009) se encuentra que el *bädi*, como figura central del ritual chamánico, crea conceptos durante el acto de recortar y gracias a la confección de ídolos, dispone de un material pedagógico. Así, Galinier es el primero en concebir los recortes de papel como cuerpos creados por el *bädi*, un microcosmos del mundo otomí.

Por su parte, Patricia Gallardo (2012) agrega que los recortes de papel brujo son *nzahki*, (fuerza), y a su vez receptores de fuerzas. Caracteriza las figuras de papel como *nzahki*, fuerzas o energías que piensan, se mueven y actúan; cada una posee particularidades y se coloca de cierta forma, por número e importancia. Respecto a su papel ceremonial, puntualiza que recibe el nombre de *kóni*, palabra que también se usa para designar al árbol del jonote. Aunque las Antiguas ya no se hacen de papel amate y en la actualidad se recortan en papel revolución, la denominación ha sobrevivido pese a esas modificaciones.

Los aportes de Gallardo son relevantes para este trabajo debido a que plantea, por un lado, que los recortes son fuerzas energéticas que están en todo el mundo; por otro, al referirse a la forma de colocar los recortes por número e importancia, habla de una jerarquía entre los recortes de papel brujo, misma que se encuentra entre las Antiguas que conforman el panteón otomí.

El *bädi* crea el mundo religioso y sagrado *ñühü* con pequeños recortes que se conocen como “papel brujo” o “muñecos”, y alberga el *nzahki* de todo lo que existe en el mundo porque es él quien puede ver el mundo de las Antiguas.

Los aportes de Trejo (*et al.*, 2014) enriquecen el fundamento teórico de este estudio, pues manifiestan la analogía de los recortes de papel como una foto o un retrato del ser.

En ese sentido, cada figura es entendida como un “retrato” hecho en papel recortado. Al respecto, los otomíes emplean el término *hmii* para referirse a la cara de alguien, o a su imagen superficial, lo que se aproxima a lo que entendemos como forma, “seña” de cuerpo (Trejo *et al.*, 2014: 248).

El acto de recortar consiste en tomar una foto a las Antiguas. En consecuencia, el recorte permite a los humanos verlas e identificarlas al tiempo que las Antiguas adquieren una corporeidad con forma humana. Así, cuando el curandero recorta a los humanos, también saca una foto para que las Antiguas los conozcan y los vean.

En este sentido, cuando se hace un *costumbre*,² el *bädi* recorta a todos los presentes y durante la limpia, recorta a la persona que va a ser curada: por el contrario, si quiere hacer brujería a alguien, el curandero recorta el cuerpo de la persona para poder hacerle el mal, pues en el recorte está la fuerza.

De acuerdo con Rainelli (2018), los recortes de papel acompañarán el ritual otomí y llevarán el nombre de *hmite*, una palabra que se traduce como “máscara” y que literalmente significa “lo que tiene cara”. Mientras, para Fagetti, los recortes de papel son invitaciones para las Antiguas.

Dirigidas a las potencias sagradas para que acudan al Costumbre, y por lo tanto “representan al espíritu [al] que le van a hablar”, son su fotografía. De este modo, quien recorta personaliza el mensaje.

2. “El *costumbre* es el ritual en donde los otomíes le devolverán a sus seres sagrados todo lo que ellos brindan, mediante una gran ofrenda que contiene comida, bebida, canto y baile para las *Antiguas*” (Reinoso, 2016b: 45) [cursivas en el original].

Al presentarle los recortes de cada Antigua, el *bädi* consigna una invitación personal a cada una para que se acerque a la mesa y participe del festín. Es una especie de citatorio para los espíritus que van a llegar [...] (Fagetti, 2019: 46).

Recortar es una labor individual y colectiva en la que perdura una tradición cuyos antecedentes se remontan a la época anterior a la conquista de México.

Gabriela Garrett, otra de las autoras que se ha encargado de profundizar en este campo de estudio, caracteriza los recortes en función del cuerpo humano y refiere que “a través de la confección de cuerpos de papel humanizado, el *bädi* posibilita la comunicación e incide en lo invisible y externo al hombre” (Garrett, 2019: 169).

Con base en cada uno de esos fundamentos teóricos, se puede decir que los recortes de papel han sido caracterizados de muchas maneras; como cuerpos (Galinier, 1990, 2001, 2009; Garrett, 2019); fuerzas (Gallardo, 2012); fotos (Trejo *et al.*, 2014); caras (Rainelli, 2018) e invitaciones (Fagetti, 2019).

Sin duda, los recortes de papel brujo son un tema central dentro de la vida ritual de los otomíes, donde el *bädi* aparece como su gran creador. Los recortes de papel cuentan cómo es el lugar de las Antiguas y cómo son los seres que allí habitan, de esta manera el especialista ritual se convierte en el gran narrador de la vida de las Antiguas y en un ser liminal porque, gracias a la capacidad de recortar *hëki*, es el intermediario entre el mundo de las Antiguas y el mundo de las personas otomíes (Reinoso, 2016: 145).

En Ixtololoya, los recortes de papel brujo se denominan *hëmi*, en otomí, se realizan en simetría axial y son utilizados tanto para curar como para enfermar o hacer brujería (Reinoso, 2018: 280-281). Conviene aclarar que esa simetría es un concepto matemático que puede trasladarse a las ciencias sociales: consiste en una transformación isométrica en la que cada punto de la figura original se asocia con otro punto (llamado imagen), como lo explica Hernández a continuación.

La simetría axial es el movimiento que consiste en copiar todos los puntos de una figura geométrica a otra posición equidistante de una recta denominada eje de simetría. La figura resultante conserva propiedades como la perpendicularidad, el paralelismo, la equidistancia y la inversión con respecto a la figura original (Hernández *et al.*, 2018: 3).

Los recortes tienen un desarrollo técnico y estratégico. Primero, el curandero marca el centro doblando la hoja a la mitad y después de que recorta, queda la misma imagen de ambos lados de la línea divisora, creando así un efecto espejo. Posteriormente, recorta la cabeza haciendo un corte hacia arriba y luego, haciendo el corte hacia abajo, recorta los brazos de la Antigua para después crear las piernas y los pies. Posteriormente, recorta el *nzahki* el cual se ubica en el centro del

cuerpo del recorte. Por último, recorta los demás elementos como el corazón, la veladora, el cerro en donde vive la Antigua, etcétera.

El siguiente paso es abrir el recorte de forma que se vea el cuerpo completo. Todos los *bädi* realizan el recorte de papel brujo así, lo que corresponde a una topografía corporal que posteriormente será descrita. Si dividimos el recorte en dos segmentos, derecho e izquierdo, se evidencia la simetría axial corporal, pero no si dividimos el recorte en los segmentos arriba/abajo.

Es de suma importancia mencionar que las investigaciones en Ixtololoya han revelado una tipología de los recortes de papel brujo basada en dos tipos de cortes: 1) los denominados “letras”, que se traduce como *t’oni*, y 2) los denominados “cortinas” o “adornos”, que se traduce como *hothi* (Reinoso, 2019). Los primeros son los que se mencionan en este artículo, se recortan con las manos hacia arriba y siempre aparecen de frente. Los segundos, las cortinas, son los recortes de papel brujo de forma rectangular que se cuelgan sobre los altares. Ambos hablan de la vida de las Antiguas, muestran momentos, acciones, formas de vivir de los ancestros como si de un álbum de fotos se tratara. Las letras *t’oni* corresponden a lo que se puede considerar una foto de cuerpo entero de una Antigua; los adornos, una foto tomada desde lejos con elementos fuera del cuerpo de ésta.

Para los *bädi* “saber recortar es saber escribir las letras”. Por ello, se trata de un tipo de escritura sagrada otomí escrita por el *bädi* y traducida para que los miembros de su comunidad también puedan leer. Los recortes de papel brujo son la escritura sagrada del pueblo otomí y el gran escritor, intérprete y traductor es el chamán otomí, quien puede escribir y leer esta escritura sagrada gracias a que es el lenguaje con el que las Antiguas escriben y explican el universo (Reinoso, 2019).

Los referentes abordados en la parte introductoria de este texto posibilitan reconstruir una definición de los recortes de papel brujo. Si bien sus ideas no son homogéneas, son complementarias y de suma importancia para este trabajo.

Ahora bien, para abordar el objeto de estudio se retoman las propuestas de Le Breton (2002), ya que los recortes de papel brujo son cuerpos y fuerzas, lo que determina la relación del ser humano con su entorno. Para los otomíes, los seres humanos, los recortes de papel brujo, las Antiguas y los demás seres están unidos por el mismo *nzahki* y las personas están conectadas a través de él a su entorno. Por esta razón, la diferencia entre las sociedades tradicionales y las modernas, aporte de Le Breton (2002), es relevante para este estudio ya que, en la cultura otomí, la concepción de persona está subordinada por completo a los colectivos: el ser está unido al cosmos, a la naturaleza y a los otros, que en este caso son las Antiguas.

Por otro lado, el *bädi* aprende a recortar a partir de la experiencia que adquiere en la acción durante los sueños y los rituales, lo que se encuentra relacionado con el *performance* abordado por Turner (2008), Geist (2008) y Citro (2009). El acto de recortar es una práctica constitutiva de la experiencia social de los actores, en este caso los *bädi*, y contribuye a construir la identidad de los otomíes, por lo tanto, es un *performance*.

Como se mencionó, los recortes de papel brujo no tienen sólo un significado y tampoco están aislados dentro de la cosmovisión, sino que conectan al ser humano con el cosmos, con las Antiguas que hacen bien y con las que hacen mal, ligadas a la causa de las enfermedades; es el caso de los malos aires. Por esa razón, en este artículo existe una relación entre los recortes de papel brujo y la concepción de las enfermedades otomíes, lo que requiere poner acento en la categoría de enfermedad planteada por Romero (2006) ya que, para los otomíes, el proceso salud-enfermedad es cultural, social, colectivo y por voluntad de las Antiguas.

No obstante, antes de abordar las categorías que se encuentran relacionadas con los recortes de papel brujo, la cosmovisión en la que están inscritas y el propio proceso ritual, se mencionan a continuación algunos de los recortes más importantes dentro de la visión del mundo otomí. Cabe aclarar que todos los recortes son letras *t'oni* que se interpretan con base en la jerarquía que le otorga el mismo pueblo otomí y va de aquellos que tienen más poder a los que tienen menos: la Antigua más importante dentro del panteón otomí es Zithu, el Patrón, el Presidente o el Diablo.

Los recortes de las Antiguas. El Patrón y su relación con el *bādi*

Los otomíes son hijos de las Antiguas, seres sagrados que cuidan de ellos en este mundo y pertenecen a una estructura basada en jerarquías, puesto que el mundo sagrado, al igual que el nuestro, está jerarquizado.

La ancestralidad otomí no se presenta homogénea porque dentro de esta categoría se observan jerarquías; en la cúspide se encuentra el ancestro mayor representado por Zithu que recibe varios nombres, el más generalizado es el del Diablo, pero no se trata del personaje malévolo que la tradición cristiana sitúa como enemigo de Dios; es un ente que tiene como una de sus principales características un comportamiento ambiguo, como muchas de las figuras que conforman el panteón de la tradición mesoamericana, en el cual, nociones antagónicas como el bien y el mal, no se conciben en términos absolutos; ambas son intrínsecas a los mismos entes [...] Es decir, el ancestro otomí se presenta bajo distintos ropajes y categorías; el primero, ya lo mencionamos, su nombre en otomí es Zithu, que significa “venerable ancestro”, aunque seguramente por influencia de la iglesia católica le llaman Diablo [...] (Baez, 2016: 293-294).

Son tantas las Antiguas que, hasta ahora, poco se ha aportado a un esquema de clasificación de estas deidades, pero todos coinciden en que el más poderoso de todos, el que manda, es Zithu, el Diablo, el Presidente o el Patrón. Él es el gran maestro de los especialistas rituales y se pueden encontrar infinidad de letras *t'oni* en su honor.

Es importante hacer un alto para describir y ver la topografía del cuerpo del recorte de la Antigua más importante, Zithu, que generalmente es recortado en color rojo o negro. Su cabeza,

como todos los recortes de las Antiguas, tiene el poder en la parte superior del cuerpo, en específico sus cuernos; su rostro es humano, igual al de todas las Antiguas. Este recorte se encuentra parado con las manos hacia arriba, una señal, según los otomíes, del poder de las Antiguas, ya que los recortes con las manos hacia abajo no tienen el poder en la cabeza.



Imagen 1. Recorte del Presidente bueno. Fotografía © Jorgelina Reinoso, 2018.

Existen, por lo tanto, dos especificidades del recorte: la primera es que posee una fuerza, *nzahki*, escondida, oculta, en lugar de hallarla en la parte media, en la mitad del cuerpo. Al respecto, los *bādi* señalan que una de las características de Zithu es la imposibilidad de ver su rostro cuando se aparece en los sueños de los curanderos, ya que verlo implica ver la verdad de todo y ningún humano aguantaría ver tanto poder. Es por esta razón que en el recorte su *nzahki* queda oculto, al igual que su rostro en las visiones de los *bādi*. Esto se menciona porque si bien los recortes son relativamente iguales en estructura, se distinguen jerárquicamente por sus especificidades, como el tamaño, el color, la fuerza *nzahki*, los detalles internos, etcétera. En este sentido, no hay que perder de vista que “diferentes tipos de recortes, así como sus atavíos y posiciones dentro del altar, indican jerarquías y facultades: el tipo de recorte, su posición dentro del altar y el tratamiento ritual, denotan que esta sociedad extrahumana es altamente jerárquica [...]” (Garrett, 2019: 169).

Por otro lado, Zithu, en la parte baja, contiene dos atributos característicos del Diablo otomí: la cola entre las piernas y las botas, elementos que también se encuentran en todos los recortes de papel brujo que son malos y poderosos.

Cabe aclarar que, para los otomíes, el Presidente es bueno y malo al mismo tiempo, según el comportamiento de las personas y las ofrendas en los costumbres. Entre otros aspectos, decir que Zithu es el Diablo es una mala traducción, pero es la imagen más cercana que existe dentro de la cultura occidental. Es importante mencionar que son los mismos otomíes quienes traducen Zithu como Diablo, aunque advierten que son diferentes.

Ahora bien, para continuar con la descripción e interpretación de los recortes, abordaré el detalle del recorte del Presidente malo que a su vez es la otra arista de esta deidad, importante en la cosmovisión y ritualidad otomí.



Imagen 2. Recorte del Presidente malo. Fotografía © Jorgelina Reinoso, 2017.

La fotografía de Zithu permite ver, en primer lugar, el poder en la cabeza, representado por los cuernos. El recorte presenta las manos hacia arriba, símbolo de poder de los recortes de Antiguas, aunque para los otomíes también quiere decir que está bailando igual que los curanderos cuando entran en trance durante el *costumbre*. A la altura del pecho del recorte está su corazón apuntando hacia abajo, otro rasgo de su malicia, pues los recortes buenos tienen el corazón hacia arriba, con dirección al cielo. A la mitad del cuerpo se encuentra el *nzahki*, una cruz invertida.³ También vemos su larga cola entre las piernas. Por último, las pequeñas gotas o triángulos que se ven a lo largo del torso del recorte representan el camino que la Antigua ha recorrido, aunque, por

3. Algunas curanderas otomíes mencionan que, en sus sueños iniciáticos, cuando Zithu les entrega el poder, también les entrega una cruz para curar.

otro lado, los otomíes han mencionado que se trata de números que indican, por ejemplo, el total de cerros que ha visitado la Antigua.

En los *costumbres* otomíes se han encontrado muchos recortes o letras de Zithu, un poco más grande que el resto de los recortes de papel brujo. Tanto el tamaño como el color denotan la jerarquía y las cualidades de la Antigua: “El papel se utiliza para recortar muñequitos ‘mágicos’. A los muñecos recortados con papel oscuro se les llama ‘diablos’, ya que representan a los malos espíritus. Mientras que los muñecos hechos con papel blanco representan a los espíritus buenos y a las personas que hacen las promesas” (Christensen, 2004: 62).

El Presidente es el gran maestro de los *bädi* otomíes, ocupa el primer lugar en la jerarquía del panteón otomí y es quien les enseña a hacer todo el trabajo sagrado. Según la experiencia de Gonzalo, aprendió a recortar a través de sueños, pues en ellos se le indicaba el significado de cada recorte. Él mismo señala:

Las Antiguas me hablaban y me mostraban cómo hacer los recortes. Mi primer sueño fue cuando acepté trabajar eso. Yo soñé que había salido de la basílica que está ahí en México, la Villa. Yo salía vestido de blanco, con mi morral y con mi bastón,⁴ el que traigo ahí, la bandera y la imagen de la Virgen, pero la imagen la traía yo colgada atrás. Y alrededor estaban los curanderos anteriores, pero como yo no los conocí, no sabía en el sueño quiénes eran. Unos eran de mi familia. Y también estaba con ellos Zithu, sentado, recortando. Yo soñé una iglesia grande y ahí recortaban los que ya habían fallecido con Zithu. Me pasaban sus recortes y cada recorte que recortaban, me los daban. Y soñé que se fueron juntando y juntando los recortes y ahí fue cuando los aprendí a recortar. Y cada recorte que soñaba lo recortaba para que no se me olvidara. En el sueño te sientes, así como estamos ahorita, llega la persona te dice qué es lo que tienes que hacer, cómo son los recortes, qué son los recortes. No todos recortan. Porque depende de la persona y de los sueños. Porque hay personas que quieren recortar sin tener el trabajo y no les sale; solamente las especiales, que les dan un don, son los que recortan [entrevista a Gonzalo, Ixtololoya, Puebla, 3 de febrero de 2016].

En su sueño iniciático, Zithu le enseña a recortar con otros curanderos muertos de la comunidad y a su vez las Antiguas también recortan en los sueños. De esta manera se crea el diálogo entre las personas de poder, vivas y muertas: los vivos son curanderos, los muertos son Antiguas y todos comparten el mismo *nzahki*, es decir, el mismo poder o fuerza.

El sueño es ese trance que posibilita la comunicación entre las Antiguas y los *bädi*, además de la propia instrucción sobre cómo realizar el recorte. En este sentido, cabe mencionar que existen curanderos que, al no tener el don de recortar, imitan a aquellos que sí saben hacerlo aunque,

4. El bastón es uno de los objetos de poder que adquiere el curandero cuando recibe su trabajo. Los otomíes cuentan que son encontrados en el cerro (igual que las piedras); el cerro le regala el bastón al curandero. De igual forma, si el *bädi* no hace bien su trabajo, dicen que el cerro “se puede comer el bastón del *bädi*”, haciendo que el especialista ritual lo pierda en él.

sin lograr la confección del recorte. Esos chamanes no son aceptados ni bien apreciados por las personas de la comunidad.

Quisiera recordar que en Ixtololoya se le dice *hëmi* al recorte de papel brujo, pero también *nzahki*, es decir, fuerza. Esta característica engloba la polisemia de los recortes de papel brujo: aseguran los otomíes que son el cuerpo *jäi* de las Antiguas, pero también su fuerza.

La polisemia del recorte de papel corresponde a una visión holística del cuerpo en donde no hay una separación entre el cuerpo y el alma, ya que todos los seres del cosmos, incluyendo los recortes de papel brujo, son cuerpo y fuerzas al mismo tiempo.

Cabe mencionar que el *nzahki* de los recortes en medio de su cuerpo es un elemento que une a todos los seres del cosmos, pero también los diferencia. Por un lado, para los otomíes todos los habitantes del planeta comparten la misma fuerza, el mismo *nzahki*. Las Antiguas, los árboles, las plantas, los humanos, los demás animales, los astros tienen el mismo *nzahki* y todos están unidos por este elemento. El *nzahki* vincula al hombre con las Antiguas, pero también al resto de los seres del mundo.

Por otro lado, el *nzahki* diferencia a los seres porque cada uno posee una cantidad diferente: las Antiguas y los curanderos son los seres que más *nzahki* tienen. Dentro de la escala jerárquica de las Antiguas, Zithu es el que más *nzahki* tiene, por lo que también está más dotado de poder.

Ahora bien, analizar los recortes de papel brujo como cuerpos portadores de *nzahki*, obliga a señalar la diferencia respecto a las nociones de cuerpo entre culturas modernas y culturas tradicionales.

La visión moderna de cuerpo en las sociedades occidentales, de algún modo simbolizada oficialmente en el saber médico, a través de la anatomía y de la fisiología, está basada en una visión particular de la persona [...] la concepción moderna del cuerpo implica que el hombre sea separado del cosmos (Le Breton, 2002: 28).

Lo anterior permite entender que los recortes de papel brujo que presentan las mismas cualidades que las personas, son cuerpos y fuerzas, a su vez sirven de elemento articulador entre la persona humana y el cosmos. De esta manera, el cuerpo del hombre está inscrito “en una red compleja de correspondencias entre la condición humana y la naturaleza o el cosmos que lo rodea” (Le Breton, 2002: 28). Además de este vínculo, el cuerpo otomí es colectivo gracias al *nzahki*, de tal manera que:

En las sociedades tradicionales con un componente comunitario, en las que el estatus de la persona la subordina por completo a lo colectivo, la mezcla al grupo sin darle el espesor individual propio de nuestras sociedades, el cuerpo es raramente objeto de esta escisión. No es posible discernir entre

el hombre y su carne en las representaciones colectivas, mezcladas con el cosmos, con la naturaleza, con los otros (Le Breton, 2002: 31).

En la cultura otomí los componentes del cuerpo y la persona van más allá del cuerpo físico; las concepciones del cuerpo humano trascienden a los hombres. Es decir, al existir el *nzahki* en las Antiguas, junto a otras características, éstas pueden concebirse como personas, por esto el hombre está unido a sus ancestros llamados Antiguas y a su cosmovisión.

El performance: el acto de recortar y los recortes de los ayudantes del Patrón

En todos los altares domésticos otomíes, así como en las mesas que se colocan en los cerros, están los recortes de los ayudantes de Zithu. Éstos son de color blanco, se ubican en un lugar inferior, parados en los cuatro extremos del altar, uno en cada extremo, y reciben el nombre de los Cuatro Diablos.



Imagen 3. Recorte de uno de los Cuatro Diablos. Fotografía © Jorgelina Reinoso, 2019.



Imagen 4. Circunscritos, dos de los Cuatro Diablos; dos más, ocultos atrás. Fotografía © Jorgelina Reinoso, 2019.

Con base en el dato empírico que aportan los *bādi*, existe un lugar debajo de la tierra donde hay una mesa en la que se encuentran sentados los Cuatro Diablos.

Al respecto, Lupe, curandera de Ixtololoya, dice que “están trabajando” porque son ayudantes del Patrón.

En la mesa están escritos los nombres de todos los integrantes de la comunidad otomí. Cuando un curandero realiza una consulta para saber cómo curar a un paciente, visita este lugar. Si el *bädi* ve que el nombre de su paciente es borrado por uno de los diablos de un soplado, este muere; por el contrario, si el nombre del paciente permanece escrito sobre la mesa, va a ser curado.

Los *bädi* dicen que Zithu “te come el nombre” con el sólo hecho de borrar el nombre de la persona, es decir, elimina su identidad y la mata. Por esa razón, los curanderos protegen a sus hijos llamándolos con nombres falsos para que Zithu no sepa cómo se llaman y no pueda borrarles el nombre. Este proceso también ha sido abordado por Galinier, quien describe a Zithu como “comedor de nombres”, expresión que evidencia un tipo de sensibilidad caníbal que puede entenderse como una “propensión a devorar la identidad de los individuos para crear otros nuevos, cuyo motor indudable es el sexo ofrecido por la mujer” (Galinier, 1997: 72).

Cabe aclarar que son muchas las personas, entre ellos curanderos, que hacen referencia a este lugar. Mateo señala que “son cuatro sentados ahí. Esos cuatro trabajan unidos, el agua, el aire, la lumbre y la tierra. Son cuatro Antiguas, por eso a todos se les recorta cuando se hace *costumbre*, porque los vemos cuando los soñamos” [entrevista a Mateo, Ixtololoya, Puebla, 8 de agosto de 2013].

Los Cuatro Diablos son una de las tantas representaciones de los cuatro elementos. Y en lo que respecta a los recortes de papel brujo de esos elementos, muestran cómo es el lugar donde viven las Antiguas. Los curanderos representan este lugar en la parte inferior de sus altares, colocando un recorte de cada Diablo en los extremos del altar.

El poder que tiene el Diablo también es poseído por los *bädi* ya que pueden curar o enfermar a las personas a partir de su nombre. En otros aspectos, el curandero puede ver el futuro de una persona tan sólo con pronunciar su nombre, eso permite a las Antiguas conocerla y poder decirle, a través del cuerpo del *bädi*, cuál es el futuro que le espera. Por otro lado, si en algún ritual el curandero pronuncia el nombre de la persona, le llega el bien o el mal que le está realizando con su trabajo, ya que presenta su identidad a las Antiguas y ellas les enseñan a los *bädi* cómo efectuar el trabajo.

Los Cuatro Diablos son sólo uno de los tantos ejemplos que demuestran que el acto de recortar conforma un conocimiento que se genera a partir de la experiencia, de la acción y la práctica. El *bädi* puede conocerlos y saber cómo es el lugar en donde viven gracias a su experiencia onírica y ritual. Así, el curandero se convierte en curandero haciendo las tareas performativas a partir de la experiencia que adquiere en cada sueño, curación, ritual, trabajo; sólo puede aprender a hacer el trabajo sagrado que le otorgan las Antiguas en la práctica. Por lo tanto, es el propio acto performativo a través del cual el *bädi* conocerá a los Cuatro Diablos y su morada. Dicho de otra forma,

el acto y experiencia de hacerlos, recortarlos, harán posible el conocimiento y materialización ritual de estos ayudantes del Patrón.

Para dar sentido a este análisis, es necesario recuperar la teoría de la performatividad⁵ que refiere lo que somos en el hacer, es decir *hacer haciendo*. Las normas del quehacer del curandero se hacen en la repetición; cada vez que se hace esta práctica performativa, se repite y cambia al repetirse. Silvia Citro define *performance* como:

[...] prácticas constitutivas de la experiencia social de los actores; no son meramente representaciones de la identidad de un grupo social sino que también contribuyen a construirla [...] el vínculo entre *performance* y vida social no podría pensarse *a priori* como mera representación [...] los *performers* pueden modificar o crear nuevas prácticas o significados compartidos (Citro, 2009: 35-36).

A partir de lo anterior, el acto de recortar del *bādi* es un *performance*. Todas las actividades que el curandero realiza, incluyendo recortar, corresponden a un acto performativo para las Antiguas. Las acciones rituales que lleva a cabo el *bādi* son prácticas constitutivas de la experiencia social de él y de los demás miembros de la comunidad; su práctica como acto performativo construye la identidad otomí.

Retomando a Citro, se puede afirmar que el *bādi* ejecuta *performances* con sus recortes y su trabajo, que funcionan como mediadores de tensiones, ya que cada acto que realiza en las curaciones o rituales tiene como finalidad mediar las tensiones entre el pueblo otomí y sus Antiguas, la función primordial del *costumbre*, de hecho. Por lo tanto, es posible afirmar que los actos performativos que realiza el curandero son un lenguaje que sirve para legitimar el orden socio-cultural del cual emergieron las Antiguas. Los *performers* pueden crear o modificar nuevas prácticas o significados compartidos, tal como lo hace el *bādi* en cada acción o recorte: con su saber y el acto de recortar, crea y modifica prácticas y significados compartidos por todos los miembros de la comunidad otomí; el acto de recortar hace al *bādi* un verdadero *performer* y, en este sentido, es obligatorio retomar a Turner, quien menciona:

Si el hombre es un animal sapiente, hacedor de herramientas y de sí mismo, que usa símbolos; es ni más ni menos, como un animal actuante, un *homo performans*, quizá no en el sentido de la actuación de un animal circense, sino que es un animal autoperformativo –sus *performances* son, en cierta manera, reflexivos–; en el *performance* el hombre se revela a sí mismo [...] el elemento básico de la vida social es el *performance*, “la presentación del sí mismo en la vida diaria” [...] (Turner, 2008: 116).

5. En este artículo se retoma el concepto de *performance*, particularmente desde el enfoque antropológico de Victor Turner y del trabajo de Silvia Citro. No obstante, dicha concepción se diferencia de la teoría de la performatividad formulada por la filosofía crítica del lenguaje y, de manera específica, del concepto de *performatividad* desarrollado por Judith Butler. Para una revisión cuidadosa de las diferencias y paralelismos entre los conceptos de *performance* y *performatividad*, véase: Pedro Ovando (2019). *Entre la estructura y la fuerza. Aproximaciones críticas al performance* (tesis de Licenciatura en Antropología Social). Escuela Nacional de Antropología e Historia, México. Disponible en: <<http://mediateca.inah.gob.mx/repositorio/islandora/object/tesis%3A3114>>.

Por lo tanto, el *bädi* y el acto de recortar son parte de un *performance* transformador que, por supuesto, deviene como un proceso de asignación y emulación del significado, donde el *bädi* se descubre y se presenta a sí mismo y a sus ancestros a través de cada recorte, y a su vez, la comunidad otomí descubre a sus ancestros y al *otro mundo*. De esta manera se caracteriza el acto de recortar como un *performance* cultural y colectivo.

Finalmente, el acto de recortar es un *performance* porque es “[...] una dialéctica entre fluir y reflexividad, entre un movimiento espontáneo acción y consciencia se funden y un movimiento reflexivo en el cual los significados, valores y objetivos centrales son vistos ‘en acción’, al poner la conducta en forma y aplicarla” (Geist, 2008: 157).

Los recortes de los aires y su relación con las enfermedades otomías

Dentro de la jerarquía de los recortes, se ubica a otros ayudantes inmediatos del Diablo que son recortados en forma de letras y se conocen como Doce Diablos o los malos aires.

Existen aires que pueden atacar el cuerpo de las personas y enfermarlas, tal como le sucedió a Alba, quien “agarró un aire” y fue necesario curarla o, dicho de otra forma, curar su espíritu. Así es como ella relata su experiencia con los malos aires:

Cuando yo me enfermé, yo soñaba mucho que me correteaban. Pero yo no podía levantarme por mis pies. Pero ya cuando mi abuelito le hizo a mi aire así, le hizo *costumbre*. Le dio de comer a mi aire y ahora sí sueño, pero ya no me alcanzan, ya puedo correr, ya no tengo eso de los pies. Antes sí me alcanzaban, yo no veía quiénes son los que me correteaban, pero no podía yo caminar, nada más me arrastraba yo de mis pies. Mi abuelito, cuando me curó, me dijo que los que me correteaban eran aires, porque él sí los podía ver, él sí podía saber por qué estaba enferma yo. Mi abuelito me decía que me pasaba así porque los aires querían que me pasara así, por eso yo los soñaba, porque ellos querían. Yo soñaba que estaba en el lodo, otras veces soñaba que me caía a un barranco y ahí el aire me cortaba el espíritu; siempre soñaba que el aire me hacía algo. Porque en tu sueño puedes ver que te corretean, pero gente que no conoces, pero en el día nunca lo vas a ver en donde anda el aire que te va a espantar. Ahí ves aire que se mueve en los árboles, pero no sabes cuál es el aire que te va a espantar, porque cada aire tiene su nombre [entrevista a Alba, Ixtololoya, Puebla, 9 de marzo de 2017].

Estos aires, *dahi*, son Antiguas malignas que siempre buscan a las personas para meterse en sus cuerpos y robarles su *nzahki*, así consiguen debilitarlas y enfermarlas. En la cosmovisión otomí, los *dahi* carecen de una forma corpórea, sólo los curanderos pueden reconocerlos y saber de qué tipo de aire maligno se trata, pues cada aire tiene su nombre y un lugar específico en el que habita. Por consiguiente, el recorte debe de hacerse para que el aire sea expulsado. El tratamiento de estos aires consiste en darles de comer, es decir, hacer *costumbre* para que se alimenten y se vayan.

Esas Antiguas son muy temidas por los otomíes, pues el curandero siempre las recorta de diferentes colores, generalmente con cuernos y cola. Gonzalo explica que para expulsar los aires es necesario recortarlos, de lo contrario es imposible establecer un diálogo con ellos ni lograr que se vayan del cuerpo del paciente.

Cuando Gonzalo va a curar a una persona que le “agarró un aire”, recorta los Doce Diablos, que son diferentes entre sí, así como los problemas que desatan en cada cuerpo en que se instalan. Respecto a esta descripción, Gonzalo detalla:

Son doce colores diferentes. El negro rodea la obscuridad. El morado rodea en los cruceros. El rojo rodea en el día. El azul rodea donde hay agua. El amarillo es del rayo. El verde es el del monte. El café igual, rodea en el mismo lugar, en el monte o en el camino lo puede agarrar uno y ahí empieza el problema, porque el café rodea en donde rodea el verde o el azul. El pinto, ése es el más fuerte porque es el que rodea en todos los lugares. El azul oscuro rodea en el camino. El anaranjado rodea en la tierra, es el de la lumbre sucia. El rosa rodea en la tierra. El blanco, corazón del nahual, rodea en la noche. Estos son los Doce Diablos que curan los aires [entrevista a Gonzalo, Ixtololoya, Puebla, 9 de febrero de 2017].



Imagen 5. Los Doce Diablos o los doce malos aires. Fotografía © Jorgelina Reinoso, 2016.

Cualquier Diablo es un aire muy poderoso, por ello, la persona puede morir si no se realiza la limpia. Los Doce Diablos, tanto en Ixtololoya como en San Pablito, aludiendo a la investigación de Galinier, tienen la característica de introducirse en los seres que desean, en los lugares posibles, como el monte, el cementerio, los cerros; toman el control de determinado territorio geográfico,

su persistencia malévolamente necesita ser tratada, de ahí que también se incluyan los recortes en los *costumbres*.

Respecto a la conducta de los Doce Diablos, Galinier aclara:

Controlan cada uno un sector geográfico determinado (el cementerio, el monte, los cerros, etc.). A estas diferentes titularidades corresponde un recorte preciso. El corpus de divinidades nocturnas, en sí, aparece escindido en dos grandes categorías. En la primera se posicionan “los jueces” armados. [...] Se le considera localmente como los “asistentes” del Diablo (San Pablito) (Galinier, 2009: 44).

Considerando las palabras de Gonzalo y la investigación de Galinier, se puede afirmar que, entre los Doce Diablos, así como en el resto de las Antiguas, hay una jerarquía.

Ahora bien, los recortes de papel brujo que se necesitan realizar para poder curar a los otomíes de los malos aires, permiten entender las enfermedades de esta etnia pues finalmente se fundamentan en construcciones culturales. Para ampliar esta idea, es necesario hacer una reflexión y análisis del propio concepto de enfermedad con base en Laura Romero (2006), ya que va más allá de un problema biológico. Se trata de un problema cultural y social, de modo que:

[...] los conceptos formulados por una cultura en torno al proceso salud-enfermedad son particulares a cada cosmovisión, lo que no excluye que haya conceptos compartidos. Los esquemas dentro de los cuales se insertan las prácticas relativas a este proceso se articulan de manera coherente con la cosmovisión [...] En los pueblos indígenas la enfermedad se concibe como resultado de la conducta humana, de la voluntad divina, de las relaciones sociales y de los deseos y ambiciones de los seres del “mundo otro” (Romero, 2006: 154).

El fundamento anterior corresponde a la cosmovisión de los otomíes, ya que para ellos las enfermedades son ocasionadas por las Antiguas: las causas de sus enfermedades son una construcción simbólica sobre las Antiguas y el cuerpo. Una persona se puede enfermar por deseo de las Antiguas o por deseo de otra persona, lo cual se conoce como brujería.

En resumen, las enfermedades culturales otomíes más conocidas son el aire, el espanto, la envidia, la locura y la pérdida de la sombra; sólo pueden ser curadas por el curandero otomí o un curandero de otra cultura en donde se reconozcan las mismas enfermedades, ya que son enfermedades de fuerza, es decir, debilitan al *nzahki* de la persona, derrotan la energía vital llamada fuerza.

Las parejas de los altares domésticos y los recortes de las semillas

En uno de los niveles más altos de la jerarquía están los recortes de papel brujo que se encuentran en los altares domésticos de los *bädi*. Generalmente son tres parejas, colocadas cada una en una bandeja de plástico: la Santa Rosa y su esposo; la Abuelita de la Tierra y el Abuelito de la Lum-

bre; por último, la Sirena y su esposo. Los recortes que los representan son blancos, excepto el de la Santa Rosa y el de la Sirena que, casi siempre, son verdes.

Los recortes de la Sirena y de la Santa Rosa, con sus respectivos esposos, se colocan en la parte superior del altar; en un lugar inferior se ubican la Abuelita de la Tierra y el Abuelito de la Lumbre. Estos recortes son un poco más grandes que el resto de las letras, denotando su jerarquía por su tamaño y color. A su vez, la vestimenta también denota jerarquía; por ello, las tres parejas están vestidas, igual que las semillas que se verán más adelante. Estas parejas de recortes también corresponden a una representación de los cuatro elementos primarios del cosmos: la tierra es representada por el recorte de la Antigua la Abuelita de la Tierra; el aire por el recorte de la Antigua de Santa Rosa, ya que cuando los *bädi* ven a la Santa Rosa en el sueño o en el trance, dicha Antigua viene volando desde las estrellas en forma de paloma; el fuego está representado por el recorte de la Antigua el Abuelito de la Lumbre y el agua por el recorte de la Antigua de la Sirena. Estas cuatro Antiguas son unas de las más importantes para los otomíes.

Durante los *costumbres*, los recortes se mueven de los altares. Si el *costumbre* se desarrolla en algún cerro, lejos del altar doméstico, son transportados con cuidado en las cabezas de las curanderas. Cuando se retiran del altar se les cambia la ropa y se limpian los objetos que contienen las bandejas (cigarros, alcohol, peines, jabón), todo lo que piden las Antiguas cuando hablan en los sueños o en los *costumbres*. Después, las curanderas y las señoras que comen Santa Rosa, bailan con los recortes en la mano. El ritual trasciende de esta manera porque las Antiguas también son bebés a los que se debe arrullar para que estén contentos.

Las semillas también son letras importantes en la jerarquía de los recortes de papel brujo; en la cosmovisión otomí son las hijas del Patrón y de la Antigua la Abuelita de la Tierra. Dichas semillas son el maíz, cuyo recorte es de color blanco; el chile chiltepín, de color anaranjado; el frijol rojo, de color rojo; el frijol negro, de color negro; el frijol pinto, de color violeta, y el café, de color café. Los recortes de estas semillas, que representan la dieta básica de los otomíes, se encuentran en una caja de madera recortados en parejas; hay dos recortes de cada semilla, lo que hace un total de 24 letras. Generalmente la caja de semillas está en el altar de la iglesia ya que es un bien que le pertenece a todos los integrantes de la comunidad, o en el altar doméstico de algún *bädi* que las solicita para realizar un trabajo o *costumbre*, aunque cabe aclarar que, si éste llega a ser el caso, el *bädi* debe pedir permiso a las Antiguas y a la comunidad, y después de usarlas deberá realizar un pequeño *costumbre* para devolver las semillas a la iglesia.

Es importante mencionar que durante los *costumbres*, las semillas se sacan de la caja para ser alimentadas y reciben un trato especial, ya que son vestidas y arrulladas por las mujeres curanderas y las que comen Santa Rosa. Ese trato especial es similar al que dan a los recortes de las Antiguas mencionadas con antelación.



Imagen 6. Recorte de papel brujo o letra del maíz. Fotografía © Jorgelina Reinoso, 2017.



Imagen 7. Arrullando a los recortes de las semillas. Fotografía © Jorgelina Reinoso, 2016.

Después del baile con las mujeres, los recortes son colocados en la parte alta del altar para que reciban su ofrenda. Cada uno permanece junto a su pareja con la finalidad de poder hablar con sus hijos otomíes.

Respecto a estos recortes encontramos que:

[...] los recortes de las semillas entre tepehuas, otomíes y nahuas no sólo son de colores, sino que suelen ser hechos con papel lustre, además se les guarda o atrapa dentro de un baúl o canasta colocada encima del altar doméstico o del comunitario; a diferencia del común de las figuras fastas que permanecen acostadas, las Semillas son más grandes y tienen armazón, un esqueleto de madera que las ayuda a soportar la ropa miniatura con que son vestidas. Las Semillas son potencias de gran importancia, tanta que su cuerpo ritual evidencia su jerarquía. Son cuerpos vestidos a la manera que hacen los humanos: más grandes y más fuertes [...] son *Antiguas* (Trejo *et al.*, 2014: 327).

Para Trejo (*et al.*, 2014), los recortes de semillas son los fastos, van parados en el altar y usan su vestimenta. Después de hacerlo, regresan a su caja para ser utilizados en otros rituales con el objetivo de agradecer a todas las semillas lo que la tierra les da a los otomíes para su alimentación. Si bien para los autores referidos, el volumen y la posición erguida denotan jerarquía, las semillas se convierten en *Antiguas* aún más importantes para los otomíes porque se encuentran implícitos todos los alimentos que se consumen en la sierra.

Los corazones y la firma del *bädi*

Los curanderos otomíes mencionan que los recortes de papel brujo deben ser firmados para que las *Antiguas* sepan quién recortó y quién les está entregando la ofrenda.

La firma de estas *Antiguas* aporta un importante dato ritual sobre la cosmovisión otomí, ya que el *bädi* mata gallinas y guajolotes para extraer su sangre y después la deposita en un plato; posteriormente es usada durante el *costumbre*, donde el curandero humedece una pluma con la sangre y abre cada cama para realizar un trazo en cada una firmando los recortes.

Cabe aclarar que los recortes que se firman no se visten, ya que son los corazones de las cosas, recortes de color blanco debido a su bondad. El *bädi* los recorta mucho tiempo antes de usarlos debido a la cantidad, después los coloca en las camas y allí los guarda en una bolsa de plástico hasta que son usados.

Están agrupados en camas; siete de ellas contienen recortes acostados y son un poco más pequeños que los descritos hasta ahora. En esas camas llenas de recortes blancos están los corazones de todo lo que existe en el mundo otomí. Estos corazones también son *Antiguas* que se identifican como el Corazón del Cerro, el Corazón del Músico, el Corazón de las Semillas, el Corazón del Fuego, el Corazón de Zithu, etcétera. Todo lo que existe tiene su recorte de corazón.

Con base en la descripción anterior, es posible afirmar la existencia de una jerarquía sagrada, clasificada a partir del tamaño, de la ubicación en la ofrenda, pero también del color. El papel blanco posee una atribución de bondad, por lo tanto, los recortes blancos son buenos; el papel oscuro, por su parte, se usa generalmente para practicar brujería y son la foto, el rostro de los malos. Tal y como menciona Christensen:

[...] el papel blanco se considera como papel “bueno”, ya que se utiliza como amuleto para invocar protección, mientras el papel moreno se usa para la magia negra. No cualquiera tiene el poder y la habilidad para oficiar en estos asuntos, sino solamente el brujo o el curandero. Estos personajes poseen profundos conocimientos de las propiedades medicinales de muchas plantas y su éxito en las curaciones, probablemente puede atribuirse a este conocimiento (Christensen, 2004: 62).

En la siguiente imagen se puede observar el recorte del Corazón de la Cruz.



Imagen 8. Recorte del Corazón de la Cruz. Fotografía © Jorgelina Reinoso, 2016.

En la imagen anterior se logra apreciar el corazón y su *nzahki*. Debajo de la boca, a la altura del pecho, se puede observar el corazón del recorte que, igual que todos los recortes de los corazones de las cosas, trae su corazón apuntando hacia arriba porque es bueno. Abajo del corazón está el *nzahki*, una cruz que simboliza la bondad del recorte, ya que no está invertida.

Conclusiones

Los recortes de papel brujo son el centro de la práctica chamánica otomí. La relación que hay entre el curandero y los recortes se ubica en el mundo simbólico de lo sagrado, porque es una re-

lación estructural que se manifiesta en toda la vida ritual otomí. Las Antiguas, específicamente Zithu, enseñan a recortar a los *bädi* durante el sueño, por eso representan la materialización de la unión de los dos mundos: el de las Antiguas y el de los humanos.

La importancia de describir los recortes radica en que cada uno de ellos muestra aspectos de la vida de las Antiguas; cumplen la función de contar una historia a través de una escritura sagrada y hablan de un tiempo y un modo de vivir de los ancestros. Por esa razón, en este trabajo fue necesario explicar los diferentes sentidos de los recortes traducidos como *hëmi*. Los *ñühü* pueden saber qué pasa con sus dioses, cómo son y cómo actúan gracias al *bädi* que crea estas historias al recortar. Gracias a él que cuenta lo que vive y lo que sabe a través de los recortes que confecciona, los que recrean la realidad otomí.

Los recortes de papel brujo presentan un carácter polisémico: son cuerpos, *jäi*, receptores de las fuerzas de las Antiguas; son la naturaleza en miniatura y constituyen un medio para entender la relación del cuerpo con el cosmos. A su vez, son un microcosmos del mundo y del cuerpo, son *nzahki*, fuerzas del mundo que actúan, piensan, dan y piden cosas a los humanos y premian o castigan.

En los recortes de papel brujo encontramos una jerarquía, al igual que en el panteón sagrado otomí; son la escritura sagrada de este pueblo cuyo gran escritor y traductor es el *bädi*, quien los firma con sangre. También son el lenguaje sagrado de las Antiguas, que el *bädi* entiende gracias a su poder.

Los *bädi*, al estar conectados con el cuerpo de múltiples formas, sirven de elemento articulador de todos los seres, ya que todos comparten el mismo *nzahki* y los recortes también son *nzahki*. En este sentido, se encuentra un estatus de persona unido al cosmos y una concepción múltiple, pues las Antiguas también son personas.

El acto de recortar es un *performance* que conforma un conocimiento que se genera, así mismo, a partir de la acción del *bädi* en los sueños y en los rituales. Al ser polisémicos y ser articuladores del mundo, están relacionados con el proceso salud-enfermedad. Al observar esta relación se puede decir que las enfermedades son procesos sociales y colectivos que se desarrollan particularmente dentro de una cultura; para los otomíes, las enfermedades son causadas por las Antiguas. El *bädi* hace un puente con lo sagrado al curar al enfermo, en consecuencia, la curación del paciente es una forma de hablar con los dioses, los ancestros.

Finalmente, los recortes permiten explicar la ancestralidad a partir de una pertenencia filial que funge como elemento étnico unificador. La práctica de recortar hace un puente entre el mundo simbólico y sagrado, así el *bädi* mantiene el diálogo con las Antiguas.

Bibliografía

- Baez Cubero, Lourdes (coord.) (2016). *Develando la tradición III. Procesos rituales en las comunidades indígenas de México*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Christensen, Badil (1972). "Brujerías con papel indígena". En Christensen, Badil y Martí, Samuel. *Brujerías y papel precolombino/Witchcraft and pre-columbian Paper* (2ª ed.) (pp. 8-45). México: Ediciones Euroamericanas.
- ____ (2004). "Brujerías con papel indígena en San Pablito, Puebla". *Arqueología Mexicana*, 69, pp. 62-64.
- Citro, Silvia (2009). *Cuerpos significantes. Travesías de una etnografía dialéctica*. Buenos Aires: Editorial Biblos/Culturalia.
- Dow, James (1974). *Santos y supervivencias. Funciones de la religión en una comunidad otomí*. México: INI/SEP.
- Fagetti, Antonella (2019). "Xünfö Dëni o Santa Rosa: 'La que nos abre la mente y el corazón'. Ágape enteogénico y ritualidad otomí". En Fagetti, Antonella (coord.). *Xünfö Dëni- Santa Rosa. Trance enteogénico y ritualidad otomí* (pp. 9-84). México: BUAP/Conacyt.
- Galinier, Jacques (1990). *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*. México: UNAM/INI.
- ____ (1997). "Lo sagrado a flor de piel. Los indios otomíes frente al extranjero". *Revista Trimestral Diógenes*, 166, pp. 69-74.
- ____ (2001). "Una mirada detrás del telón. Rituales y cosmovisión entre los otomíes orientales". En Broda, Johanna y Félix Báez, Jorge (coords.). *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México* (pp. 453-484). México: FCE/Conaculta.
- ____ (2009). *El espejo otomí. De la etnografía a la antropología psicoanalítica*. México: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.
- Gallardo, Patricia (2012). *Ritual, palabra y cosmos otomí: Yo soy "costumbre", yo soy antigua*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Garrett, María Gabriela (2019). "El trabajo ritual y la ofrenda: parafernalias para intercambiar con lo sagrado". En Fagetti, Antonella (coord.). *Xünfö Dëni-Santa Rosa. Trance enteogénico y ritualidad otomí* (pp. 157-177). México: BUAP/Conacyt.
- Geist, Ingrid (comp.) (2008). *Antropología del ritual. Victor Turner*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Hernández, Norma et al. (2018). *Simetría axial en figuras planas* (tesis de maestría). Universidad de Los Andes, Colombia.
- Le Breton, David (2002). *La sociología del cuerpo*. Argentina: Nueva Visión.
- Oliver Vega, Beatriz (1997). *Papel ceremonial entre los otomíes*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Ovando, Pedro (2019). *Entre la estructura y la fuerza. Aproximaciones críticas al performance* (tesis de licenciatura en Antropología Social). Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

- Rainelli, Federica (2018). *Detrás de la máscara. Usos y significados del cuerpo en los rituales otomí (Sierra Madre Oriental, México)* (tesis de doctorado). Universidad de Pavona, Italia.
- Reinoso, Jorgelina (2016a). "Los rostros del saber. El trabajo de las y los curanderos otomíes en la Sierra Norte de Puebla". *Antrópica*, 2(4), pp. 145-150.
- _____ (2016b). "Crónicas de una perspectiva sobre los otomíes de la Sierra Norte de Puebla". *Grafo Working Papers*, 5, pp. 42-48. DOI: <<http://dx.doi.org/10.5565/rev/grafowp.25>>.
- _____ (2018). *Recortando en el mundo. Cuerpo, curandero y recortes de papel brujo entre los otomíes* (tesis de doctorado). Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.
- _____ (2019). "La Santa Rosa es la que canta. Concepciones en torno a la planta sagrada entre los otomíes de la Sierra Nororiental de Puebla". En Fagetti, Antonella (coord.). *Xünfö Dëni-Santa Rosa. Trance enteogénico y ritualidad otomí* (pp. 179-222). México: BUAP/Conacyt.
- Romero López, Laura Elena (2006). *Cosmovisión, cuerpo y enfermedad. El espanto entre los nahuas de Tlacotepec de Díaz, Puebla*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Trejo Barrientos, Leopoldo et al. (2014). *Sonata ritual. Cuerpo, cosmos y envidia en la Huasteca meridional*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Turner, Víctor (2008). "La antropología del performance". En Geist, Ingrid (comp.). *Antropología del ritual* (pp. 103-144). México: ENAH/INAH.

“Algo faltó en las ofrendas”: la xochimesa y la falta de lluvias en Atliaca, Guerrero

Tonatiuh Delgado Rendón*

ISSN: 2007-6851

p. 35 - p. 54

Fecha de recepción del artículo: diciembre de 2020

Fecha de aceptación: octubre de 2021

Título del artículo en inglés: “*Something was missing in the offerings*”: the xochimesa and the lack of rain in Atliaca, Guerrero.

Resumen

En este artículo analizo el vínculo entre las ofrendas, la denominada “xochimesa” en particular, y la falta de lluvias en el marco de la petición de éstas que se lleva a cabo en la comunidad nahua de Atliaca, Guerrero. El énfasis del análisis reside en mostrar cómo es concebida la eficacia de la petición a través de un conjunto de características de la *xochimesa* y una serie de acciones rituales de los actores involucrados en el proceso ritual.

Palabras clave: ofrenda, petición, lluvia, eficacia, Atliaca.

Abstract

In this article I analyze the link between the offerings, particularly the so-called xochimesa, and the lack of rain in the framework of the petition for these carried out in the Nahua community of Atliaca, Guerrero. The emphasis of the analysis resides in showing how the effectiveness of the petition is conceived through a set of characteristics of the xochimesa and a series of ritual actions of the actors involved in the ritual process.

Keywords: offering, request, rain, effectiveness, Atliaca.

* Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM (tdelgadorendon@gmail.com).
Agradezco las observaciones y recomendaciones de las y los dictaminadores del artículo.

Introducción

Este artículo es producto de una investigación sobre prácticas rituales, espacios sagrados y acciones de reajuste en la comunidad nahua de Atliaca, situada en la región centro del estado de Guerrero, iniciada en el año 2011 con distintos periodos de permanencia prolongada en la comunidad. Dos etapas fundamentales de esta investigación contemplan la descripción y el análisis de la petición por la lluvia, y la descripción y estudio de las acciones pospeticionarias vinculadas con la falta de lluvias.

El texto se divide en cuatro apartados. El primero expone una lectura sobre algunos planteamientos teóricos sobre las ofrendas, destacando trabajos y conceptos desarrollados por especialistas en prácticas rituales en diversos pueblos originarios de Guerrero. El segundo es una descripción concisa de la petición de lluvia en Atliaca; en el tercero examino la relación entre la ofrenda de la *xochimesa* y la falta de lluvias. Para ello, me oriento en las perspectivas de actores religiosos claves, mismas que me han posibilitado desarrollar mi propuesta interpretativa sobre cómo se entreteje la trama ofrenda-lluvia. El cuarto está dedicado a las conclusiones del análisis.

El objetivo del artículo es exponer cómo se construye la eficacia de la petición a partir de la *xochimesa*. El acercamiento es principalmente etnográfico y me ha guiado la motivación para contribuir a los estudios sobre ritualidades en comunidades indígenas de Guerrero, a partir de un elemento vital para muchas de éstas, como es la lluvia para la buena cosecha. Sin embargo, mi interés se centra en su ausencia y cómo es significada desde la ofrenda de la *xochimesa* para configurar un campo de exploración enfocado en las modalidades en que se afrontan las situaciones de crisis derivadas de la carencia de lluvia.

La parte etnográfica ha sido elaborada con base en mi observación participante en diversas fiestas y rituales de Atliaca durante los años 2011, 2012, 2016 y 2017, y en entrevistas a distintos actores religiosos, a quienes agradezco los conocimientos que me han compartido durante todo este tiempo.

Las ofrendas y los rituales: contexto general de estudio

Para muchas comunidades indígenas, los rituales son una herencia de los antepasados que debe mantenerse como una forma de vínculo ancestral y de persistencia histórica que forma parte de la identidad de los pueblos. Aun cuando en el proceso de resignificación y reajustes simbólicos surgidos a partir de la evangelización se hayan articulado nuevos símbolos y creencias, han pervivido rituales de gran importancia: entre los más notables, destacan los relacionados con la agricultura y los fenómenos meteorológicos. El vínculo entre ambos comprende la dependencia de las comunidades de los ciclos pluviales, lo que vuelve a los cultos agrícolas una forma de afrontar la carencia de agua y la incertidumbre por la cosecha.

Los rituales son clave para comprender cómo se estructuran los sistemas religiosos indígenas. Por su parte, las ceremonias agrícolas condensan una visión del mundo que estructura un cuerpo de nociones y conocimientos sobre el lugar de los seres humanos en el cosmos, la naturaleza y la intervención de las deidades asociadas a ésta. En este panorama, existen rituales “para garantizar el desenlace vigoroso de la estación de lluvias” (Broda, 1982: 51). Para ello, la ofrenda constituye el lazo comunicativo, de interacción e intercambio que va “dirigida a los seres sobrenaturales, persigue un propósito, es decir, pretende obtener un beneficio simbólico o material de estos seres o divinidades” (Broda, 2013: 641). Estos vínculos entre humanos, deidades, animales, plantas, ríos, montañas y muertos, entre otros, es una particularidad compartida de las religiones indígenas (Navarrete, 2018).

La tarea de los dioses es dar fuerza a los humanos y a los otros seres vivos, y los humanos, al recibir estos dones, “deben ofrecer a los dioses todo tipo de ofrendas, desde bebida, comida, rezos, humo de copal y perfume de flores, hasta su sangre y su propia vida” (Navarrete, 2018: 28-29). Con esta perspectiva, las ofrendas construyen una relación de intercambio y reciprocidad a partir de algo que se da por algo recibido a cambio. Alfredo López Austin lo sintetiza de esta manera: “La ofrenda es el puente, el intermediario entre este mundo y el otro, y es una de las formas de expresión con que cuentan los hombres para hablar a los dioses” (López Austin, 2013: 191).

En Guerrero, diversos especialistas han hecho planteamientos fundamentales sobre las ofrendas que retoman algunas de las ideas previamente expuestas. En diferentes trabajos, Catherine Good (2001a, 2001b, 2004, 2013) destaca el aspecto casuístico de las ofrendas y remarca su eficacia cosmológica y sociológica. Uno de sus argumentos centrales es que, desde la perspectiva de los nahuas del Alto Balsas, lo que ofrendan es *chichahualiztli*, noción referida a la energía vital que fluye entre los seres vivos y otros seres (muertos, santos, cruces, tierra, sol y estrellas, principalmente). Ofrendar, arguye la autora, es una obligación ética hacia las entidades poderosas quienes, a la par, dependen de la acción humana pues necesitan recibir la fuerza a través de ofrendas, peregrinaciones y fiestas.

Las ofrendas responden a una intencionalidad y eticidad relacional que reafirma el funcionamiento del orden natural, una idea que es examinada en la petición por la lluvia en el pozo de Oztotempan.¹ La acción ritual desarrollada, sugiere Good, tiene la finalidad de atraer la lluvia y de causar o agilizar el cambio hacia la estación de lluvias. Esto supone que “en la concepción de los nahuas, las ofrendas, los sacrificios, las danzas y los cantos ofrecidos, son factores causales dentro del cosmos” (Good, 2001a: 390). Esta idea se afianza mediante la constante circulación de *tequitl* o trabajo. Las plantas, los animales, la tierra, los cerros, las cruces, los manantiales y las formaciones rocosas dan y reciben trabajo. De esta manera, “el mundo natural y sobrenatural necesita del mundo social y de la acción humana, igual que los humanos dependen de estas fuerzas” (Good,

1. Referente importante en la celebración anual de la petición por la lluvia los días 1 y 2 de mayo en la región centro de Guerrero. En el siguiente apartado profundizaré sobre el sentido de Oztotempan como pozo de abundancia.

2013: 78). Es en este marco donde las ofrendas forman parte de un principio ordenador que equilibra los intercambios de fuerzas entre los seres.

Otros aportes significativos a la discusión derivan del trabajo de Danièle Dehouve en comunidades de La Montaña de Guerrero. La autora cuestiona la noción de ofrenda por considerarla un concepto de origen cristiano que remite a las formas en que los europeos clasifican los fenómenos religiosos de otras culturas. Por ello, propone el concepto de “depósito ritual” y lo define como el “acto de depositar en el suelo una multitud de objetos ceremoniales de distinta clase a la que se añaden flores, se le sacrifican animales y exponen comida preparada, frutos y bebidas” (Dehouve, 2007: 15).

Los depósitos rituales, como las ofrendas, comparten el hecho de que buscan un propósito, ya sea desde el cumplimiento óptimo de los resultados de las acciones o a través de su representación. Dehouve observa que los depósitos rituales buscan una transformación efectiva y “siguen un modelo único, porque la eficacia ritual exige que las informaciones sean repetidas en su totalidad, y el mundo, recreado entero” (Dehouve, 2007: 214-215). En los depósitos rituales se estructuran relaciones, analogías y correspondencias simbólicas desde los cuales se configura su eficacia. A partir de esta idea, los objetivos de un ritual cobran relevancia: “[...] para provocar la lluvia (A) el hombre establece una equivalencia entre la lluvia y el humo del copal (B), lo que le permite quemar humo de copal para hacer llover” (Dehouve, 2007: 271). Más allá de pensar que el copal hace llover, se trata, como lo explica Claude Lévi-Strauss (1995), de “eficacia simbólica”, es decir, una manera de constatar el éxito de una técnica ritual; en su caso, un ritual chamánico relacionado con la dificultad del parto de una mujer cuna. En el ejemplo de la lluvia y el copal, el éxito se hace pensable a partir de cómo son interrelacionados los elementos y la creencia de que así funciona. Esto configura un sistema coherente que organiza las concepciones sobre el éxito o fracaso del ritual, como lo advierten Aline Hémond y Marina Goloubinoff sobre las ofrendas depositadas al pozo de Oztotempan.

Si el pollo cae directamente al fondo, ello es un signo de buenas lluvias. Si, por el contrario, da contra las paredes o se produce un accidente durante su caída, se trata de un mal augurio para las lluvias futuras. De este modo, la trayectoria de la ofrenda se asocia a la del agua de lluvia que caerá esporádicamente y de manera brusca, o bien regularmente y de modo continuo (Hémond y Goloubinoff, 1997: 253).

A partir de este vínculo se interrelaciona un aspecto físico (la caída) con un significado (el augurio). Desde la acción ritual se traza un objetivo ideal (la caída de la lluvia) y se actúa en concordancia para que suceda (la caída directa del pollo al fondo). La concreción del objetivo (la caída real de lluvia) comprende la eficacia simbólica del ritual.

Estas asociaciones resultan de una riqueza notable porque permiten entrever (si no completamente, sí en el marco de un espectro de asociaciones disponibles) las posibles fallas que hacen que un ritual, en un contexto determinado, no sea eficaz. La importancia de la caída del pollo radica en que da las señales para augurar el temporal que se avecina, y en comunidades dependientes de los ciclos pluviales esto resulta primordial, pues aporta un tipo de seguridad (al configurar relaciones que explican las razones de la falta de lluvia) contra la indeterminación de los resultados del ritual; en otros términos, resguardan de que las etapas de crisis (una posible sequía o una cosecha pobre) imperen con su desconcierto en el conjunto social y se pueda actuar frente a ellas. Esta dimensión es percibida por María Teresa Sepúlveda, pionera en el estudio de la petición por la lluvia en Oztotempan, quien interpreta las ofrendas como un intercambio: “El cantor pide a la cruz, a San Salvador y a los santos que acepten la ofrenda que les lleva; que permitan, a cambio, una buena estación de lluvias, y que bendicen las semillas, los alimentos y los animales que llevarán a Ostotempa” (Sepúlveda, 1994: 76). Junto con las ofrendas, las peregrinaciones, los rezos, los cantos, las danzas y los comportamientos de los participantes forman parte de un orden ritual del cual surge su efecto y “si las lluvias tardan en caer, creen que de seguro algo en la ceremonia no se hizo como era debido” (Sepúlveda, 1994: 80).

Por otro lado, Félix Flores parte de la idea de que las personas y las divinidades tienen gustos semejantes y consumen los mismos alimentos. De esta manera, las ofrendas incluyen comida, danzas, música, cantos, toritos y corridas de toros que ambos disfrutan. Igualmente proporciona una clasificación de las ofrendas por su conformación, por su ofrecimiento y por su propósito; agrega las ofrendas especiales, monumentales y de servicio. Las ofrendas se presentan a las entidades sagradas² como agradecimiento o petición. El autor da una importancia considerable al seguimiento de las reglas rituales “a fin de conseguir los propósitos fijados” (Flores, 1990: 123); estas reglas involucran “la efectividad de la rogación ante las divinidades de las lluvias, [y] sólo tiene cabida cuando ésta se realiza con fé [sic], devoción, de buena voluntad y se ofrenda a la hora señalada” (Flores, 1990: 152).

Con estas ideas como base, concibo la ofrenda como una manera de significar e instaurar relaciones entre los seres humanos y las entidades sagradas con quienes se establece un intercambio de dones para alcanzar resultados benéficos (algo se da para que otra cosa sea devuelta).

En el contexto de la petición, la ofrenda de la *xochimesa* es el medio de intercambio más importante para atraer la lluvia (el resultado benéfico), pero debe cumplir ciertas características, como veremos en los siguientes apartados.

2. En Atliaca, es el conjunto de fuerzas, imágenes y símbolos a los que se les atribuye un poder para obrar e intervenir en las demandas individuales y colectivas. Las principales entidades son: el Cristo de San Salvador, patrono del pueblo; la cruz de Atliaca; las vírgenes de la Asunción; San Francisco de Asís, las imágenes religiosas ubicadas en las iglesias y los seres que moran en las cuevas, montañas y milpas. En este artículo seguiré esta caracterización cuando me refiera a las entidades sagradas.

La petición por la lluvia en Atliaca, Guerrero

Atliaca se localiza en el municipio de Tixtla de Guerrero, en la región centro del estado de Guerrero (mapa 1). En cuanto a número de habitantes, es la segunda localidad más grande, después de la cabecera municipal; Tixtla de Guerrero.



Mapa 1. Ubicación de Tixtla de Guerrero en el territorio guerrerense. Fuente: Wikimedia Commons.

El uso del náhuatl como primera lengua es habitual entre muchos atliaquenses, aun cuando hay sectores, sobre todo de niños y jóvenes, que sólo hablan español.

La tabiquería, el comercio local, el empleo temporal o permanente dentro y fuera de la comunidad, así como del estado o del país, y la agricultura estacional son la base de la economía de Atliaca. La agricultura forma parte de un sistema festivo y ritual, cuya celebración más importante es la petición por la lluvia, misma que ha sido motivo de conflictos intracomunitarios entre diversos grupos religiosos.³ El maíz, la calabaza, el frijol y el chile son los productos más sembrados.

Existen dos espacios religiosos importantes que cuentan con sus respectivas mayordomías: la iglesia de San Salvador, donde permanece el Cristo patrono, las vírgenes de la Asunción y la cruz de Atliaca, entre otros santos, y la capilla de San Francisco, donde se encuentra la imagen de San Francisco de Asís y las cruces de Ateopan. También hay una capilla llamada El Calvario, el lugar originario al que llegó San Salvador,⁴ por lo que se le conoce como su “primera casa”.

3. La creciente diversidad religiosa en Atliaca ha supuesto el distanciamiento de las prácticas rituales agrícolas de algunos grupos religiosos. Sin embargo, el grupo identificado con el *costumbre* del pueblo mantiene vigentes algunas de las expresiones rituales más importantes de aquél, como la petición por la lluvia.

4. Se trata de un espacio sagrado que recrea la llegada de San Salvador a Atliaca y el proceso de instalación como santo patrono.

A continuación, describiré los momentos de mayor relevancia del ritual; subrayaré la importancia de las ofrendas para posteriormente analizarlas en relación con la falta de lluvias.

El primero de mayo de cada año, grupos de peregrinos provenientes de diferentes comunidades del estado⁵ acuden a Oztotempan⁶ para pedir la lluvia,⁷ sitio conocido por el enorme pozo que ahí se encuentra;⁸ a unos metros de él, hay una capilla que fue construida con las cooperaciones hechas por las comunidades. Oztotempan es concebido como un lugar nutricional, de abundancia de animales, plantas, agua y como hábitat de seres sobrenaturales.⁹ Es un espacio diferenciado, un lugar de aparición de seres benévolos y malévolos que otorgan o quitan beneficios; enclave en la producción de identidades, prácticas rituales, flujos y movibilidades que se activan en temporalidades concretas, como las peregrinaciones que año con año acuden; es fuente de respeto y de autoridad simbólica, resultado de un reconocimiento gradual sobre su importancia frente a otros espacios.¹⁰ En Atliaca, el pozo es un lugar sagrado para pedir la lluvia a todo el mundo, labor depositada en los mayordomos de Oztotempan. Los encargados, como también se les llama, invitan a hombres, mujeres y diversos especialistas rituales para solicitar su ayuda en la realización de labores específicas. Una de gran importancia es la que desempeña el *huehuéyotl*, el hombre que presenta la ofrenda en el interior de la capilla de Oztotempan o arroja aves vivas al pozo. Asimismo, los mayordomos convocan al músico líder de la banda de la iglesia de San Salvador, a los cargadores de los productos para las ofrendas, al cargador de la cruz de Atliaca y a los cantores.¹¹ Además de este trabajo, reúnen en sus unidades domésticas los productos para las ofrendas: maíz, gallinas, frijol, sal, velas, cadenas de flor de cempoalxóchitl, cazuelas, mezcal y pan, entre los más comunes.

Por la tarde del 1 de mayo, los mayordomos de Oztotempan llevan los productos de la ofrenda (caldo de pollo, chocolate, pan, flores, mezcal y cigarros, principalmente) de su unidad doméstica a la iglesia de San Salvador. Una vez allí se coloca a los pies de las imágenes y la cruz; una comitiva lleva una parte de aquella a la capilla de El Calvario, mientras otros ayudantes la ponen en los altares de cruces que hay en la comunidad. Al culminar, por la tarde-noche, los encargados dirigen la peregrinación hasta el pozo. Durante el recorrido, que aproximadamente dura cuatro

5. Axaxacualco, Acatempa, Zumpango, Huitziltepec, Tlanipatla, San Agustín Oapan, Zotoltilan, Apango, Zumpango, San Miguel Teacuiapan, San Agustín Oztotipan, San Marcos Coatzingo, Analco, San Juan Tetelcingo y mayordomías de Tixtla y Chilpancingo, por ejemplo.

6. La palabra Oztotempan se descompone en dos términos: *ozto*, cuyo significado es “cueva”, y *tempan*, que significa “orilla”. En conjunto alude a una “cueva ubicada en la orilla” o a la “cima de una montaña”.

7. Este es uno de los motivos principales, pero también se pide salud, trabajo y bienestar en general.

8. También hay cuevas cerca del pozo a las que algunas personas ofrendan.

9. María Teresa Sepúlveda destacó las interpretaciones del pozo como centro del mundo, lugar de abundancia, hábitat de gigantes y lugar donde están depositados los dioses de piedra y de madera que los habitantes resguardaron al llegar los evangelizadores agustinos a la localidad. Otros especialistas, como Catherine Good y Andrés Medina también aportan elementos interesantes en la interpretación de Oztotempan como ombligo del mundo y centro de abundancia.

10. Françoise Neff ha señalado: “Se aprecia el prestigio de un sitio por el área concéntrica de los pueblos que acuden a su cumbre en el periodo de fin de abril hasta mediados de mayo. Los cerros se van a atribuir títulos honoríficos, grados según el papel que desempeñan en la circulación de los vientos y por su capacidad de almacenamiento de aguas” (Neff, 1997: 301-302).

11. Cantor o cantora es el hombre o la mujer que dirige un rezo en alguna fiesta o ritual. Se hacen acompañar de un grupo de mujeres a quienes se les denomina cantoras.

horas, se hacen paradas ante altares de cruces a los que se les sahuma, se les coloca ofrenda y se les realizan rezos. A la última parada, antes de llegar al pozo, se le denomina “encuentro” porque los grupos peregrinos ya instalados en Oztotempan reciben, con sus respectivas cruces, a la cruz de Atliaca, considerada en la comunidad como protectora del pueblo, dadora de lluvia y de buena cosecha; es la anfitriona¹² de la petición, por lo cual las demás le dan la bienvenida.

Al llegar al pozo se hace un rodeo a la capilla (en sentido contrario a las manecillas del reloj) antes de ingresar. El arribo, alrededor de medianoche o un poco más tarde, marca el inicio de la preparación de la *xochimesa*, la ofrenda comunal que se elabora únicamente en dos celebraciones: la petición por la lluvia y la fiesta de las vírgenes de la Asunción (14 y 15 de agosto). Su nombre deriva de la práctica de servir la comida y colocar los platos en el suelo (Flores, 1990); en algunos casos se ponían petates que fungían como mesa. A decir del autor: “de ahí nació la palabra *xochimesa*, cuando en realidad se dice *tlamanaz* (parar) *ipan xóchitl* (sobre las flores) que simplificando se dice *xóchitlamanalli*, sobreentendiéndose: ‘parar la ofrenda sobre las flores’, que también puede expresarse *xochitlahuentlii*, ‘ofrendar sobre las flores’” (Flores, 1990: 168).

La *xochimesa* de Oztotempan es preparada por el *huehuéyotl*, conocedor de las formas correctas de prepararla, y el procedimiento para su conformación es el siguiente. Se tiende un petate en el piso, desde el centro hasta la parte superior se pone una cruz hecha con flores de *cempoalxóchitl*, sobre la cual se hace un círculo con las mismas flores. Luego se acomodan cadenas de flores sobre los cuatro lados del petate y se ponen otras tiras de flores a lo ancho del mismo para formar cuadrículas. En cada una se colocan, en el siguiente orden, una botella de mezcal y cigarros, los jarros de chocolate con su pan y los platos de caldo con los tamales a un lado. De esta forma se combinan tres pares de alimentos, los cuales no pueden ofrendar sin su compañero: caldo/tamal, chocolate/pan y mezcal/cigarro. Estos pares de alimentos, junto con las flores de *cempoalxóchitl* y las velas, constituyen los componentes fundamentales de las ofrendas en los rituales y fiestas de Atliaca, mismas que se colocan al pie de las imágenes, en los altares de cruces y en los altares domésticos.

En cuanto al número y cantidades de productos, incluye: 2 jarros de tablilla (chocolate), 24 jarros de canela, 24 platos de pollo, 12 copitas de vino, 1 litro de mezcal, 1 litro de vino, 2 cajas de cigarros Fiesta y 12 botellas de Coca Cola. No hay precisión sobre el por qué de los números, las cantidades o las marcas comerciales de los productos; los criterios se han transmitido por quien funge como *huehuéyotl*.¹³

12. Así se le considera porque Oztotempan pertenece territorialmente a Atliaca, lo que le otorga un mando en las acciones rituales. Una línea de investigación pertinente sería observar la dinámica de las interacciones étnicas que se crean a partir de la trama ritual, dado que Atliaca, una comunidad que se autodefine como indígena, se sitúa por encima de grupos y comitivas no indígenas, como las de Tixtla de Guerrero y Chilpancingo de los Bravo. Una lectura de este dominio ritual da pie para pensar la petición como un campo de antagonismos étnicos, una inversión de las posiciones en la estructura de las relaciones históricas entre pueblos originarios y grupos mestizos.

13. A lo largo de los años se han introducido otros productos (dulces, frutas de temporada o más bebida), por ello, el número de petates ha aumentado a dos para incluir todos los alimentos adicionales, los cuales se colocan en las cuadrículas con mayor espacio.

Encima del círculo de flores se coloca un plato con un guajolote entero eviscerado; a un lado se acomodan un salero y tamales grandes. En cada extremo de la cruz se pone un jarro de litro con chocolate con su respectiva pieza de pan. Alrededor del petate se ubican velas anaranjadas, 6 velas de media libra y 4 velas de libra. En los cabezales, la parte de arriba del petate, se ubican 2 velas de media libra (imagen 1).¹⁴

Una vez conformada la *xochimesa* (durante la madrugada del 2 de mayo), se lleva a cabo un largo rezo de presentación de la ofrenda; a su término, por la mañana, se realiza el depósito de aves vivas al pozo y de los *chitatli*, conocidos también como “lámparas” que sirven como contenedores cónicos donde se deposita parte de la ofrenda. Las comunidades reunidas construyen los propios con diferentes ramas flexibles, palma fresca y otras plantas recolectadas en las inmediaciones de Oztotempan. El *chitatli* “se puede llamar como contenedor o guardador de alimentos” (Flores, 1990: 172) y por su diseño aerodinámico se evita que los alimentos se derramen antes de llegar a las profundidades del pozo. Los mayordomos de Oztotempan y su comitiva los recogen con el fin de formarlos frente a la capilla en un orden prefijado¹⁵ para luego ser depositados.

Las aves son ofrendadas por el *huehuéyotl*. Antes de arrojarlas las sahuma y espera que el ave se pierda en el abismo de las profundidades para arrojar las siguientes. La primera en ofrendarse es un guajolote negro y grande que se lanza vivo. Muchos campesinos consideran que es así para que al momento de esponjarse e intentar volar produzca un sonido semejante a los truenos que hace eco en las paredes: los truenos son considerados un aviso de las lluvias para preparar la tierra.

A continuación, un grupo de hombres arroja los *chitatli* y al término del depósito, los encargados de cada comunidad regresan a la capilla. Allí, levantan y reparten la ofrenda entre sus acompañantes y personas de otras comunidades: las ofrendas sólo pueden ser consumidas después de terminar los rezos de consagración, cuando los aromas son levantados (consumidos) por las entidades sagradas. Este doble consumo subraya la proximidad entre las personas y las entidades al compartir la misma comida y bebida. La diferencia, en sintonía con los testimonios que he recogido, es que la ofrenda consumida por los humanos ya no tiene sabor.

Ya por la tarde, seguido del reparto y consumo, se realiza un rezo de levantamiento de las cruces antes de regresar a Atliaca. Como despedida, que complementa el encuentro de la noche anterior, las cruces de las comunidades acompañan a la cruz anfitriona al mismo lugar donde la recibieron.¹⁶

En Atliaca, en un altar de cruces a orillas de la carretera Tixtla-Apango, se lleva a cabo el encuentro de la cruz. De la iglesia de San Salvador son llevadas las imágenes de San Pedro, San

14. Debido a la prohibición de registro visual durante las fases del ritual, no es posible incluir imágenes de cada una de las etapas del proceso. La descripción corresponde a la reconstrucción de la *xochimesa* en la unidad doméstica de un *huehuéyotl*, quien me compartió este procedimiento. La fotografía que presento no forma parte de una preparación ritual, por lo que fue posible incorporar.

15. De acuerdo con un *huehuéyotl*, el orden es el siguiente: Atliaca, Tixtla, Chilpancingo, Zumpango, Huitziltepec, Axaxacualco, Tlanipatla, San Juan, San Miguel y San Agustín. En correspondencia con lo dicho sobre la preeminencia de Atliaca en las acciones rituales, nótese en este caso su primacía para arrojar las lámparas.

16. Este acto lo he presenciado en algunas peticiones; en otras no.

Isidro Labrador, San Marcos y una virgen; se colocan en el altar donde permanecen mientras se realiza un rezo de recibimiento.

Tanto las imágenes como las cruces se atavían con flores de cempoalxóchitl y tiras de papel de colores. Terminado el rezo, la peregrinación marcha a la iglesia de San Salvador, donde serán colocadas las imágenes y la cruz. Una vez instaladas, los encargados de Oztotempán ofrecen una cena en su unidad doméstica a quienes quieran asistir.

El 3 de mayo la petición continúa en el cerro de *Ateopan ueyi* (Templo de agua), donde se encuentra un pequeño manantial y una capilla. A diferencia de Oztotempán, en Ateopan no se reúnen otras comunidades, sólo peregrinan los mayordomos de la capilla de San Francisco (encargados de la petición en dicho cerro), acompañantes y ayudantes.

Desde medio día, un grupo de mujeres se reúne en casa de los mayordomos para preparar los chiquihuites donde se trasladará la ofrenda y los trastes para servirla en la capilla. Una vez lista, es sahumada y llevada a la capilla de San Francisco donde se coloca al pie de las imágenes. Poco después, se reparten algunas cosas entre los asistentes, inicia un rezo y al término se comparte nuevamente la ofrenda, incluidos cigarrillos y mezcal que se consumen en el interior del recinto.¹⁷



Imagen 1. Xochimesa reconstruida, Atliaca, Guerrero. **Fotografía** © Tonatiuh Delgado Rendón, 2017. Aun cuando no es una ofrenda hecha en el marco ritual, la imagen ayuda a visualizar la importancia de la colocación y los pares de alimentos y bebidas, aspectos relevantes para hablar de la falta de lluvia.

17. Cuando pregunté sobre esta práctica, un habitante del barrio de San Francisco me explicó que el fundador de la orden franciscana fue un “santo borrachito”, cuestión que, desde su punto de vista, explica la permisividad del consumo de mezcal dentro de la iglesia.

Antes de emprender la peregrinación a Ateopan se realiza otro rezo; a su término, dos cruces y una virgen son sacadas de la capilla por dos hombres y una mujer, respectivamente. El trayecto es más corto que el de Oztotempan, pero también se hacen paradas ante altares de cruces a los que se les colocan flores y tiras de papel; se les sahuma y prenden algunas velas. También tiene lugar un encuentro en *Ateopan pitensin* (chico), donde se lleva a cabo un rezo antes de continuar a la capilla ubicada en *Ateopan ueyi*. Al llegar a ésta, se colocan en el piso los canastos con la ofrenda: tamales, caldo de pollo, chocolate, pan, cigarros, mezcal y vino, se inician los rezos de presentación y algunos grupos de danza bailan. Caída la noche, los mayordomos de Oztotempan y algunos acompañantes llegan a Ateopan, prenden velas a las cruces y luego regresan a Atliaca.

En Ateopan continúan los rezos y, cuando finalizan, se baila el *huentli*, que consiste en tomar del piso algún componente de la ofrenda (por ejemplo: un jarro, un plato, un canasto o una botella) y bailar con música de viento. Cuando el baile termina, la ofrenda se reparte entre los presentes.

Antes de dejar *Ateopan ueyi*, se hace un rezo de despedida, se rodea la capilla en sentido opuesto a las manecillas del reloj; las cruces y las imágenes se despiden haciendo una reverencia en la entrada del recinto y se emprende la peregrinación de vuelta a Atliaca, donde, al rayar la medianoche, una multitud espera la llegada de las cruces, a las que reciben con gran clamor en medio del incienso, el olor del cempoalxóchitl y el tronido incesante de los cohetes. Los encargados de Oztotempan adornan las cruces y a la virgen con flores y tiras de papel, y las sahuman antes de partir a la capilla de San Francisco. Los cargadores y la cargadora las colocan en el lugar de donde fueron tomadas. En la madrugada del 4 de mayo, los mayordomos de San Francisco ofrecen una comida en su unidad doméstica; por la tarde se realiza una procesión alrededor de la cancha de basquetbol ubicada frente a la capilla, se toman las cruces y la imagen de la virgen, y se les atavía con flores y listones; se colocan adornos en los altares instalados a los lados del perímetro de la cancha y las imágenes se regresan a la capilla y para luego repartir la ofrenda. Al final se baila el *huentli* antes de ir a la unidad doméstica de los mayordomos.

Cuando no llega la lluvia

Los cuatro días de intenso trabajo descritos en el apartado anterior son una muestra de lo importante que es la lluvia para muchas campesinas y campesinos de Atliaca y de otras comunidades indígenas de Guerrero. En el proceso ritual están depositadas las expectativas de una buena cosecha y con la petición se abre un porvenir que sólo es beneficioso si hay suficiente agua. Pero esto no siempre es así. De hecho, en muchas temporadas de siembra la lluvia no llega, es muy poca o se ausenta en los meses de pleno crecimiento de las plantas. ¿Cómo se interpreta la falta de lluvia y qué relación guarda con la *xochimesa*?

Si la lluvia es primordial, su ausencia lo es aún más. Por ello, es importante atender lo que sucede los días y meses posteriores a la petición y determinar si hay “malas lluvias”: aquellas que son insuficientes, escasas, fuertes o intermitentes y dificultan, y a la postre impiden, el crecimiento de los cultivos. Estas lluvias son un detonador social para organizar estrategias rituales emergentes.

En Atliaca se han elaborado diferentes razones para dar cuenta de la falta de lluvias y dos de las más importantes son: la enfermedad-curación de San Salvador¹⁸ y las fallas en la petición. La primera es el aviso del Cristo, a través de los sueños, de su enfermedad, razón por la cual no puede trabajar. La enfermedad está asociada con un deterioro físico de la imagen que requiere reparación (cuarteaduras, pérdida de pigmentación o apolillamiento, entre las más comunes). Para ello se traslada a El Calvario¹⁹ y un grupo de hombres especializados lo curan. En términos simbólicos, este proceso de curación implica reactivar el trabajo de San Salvador para que vuelvan las lluvias. En Atliaca, el Cristo, las vírgenes, los santos y las cruces trabajan para la comunidad, una noción que refiere su participación activa en el ciclo agrícola. Su trabajo se interrelaciona con el que realiza el matrimonio de mayordomos y los especialistas rituales. En otras palabras, se trata de la imbricación efectiva de las participaciones humanas y sagradas para los buenos resultados del ritual a través de los lazos colaborativos y comunicativos entre ambas.

Por otro lado, las fallas se entienden como los descuidos individuales o colectivos en la manera de realizar una acción que compromete la eficacia. El espectro de fallas es amplio y, por lo general, refieren al quebranto de un orden preestablecido, sobre todo en los comportamientos de los encargados o en las ofrendas. Así, una falla puede ser la ausencia de ayuno entre los mayordomos, romper la abstinencia sexual, un pleito entre ellos o una mala atención a sus acompañantes.

Sobre las ofrendas, aspecto en el que me enfocaré, las fallas están asociadas a un defecto en su contenido, calidad y distribución, ejes que en breve profundizaré.

Cuando alguna de las fallas anteriores se detecta, se dice que algo salió mal y por eso no llueve. Esto tiene un significado fundamental, pues se cree que las ofrendas no fueron bien recibidas por las entidades sagradas. Otra manera de expresarlo es decir que “algo faltó”. Por esta razón, las ofrendas siempre son un tema a discutir cuando se trata de ausencia de lluvias.

Como sucede con los avisos de la enfermedad de San Salvador a través de los sueños, las personas también tienen experiencias oníricas sobre las ofrendas y es sumamente significativo señalar que los sueños aparecen cuando ha dejado de llover. No es un tema oculto que, frente a la falta de lluvia, el sueño se convierta en una señal vinculada, también, a la figura de San Salvador. Entre pláticas o encuentros casuales, una persona puede contar a otra lo que ha soñado, y ésta, a su vez, relatarlo a otras. En palabras de un acompañante de la mayordomía de San Francisco:

18. Para profundizar en esta noción puede consultarse Delgado (2020).

19. Ver la referencia a la “primera casa” un poco antes.

Cuando no llueve, ahí es donde empiezan los sueños, ven qué es lo que pasó: por la falta de algo allá [en Oztotempan], por el enojo de fulano allá, por broncas que tuvieron allá, en fin. O porque aquí el santito está enfermo o porque la virgen no le dio atole a todo el mundo [Anónimo, entrevista, Atliaca, Gerrero, julio de 2017].

En los sueños se revela lo que salió mal o lo que no funcionó en la petición; en particular, se hace referencia a la falta de algún producto de la ofrenda. Uno de los sueños que escuché en el marco de la petición por la lluvia del 2017 fue relatado por una señora quien había soñado que a un viejito le habían quitado su ofrenda en Oztotempan. En ocasiones, el viejito aparece vestido de manta, usa huaraches y porta gabán; otras veces, sólo se hace presente a través de su voz.

La figura del viejito es reconocida como una forma en que San Salvador se manifiesta en los sueños, por lo que en la experiencia onírica de la señora se advertía la posibilidad de una ofrenda incompleta. En este escenario, el complejo de símbolos, nociones, eventos históricos, retos colectivos y procesos sociales aparecidos en los sueños adquieren un lugar social mediante su exposición, pues generan ideas, interrogantes y mensajes sobre una situación que atañe a la colectividad, por lo que también forman parte de los procesos rituales de Atliaca.

De manera sintética, los sueños abren posibilidades de acción que se concatenan con otras, dado que son estrategias procesuales cuya intención apunta a que el tiempo se componga. Vale la pena decir que entre más sueños haya, más se hace apremiante la urgencia de revisar a San Salvador o de repetir la petición. Depende mucho de cuál imagen onírica sea determinante, si la pérdida, robo o incompletud de la ofrenda (lo que da pie para la repetición del ritual) o el aviso de la enfermedad de San Salvador. Son relevantes las palabras de un cargador de la cruz de Oztotempan, porque reafirman estos dos aspectos oníricos:

El sueño es el que le llega a uno, por ejemplo, si falta algo de allá arriba [Oztotempan], que no completen la ofrenda, por ejemplo, no llevan el guajolote, la pípila o las gallinas, y no alcanza para las cruces, y a veces por eso no quiere llover. Por ejemplo, a veces en las reuniones preguntan si ya soñaron, que digan. Por eso se entera la gente de si es allá [Oztotempan] o es abajo [que esté enfermo San Salvador]. Les dicen, pues, en el sueño si hace falta algo. ¡Eso da resultado! [Anónimo, entrevista, Atliaca, Gerrero, septiembre de 2017].

Entre los participantes y creyentes del ritual, las ofrendas son una retribución y un agradecimiento para los dioses. Tomemos en cuenta el siguiente testimonio: “Lo que he oído es que tenemos que darle de comer a los dioses para que nos puedan retribuir, pero unos dicen que no es tanto de que se les da de comer, sino que es un agradecimiento que se les da por los productos que nos dieron” (Anónimo, entrevista, Atliaca, Gerrero, julio de 2017).

En los dos sentidos expresados (procurar comida o agradecer) la cuestión central es el acto de la reciprocidad, un aspecto particular de este tipo de ofrenda que es definido por el *huehué-yotl* de la siguiente forma:

[La *xochimesa*] se representa porque se está pidiendo la lluvia para que nos den buena cosecha, se está haciendo la rogación para la cosecha. De lo que se representa es poco. Él [Dios], que nos devuelve la herencia, es mucho. Supongamos que cuando uno siembra, lleva poquito, una bolsa, pero cuando cosecha, ahí ya cambia. Haz de cuenta que lo que estás ofreciendo es poquito nada más, ya cosechando se hace mucho [Anónimo, entrevista, Atliaca, Guerrero, octubre de 2017].

Con base en esta perspectiva, la *xochimesa* es una recreación en pequeño de lo que se pide; es una forma de figurar la siembra en el campo: los platos como las semillas y los petates como la tierra. Es poco lo que se presenta, como son pocas las semillas que se siembran para ser multiplicadas en la cosecha. Dicho de otra manera, la *xochimesa* figura la transformación de lo escaso en lo abundante a través de su materialización y la intervención de las entidades sagradas.

Si nos adentramos más a la lógica de la reciprocidad, nos percatamos de que no se da cualquier cosa ni de cualquier modo. Sobre la base de este criterio, el círculo de reciprocidad se rompe cuando la *xochimesa* no cumple en contenido, calidad y distribución de lo ofrendado.

El contenido se refiere a la completud, es decir, que no falte ningún componente en la ofrenda. Los actores involucrados enfatizan en los pares de alimento, bebida y productos previamente anunciados (caldo/tamal, chocolate/pan y mezcal/cigarro), flores de cempoalxóchitl y velas. La calidad tiene que ver con que los objetos usados en cada ritual deben de ser nuevos, desde los trastos hasta los petates, pues al ser manipulados se manchan y se manosean, lo que los vuelve impuros e inservibles. La distribución hace referencia a un reparto integral de la ofrenda para que nadie de los presentes quede sin recibirla.

Otro aspecto fundamental es la caída de las aves y a los *chitatli* al momento de ser arrojados al pozo; las primeras tienen que caer vivas, si se golpean en las rocas o en los árboles y mueren, auguran un mal temporal. Algo similar ocurre con los *chitatli*, pues si se voltean antes de caer al fondo, habrá mal tiempo. La caída, aunque no se refiere a la *xochimesa*, es importante tenerla en cuenta porque apuntan a la eficacia de la petición.²⁰

Estos condicionantes de eficacia se han asumido como coordenadas para explicar la falta de lluvia. Son criterios interrelacionados que apuntan a cómo las ofrendas son recibidas por las entidades sagradas, quienes no aceptan ofrendas deficientemente elaboradas, incompletas o mal distribuidas. Si esto es así, las lluvias no llegan y la atención recae en cómo fueron presentadas, puesto que las ofrendas son el medio eficaz para propiciarlas.

20. Este aspecto está en sintonía con las asociaciones simbólicas propuestas por Hémond y Goloubinoff sobre la caída de las aves y la caída de la lluvia vistas en el primer apartado.

Un punto notable sobre la completud es el comparativo entre la persona, un faltante en su comida y lo que esto provoca. El siguiente ejemplo abona a esta idea: “Si una persona sabe que su familia le da café, pan y otras cosas, pero algo le faltó, esa persona se va a enojar. Va a cuestionar por qué no le dieron, si siempre le han dado” (Anónimo, entrevista, Atliaca, Guerrero, julio de 2017). Si esto se traslada al ámbito ritual, el enojo es de las entidades sagradas, pues como a las personas, a ellas les disgusta una comida incompleta.

Es como si tú comieras y no te pusieron sal, y tu comida está toda desabrida. Tú puedes hablar, te escuchan, ¿pero aquéllos? [las entidades sagradas] No les supo la comida, ésa es la creencia [...] O que si la servilleta no es nueva, que porque no prendieron las velas, que la lámpara se volteó, no puede llover. Son errores, son fallas que cometen (Anónimo, entrevista, Atliaca, Guerrero, julio de 2017).

En Atliaca, las entidades sagradas son tratadas como seres vivientes porque ven, escuchan, comen, se enojan y atienden sus peticiones, cualidades que tienen las personas, pero que no se comparan en poderes. Las entidades no están aisladas, fuera del ámbito terrenal, sino que se encuentran insertas en redes relacionales donde cumplen un papel relevante (dar la lluvia) y su posición, aunque está por encima de la de los humanos, se vincula a éstos por los atributos personales que se les asigna. No dejan de ser poderosas, pero ello no las separa de su interrelación e intercambio con las personas, lo que se percibe de manera clara en los testimonios precedentes: la forma de “hablar” de las entidades sobre la comida incompleta es no dar el agua para la siembra.

Para los atliaquenses que han estado implicados en las labores rituales, la falta de algún producto en la ofrenda es causa de la falta de lluvia. Por ello, además del peso indiscutible de la ofrenda como puente entre los humanos y las entidades sagradas, sus características e implicaciones externas conllevan la creación de motivos sociales de la ausencia de lluvia. En palabras de Georges Balandier (2012) serían “dispositivos de sentidos” en el contexto de las complejidades presentes (una posible sequía).

La relación entre ofrendas y lluvia nunca pasa desapercibida y los encargados tienen presente que, si no llega el agua, se deben examinar los condicionantes señalados, es decir, la ofrenda se convierte en un instrumento clave para leer la realidad imperante e interpretar el mensaje de las entidades sagradas cuando la lluvia no cae. En palabras de un mayordomo: “Si deja de llover es porque no completaron la ofrenda” (Anónimo, entrevista, Atliaca, Guerrero, julio de 2017).

Al afianzarse las razones que explican la falta de lluvia con base en las ofrendas, una dádiva incompleta resulta coherente como detonante porque contraviene el principio de completud, desfavorece el intercambio y deja sin efecto la reciprocidad, puesto que lo que se da no está respetando la unidad y el orden que la hace propiciatoria. Derivado de lo anterior, la unicidad de la ofrenda es un referente significativo para su eficacia.

La distribución integral y la calidad de lo ofrendado complementan lo anterior. Sobre el primer aspecto, la creencia fundamental es que la ofrenda es de Dios y lo ofrendado debe repartirse a sus hijos e hijas. El acaparamiento no es bien visto porque Dios no lo aprecia, y el bien que Él retribuye (el agua) es para todos y no para unos cuantos. Por tal razón, si a alguien no se le ha repartido ofrenda, Dios no manda la lluvia como manera de señalar una falla. Ésta es una de las razones por las que la cantidad de comida suele ser abundante, de tal suerte que alcance para todas y todos los asistentes.

Sobre la calidad, el punto crucial es la limpieza y pureza de los productos, ya que la ofrenda es un don sagrado y las entidades a quienes se dirige no reciben ningún producto, en tanto que ellas mismas son puras y limpias. Los trastes y utensilios deben ser todos nuevos; los usados se vuelven impuros por la manipulación de que son objeto. En el caso de las semillas para la elaboración de las comidas, hay quienes consideran que deben haber sido cultivadas de forma natural, es decir, sin abonos químicos o insecticidas, y los animales haber sido alimentados sin productos químicos. Sin embargo, ambos aspectos, a decir de algunos participantes, ya no se cuidan como antes, en gran medida por la introducción de semillas mejoradas y de agroquímicos para la siembra. Aun así, nociones como “reparto integral” y “limpieza” mantienen una fuerte aceptación como normas habituales para elaborar las ofrendas, teniendo en cuenta que se da lo mejor para recibir lo mejor.

Ahora bien, el trabajo de los encargados y especialistas es de suma importancia en la elaboración de las ofrendas. Nadie quiere ser señalado como el responsable de no haber colocado una pieza de pan, una cadena de flores o de manchar una servilleta. Sin embargo, esto ocurre y casi siempre son los encargados a quienes se culpa; se dice que “no hicieron bien su trabajo” si no llueve.

En el caso de la *xochimesa*, esto se explica porque son ellos quienes juntan los productos, pero no son los encomendados para llevarlos a Oztotempan ni para prepararla en la capilla. Los encargados aportan lo que se necesita y otras personas acomodan lo que se debe trasladar. Una mayordoma de Oztotempan así lo comenta.

La encargada no es su culpa porque ella ya sabe lo que dejó ahí [en su propia casa]. El problema no es del encargado, el problema es de la gente que está poniendo las cosas. Ellos ya saben qué cosa van a poner. Como mayordoma de Oztotempan, yo les dije: “Díganme lo que ustedes necesiten aquí y yo aquí les voy a poner. Yo no quiero que falte nada, yo quiero hacer bien y no quiero repeticiones” (Anónimo, entrevista, Atliaca, Guerrero, julio de 2017).

En teoría, cada persona sabe qué le corresponde hacer, y no son labores que pueden suplirse por cualquier otra persona, ya que se reconoce una experiencia y conocimiento específico sobre dicha tarea. Es decir, si hace falta algo, quien debe señalarlo es la persona que conoce el

proceso, pero al ser la encargada la responsable de reunir lo necesario, las acusaciones recaen sobre ella.

El testimonio de la mayordoma da pie para abordar puntos importantes. En primer lugar, la ofrenda es una manera de fijar y diferenciar las posiciones rituales, donde la jerarquía de los actores es relevante para señalar las funciones (los encargados compran y dan los productos, otras personas los arreglan). En segundo lugar, las interacciones entre unos y otros son cruciales, pero al mismo tiempo son un recordatorio de que las acciones rituales no están exentas de desacuerdos o descuidos que, como acciones humanas, son susceptibles de fallar, lo que se traduce en que algo del trabajo de los hombres y las mujeres hizo falta o no satisfizo a las entidades sagradas.

Dada esta relación entre ofrenda y lluvia, si antes de presentarlas se sabe que algo falta, se improvisa, de manera que las ofrendas no estén incompletas. Consideremos de qué forma se hace con ayuda del testimonio del *huehuéyotl*, quien da la pauta para esclarecer este punto:

A veces se pasan a quebrar platos porque a veces, como llevan el tocolpete,²¹ se van pegando, chocan entre ellos mismos, a veces se quiebran. A veces mandan de más, o si de plano no alcanzó, los que van alrededor [del pozo], mandan las pencas de maguey, lo cortan y ya le echan ahí el pollo, ya no lleva mucho caldo, es poquito; el chiste es que lo tienen que poner, no deben de dejar ni una crucecita sin su plato (Anónimo, entrevista, Atliaca, Guerrero, octubre, 2017).

Las sustituciones de la penca por el plato remiten a la adaptabilidad para plasmar la completud de las ofrendas. Ante los olvidos o accidentes hay posibilidades de suplir con otros objetos, pero esto no significa que las omisiones pasen desapercibidas. Por esta razón, los olvidos y los descuidos a la postre pueden interpretarse como una falla: “Ya no saben a quién le van a echar la culpa, si a los que mandaron la ofrenda de aquí del pueblo o los que recibieron allá [en Oztotempan]” (Anónimo, entrevista, Atliaca, Guerrero, mayo de 2107). Este tipo de plasticidad no modifica la estructura espacio-temporal de la petición. De la misma forma, no elimina el sentido utilitario del plato, que es el de servir de recipiente. Lo destacado es que no se sustituye por uno de plástico. Esto es así porque el barro, y en su defecto la penca, mantienen el sabor natural de los alimentos.

Sobre este punto, Patricia María Balam, Ileana Beatriz Ruiz e Iván de Jesús Solís (2009) señalan que “el ritual se construye y reconstruye con base en dos tipos de normas: 1) normas de organización, aquellas que identifican y dan forma a un ritual; y 2) normas de orientación, aquellas que pueden ser modificadas para la consecución de un fin” (Balam, Ruiz y Solís, 2009: 148). En el caso de la petición por la lluvia, las primeras se expresan en la organización que llevan a cabo

21. El contexto de este testimonio es la peregrinación de Atliaca a Oztotempan. Los trastos y algunos elementos de las ofrendas son trasladados en tocolpetes, canastos grandes que los hombres cargadores se sujetan en la frente y la cintura. El movimiento durante la caminata en un terreno accidentado en ocasiones provoca que se rompan los trastes.

los encargados en los espacios de culto y las temporalidades para concretar los objetivos de la petición; las segundas se manifiestan en situaciones particulares que no implican el cambio en las disposiciones espacio-temporales del ritual o en su sentido global. De seguir este planteamiento, la sustitución de las pencas por los platos reorienta “las normas en función de las expectativas o demandas de los participantes” (Galinier citado en Balam, Ruiz y Solís, 2009: 148). En otros términos, se intenta no afectar la razón principal del ritual y las prácticas simbólicas que aseguren la mediación con las entidades sagradas, sino manipular las formas para lograr su objetivo. Sobre todo, lo que importa es que lleguen las lluvias (pese a que se haya tenido que improvisar), como lo dice un mayordomo de Oztotempan: “Si llueve quiere decir que se hizo bien” (Anónimo, entrevista, Atliaca, Guerrero, agosto de 2017).

Conclusiones

En este artículo analicé la relación entre la ofrenda de la *xochimesa* y la falta de lluvias en la comunidad nahua de Atliaca a partir de un conjunto de condicionantes que la hacen eficaz. Retomé algunos planteamientos hechos por especialistas en el tema e incorporé aspectos etnográficos para resaltar la importancia de la fase de petición (etapa decisiva en el crecimiento de las siembras) y abordar las malas lluvias como un campo de estudio en los análisis de los rituales agrícolas.

La *xochimesa* simboliza una relación con las entidades sagradas, pero su función se dilata hasta integrarse en el proceso ritual como evidencia del trabajo de los encargados y especialistas rituales y como recurso explicativo-operativo ante la ausencia de lluvias. La ofrenda requiere de la organización efectiva entre encargados y ayudantes, y las acciones rituales para prepararla en cada una de las fases de la petición, por más de que son consideradas solemnes y sagradas, no dejan de ser acciones contingentes, mismas que, en las circunstancias particulares de la petición en Atliaca, se transforman en fallas y, a la postre, se manifiestan en falta de lluvia. Sobre este punto, abordé la importancia de los sueños en los días donde la lluvia se ausenta. Éstos son socialmente relevantes, pues la experiencia onírica, aunque individual, se transforma en una vía de interacción entre las personas, configura relaciones sociales y moviliza los recursos y las estrategias materiales y simbólicas para revertir una crisis. La validez de los sueños se manifiesta con la llegada de las lluvias, pues se ha cumplido con las peticiones de San Salvador; de esta forma, prueba ser una vía efectiva y adquiere legitimidad social.

Por último, las modificaciones en los objetos rituales son viables porque no rompen con la lógica de la completud de las ofrendas, sino que tratan de asegurarla para lograr su eficacia. A pesar de que las sustituciones no son paradigmáticas en términos de lo acostumbrado, estas variaciones circunstanciales dejan intactos los elementos hasta ahora invariantes de la petición: la temporalidad, los espacios de culto, la participación de especialistas rituales y el sentido de intercambio.

Bibliografía

- Balam, Patricia María, Ruiz, Ileana Beatriz y Solís, Iván de Jesús (2009). "Máatan K'ol: la flexibilidad en el ritual". *Estudios de Cultura maya*, xxxiv, pp.145-165.
- Balandier, Georges (2012). *El desorden. La teoría del caos y las ciencias sociales*. Barcelona: Gedisa.
- Broda, Johanna (1982). "El culto mexica de los cerros y del agua". *Multidisciplin@. Revista electrónica de la Facultad de Estudios Superiores Acatlán*, 3(7), pp. 45-56. Recuperado de: <<http://www.revistas.unam.mx/index.php/multidisciplina/article/view/34334/31305>>.
- _____(2013). "Ofrendas mesoamericanas en una perspectiva comparativa". En "Convocar a los dioses": *ofrendas mesoamericanas. Estudios antropológicos, históricos y comparativos* (pp. 531-582). México: Conaculta/Instituto Veracruzano de la Cultura.
- Dehouve, Danièle (2007). *La ofrenda sacrificial entre los tlapanecos de Guerrero*. México: UAG/CEMCA/INAH/Plaza y Valdés.
- Delgado, Tonatiuh (2020). "Tiempo delicado: San Salvador, la lluvia y el ciclo agrícola en Atliaca, Guerrero". *Narrativas Antropológicas*, 2, pp. 6-18. Recuperado de: <<https://revistas.inah.gob.mx/index.php/narrativasantropologicas/article/view/15812>>.
- Flores, Félix (1990). *El mito y la realidad del Atzatzilistlli en Oztotempan*. Guerrero: Centro de Acciones Comunitarias/Conaculta.
- Good, Catherine (2001a). "Oztotempan: el ombligo del mundo". En Broda, Johanna Iwaniszewski, Stanislaw y Montero, Arturo (coords.). *La Montaña en el paisaje ritual* (pp. 375-395). México: Conaculta/INAH.
- _____(2001b). "El ritual y la reproducción de la cultura: ceremonias agrícolas, los muertos y la expresión estética entre los nahuas de Guerrero". En Broda, Johanna y Báez-Jorge, Félix (coords.). *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México* (pp. 229-297). México: Conaculta/FCE.
- _____(2004). "Trabajando juntos: los vivos, los muertos, la tierra y el maíz". En Broda, Johanna y Good, Catherine (coords.). *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas* (pp. 153-176). México: INAH/UNAM.
- _____(2013). "La circulación de la fuerza en el ritual: las ofrendas nahuas y sus implicaciones para analizar las prácticas religiosas mesoamericanas". En Broda, Johanna (coord.). "Convocar a los Dioses": *ofrendas mesoamericanas. Estudios antropológicos, históricos y comparativos* (pp. 45-81). México: Conaculta/Instituto Veracruzano de la Cultura.
- Hémond, Aline y Goloubinoff, Marina (1997). "El "vía crucis" del agua. Clima, calendario agrícola y religiosidad entre los nahuas de Guerrero (México)". En Goloubinoff, Marina, Katz, Esther y Lamel, Annamaria (eds.). *Antropología del clima en el mundo hispanoamericano* [Tomo 1] (pp. 237-270). Quito: Abya-Yala.
- Lévi-Strauss, Claude (1995a). "El hechicero y su magia". En *Antropología estructural* (pp. 195-210). Barcelona: Paidós.
- _____(1995b). "La eficacia simbólica". En Lévi-Strauss, Claude. *Antropología estructural* (pp. 211-227). Barcelona: Paidós.

- López Austin, Alfredo (2013). "Ofrenda y comunicación en la tradición religiosa mesoamericana". En Noguez, Xavier y López Austin, Alfredo (coords.). *De hombres y dioses* (2ª ed.) (pp. 187-202). México: Secretaría de Educación del Gobierno del Estado de México / COLMICH / El Colegio Mexiquense.
- Navarrete, Federico (2018). "Las religiones indígenas". En Florescano, Enrique (coord.). *Religiones* (pp. 21-97). México: Secretaría de Cultura.
- Neff, Françoise (1997). "Los caminos del aire. Las idas y venidas de los meteoros en el Estado de Guerrero (México)". En Goloubinoff, Marina, Katz, Esther y Lamel, Annamaria (eds.). *Antropología del clima en el mundo hispanoamericano*. [Tomo 1] (pp. 297-314). Quito: Abya-Yala.
- Sepúlveda, María Teresa (1994). "Petición de lluvia en Ostotempa". En Alonso, Marcos Matías (comp.). *Rituales agrícolas y otras costumbres agrarias guerrerenses (siglos XVI-XX)* (pp. 67-81). México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

Representaciones de la corporeidad en el mural de la iglesia del Señor del Huajito, Jocotepec, Jalisco¹

Anabella Barragán Solís*

ISSN: 2007-6851

p. 55- p. 76

Fecha de recepción del artículo: diciembre de 2021

Fecha de aceptación: febrero de 2022

Título del artículo en inglés: *Representations of corporeity in the mural of the church of Señor del Huajito, Jocotepec, Jalisco.*

Resumen

En este artículo se exponen los resultados del análisis de las representaciones pictóricas del mural de la iglesia del Señor del Huajito, en Jocotepec, Jalisco, registradas en julio de 2018. En él, se plantea dar respuesta a las siguientes preguntas: ¿cuáles son las representaciones de la corporeidad y los roles de género en esta obra plástica? ¿Cuáles son las representaciones de las prácticas culturales y la naturaleza en el devenir sociohistórico de Jocotepec? Se realizaron entrevistas exploratorias a los pobladores sobre el devenir de Jocotepec, de la rivera del Lago de Chapala y el mito del Señor del Huaje, temas plasmados en el mural elaborado por el pintor y arquitecto Humberto Ibarra, originario y residente de Jocotepec. Los hallazgos demuestran la diversidad de situaciones en las que se dibuja la corporeidad de hombres y mujeres, indicativos de su posición en la estructura social y de los roles asignados en el devenir de la evolución del medio ambiente social y rivereno.

Palabras clave: corporeidad, roles de género, arte y antropología, Señor del Huaje.

Abstract

This paper presents the results of the analysis of the pictorial representations of the mural of the church of Señor del Huajito in Jocotepec, Jalisco, registered in July 2018. The intention is to answer the following questions: what are the representations of corporeity and gender roles in this artistic work? What are the representations of cultural practices and nature in the socio-historical development of Jocotepec? Exploratory interviews were conducted with the residents about the development of Jocotepec, the shores of Lake Chapala, and the myth of Señor del Huaje, captured in the mural made by the painter and architect Humberto Ibarra, a native and resident of Jocotepec. The findings demonstrate the diversity of situations in which the corporeity of men and women is drawn, indicative of their position in the social structure and the roles assigned in the evolution of the social and riverine environment.

Keywords: corporeality, gender roles, art and anthropology, Señor del Huaje.

* Escuela Nacional de Antropología e Historia (anabsolis@hotmail.com).

1. Agradezco al señor Ramón Flores Zúñiga por su acompañamiento y ayuda durante el trabajo de campo, y a Omar F. Ramírez de la Roche por su asesoría.

Los puntos de partida: aspectos teóricos

A continuación, se presentan avances del trabajo antropológico con corte etnográfico que se ha venido realizando desde 2015 en la zona rivereña del Lago de Chapala, en Jalisco, cuyo eje de exploración gira en torno al cuerpo y las representaciones de género como un campo de investigación en las ciencias antropológicas y en la antropología física en particular. Esta participación se centra en explorar las representaciones de la corporeidad en el contexto del devenir sociohistórico de uno de los municipios más poblados de la zona rivereña, Jocotepec, para describir y analizar los lugares que en la estructura social ocupan las mujeres y los hombres representados en esta obra plástica. También se busca exponer las múltiples posibilidades de la investigación etnográfica, como fin y método de la antropología, para la que las fuentes visuales artísticas conforman textos semiótico-discursivos a explorar desde puntos de encuentro inter y multidisciplinares.

Partimos de reconocer que la corporeidad humana es una expresión física, biológica, social y cultural (Rico, 1990), y que el cuerpo es asimismo sustrato y signo del devenir ontogenético, asiento de representaciones y espacio en el que confluyen e interactúan las relaciones sociales; es productor de emociones, lugar donde se materializan los símbolos culturales y es precisamente a través de las experiencias y representaciones del cuerpo que se muestran las contradicciones y los valores de los grupos sociales.

El arte, por otro lado, es una expresión de carácter universal (Alcina, 1998) y puede ser fuente de información para el estudio de la cultura y el devenir de las poblaciones. Es un hecho profusamente investigado que, a través de la obra artística, las y los creadores emiten mensajes, pues las artes, en cualquier tiempo y lugar, reflejan las creencias de una sociedad y desarrollan imágenes valorativas que la cultura tiene de sí misma. Si el cuerpo es “núcleo y vínculo general de nuestro entorno”, en las obras de arte es posible observar dicha cualidad, independientemente de la cultura que se trate (Cuevas, 2011: 9).

En este punto, es importante señalar que la producción del arte mural en México tiene una tradición antigua que se desarrolló desde la época prehispánica. Fue en el siglo XX, después de la Revolución mexicana y a partir de las políticas gubernamentales, que se implementó la creación de mensajes artísticos cuyo contenido fue encaminado a reforzar la identidad nacional, aunque la tradición muralista parece renacer con las nuevas políticas públicas nacionales, regionales y locales; así en nuestro andar etnográfico, hemos visto los murales en edificios administrativos públicos, en paredes de escuelas y en plazas públicas.

Actualmente, la producción de jóvenes artistas del muralismo urbano que se desarrolla en múltiples espacios del territorio nacional es reconocida a nivel mundial, atrayendo la atención del público con mensajes sobre el cuidado de los recursos naturales, la libertad, el respeto a la diferencia y la paz, así como mensajes donde se imprimen aspectos de la identidad de lo que se considera “lo mexicano”.

Es innegable que el arte “es un indiscutible producto de presiones sociales” (Silva, 2018: 48), por ello es indispensable tomar en cuenta el contexto de producción de las obras ya que, como práctica semiótico-discursiva, su función principal es la autorreferencial (Haidar, 2006).

Desde la antropología culturalista y el funcionalismo a principio del siglo xx, a las tareas del etnógrafo se suman el dar cuenta de las obras artísticas y de sus creadores, pues los productos de arte se relacionan estrechamente con las tradiciones, la religión y las costumbres; producen mensajes de identidad, gastronomía, historia, valores sociales y religiosos, y a menudo transmiten al público una visión de la historia y el patrimonio (Gómez, 2011). En el caso de los murales del atrio de la iglesia del Señor del Huaje (en este trabajo utilizamos indistintamente Señor del Huaje o Señor del Huajito, términos que se usan comúnmente en la zona), buscamos los mensajes que se ligan a la corporeidad humana en la representación del contexto del paisaje social y natural de la región, en interrelación con la religiosidad, las actividades productivas y la conformación de la identidad cultural. Para hacerlo, partimos de reconocer que en las prácticas y las representaciones de grupos determinados se simbolizan mensajes discursivos mediatizados por el género (Butler, 2001): de acuerdo con Baudrillard (1969), consideramos que la obra plástica, en tanto objeto, es un pretexto para explorar los significados que impone y para indicar sus significados, la relación con los consumidores y el contexto de su producción y consumo es tarea de la antropología.

La antropología tiene una larga tradición en el estudio de objetos de arte e incluso en su producción. Cada vez es más frecuente que los etnógrafos implementen estrategias para la producción de dibujos, pinturas, cerámicas, textiles que, incluso, elaboran ellos mismos haciendo de esta práctica un fenómeno de doble juego, que provoca en los creadores y su contexto cultural una revalorización de las obras, al tiempo que se estimula la emergencia de nuevas formas de arte (Araiza, 2017).

Consideramos, en coincidencia con el sentir de la población del lugar, que los murales del atrio de la iglesia del Señor del Huajito son parte del patrimonio cultural, ideas acordes con la definición de patrimonio cultural pronunciada en la Conferencia Mundial de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura, sobre el Patrimonio Cultural, celebrada en México en el año 1982.

El patrimonio cultural de un pueblo comprende las obras de sus artistas, arquitectos, músicos, escritores y sabios, así como las creaciones anónimas surgidas del alma popular y el conjunto de valores que dan sentido a la vida, es decir, las obras materiales y no materiales que expresan la creatividad de ese pueblo; la lengua, los ritos, las creencias, los lugares y monumentos históricos, la literatura, las obras de arte y los archivos y bibliotecas (Pérez, 2012: 6).

Un campo importante, sino que fundamental, en las distintas especialidades de la antropología es y ha sido la descripción detallada de dichos objetos, su recuperación, exhibición, resguardo y conservación. En este sentido, el papel que juega la antropología en la interpretación de los significados que representan los objetos artísticos no ha sido menor.

En la antropología se han investigado las representaciones del cuerpo en las obras de arte producidas por poblaciones pretéritas o actuales, y se ha estudiado al cuerpo humano como creador de estas obras. En este campo, las premisas de Eli Bartra (2013) proponen estudiar el arte, desde la perspectiva de género, a partir de los siguientes ejes.

1. Reconocer quiénes son las personas que crean el arte (mujeres, hombres, niñas, niños, indígenas o mestizos, de ambientes rurales o urbanos).
2. Identificar el proceso de creación, distribución y consumo, y explicar ausencias o presencias de las mujeres, su participación y su protagonismo.
3. Analizar las diferencias y similitudes entre hombres y mujeres en las formas de crear, trabajar, distribuir, comprar y consumir, así como de mirar y valorar las obras.
4. Identificar de qué manera se encuentran representadas iconográficamente las mujeres y los hombres en las obras de arte.
5. Atender lo que nos dicen las obras sobre los géneros (estructuras de poder diferenciado entre mujeres y hombres, rescate de elementos de la etnicidad entre otros).
6. Analizar qué imagen de los géneros se comunica a través de estas obras de arte y cómo pueden estar influyendo en el imaginario social de la comunidad.
7. Averiguar las razones de la ausencia o la presencia de las mujeres en la obra de arte.
8. Analizar si existen diferencias de colores, formas, materiales y temáticas en virtud de los géneros (Bartra, 2013: 12-16).

Siguiendo algunas de estas propuestas, en la medida que lo posibilita la extensión del texto, con fines metodológicos, y a pesar del riesgo de atomizar artificialmente estos productos semiótico-discursivos pintados en el atrio del Señor del Huaje, partimos de la propuesta de Edmund Leach (1989) acerca de la cultura como comunicación con una lógica basada en la conexión de símbolos binarios, que deben ser significados en un contexto particular, en interrelación con las múltiples realidades que se desarrollan en conjunto.

Así las *acciones técnicas y expresivas*, como llamaría Edmund Leach a las acciones que alteran el estado físico del mundo o que dicen algo sobre el estado del mundo, son parte de la conducta humana, son un lenguaje que no puede ser sino simbólico y se proyecta al mundo a partir de ideas abstractas que sólo “adquieren significación cuando se les diferencia de algún otro signo o símbolo como miembros de conjuntos” (Leach, 1989: 75), de allí que sea necesaria una clasificación binaria del mundo.

Aplicado al mural de interés en este trabajo, podemos observar estas dicotomías en múltiples aspectos, el espacio, el color, las situaciones en que se hayan representados los cuerpos de hombres y mujeres, los productos culturales, la naturaleza y la disposición temporal de los discursos. Aquí nos centramos en la descripción y análisis del mural como texto, para identificar en qué contextos se ubican simbólicamente las mujeres, los hombres, las niñas y los niños, cuáles son las representaciones étnicas, mostrar qué mensajes están significados en las pinturas sobre el desarrollo histórico de la población y el medio ambiente natural de la región.

En la exposición de resultados intentamos un diálogo con los datos bibliohemerográficos, algunos registros etnográficos a partir de la observación y la interacción con pobladores del lugar y, sobre todo, con la descripción y análisis de los mensajes de la pintura mural del atrio de la iglesia del Señor del Huajito.

En el desarrollo del texto, en primer lugar, se presentan algunos datos generales del contexto geográfico, histórico y sociodemográfico de la región, enseguida se describe el contenido del mural, siguiendo el orden de exposición espacial y cronológica que propone el autor al observador de la obra.

Jocotepec

Hay que señalar que el centro-occidente del país, donde se encuentra el estado de Jalisco, “como espacio geográfico es un territorio de transición entre la franca aridez norteña, la humedad tropical de la costa del Pacífico y la sequedad de los altos valles del centro-sur” (Fábregas, 1986: 21). La región del Lago de Chapala se encuentra en el centro del estado, área a la que pertenece Jocotepec o Xolotepec que significa “lugar de frutos ácidos o agrios”, o Xilotepec, “lugar de elotes tiernos”. Este lugar fue fundado por indígenas de Cutzalan o Cotzalan –“entre ollas” en su traducción al español, actual San Juan Cosalá–, quienes a su vez fundaron Axixic, Tzapatlán, hoy San Cristóbal, Xocotepec y Tomatlán.

La región fue conquistada en 1524 por los españoles. Jocotepec formó parte del Departamento de Chapala en la época independiente y en 1835 se erigió como municipio. El devenir histórico del lugar ha estado ligado administrativamente, de una u otra forma, a Chapala, en la época independiente, y a otros pueblos como Tizapán y Tuxcueca; 1520 fue el año de su fundación (Gobierno del Estado de Jalisco, 2019). Actualmente tiene 323 kilómetros cuadrados de superficie y se encuentra a 1 536 msnm en promedio. Se conforma de terrenos montañosos de rocas basálticas e ígneas de origen volcánico. El suelo tiene un alto contenido de arcilla de color negro, gris o café rojizo de uso agrícola extenso, aunque sus suelos son fértiles, la labranza se dificulta debido a su dureza y a la susceptibilidad a la salinización y a la erosión.

Está conformado por 59 localidades; la cabecera municipal, llamada también Jocotepec, contaba con 18 852 habitantes en 2010; la migración como fenómeno demográfico ha estado

presente en todo el estado de Jalisco desde finales del siglo XIX y en 2010 ocupaba el lugar 13 entre las entidades federativas del país con grado alto de migración. En Jocotepec, al menos 8% de las viviendas del municipio recibían remesas de los trabajadores migrantes internacionales: en 2015 se señaló que 51.7% de los habitantes del lugar se encontraban en situación de pobreza y, en 2017, las actividades económicas para este municipio eran el comercio, los servicios, la industria y la agricultura.

Jocotepec cuenta con acuíferos no sobreexplotados, tenía una cobertura de 13% de bosques, 34.5% de selvas y 50.2% de su territorio destinado a la agricultura (Instituto de Información Estadística y Geográfica, 2018; Gobierno del Estado de Jalisco, 2019). En las últimas cuatro décadas, la zona rivereña que corre de Chapala a Jocotepec se ha convertido en campo de especulación inmobiliaria y el uso del suelo ha sido invadido por la construcción de zonas habitacionales para el turismo residencial, nacional e internacional, en una clara relación de desventaja para los pobladores originarios (Bastos, 2012). Entre los elementos de cohesión e identidad de los pueblos del estado de Jalisco, el territorio y la religiosidad ocupan un lugar primordial (Fábregas, 1986). Los datos censales en 2010 indican que la mayoría de la población de este estado (91.77%) se identifica como católica; una proporción mayor a la que se registró a nivel nacional, que fue de 82.65% (De la Torre y Gutiérrez, 2012: 72). De allí la importancia de explorar los discursos del mural de la iglesia del Señor del Huajito, dedicados a la población residente y a la feligresía, pero consumidos también por otros actores sociales locales y foráneos.

La aparición del Señor del Huajito

La tradición dice que una mujer indígena vio una luz en la oscuridad cerca de unos árboles frondosos y al acercarse se percató que uno de ellos tenía la forma de crucifijo. Otra versión narra que uno de los habitantes de la comunidad El Salitre vio en uno de los árboles a Jesús crucificado y decidió hacer una talla en madera del Cristo.

Según la historiadora Diana Machuca, San Francisco Jocotepec convirtió al Señor del Huaje –también llamado Señor del Huajito, Señor del Dulce Nombre o Señor de la Expiración– en un icono del municipio cuya aparición, según la tradición popular, data del 7 de noviembre de 1715: en 2023 cumplió 308 años de antigüedad. La imagen, una escultura monumental de tres metros de altura, de una sola pieza, se considera una talla local realizada por alguno de los pobladores quien usó madera de huaje (*Leucaena leucocephala*), árbol endémico de la región que llega a medir hasta 12 metros de altura y que produce vainas con semillas comestibles semejantes a leguminosas. La tradición indica que el Cristo pertenecía a la comunidad de El Salitre, parte de la Delegación de San Pedro Tesistán, uno de los municipios rivereños (citado en Márquez, 2015).

La escultura del Señor del Huaje se trasladó a la cabecera municipal por órdenes del párroco en turno; algunas versiones acerca de su origen señalan que los pobladores de San Pedro

Tesistán, no conformes con lo que consideraron un despojo, tallaron otro Cristo, de la misma madera del árbol donde cuentan se apareció el Señor de la Expiración o del Huaje, aunque de menor tamaño, al que llamaron Señor del Monte. Sin embargo, también lo llevaron a la cabecera municipal y lo colocaron en el altar del templo que data de 1529 y se halla prácticamente enfrente de la iglesia del Señor del Huajito. Por ello, en El Salitre decidieron elaborar un tercer Cristo más pequeño que, se supone, es el que se usa en algunas procesiones.

En los relatos de los lugareños y las publicaciones hay contradicciones. Se dice que el segundo Cristo está perdido. Otras versiones señalan que el segundo es el Cristo conocido como Señor del Monte. Lo que se sabe con seguridad es que el 8 de noviembre de 1833, ante la grave situación de una epidemia de cólera, la gente de Jocotepec juró convertir en patrono del pueblo al Señor del Monte a cambio de que cesara el cólera (Márquez, 2015), incluso el nombre de San Francisco Jocotepec cambió a Jocotepec.

El Señor del Huajito es famoso también porque tiene los ojos abiertos (véase imagen 1), lo que significa que se trata de un Cristo vivo a quien se dedica la melodía popular que cantan las multitudes en procesión con música de mariachi:

*Hay unos ojos que si me miran
hacen que mi alma tiemble de amor.
Son unos ojos tan primorosos.
Que ojos más lindos no he visto yo.
Y todos dicen que no te quiero,
que no te adoro con frenesí,
y yo les digo que mienten, mienten,
que hasta la vida daría por ti...*



Imagen 1. El Señor del Huaje, Jocotepec, Jalisco. Fotografía © Anabella Barragán Solís, 2018.

El mural del atrio de la iglesia del Señor del Huaje

El conjunto de los ocho paneles que conforman el mural de la iglesia del Señor del Huaje tiene una estructura narrativa a través de la cual se propone al observador una serie de representaciones sobre el devenir de diversos eventos que conforman la memoria social de los pobladores y reafirman la estructura social. Según Bartra (2005), el muralismo en México no era obra de una sola persona, sino de todo un equipo, premisa vigente en el muralismo de jóvenes creadores en zonas urbanas y rurales, o en transición en unas y otras, de la actualidad. Sin embargo, en el caso que nos ocupa, el mural es obra de un solo pintor quien, siguiendo a esta autora, representa la producción del llamado arte popular, “considerado una parte importante de la cultura nacional y es, por lo mismo, un elemento fundamental de la identidad nacional” (Bartra, 2005: 23). El arte popular representa a la mayoría, pero las personas dedicadas al arte constituyen una minoría de esa comunidad, quienes representarían los intereses de la mayoría y es también esa mayoría la principal receptora de la obra, amén de que otra minoría la consume con fines estéticos (Bartra, 2005). Es decir, el arte popular, tanto como el arte elitista, se produce por una minoría; éste es el contexto desde donde se describe y analiza el discurso de la obra en cuestión (Van Dijk, 2016). En el panel colocado al extremo del atrio de la iglesia que colinda con la banqueta y el arroyo vehicular, recibe a los feligreses y visitantes con la inscripción que describe la intención y origen de la obra.

Jocotepec es un pueblo orgulloso de su pasado. Que vive con trabajo su presente y tiene un prometededor futuro cimentado, en la fuerza, la preparación y el trabajo de sus habitantes.

Su historia es rica en religión mitología, personajes y lugares; y giran en torno a los milagros del Sr. del Huaje y el Sr. del Monte principalmente.

La intención de los murales es plasmar brevemente en imágenes y convertir en formas y colores los escritos y relatos que nuestra cultura preserva como tesoro histórico.

Los murales fueron pintados por el muralista Humberto Guillermo Ibarra, arquitecto, pintor y escultor jocotepence, con la gestión y el apoyo del C.P. Mario Guadalupe Chávez Morales, presidente municipal de Jocotepec, Jal.

Jocotepec, Jalisco, a 6 de mayo de 2012.

La transcripción denota la interrelación de dos campos de significación social y territorial que el propio mural logra imbricar: lo civil y lo religioso. El mural se pintó en un espacio que a la vez es un jardín público y el atrio de la iglesia del Señor del Huajito carece de rejas que limiten el acceso o establezcan un horario de uso. Es un espacio permanentemente abierto al público, muestra la historia social y religiosa a partir del discurso pictórico, gestionado y apoyado por el

Estado, lo que habla de la relación íntima entre estos dos campos de la estructura social que diluyen sus fronteras en la obra plástica, metáfora de la cotidianidad vivida.

La representación del devenir histórico del lugar

Siguiendo el orden de exposición cronológica en que se ordena el discurso pictórico en el sentido de las manecillas del reloj, el panel que se encuentra inmediato a la puerta de entrada del recinto religioso presenta diversos elementos simbólicos que hablan del origen remoto del lugar (véase imagen 2). Entre el paisaje del lago y las montañas de la Sierra Madre Occidental, en primer plano, aparece la figura de una piedra de gran tamaño en forma de huevo, monolito que se encontró semienterrado en un cerro de Jocotepec, y por su forma, tamaño y textura, se pensó que se trataba de un aerolito, un trozo de cometa desintegrado. Entre 2003 y 2006, el dueño del terreno la otorgó en comodato al municipio para que la gente la observara, por eso se colocó en la plaza principal, cerca del quiosco. Los paseantes del lugar o foráneos se toman fotos al lado de la piedra a la que los lugareños llaman “el puerco gordo”. Tiene múltiples historias como las que señalan que en su interior contiene oro o que suena como una campana: se cree que posee una energía especial e incluso se intentó destruir el monolito para obtener el tesoro que, se dice, contiene, pero “ni las máquinas pudieron desbaratarlo”, comentan los habitantes de Jocotepec.

La historiadora Aída Aguilar Pérez y el geólogo F. Ortiz de la Universidad Nacional Autónoma de México, realizaron análisis científicos de las cualidades de la piedra (véanse imágenes 2 y 3), cuyos resultados arrojaron que: “No es un aerolito, es una piedra de basalto, pesa más de tres toneladas, mide 1.10 metros de alto por 1 metro de largo y 1.15 metros de ancho. Tiene 106 metros cúbicos y una antigüedad de tres a cuatro millones de años” (Cerna, 2015).

“El puerco gordo” se ha convertido en un elemento de identidad para los habitantes, por eso el dueño de la piedra se preocupa por su integridad, ya que no falta quien le vacíe cerveza, licor u otros líquidos que pueden dañar su estructura. Estos actos nos llevan a señalar que el vandalismo del patrimonio es un riesgo extendido a nivel mundial, lo que es prácticamente imposible de combatir si no se asume que el patrimonio es de todos y que de todos es responsabilidad conservar y proteger. En este panel, el creador del mural propone una imagen dicotómica: la prehistoria y la historia que comunica a través de su representación pues, como señala Espinosa (2018: 86), “en la prehistoria se unen lo biológico y lo social” y, en este caso, es el puente que enlaza el binomio de tiempos geológicos y los tiempos históricos; en conexión a través del monolito se observa un grupo de hombres y mujeres vestidos con el estereotipo prehispánico, hombres musculados, de espaldas anchas y piel cobriza, que recuerdan las representaciones de los pobladores originarios cercanos a la región, notables cazadores recolectores nómadas de la Gran Chichimeca (Powell, 1984; Fábregas, 1986).



Imagen 2. Los orígenes, Jocotepec, Jalisco. Fotografía © Anabella Barragán Solís, 2018.



Imagen 3. El puerco gordo, Jocotepec, Jalisco. Fotografía © Anabella Barragán Solís, 2018.

En su trabajo con chichimecas jonaz (*ezar*), Ferro describe cómo uno de sus informantes imagina a sus ancestros: “para mi eran más o menos como de uno noventa, inclusive hasta de dos metros. Muy fornido, atlético también. Moreno de tez”. Otro explica que estos primeros pobladores de la región tenían un cuerpo macizo, “de músculos más formados, de piel morena, de pelo largo... muy astuto para hacer diferentes cosas... las mujeres, ellas también de pelo largo y piel morena... de mayor resistencia” y todas molían nixtamal en el metate (Ferro, 2012: 134-135).

En coincidencia con esta descripción y siguiendo la propuesta de distinguir las representaciones de los hombres y las mujeres, como propone Bartra (2013), en diversos paneles del mural se distinguen las situaciones en que se ubican las mujeres, arrodillas frente al fogón haciendo tortillas ante un incensario o inclinadas en el lavadero a orillas del Lago de Chapala: se las ve al cuidado de los niños, quienes se visualizan entre sus brazos o cargados en su espalda. Situaciones que aluden a las actividades que desde tiempos inmemoriales realizan las mujeres de la región y que están directamente relacionadas con la reproducción de la familia. En contraste, en la imagen 7 aparecen las mujeres en la producción campesina familiar de subsistencia y en la producción agrícola industrial. Ello coincide con las narrativas recopiladas por Patricia Safa (2012), donde las mujeres relatan el cambio en la percepción del trabajo doméstico y el trabajo remunerado como proyecto de vida más autónomo, relacionado con el aumento de la escolaridad, con la redefinición de la relación de pareja y con nuevas formas de vivir la sexualidad, resquebrajando la clasificación binaria de los roles de género tradicionales.

En la obra también se representan algunos alimentos y objetos que se vinculan con el origen prehispánico de la población. En un extremo de la pintura se observa un águila con las alas extendidas, planeando el descenso sobre un valle verde, y en primer plano se dibujó un nopal, lo que recuerda la iconografía del escudo nacional y la mítica peregrinación mexicana; chichimecas de Aridoamérica a Mesoamérica. Este primer panel es la representación mítica del asentamiento en las riveras del Lago de Chapala; la ideología católica impuesta por los conquistadores, al observar la imagen de tres enigmáticas palmeras, cuya presencia en la pintura la explica el propio creador en una entrevista realizada por Carlos Cuevas el 15 de abril de 2013; con ellas representó la crucifixión de Jesús, flanqueado por el “ladrón bueno y el ladrón malo” (Cuevas, 2013), símbolos binarios que son eje de la moral cristiana.

La representación anterior coincide con las palmeras que forman parte del paisaje de la iglesia del Señor del Monte, que se divisan claramente desde el atrio de la iglesia del Señor del Huaje, integrando así ambos recintos donde se venera a dos cristos con un origen compartido y una iconografía semejante.

Un protagonista innegable en la mayoría de los paneles es el Lago de Chapala, que desde el punto de vista geológico “existía hace ya 30 mil años, con una extensión primitiva de 250 kilómetros de largo por 208 de ancho” (Talavera, 1982: 13), formación lacustre que se observa en el horizonte de la escena del segundo panel.

El mural tiene un estilo espontáneo con colores vivos que recuerdan a los exvotos pintados de los siglos XVIII, XIX y XX. En particular en el segundo y tercer panel, las narrativas gráficas muestran a hombres y mujeres arrodillados, suplicantes, actitudes muy semejantes a las que se observan en los milagritos o exvotos (Barragán y Castro, 2011). Siguiendo la propuesta de Le Breton (1995) sobre la pertinencia de observar la forma de representación del cuerpo y el valor atribuido al mismo, en esta obra el cuerpo es asiento de las emociones que se denotan en los rostros su-

frientes y angustiados. Los personajes se muestran perplejos en una clara actitud de admiración y sorpresa gozosa ante el portento de la milagrosa aparición de Jesús crucificado: un personaje que no pasa inadvertido es un fraile franciscano que se identifica en la escena por el hábito característico de color café (véase imagen 4).

La imagen referencia la presencia de los misioneros que arribaron en los primeros años de la Colonia: en lo que respecta al territorio del actual estado de Jalisco, llamado entonces Nueva Galicia, su presencia se ubica desde 1533. Estos frailes mendicantes “trataron de aplicar reglas de compasión y humanidad a los pueblos indígenas” (Fuentes, 1992: 143) y es sabida su labor en los hospitales ante las epidemias que azotaron a la población en el siglo XVI. Su presencia evangelizadora en Jalisco se registra todavía hasta 1776 (Chauvet, 1981; Cervantes, 1981).

La escena de la aparición del Señor del Huajito en el segundo panel continúa en el tercero (véase imagen 5), en donde se expone la muerte por cólera, la epidemia del siglo XIX. Los personajes en la escena parecen ser campesinos –según el código de vestimenta (Leach, 1989)–, quienes se hallan en una escena de dolor acompañados por un sacerdote ataviado con el ajuar propio de sus estatus, quien con una mano sostiene una cruz y con la otra a una mujer arrodillada, suplicante.



Imagen 4. El Señor del Huaje, Jocotepec, Jalisco. Fotografía © Anabella Barragán Solís, 2018.

Ello puede reflejar el papel de la Iglesia durante la epidemia,² pues las iglesias y los hospitales del clero permanecieron abiertos para atender a los enfermos. En este sentido, resulta sig-

2. El 5% de la población de la Ciudad de México murió por la epidemia de cólera. De acuerdo con los registros parroquiales de defunción, fallecieron 16 000 personas entre 1832 y 1833. También se vieron afectadas de forma alarmante, Chiapas, Oaxaca y Tabasco (Velasco, 1992).

nificativo que las medidas de saneamiento impuestas por el gobierno no se encuentran en la representación en este panel (Velasco, 1992).

Durante las epidemias era común ofrecer velas y rezos a los santos para pedir su intersección en la calamidad: el hombre anciano de la escena ofrece un jarro al hombre que yace en el suelo. Tal vez se trata de un remedio del curandero porque durante la epidemia de cólera se establecieron múltiples estrategias de atención a los enfermos y la medicina tradicional ha estado presente estructuralmente entre los pobladores de todas las regiones del país.

La epidemia de cólera afectó varias zonas en 1833 y 1834, incluyendo Guadalajara y otras regiones del estado de Jalisco: según la historia local, Jocotepec fue uno de los sitios afectados. Dicha epidemia apareció en un momento crítico de las relaciones políticas de los liberales en el poder con el presidente Valentín Gómez Farías (que había nacido y estudiado medicina en Guadalajara) y el clero. La Iglesia resultó fortalecida debido a su participación en el cuidado tanto médico como espiritual de los enfermos.



Imagen 5. Tercer panel: epidemia de cólera, Jocotepec, Jalisco. **Fotografía** © Anabella Barragán Solís, 2018.

Ello hace recordar que los procesos de salud-enfermedad-atención, como las epidemias son hechos sociales complejos en los que se reflejan las contradicciones sociales, son acontecimientos multifacéticos que producen temor y la súbita muerte de los individuos, poseen un claro acotamiento temporal, revelando e incrementando las tensiones, desatando un ambiente de crisis individual y colectiva (Agostini, 2015).

En Jocotepec, el control de la epidemia se consideró una proeza del Señor del Monte y se sustituyó al santo patrón San Francisco por el Señor del Monte, una hazaña que se festeja en la fiesta patronal cada año en enero, y el pintor que admira a Diego Rivera, a Orozco y a Picasso, apoyado en dicha creencia,³ quiso contestar a la declaración de Rivera que en uno de sus murales pintó el lema: “Dios no existe”. Ibarra, por su parte, plasmó en el mural: “Gracias, Señor del Monte. Jocotepec no olvida. DIOS EXISTE”, recordando el milagro ante la epidemia y porque precisamente pintar para él es un acto milagroso, afirmó en una entrevista (Cuevas, 2013).

Dos culturas

El surgimiento de una nueva identidad a partir de la destrucción se ha representado ampliamente en la pintura mural en México. Dicha representación sucede en uno de los paneles donde se alude a la corporalidad masculina de los conquistadores y de los guerreros águila, y la confrontación de dos sistemas religiosos se destaca entre el paisaje lacustre, el rojo encendido y el amarillo brillante del fuego, mientras una mujer en forma de montaña parece sollozar (véase imagen 6).



Imagen 6. Dos culturas, Jocotepec, Jalisco. Fotografía © Anabella Barragán Solís, 2018.

Llama la atención el rostro de Cristo con la corona de espinas cubriéndole los ojos. Dice el pintor que esta figura fue criticada por los pobladores que se detenían a observarlo mientras pintaba el mural. No les gustaba el Cristo con los ojos cubiertos, pero él les explicaba que si bien los españoles trajeron las enseñanzas de Cristo, ello no impidió, matar, robar, violar y hacer desma-

3. Las creencias se expresan en el discurso; “las creencias son *intencionales*, en el sentido que son *acerca* de algo, un estado de las cosas (eventos o situaciones reales o posibles en un mundo dado sea éste real o ficticio...)”. Las creencias deben ajustarse al mundo que representan; las creencias se pueden *expresar*, *comunicar* y *compartir*. Así diferentes personas o todo un grupo o comunidad pueden compartir la “misma creencia” (Van Dijk, 2016: 48-50).

nes, igual que ahora, que la gente lee la Biblia, pero no aplica sus enseñanzas pensando que Cristo no ve lo que realmente hacen, por eso lo dejó con los ojos cubiertos. Y a pesar de las críticas, decidió pintar de morado la piel del Cristo porque él preguntaba a las personas que lo interpeaban sobre el uso de ese color para el rostro, él les contestaba con otra pregunta: “¿De qué color es Dios?” y nadie le daba cuenta de ello. Así que decidió dejarla así, como un sello personal (Cuevas, 2013).

Le Breton (2010) señala la importancia del rostro en la corporeidad humana y la considera un elemento de identidad y asiento de las emociones; explica que históricamente, en la pintura de retrato, el rostro surge como elemento de individualidad en sociedades complejas y estratificadas: tener un retrato se consideraba y seguramente se considera actualmente, símbolo de estatus social (Le Breton, 2010; Silva, 2018).

La clasificación de De la Fuente (1985), referida por Andrea Silva (2018), sobre las representaciones del rostro en la plástica mesoamericana, puede ser útil para aplicarse en este trabajo. El autor considera que el rostro puede ser esquemático, como se observa en algunos de los personajes prehispánicos del mural en los que se figuran los rostros con algunas líneas. El rostro convencional es en el que se identifican rasgos prototípicos, como sucede en la mayoría de los personajes de este mural donde se distingue el género; el rostro retrato en el que se significan rasgos de identidad que permiten reconocer la individualidad de los personajes, como los cristos y el fraile, entre otros; y el rostro sobrenatural, en este caso el rostro del Dios del viento y en morado el rostro de Cristo.

Sobre la mirada que está cubierta por la corona de espinas, siguiendo a Le Breton (2010), es posible conjeturar el porqué del malestar de los espectadores externada al pintor. Al no percibir la mirada, se construye un vacío entre el personaje representado y el sujeto que lo mira; no hay una correspondencia ni una posible interacción con la que pudiera dilucidarse el estado de ánimo de Cristo, ya que la mirada, según este autor, nunca es neutral y los ojos son reguladores de la interacción, por eso se produce una incomodidad cuando el que habla con uno “esconde su mirada detrás de lentes de sol” (Le Bretón, 2010: 129); no se puede saber nada de alguien de quien no veo los ojos mientras me habla. La mirada otorga socialmente un rostro, sin ella no hay un reconocimiento de sí y, por lo tanto, el interlocutor no se siente apreciado. Dicha ausencia demuestra una pérdida de atención, cierta inclinación del rostro “connota una actitud de escucha de franca disponibilidad” (Le Bretón, 2010: 131). Esta explicación podría acercarse al sentir de extrañeza que mostraba el público ante el rostro parcialmente velado del Cristo, de quien se espera consuelo, escucha y atención, y a quien se le exige omnipresencia.

“El progreso”

En el quinto panel se muestra una narrativa histórica evolutiva, una suerte de secuencia donde se representa la transición de la antigua agricultura de subsistencia a la producción agrícola apoya-

da por animales de carga, hasta la producción agrícola industrial de exportación actual. Un nuevo fenómeno que ha cambiado el paisaje natural y demográfico de la región, al observar las grandes extensiones de monocultivos de mora y la diversidad social al integrar inmigrantes jornaleros de diversas partes del país y Centroamérica (véase imagen 7).

Paradójicamente, lo que se ensalza en la visión de abundancia –primero con la agricultura ayudada por animales de carga, y luego la producción industrial–, tiene como consecuencia la sobreexplotación y, por tanto, el agotamiento de los recursos de la tierra, a lo que se suma la contaminación de agroquímicos. Por otro lado, el cuerpo de las mujeres y los hombres figurados en la pintura conforman un código de comunicación que denota el cambio del cuerpo semidesnudo en la época prehispánica, más cercano a la naturaleza, por el vestido campesino de hombres y mujeres, y en ellas francamente cubierto de pies a cabeza, como se muestra en la imagen 7. El cuerpo velado y exento de la sexualidad que se presenta en otras secciones del mismo mural.



Imagen 7. El progreso, Jocotepec, Jalisco. Fotografía © Anabella Barragán Solís, 2018.

En el sexto panel se representa La Laguna como parte de la naturaleza indómita, peligrosa, que amenaza con destruir la embarcación y pone en riesgo la vida de los pescadores (véase imagen 8). Esta representación condensa innumerables experiencias que han ocurrido a lo largo de la historia de los pueblos rivereños, para quienes la pesca fue una actividad fundamental hasta bien entrado el siglo XX. Sin embargo, el deterioro de este ecosistema ha mermado la producción de peces y otros animales acuáticos, como garzas, patos, culebras y batracios, hasta extinguir diversas especies y poner en peligro la sobrevivencia de muchas más. En los años ochenta del siglo XX, el Lago de Chapala tenía un promedio de 10 metros de profundidad; actualmente es de sólo 4

a 6 metros, aunque sus dimensiones siguen siendo notables: 90 kilómetros de largo por 30 de ancho, con una extensión de 115 000 hectáreas (Talavera, 1982).



Imagen 8. Naturaleza indómita, Jocotepec, Jalisco. Fotografía © Anabella Barragán Solís, 2018.

En el séptimo panel (véase imagen 9) se presenta el paisaje que “alguna vez fue así” dicen los habitantes de los pueblos rivereños. La imaginación del pintor dibuja los cuerpos estereotipados, sensuales y exuberantes de las mujeres que recuerdan al estilo del cómic en un paisaje idílico donde conviven los humanos y la naturaleza en el espacio acuático que provee de alimentos y agua para solventar las necesidades de los habitantes.



Imagen 9. “Alguna vez fue así”. Fotografía © Anabella Barragán Solís, 2018.

Todavía en el último tercio del siglo xx, para muchas de las familias riverañas, el sitio para lavar la ropa era La Laguna. Había innumerables lavaderos en las orillas que aún se llegan a observar, pues están abandonados al borde del agua en algunos poblados de la zona. Después de lavar la ropa, las mujeres y los niños se bañaban en las aguas cristalinas. La pesca de diversas especies de peces, así como charales, cangrejos y almejas, conformaban parte de la dieta familiar y eran productos que se comercializaban ampliamente en la zona, lo que constituía parte importante del ingreso de los numerosos pescadores que dependían de esa actividad.

El Lago de Chapala ha dejado de ser el idílico paraíso de las mujeres y los hombres representados en esta parte del mural debido a la gran cantidad de metales pesados y sustancias tóxicas, desechos tóxicos de la actividad agrícola e industrial que se desecha en el cuerpo de agua; la extracción desmedida de agua y los drenajes clandestinos, la insuficiencia e ineficiencia de las plantas tratadoras de agua, el exceso de materia orgánica que estimula la producción de algas y lirio acuático, los desechos de grasas y aceites de la refinería de Pemex en Salamanca y la calidad dudosa de los afluentes del río Lerma, han sido señalados por los riverños como causantes de gran mortandad de peces, de afecciones a la salud de las personas y a las diferentes especies acuáticas; aves, reptiles, batracios, etcétera. Así, éstas y otras calamidades han mermado este cuerpo natural, al grado que se encuentra en el límite de la sobrevivencia y han desaparecido la mayoría de las 29 especies de peces con las que se contaba en los años sesenta del siglo xx. De no tomar las medidas de recuperación necesarias y urgentes, este ambiente privilegiado se extinguirá en poco tiempo (Teorema Ambiental, 2003, 2010; Ávila y Vivar, 2019).

El río Lerma sigue una trayectoria de casi 800 kilómetros a través de los estados de México, Querétaro, Guanajuato, Michoacán y Jalisco, que vierten con nulo o mínimo tratamiento sus desechos industriales (casi la tercera parte de la industria nacional) y urbanos (más de 11 millones de habitantes) a su cauce natural y corrientes tributarias (ríos Laja, Turbio y Duero, entre otros). De igual manera, recibe las descargas de distritos y unidades de riego, así como de granjas avícolas y porcícolas y agroindustrias (procesamiento de carne y embutidos). Una vez que termina su recorrido, desemboca en el lago de Chapala, dispersando sus desechos tóxicos en el embalse. Cabe señalar que una parte del volumen de agua del lago se extrae para abastecer a la zona metropolitana de Guadalajara, y otra parte fluye para dar nacimiento al río Santiago, que desemboca hasta el océano Pacífico (Ávila y Vivar, 2019. s.p.).

Conclusiones

El mural cumple con una función comunicativa importante, ya que es observado cotidianamente por la población del lugar y los múltiples visitantes foráneos, así como por la población migrante de retorno temporal y los turistas residenciales. El conjunto de paneles pintados al óleo muestra la

prehistoria de la zona, no sólo de la población sino del ecosistema riveroño a partir de elementos estereotipados de la corporeidad en diversos tiempos narrativos. Mujeres y hombres se ubican en los roles convencionales: ellas en la preparación de alimentos, el lavado de ropa y el cuidado de los niños. Son acompañantes en el trabajo agrícola y, en la actualidad, personajes principales en la recolección de la mora de exportación. Ellos aparecen principalmente en el trabajo agrícola y la pesca.

Las emociones de dolor y tristeza se reflejan en los rostros convencionales de ellas; en ellos, el miedo al peligro por la furia de la naturaleza. La representación de los productos de la naturaleza se observa en los alimentos de subsistencia, las tortillas en el comal, la salsa en el molcajete, las frutas y peces listos para prepararse y consumirse. La referencia a la alfarería no podía estar ausente, ya que fue una actividad primordial en la zona durante el siglo XX y ahora, en el siglo XXI, aunque ha mermado, sigue siendo importante la producción de cerámica en la zona, aunque hay varias familias que producen en sus propios talleres.

En lo que respecta a la iglesia del Señor del Huajito, es un lugar al que acuden cotidianamente los creyentes, quienes solicitan los favores del Cristo para curar las enfermedades de niños y adultos; incluso se puede observar la presencia constante de exvotos de diversas facturas, hojas impresas con la cartela de la súplica a las que se adhieren las fotos de los dolientes; zapatitos de bebé donados al Cristo, cabelleras, ramos de novia, etcétera, lo que habla de la dinámica social y las vicisitudes de la población, de sus afecciones y enfermedades. Sirven de ejemplo dos de los exvotos registrados en 2018: en uno, se agradece el alivio de un menor, y en otro se solicita la intervención divina para curar el padecimiento que ocasionó una negligencia médica.

Con la descripción y análisis del mural del atrio del Señor del Huaje elaborado por Ibarra en 2012, quisimos mostrar algunas de las posibilidades interpretativas del arte pictórico mural, una fuente de datos para la antropología. Siguiendo a Bartra (2013), se dio cuenta someramente de quién es el creador de la obra y el contexto de producción y consumo de esta. Se mostraron las representaciones iconográficamente de las mujeres y los hombres, las diferencias de roles y elementos de etnicidad, lo que imprime un mensaje al imaginario social de la comunidad, como indica la propuesta de esta autora.

La inmigración, que aquí no se desarrolla por motivos de espacio, es un fenómeno que contribuye a la ola de urbanización, como ya se nota en Jocotepec, una ciudad que crece a expensas de la producción agrícola y el comercio, aunque todavía está en el momento en el que es posible no romper la relación con los jardines y los huertos, de continuar con la íntima relación afectiva y espacial entre las zonas de cultivo y las áreas de vivienda, una dicotomía que provoca un fenómeno de distanciamiento afectivo y se corre el riesgo de depredar sin piedad el ambiente. Volver a integrar el campo al hogar, los jardines y parques comunitarios, terrazas, azoteas y ventanas, es una propuesta alternativa para “un urbanismo más humano” (Rosenberg, 2018: 30). Aún es tiempo.

Bibliografía

- Agostini, Claudia (2015). "América Molina del Villar, Lourdes Márquez Morfín y Claudia Patricia Pardo Hernández (eds.), *El miedo a morir. Endemias, epidemias y pandemias en México: análisis de larga duración*". *Historia Mexicana*, 64(3), pp. 1132-1337. Recuperado de: <http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2448-65312015000101332>.
- Alcina Franch, José (1998). *Arte y antropología*. Madrid: Alianza Editorial.
- Araiza, Elizabeth (2017). "Sobre el pasaje al arte de los antropólogos. Premisas para reflexionar sobre artificialización y autoconciencia". *Dimensión Antropológica*, 71, pp. 25-58.
- Ávila, Patricia y Vivar, Josefina (16-03-2019). "Contaminación y silencio en el lago de Chapala". *La Jornada del Campo*, (138) [Suplemento informativo de la Jornada]. Recuperado de: <<https://www.jornada.com.mx/2019/03/16/cam-chapala.html>>.
- Barragán Solís, Anabella y Castro García, Cinthya Karina (coords.) (2011). *Catálogo de ex votos de San Andrés Huixtác, Guerrero*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Bartra, Eli (2005). *Mujeres en el arte popular. De promesas, traiciones, monstruos y celebridades*. México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- _____. (2013). *Mosaico de creativities. Experiencias de arte popular*. México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Bastos, Santiago (2012). "Mezcala: despojo territorial y rearticulación indígena en la rivera de Chapala". En De la Torre, René y Bastos, Santiago (coords.). *Jalisco hoy. Miradas antropológicas* (pp. 223-256). México: CIESAS/Unidad Occidente.
- Baudrillard, Jean (1969). *El sistema de los objetos*. México: Siglo XXI.
- Butler, Judith (2001). *El género en disputa*. México: UNAM/Programa Universitario de Estudios de Género.
- Cerna, Miguel (2015). "Revelan origen del 'puerco gordo' de Jocotepec. No es un aerolito" [audio]. Recuperado de: <<https://soundcloud.com/miguelcerna1/elpuercogordo>>.
- Cervantes, Rafael (1981). "Seráfica provincia de San Francisco y Santiago de Jalisco". *Artes de México*, 201/202, pp. 51-79.
- Chauvet, Fidel de Jesús (1981). "Las misiones franciscanas en la época colonial". *Artes de México*, 201/202, pp. 11-15.
- Cuevas, J. Carlo (15-04-2013). "Joco Estampa #5: Humberto Guillermo Ibarra" [Video]. YouTube. Recuperado de: <www.youtube.com/watch?v=SrAUclgEmHI>.
- Cuevas Suárez, Susana (2011). "Introducción". *Dimensión antropológica*, 18(51), pp. 9-12.
- De la Torre, René y Gutiérrez Zúñiga, Cristina (2012). "¿Cómo creen y practican los jaliscienses su religión hoy?". En De la Torre, René y Bastos, Santiago (coords.). *Jalisco hoy. Miradas antropológicas* (pp. 67-103). México: CIESAS/Unidad Occidente.
- Espinosa Verde, Gabriela (2018). "Entre los confines de la prehistoria y la historia. Reflexiones acerca de los límites temporales y disciplinares en el estudio del pasado de la humanidad". En Vera Cortés, José

- Luis, Chiappa Carrera, Pilar y Lizarraga Cruchaga, Xavier (comps.). *El pensamiento dicotómico en la antropología y el evolucionismo* (pp. 81-92). México: Centro de Estudios Filosóficos y Sociales Vicente Lombardo Toledano.
- Fábregas, Andrés (1986). *La formación histórica de una región: Los Altos de Jalisco*. México: Centro de Investigación de Estudios Superiores en Antropología Social.
- Ferro Vidal, Luis Enrique (2012). "Imaginando antepasados". En Valle Esquivel, Julieta, Prieto Hernández, Diego y Utrilla Sarmiento, Beatriz (coords.). *Los pueblos indígenas de la huasteca y el semidesierto queretano. Atlas etnográfico* (pp. 133-135). México: INAH/INALI/Universidad Autónoma de Querétaro/Instituto Queretano de la Cultura y las Artes.
- Fuentes, Carlos (1992). *El espejo enterrado*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Fuentes, Rubén (1977). "Hay unos ojos". Qué bonito es el amor. [CD] Estados Unidos: Warner Chappell Music, Inc.
- Gobierno del Estado de Jalisco (2019). "Jocotepec". *Gobierno del Estado de Jalisco*. Recuperado de: <<https://www.jalisco.gob.mx/es/jalisco/municipios/jocotepec>>.
- Gómez Arriola, Ignacio (2011). "La inseparable relación: lo tangible y lo intangible en el patrimonio cultural, el caso de Santa Cruz el Grande". *Hereditas*, 15-16, pp. 14-27.
- Haidar, Julieta (2006). *Debate CU-Rectoría. Torbellino pasional de los argumentos*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Instituto de Información Estadística y Geográfica (2018). "Jocotepec. Diagnóstico del municipio. Mayo 2018". *IIEG*. Recuperado de: <<https://iieg.gob.mx/contenido/Municipios/Jocotepec.pdf>>.
- Leach, Edmund (1989). *Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos*. Madrid: Siglo XXI.
- Le Breton, David (1995). *Antropología del cuerpo y modernidad*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- ____ (2010). *Rostros. Ensayo de antropología*. Buenos Aires: Letra Viva.
- Márquez, Domingo (2015). "Señor del Huaje, el Cristo que cambió el nombre de un Pueblo". *Semanario Laguna*. Recuperado de: <<http://semanariolaguna.com/13722/>>.
- Pérez Ruiz, Maya Lorena (2012). "Patrimonio, diversidad cultural y políticas públicas. Preguntas frecuentes". *Diario de Campo*, 7, pp. 4-82.
- Powell, Philip W. (1984). *La guerra chichimeca (550-1600)*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Rico Bovio, Arturo (1990). *Las fronteras del cuerpo*. México: Cuadernos de Joaquín Mortiz.
- Rosenberg, Florence (2018). "Dicotomía campo/ciudad ¿Es acaso la ciudad la culminación de la evolución sociocultural? Viejas y nuevas perspectivas". En Vera Cortés, José Luis, Chiappa Carrera, Pilar y Lizarraga Cruchaga, Xavier (comps.). *El pensamiento dicotómico en la antropología y el evolucionismo* (pp. 15-34). México: Centro de Estudios Filosóficos y Sociales Vicente Lombardo Toledano.
- Safa Barraza, Patricia (2012). "Relatos de vida de mujeres jóvenes tapatías de los sectores medios: familia, trabajo, género y sexualidad". En De la Torre, René y Bastos, Santiago (coords.). *Jalisco hoy. Miradas antropológicas* (pp. 105-131). México: CIESAS/Unidad Occidente.

- Silva Caballero, Andrea (2018). "Dicotomía en la plástica mesoamericana del rostro. Nosotros y el otro". En Vera Cortés, José Luis, Chiappa Carrera, Pilar y Lizarraga Cruchaga, Xavier (comps.). *El pensamiento dicotómico en la antropología y el evolucionismo* (pp. 36-54). México: Centro de Estudios Filosóficos y Sociales Vicente Lombardo Toledano.
- Talavera Salgado, Francisco (1982). *Lago de Chapala. Turismo residencial y campesinado*. México: Instituto Nacional de Antropología.
- Teorema Ambiental (01-08-2003). "Un ecosistema en peligro de extinción, el lago de Chapala". *Teorema ambiental. Revista técnico ambiental*. Recuperado de: <<http://www.teorema.com.mx/agua/un-ecosistema-en-peligro-de-extincion-el-lago-de-chapala/>>.
- ____ (2010). "Lago de Chapala en peligro inminente". *Universidad de Guadalajara. Red universitaria de Jalisco*. Recuperado de: <<https://comsoc.udg.mx/noticia/lago-de-chapala-en-peligro-inminente>>.
- Van Dijk, Teun A. (2016). *Discurso y conocimiento*. Barcelona: Gedisa.
- Velasco, María del Pilar (1992). "Epidemia de cólera de 1833 y la mortalidad en la Ciudad de México". *Estudios Demográficos y Urbanos*, 7(1), pp. 95-135.

Un juicio entre mesoneros en San Juan Teotihuacan en siglo XVIII: el rancho “La Ventilla”

María Teresa Sánchez Valdés^{†*} / Antonio Augusto de Paz Palacios^{**}

ISSN: 2007-6851

p. 77- p. 93

Fecha de recepción del artículo: febrero de 2020

Fecha de aceptación: junio de 2021

Título del artículo en inglés: *A trial between waiters in San Juan Teotihuacan in the 18th Century: the ranch “La Ventilla”.*

Resumen

Los mesones fueron establecimientos localizados en el centro de los pueblos. Sus propietarios proporcionaban alimentación y hospedaje a los viajeros, principalmente a los arrieros. Con base en un voluminoso expediente hallado en el Archivo General de la Nación de México, en este trabajo hablamos sobre la disputa ocurrida en el siglo XVIII entre los mesoneros Antonio Palazuelos y Zeballos y Blas de Olvera debido a la competencia económica que generaba la situación de cercanía entre sus respectivos establecimientos. Uno se encontraba en el centro de la población de San Juan Teotihuacan y otro en las afueras de la misma, sobre el Camino Real de México a Veracruz, identificado con el actual rancho de La Ventilla, cuya historia virreinal es aún desconocida.

Palabras clave: venta, mesón, Blas de Olvera, Antonio Palazuelos y Zeballos, Ventilla.

Abstract

Mesons were establishments located in town centers, their owners provided food and lodging to the travelers, mainly arrieros. Based on a voluminous file found in the General Archive of the Nation of Mexico, in this work we talk about the conflict between the innkeepers Antonio Palazuelos y Zeballos and Blas de Olvera, that occurred in the 18th Century due to the economic competition generated by the situation of proximity between their respective establishments. One was in the center of the town of San Juan Teotihuacan and another on the outskirts of it, on the Camino Real from Mexico to Veracruz, identified with the current ranch of La Ventilla, whose viceregal history is still unknown.

Keywords: venta, meson, Blas de Olvera, Antonio Palazuelos y Zeballos, Ventilla.

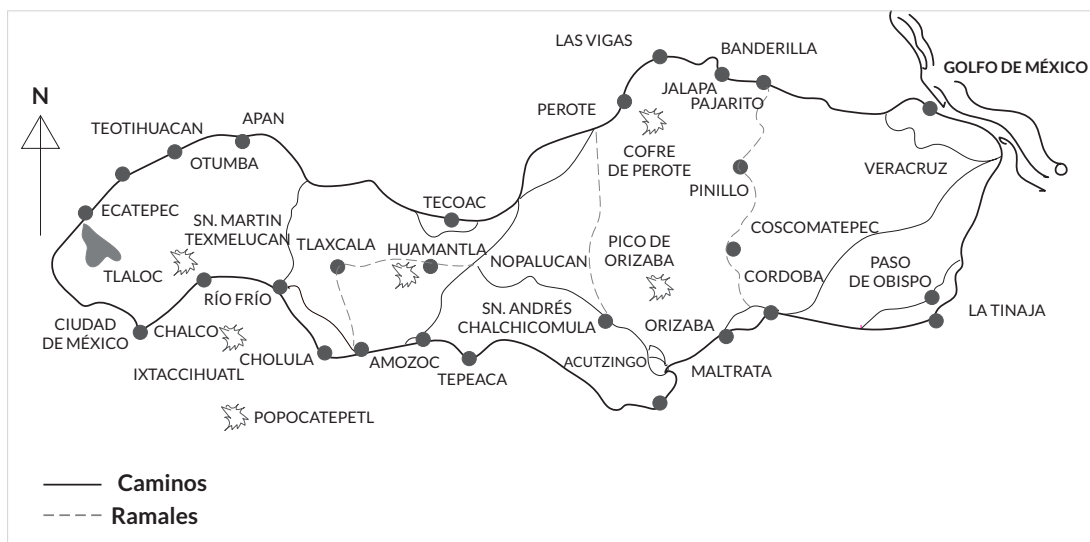
* Dirección de Etnohistoria, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

** Investigador independiente (antoniodepazp@gmail.com).

La Nueva España contó con una red de caminos limitada cuyos objetivos principales consistían en favorecer el proceso de conquista y colonización de los territorios situados al norte de la Nueva España, procurar el tráfico de bienes y productos desde las ciudades hacia los centros mineros y viceversa, y sobre todo, dirigir y controlar el transporte de la plata descubierta en los reales de minas. De ahí la importancia del Camino a Santa Fe o Camino Real Tierra Adentro.

La primera ruta de conquista, entre las costas de Veracruz y Tenochtitlan, fue seguida por el mismo Hernán Cortés y sus huestes con base en los mapas y la comunicación que él y sus intérpretes sostuvieron con sus informantes. Años más tarde, el camino de México a Veracruz que funcionara como la vía oficial para la entrada y salida de mercancías hacia el continente europeo y el acceso de las autoridades virreinales, contaría con dos rutas. La “ruta de las ventas”, llamada así precisamente por los establecimientos que desde fechas muy tempranas se fundaron a lo largo de la misma, contaba en su totalidad con 345 kilómetros de longitud, es decir, 40 kilómetros más que la “ruta de las villas” que pasaba por Puebla y Orizaba y que fuera construida hasta finales del siglo XVI, incluso cuando la primera evidencia documental con la que contamos sobre su construcción data de 1530, cuando el cabildo de la Ciudad de México anunciaba una nueva ruta que pasaría por Puebla para permitir el paso de carruajes y carretas.

Considerando la menor elevación de la “ruta de las ventas”, fue más fácil transitar por ella durante todo el periodo virreinal. Particularmente los arrieros que se encargaban de las recuas y mantenían contacto con los comerciantes que transitaban hacia el norte (cfr. Rees, 1976: 93). Desde la Ciudad de México pasaba por La Villa, Ecatepec, Teotihuacan, Otumba, Apan, Tecocac,



Mapa 1. Caminos de México a Veracruz al finalizar el periodo virreinal. **Fuente:** “Rutas a Veracruz a fines del periodo virreinal, con sus ramales y atajos” (Rees, 1976: 73).

Cáceres, Perote, Las Vigas, Jalapa, Antigua y finalmente, Veracruz (mapa 1). Es en esta ruta donde se encuentran los mesones objeto de nuestro estudio.

Las ventas, posadas y mesones son instituciones muy poco abordadas que nos ayudan a comprender cómo funcionó la red de caminos durante el periodo novohispano y hasta muy entrado el siglo XIX. En un principio las ventas se encontraban a lo largo de los caminos en despoblados a una distancia aproximada de cuatro leguas¹ entre ellas o entre una población y ellas; conforme el pueblo se extendió, pasaron a formar parte de la periferia del mismo y en otras ocasiones a partir de ellas se constituyeron fundaciones nuevas, desde pequeños ranchos hasta haciendas y pueblos.

En las ventas se vendía comida –de ahí su nombre– principalmente a los arrieros, pero dado que se encontraban en los despoblados, también ofrecían alojamiento, de ahí su concepción como mesones, los cuales se encontraban regularmente en el centro de los pueblos y en ellos también se proporcionaba alimentación y hospedaje, principalmente a los arrieros. La posada, en cambio, era una casa en el interior de las poblaciones en donde se hospedaban personas con mayores posibilidades económicas.

A pesar de estas diferencias, a lo largo del periodo virreinal, las ventas, mesones y posadas fueron considerados sinónimos y así también fueron referidos en la documentación, como se puede ver en el expediente estudiado en este artículo.

El objetivo de este trabajo es aportar información para localizar y comprender el funcionamiento e importancia de las ventas y mesones durante el periodo virreinal, principalmente al final del mismo, debido a que justo a la segunda mitad del siglo XVIII corresponde la documentación que hemos encontrado.

La abundante información de este documento se desprende de un desacuerdo manifestado por el mesonero Antonio Palazuelos y Zeballos en contra del ventero Blas de Olvera, quien pretendía fundar un establecimiento de este mismo tipo muy cerca del suyo, dentro de la jurisdicción de la alcaldía mayor de San Juan Teotihuacan.

Los caminos y los sitios de descanso

Los caminos tuvieron varias limitaciones debido, principalmente, a la orografía, motivo por el cual no eran fáciles de transitar y se hacían más largos. Con el objetivo de brindar a los viajeros el resguardo de la intemperie, descanso y comida, se establecieron ventas, mesones y posadas, instituciones que desempeñaron un papel muy importante para el tráfico mercantil y el crecimiento de pequeñas poblaciones.

La legislación en torno a los caminos y los elementos asociados, como los mismos sitios de descanso y aprovisionamiento, se puede ver consolidada en la *Recopilación de Leyes de los Rei-*

1. Una legua equivalía a 4190 metros.

nos de Indias (RLRI) del siglo XVII pero, como se mencionó antes, fue el cabildo de la Ciudad de México el que desde un principio otorgó las licencias para la construcción de mesones y ventas en el camino de México a Veracruz, pues tenía a su cargo el camino mismo. De acuerdo con María Luisa Pérez González, después de la RLRI no hay cambios radicales ni adecuaciones locales en cuanto a la construcción y administración de los caminos (Pérez, 2001: 306), pero lo cierto es que fueron las autoridades locales quienes mayor injerencia tuvieron en cuanto a la solicitud para su establecimiento (pues a través de ellas se obtenían los permisos), las facilidades para su construcción (el corregidor o alcalde acordaba con el cacique-gobernador la cantidad de indios que participarían en la obra) y el establecimiento de las tarifas de sus servicios (por acuerdo del cabildo se determinaba el arancel).

Las ventas, mesones y posadas fueron vigilados por la Corona española a través de visitadores, quienes constataban si el mesonero había cobrado los servicios conforme a la tarifa acordada (cfr. Brambila y Medina, 2017: 275-276).

El ventero, mesonero o posadero era un particular, en su mayoría un varón, aunque también lo fueron las viudas y las comunidades indígenas quienes vivían en el solar aledaño al terreno en donde pretendían fundar la venta, mesón o posada, o en su defecto en la hacienda o población más próxima a donde se encontraba el establecimiento. De acuerdo con Luis de Palacio y Mayorga, en la Nueva España no existieron gremios de mesoneros, como sí en España (Palacio, 1927: 9), debido a los intereses y las ricas ganancias que generaban este tipo de establecimientos, supuesto que hemos de corroborar a lo largo de las líneas que siguen en este trabajo.

El medio más común para el transporte de materias primas y mercancías fue la recua de mulas (compuesta por un grupo de 25 a 35 aproximadamente), debido a que estos animales eran los más capaces para transitar casi por cualquier terreno. Las recuas eran dirigidas por los arrieros, un grupo integrado por el mayordomo, el atajador (conductor), sabanero (alimentador), cargador (vigilante) y los mozos (cuidadores) (véase Suárez, 1997: 49). Muchos mayordomos de las recuas fueron los propios venteros o mesoneros, pues conocían sus necesidades y contaban con todos los enceres (ventas de cueros, zaleas, cobijas de lana y albardas) para aprovisionarlas durante su trayecto.

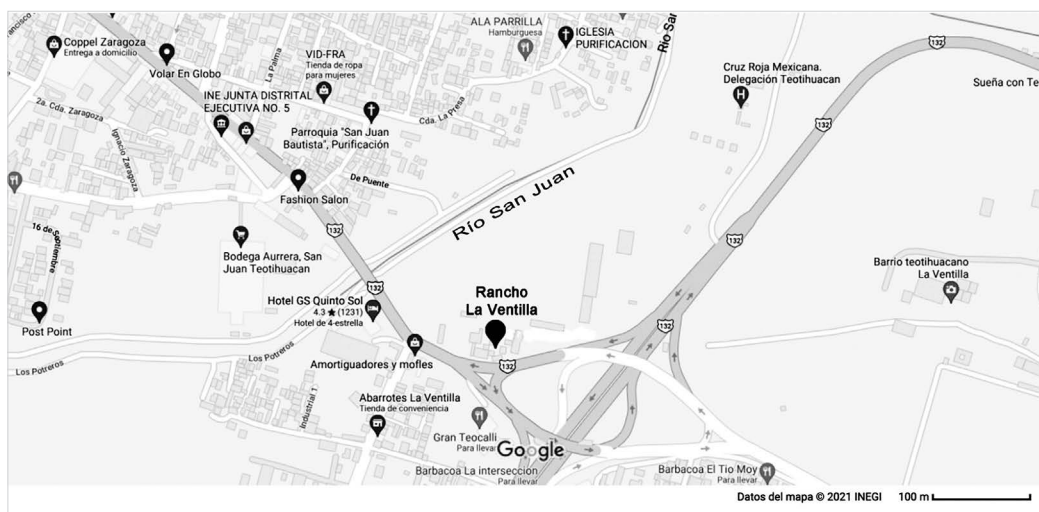
Un litigio entre mesoneros: el origen del nombre de La Ventilla

El caso que ahora nos ocupa se encuentra en un expediente localizado en el grupo documental Tierras del Archivo General de la Nación de México (AGN). Este expediente consta de dos volúmenes (2365 y 2271), compuestos por más de 500 fojas en total. La información que aquí se vierte ha sido complementada con otros expedientes localizados en otros grupos del mismo repositorio, como lo son Civil, Indiferente virreinal, Indios y Mercedes, además de la serie MAPILU (Mapas, Planos e Ilustraciones).

El expediente inicia con la solicitud de Blas de Olvera (vecino y labrador del pueblo de San Cristóbal Ecatepec) para que se le conceda la licencia de fundar una venta en su rancho llamado Tetla o Xochicuayacan,² el 30 de octubre de 1775 (AGN, Tierras, 1775-1799, v. 2365, f. 2). Es interesante que en su solicitud, De Olvera nombre el topónimo indígena conservado hasta ese entonces, mismo que, infortunadamente, no se ha encontrado entre los registros de las tierras patrimoniales que los caciques de San Juan Teotihuacan heredaron a sus descendientes a lo largo del periodo virreinal, ni en las tierras de comunidad.

Cabe mencionar que en todos sus escritos, De Olvera y sus representantes solicitan la licencia para establecer una “posada con formalidad de venta”, es decir, un local para pasar la noche y, además, para comprar comida, semillas y paja (dormitorio y tienda), pero tenemos la suposición de que el establecimiento ya funcionaba con anterioridad, porque para 1776 contaba con cuatro cuartos para hospedaje, caballerizas y macheros en los que cabían de 60 a 70 bestias (AGN, Tierras, 1775-1799, v. 2365, f. 106v), por lo que solamente requería el reconocimiento oficial. Otros nombres con los que los testigos del caso se refirieron al establecimiento de De Olvera fueron los de “ventorrillo”, que se refería a un establecimiento pequeño (RAE, 1739), o “ventilla”, que tenía la misma connotación (véase AGN, Tierras, 1775-1799, v. 2365, f. 154).

El rancho de Tetla se encontraba a un cuarto de legua (poco más de un kilómetro) de la población de San Juan Teotihuacan, río de por medio, es decir, afuera del pueblo cruzando el río con dirección a Otumba. Con base en esta ubicación se propone que el rancho de De Olvera es el mismo que el actual rancho La Ventilla,³ cuyo acceso se encuentra sobre la carretera federal 132,



Mapa 2. Localización del rancho La Ventilla. Fuente: Google maps (modificado por Antonio Augusto de Paz Palacios).

2. A lo largo del documento también se refieren a él con otros nombres: Tecla, Tetetla y Tetilla.

3. El rancho de La Ventilla otorga su nombre al barrio en donde vivieron y comerciaron concha y piedras preciosas los trabajadores teotihuacanos, por encontrarse inmediatamente al sur del mismo. En 1963, en los terrenos del rancho se encontró el marcador de juego de pelota que actualmente se encuentra en el Museo Nacional de Antropología. El Marcador de la Ventilla está disponible en: <https://www.mna.inah.gob.mx/detalle_pieza_mes.php?id=65>.

unos metros después del puente que cruza el río San Juan con dirección a Tulancingo por la vía libre (mapa 2).

Según Manuel Gamio, el Camino de San Juan a Otumba salía por el rancho La Ventilla (Gamio, 2017a: 40). Con base en la información obtenida por Sergio Gómez Chávez, este rancho antiguamente funcionaba como posada en el Camino de México a Veracruz (Gómez, 2000: 10), noción que apoyaría lo que aquí se propone y respondería la pregunta sobre los orígenes e historia de este asentamiento del cual, según Manuel Gamio, no se tenía ninguna noticia (Gamio, 2017b: 727).

Ante la solicitud del establecimiento de la venta, Antonio Palazuelos y Zaballos, dueño del mesón de San Juan Teotihuacan (que perteneció a su madre María Gertrudis de Avilés y a su muerte fue heredado por él), presentó un escrito por medio del cual solicitaba que no se le concediera el permiso a Blas de Olvera. El motivo obedecía a la afectación que causaría sobre su mesón al despojarle de sus huéspedes, lo que implicaba incumplir con el trato de tenderos con el cual se regían los venteros y mesoneros: “[...] el mismo beneficio público exige que se permitan [las ventas o mesones] con la restricción de que los particulares que las manejan, no se perjudiquen unos a otros, porque de lo mismo resultaría el perjuicio del público” (AGN, Tierras, 1775-1799, v. 2365, f. 102v). Además, legalmente no se podía establecer una venta o un mesón a menos de dos leguas uno del otro (AGN, Mercedes, 1740, v. 74, f. 92r), por lo cual Palazuelos argumentaba que De Olvera podría perjudicar y arruinar no sólo su mesón, también el de Totolcingo (para ese entonces en propiedad de la Corona española), del cual el propio De Olvera era arrendatario (AGN, Tierras, 1775-1799, v. 2365, f. 125r), por encontrarse justo a esa distancia sólo que con diferente rumbo. Y todo en beneficio exclusivo de él.

Cabe aquí mencionar que la venta de Totolcingo, localizada en la entrada del pueblo del mismo nombre, había sido establecida por la Compañía de Jesús en 1740 como parte de su hacienda de San José Acolman, cuyos ingresos eran utilizados para el mantenimiento del Colegio de San Gregorio. El principal insumo que se vendía era el pulque que se producía en el maguey de la misma hacienda, hecho con el que los jesuitas pretendían mantener el control de una parte de la ruta que se distinguía por la existencia de haciendas pulqueras. Lo mismo ocurrió con su hacienda de Santa Lucía, ubicada en el Camino Real de México a los reales de minas de Pachuca (Sánchez y Suárez, 2023). Blas de Olvera sabía, por lo tanto, la rica fuente de ingresos que representaban las ventas y, aún más, la producción y venta de pulque, por lo que su intención era más bien acaparar la propiedad o el arrendamiento de los establecimientos que le permitieran conformar una red, como lo eran Totolcingo, San Juan e incluso Otumba, donde construyó un cuartel (AGN, Indios, 1777, vol. 65, exp. 177, fs. 228v-229r).

El escrito de Palazuelos se turnó al fiscal de la Real Audiencia, quien pidió al alcalde mayor de San Juan que recabara la información de parte y de oficio sobre la conveniencia de otorgar la licencia o, en su defecto, los inconvenientes de la misma. Que además informara sobre el impuesto con el que debería contribuir Blas de Olvera a su majestad en caso de otorgarle el permiso.

El 13 de noviembre del mismo año, el alcalde mayor de San Juan Teotihuacan, Tomas de Velasco, requirió a Blas de Olvera que para la información de parte presentara sus testigos. De Olvera presentó tres: Joseph Bermúdez, mestizo, vecino de San Cristóbal Ecatepec; Diego Martínez, español, vecino de Tequisistlán, y Andrés de Espinoza, mestizo, vecino de Tepetlaoxtoc. Estos testigos, quienes declararon en favor de Blas de Olvera, argumentaron que: 1) los precios de las semillas eran más baratos en su mesón en comparación con los que ofrecía Palazuelos; 2) en temporada de lluvias, la crecida del río no permitía el paso hasta el pueblo de San Juan Teotihuacan,⁴ 3) dada su ubicación a la orilla del Camino Real, los arrieros proveían de forraje a sus ganados y 4) les prestaban dinero y lo podían pagar a la vuelta.

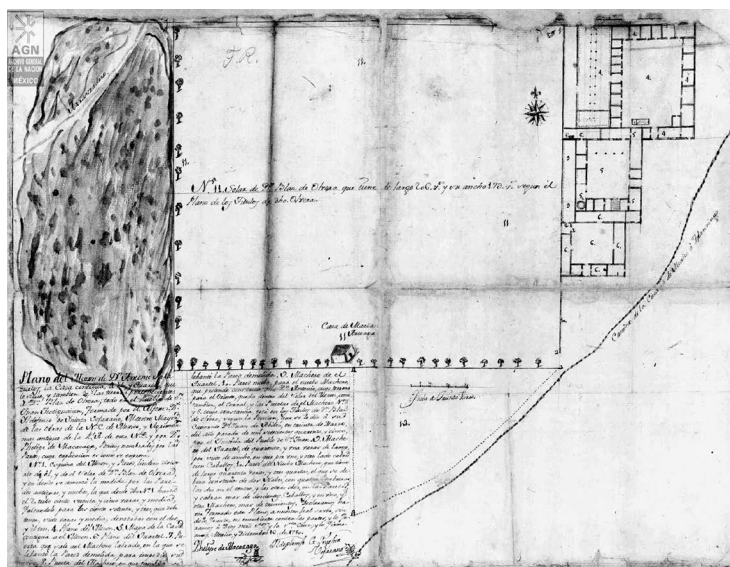
No habiendo más testigos por parte de De Olvera, se presentaron los cinco testigos de oficio: Juan de Antequera, vecino y mercader de San Juan; Mariano Becerra Capistrano, español; Miguel de Alfaro, vecino y labrador de San Juan; Pedro de Osoreo Sotomayor, vecino y dueño de una hacienda en San Juan, y José Rosell, español. Ellos declararon que: 1) los precios de los servicios del mesón estaban regulados por el alcalde mayor de San Juan Teotihuacan, quien fijaba la tarifa sin que ésta fuera respetada por Blas de Olvera, 2) la crecida del río no era impedimento para pasar y 3) en la venta de Blas de Olvera se hospedaba a gente pernicioso y malvada por ubicarse éste a la orilla del camino y no dentro del pueblo (AGN, Tierras, 1775-1799, exp. 2365, fs. 10r-15v).

Los testigos coincidieron en que no había necesidad de fundar un mesón en las afueras del pueblo, debido a que no haría lucir el que se encontraba en la cabecera (el de Palazuelos) y que si De Olvera pretendía beneficiar con precios más baratos a los arrieros, podía construir su mesón en San Juan, pues tenía un solar que se localizaba justo a un lado del mesón de Palazuelos (con quien anteriormente había entablado un pleito por la construcción de una barda, mapa 3), donde los tlachiqueros raspaban los magueyes de los que se obtenía el pulque expendido en la ventilla de De Olvera (AGN, Tierras, 1775-1799, exp. 2365, fs. 14v-17).

Cinco días más tarde, el 18 de noviembre, el alcalde mayor de San Juan presentó su informe. En él, se asentó que después de escuchar lo declarado por los testigos:

[...] no se ve qué utilidades sean las que puedan resultar al público de que el pretendiente fabrique venta o posada en donde pretende, mayormente habiendo en esta cabecera un mesón tan amplio y abastecido de todo lo necesario, que en el tiempo de más de cuatro años, que el que informa administra justicia en este pueblo, nunca se ha visto enteramente ocupado de pasajeros dicho mesón por su amplitud, además de que nunca se ha quejado algún huésped por algo relacionado con el mesón ya existente (AGN, Tierras, 1775-1799, v. 2365, fs. 21 v-22v).

4. Este argumento apoya la propuesta de localización de la venta de Blas de Olvera, pues con base en la información recogida por Manuel Gamio, en tiempo de lluvias el río se desbordaba e inundaba los terrenos de La Ventilla (Gamio, 2017a: 40).



Mapa 3. Plano del mesón y cuartel de Palazuelos, contiguos al solar de De Olvera.
Fuente: "Solar de Blas de Olvera y cuartel contiguo" (AGN, MAPILU, 2438F).

Al oír este veredicto los implicados solicitaron las diligencias y nombraron a sus respectivos representantes para llevar el caso.

En diciembre de ese mismo año, José Mariano del Rosal, representante de De Olvera, presentó un escrito desestimando las declaraciones de los testigos de oficio arguyendo que la licencia se le debía dar por los beneficios que reportaba al pueblo tener dos opciones para hospedarse, lo que representaba la libertad de elección con base en el costo-beneficio, un concepto propio de la modernidad que para la época no estaba muy arraigado.

El 26 de marzo de 1776, el mismo representante de De Olvera presentó otro escrito acusando a Palazuelos de impedir anteriormente la creación y establecimiento de otro mesón en San Juan. Este pleito lo había seguido Serna en contra de María Gertrudis de Avilés –como hemos mencionado–, madre de Palazuelos. Para conseguir que se le negara el permiso a Serna, ofreció construir un cuartel para alojar allí a la tropa cuando estuviera de paso por la región,⁵ argumentando además que de ese modo contaría con un albergue decente y separado sin incomodidades para los otros caminantes y que aún después de todo esto tenía destinada: “una casa allí inmediata para las personas decentes que no quisieren llegar al mesón [...] por todo lo cual sería cosa durísima el que pusiera alguna venta inmediata que quitará las pocas utilidades que el mesón dejaba” (AGN, Tierras, 1775-1799, v. 2365, f. 104r).

Cabe mencionar que la madre de Palazuelos había fundado en vida una capellanía con valor de 4 000 pesos, que se sostenía con base en las ganancias del mesón, por lo que ésta se perdería si el mesón decaía (AGN, Tierras, 1775-1779, v. 2365, f. 130r). De ahí su interés por conservarlo.

5. Aunque los cuarteles se localizaban afuera de los pueblos, éste parece haber sido la excepción.

Hasta abril de 1776, las diligencias y actuaciones de los involucrados habían seguido un curso sin mayores dilaciones. A partir de 1778 (más de dos años después), se presentó en el expediente más información: un escrito del representante de Antonio Palazuelos, José María de Estrada, acusando a Blas de Olvera de hospedar caminantes y pasajeros en su rancho convertido en venta.

Efectivamente, Blas de Olvera había dejado el pleito que seguía con Palazuelos inconcluso y, en cambio, aprovechó una Providencia General del Superior Gobierno⁶ que se publicó en Teotihuacan por bando⁷ el 7 de agosto de 1776, según la cual ordenaba la compostura de la calzada de San Juan de los Llanos en Tepeaca, la reparación del mesón de La Antigua y que las justicias que había entre México y Veracruz dispusieran la construcción de mesones en los lugares donde se necesitaran. Como respuesta a esta Providencia, De Olvera ofreció hacer una venta. Cabe anotar que si bien la construcción y conservación de la red de caminos novohispanos debía correr a cargo de la Monarquía hispánica (era una obligación para con sus súbditos), la Corona no pudo atender cabalmente esta obligación y a través de las autoridades locales solicitó la participación de los hacendados, comerciantes y los propios venteros y mesoneros.

El mismo alcalde mayor de Teotihuacan (quien dos años antes había informado que no era necesaria la venta o mesón nuevo en San Juan) aceptó la propuesta de Blas de Olvera y para facilitar que el gobierno le expidiera la licencia, informó a la Real Audiencia de la conveniencia y necesidad de fabricar la venta en el rancho propiedad de De Olvera. Así fue como De Olvera la consiguió, pero para darle la licencia debía cubrir los derechos de la media anata:⁸ 25 pesos que fueron pagados por su hijo el bachiller Juan José de Olvera (AGN, Tierras, 1775-1799, v. 2365, f. 108v). Una vez enterado de ello, Antonio Palazuelos presentó varios escritos a través de los cuales solicitaba la inmediata revocación de la licencia que se le había concedido a De Olvera, pues era evidente que había actuado de mala fe aprovechando la publicación de un bando para su beneficio personal. Además, asentó que el propio De Olvera era arrendatario de la venta de Totolcingo, y habiendo intentado don Juan Verdeja (ex-alcalde de San Cristóbal Ecatepec y vecino del mismo pueblo) establecer otra venta a distancia de dos leguas en el paraje de Cerro Gordo, se opuso alegando el perjuicio que provocaba sobre la venta de Totolcingo. Según tenía informado, fue reprendido Verdeja y amonestado para que no fundara tal venta (mapa 4).

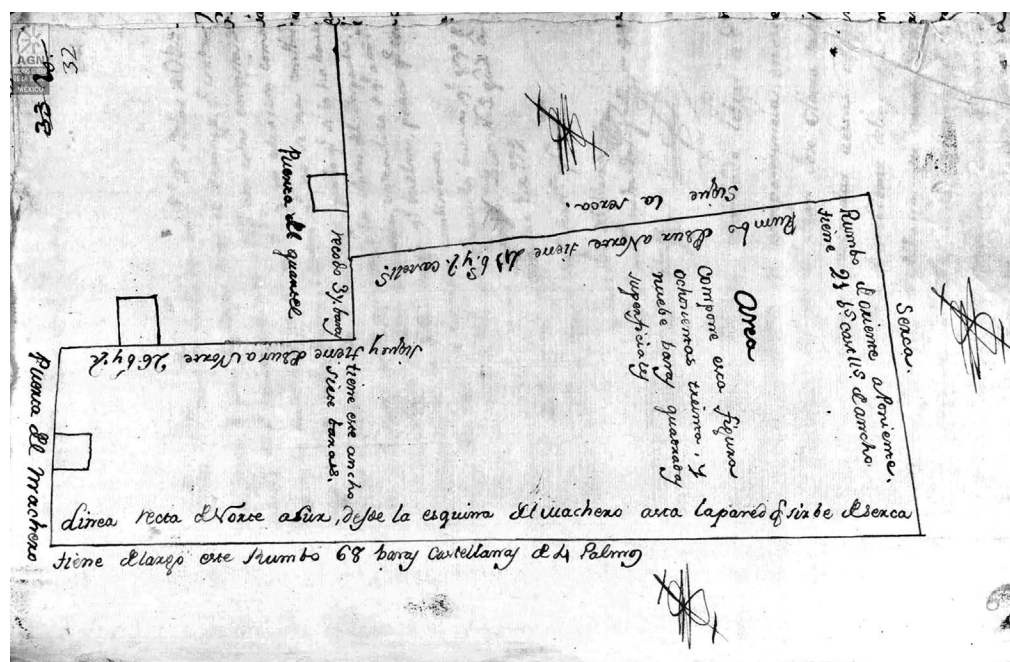
En sus escritos, Palazuelos argumentaba en su favor que la comodidad de los pasajeros de alojarse antes de pasar el río era algo que se buscaba en todos los caminos, pero que los arrieros sabían medir bien el tiempo de su jornada y que De Olvera arruinaría su mesón por la corta distancia existente entre ambos (AGN, Tierras, 1774-1779, v. 2365, fs. 125r-125v) (mapa 5).

6. La Providencia General era una disposición anticipada o prevención que mira o conduce al logro de algún fin.

7. El bando era un edicto, ley o mandato solemnemente publicado por orden superior.

8. "La mitad de los frutos o emolumentos que en un año rinde qualquiera. Dignidad, prebenda o beneficio eclesiástico: y también se extiende a la mitad del valor y emolumentos de qualquier empleo honorífico y lucroso temporal, que en España paga al rey, aquel a quien se le confiere" (Real Academia Española, 1726, t. I).

vas diligencias para ella, y que si Palazuelos no había reclamado en ese momento los perjuicios que le ocasionaba su establecimiento, era su mismo silencio el que consentía el permiso para la fundación de otra venta. Replicó a los testigos que la venta ofrecía otra opción a los viajeros, particularmente a los arrieros, dar a un precio bajo las semillas por ser De Olvera de oficio labrador y el compromiso de reportar al alcalde mayor de San Juan, la información de los huéspedes de la venta todos los días a las nueve de la noche. Por último, insistía en que se solicitara un informe al alcalde mayor de San Juan acerca del estado en el que se encontraba la construcción del cuartel que Palazuelos había prometido edificar (mapa 6).



Mapa 6. Cuartel de San Juan Teotihuacan. Fuente: "Terreno en San Juan Teotihuacán" (AGN, MAPILU, 2436F).

El 21 de mayo de 1779, la Real Audiencia mandó al alcalde mayor de San Juan a que reconociera el estado en el que se encontraba el cuartel que había ofrecido construir Palazuelos, y remitiera el informe producido, incluyendo la vista de ojos. De este informe se desprende que el mesón tenía cuatro piezas en torno a un patio cuadrado con zaguán y a las espaldas un bajo en el que se fabricarían las caballerizas; sólo hacían falta dos puertas aunque los carpinteros ya estaban trabajando en su construcción. Fuera de ello, el cuartel era totalmente habitable: las paredes estaban ripiadas por dentro y por fuera, y sus pisos y azoteas enladrillados con el objetivo de que pudiera recibir a la tropa en el momento que se le solicitara (AGN, Tierras, 1775-1799, v. 2365, f. 85v).

El mesón de Palazuelos, contiguo al cuartel, se encontraba en la plaza del pueblo. La existencia de un mesón en el centro de San Juan frente a la casa de comunidad, se remonta hasta el

por 80 pesos. Aunque parezcan poco, debemos recordar que en ese momento sólo se proporcionaba hospedaje a arrieros.

Concepto	Ingreso
De lo que ha producido la cocina este mes de diciembre	6 pesos, 3 reales
De lo que ha producido la cocina este mes de enero	5 pesos, 6 reales
De lo que ha producido la cocina este mes de febrero	5 pesos, 1 real
De lo que ha producido la cocina este mes de marzo	11 pesos
De lo que ha producido la cocina este mes de abril	2 pesos, 7 reales
De colchones	2 reales
De piso	1 real
De lo que ha producido la cocina este mes de mayo	5 pesos, 1 real
De colchones	2 reales
De piso de unas cargas	3 pesos, 1 real
De lo que ha producido la cocina este mes de junio	3 pesos, 2 reales
De piso	1 real
De colchones	2 reales
De lo que ha producido la cocina este mes de julio	6 pesos, 2 reales
De piso	4 reales
De lo que produjo la cocina desde el día primero de agosto hasta el 22 de dicho mes	4 pesos, 3 reales
De colchones	4 reales
De lo que produjo la cocina en lo restante del mes	2 pesos, 2 reales
De colchones	2 reales
De piso de una volante	5 reales
Del gasto que hizo la familia del señor Calado	2 pesos, 2 reales
De lo que ha producido la cocina este mes de septiembre	9 pesos, 2 reales
De colchones	6 reales
De piso	2 pesos, 1 real
De lo que ha producido la cocina en este mes de octubre	7 pesos, 2 reales
De piso	2 reales
De colchones	4 reales

Cuadro 1. Diario de lo producido en la venta de Blas de Olvera. Fuente: AGN, Tierras, 1775-1779, v. 2365, exp. 1, f. 163.

Cabe mencionar que la orden que tenía el mayordomo de recibir huéspedes era de Juan José Olvera, el mismo hijo de Blas de Olvera que se había presentado a pagar los derechos de media anata, lo que demostraba, una vez más, la ausencia de su padre debido a que él era al mismo tiempo arrendatario de la venta de Totolcingo y ahí recibía las notificaciones.

Otra evidencia de que La Ventilla de De Olvera continuaba en funciones, fue que en 1780 las tropas y el séquito del virrey se habían hospedado en ella según las declaraciones del bachiller (AGN, Tierras, 1775-1799, v. 2365, f. 183v), quien aparentemente se encargaba del establecimiento en ausencia de Blas de Olvera.

El proceso continuó con acusaciones de desobediencia por parte de De Olvera hacia los mandatos de la Real Audiencia. De los decretos del fiscal y del asesor de la Real Audiencia llegó a ser tanta la reincidencia de De Olvera en su desacato que, en junio de 1781, se ordenó que se recogieran las llaves del rancho,⁹ para evitar así que siguiera alojando arrieros en él y se le imponía una multa de 500 pesos, que primero trató de cubrir con un vale y al rechazársele éste, lo cubrió con efectivo (AGN, Tierras, 1775-1799, v. 2365, fs. 144v).

El pleito, sin embargo, no terminó ahí, pues ambas partes continuaron presentando solicitudes y acusaciones. No fue sino hasta 1784 cuando Blas de Olvera consiguió que se le regresara las llaves de su rancho, con la acotación expresa de la Real Audiencia de que sólo las usara para los precisos defectos y ministerios de la labor del rancho y cosecha de pulques, y no para los destinos de venta hospedaje de pasajeros, apercibido de que en contravención se le cobrarían 500 pesos de multa (AGN, Civil, 1784, leg. 4, caja 2311, exp. 6, f. 1v).

La resolución

El 13 de septiembre de 1786, estando en audiencia los señores presidente, regente y oidores, se pronunció la sentencia definitiva:

Fallamos que debemos confirmar y confirmamos el expresado decreto apelado, extendiéndose sin perjuicio de las licencias que los excelentísimos virreyes pueden conceder en uso de sus superiores facultades para el establecimiento de otro mesón o venta en el pueblo de San Juan Teotihuacán, o sus inmediaciones, siempre que lo tengan por conveniente a beneficio de la causa pública por su mayor extensión o aumento de su vecindario o por otra causa común que lo exija y también sin perjuicio de que en los casos que se ofrezcan, constantes y manifiestos embarazosos los caminantes o pasajeros por estar crecido el río o inundados los caminos, pueda don Blas de Olvera libremente hospedarlos en su rancho, lo mismo en las de otra común y urgente necesidad que ocurra como guerra, esterilidad y otras en que conviene haya bastante y oportuna provisión de mesones o ventas. Y usando la

9. Tres llaves, dos de las puertas y una del postigo.

equidad le relevamos de la multa de 200 pesos a que por el decreto apelado se había reducido la que antes se había impuesto. Y para que se le devuelva, mandamos se pase el oficio al excelentísimo virrey en la forma acostumbrada y por ésta no sentencia definitiva, así lo pronunciamos y mandamos. En la Ciudad de México a 13 días de septiembre de 1786 (AGN, Tierras, 1775-1799, v. 2365, f. 56).

De lo anterior se puede decir que Blas de Olvera sí podía hacer uso de su venta para hospedar viajeros siempre y cuando fuera para el bien común o necesidades urgentes. Además, se le devolverían 200 pesos, pues él había apelado la multa de los 500 y anteriormente ya se le habían devuelto 300 (AGN, caja 1593, exp. 44, f. 1). La pequeña venta o ventilla que Blas de Olvera tenía en su rancho no dejó de funcionar.

Consideraciones finales

Las rutas de comercio que generaron los Caminos Reales a lo largo del periodo virreinal, fueron aprovechadas por los particulares, quienes con el favorecimiento de las autoridades locales solicitaron la autorización real para fundar establecimientos en los que proporcionaron servicios de hospedaje y alimentación a los caminantes, comerciantes y arrieros. La disputa, objeto de este trabajo, se encuentra dividida en dos expedientes documentales que, sin embargo, abordan la misma problemática entre Antonio Palazuelos y Zeballos y Blas de Olvera. Este pleito tuvo una duración de 10 años y se inclinó a favor del segundo gracias a la habilidad que mostró al presentar, engañosamente, tras publicación de un bando, una petición que había sido denegada con anterioridad, pero que con el favor del alcalde de San Juan Teotihuacan, consiguió y se negó a dejar de hacer, dado que su negocio resultaba ser productivo. A pesar de haberle quitado las llaves de su rancho a Blas de Olvera, le fueron devueltas con la condición de que solamente hiciera uso de su mesón en casos de emergencia, lo cual no ocurrió así.

Desde nuestra perspectiva, el caso del pleito entre estos dos mesoneros reviste interés debido a que, por una parte, manifiesta que el establecimiento de ventas, mesones o posadas, era un negocio que beneficiaba económicamente de manera directa a su propietario, como cualquier empresa. Si bien es cierto que las Leyes de Indias eran aquellas que regían su establecimiento y protegían a los venteros en calidad de tenderos, suponemos que ésta cambió gradualmente en el siglo XVIII cuando Blas de Olvera se refería a la libertad de elegir, por parte de los viajeros, un mesón u otro, lo cual implicaba la libre competencia entre mesoneros para ofrecer mejores servicios. Por otra parte, es a través de este litigio que podemos conocer el origen del nombre del establecimiento que le dio su nombre a un antiguo barrio teotihuacano.

El caso de este pleito entre mesoneros es, hasta donde sabemos, el único que se ha documentado, por lo que representa una contribución innovadora en el estudio de las instituciones de hospedaje novohispanas y los cambios que éstas sufrieron en su administración a lo largo del periodo virreinal.

Bibliografía

- Brambila Paz, Rosa y Medina Medina, Alejandra (2017). "El establecimiento de ventas en la ruta México-Querétaro, siglo XVI". En Viramontes Anzures, Carlos y Jarillo Hernández, Ricardo (coords.). *La Investigación en arqueología, antropología e historia en Querétaro. Aportaciones recientes* [Tiempo y Región, Estudios Históricos y Sociales, vol. IX] (pp. 260-279). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Gamio, Manuel (2017a). *La población del Valle de Teotihuacán: representativa de las que habitan las regiones rurales del Distrito Federal y de los estados de Hidalgo, Puebla, México y Tlaxcala* [tomo II, vol. I] (pp. 11-360). México: Secretaría de Cultura/SEP/INAH. Recuperado de: <<https://mediateca.inah.gob.mx/repositorio/islandora/object/libro%3A621>>.
- (2017b). *La población del Valle de Teotihuacán: representativa de las que habitan las regiones rurales del Distrito Federal y de los estados de Hidalgo, Puebla, México y Tlaxcala* [tomo I, vol. II] (pp. 689-1160). México: Secretaría de Cultura/SEP/INAH. Recuperado de: <<https://mediateca.inah.gob.mx/repositorio/islandora/object/libro%3A620>>.
- Gómez Chávez, Sergio (2000). *La Ventilla, un barrio antiguo en la ciudad de Teotihuacán* (tesis de licenciatura). Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.
- Palacio y Mayorga, Lucas de (1927). *Mesones y ventas de la Nueva España. Hoteles de México*. México: Imprenta El Modelo.
- Pérez González, María Luisa (2001). "Los caminos reales de América en la legislación y en la historia". *Anuario de Estudios Americanos*. Vol. LVIII, pp. 33-60.
- Rees, Peter (1976). *Transportes y comercio entre México y Veracruz, 1519-1910*. México: Secretaría de Educación Pública.
- Sánchez Valdés, María Teresa y Suárez Castro, María de Guadalupe (2023). *La venta de Totolcingo, anexa a la hacienda jesuita de San José Acolman*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Suárez Arguello, Clara Elena (1997). *Camino real y carrera larga. La arriería en Nueva España durante el siglo XVIII*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

Fuentes provenientes de archivos

- Archivo General de la Nación (AGN), [s.f.]. "Indiferente virreinal [Sentencia definitiva Palazuelos contra Olvera]" (caja 1593, exp. 44, 1f). México.
- , (1740). Mercedes (vol. 74, [s.e.], f. 92). México.
- , (1775-1799). Tierras. San Juan, pueblo. Licencia que solicitó Blas de Olvera para establecer un mesón en su rancho de Tetela (vol. 2365, exp. 1, 294 fs.). México.
- , (1777). Indios (vol. 65, exp. 177, ff. 228v-229r). México.

- _____, (1784). Civil. Procedencia Escribanía de Gobernación y Guerra (leg. 4, caja 2311, exp. 6, 2 fs). México.
- _____, MAPILU, no. 2436 F, Terreno en San Juan Teotihuacán. México.
- _____, MAPILU, no. 2438F, Solar de Blas de Olvera y cuartel contiguo. México.
- _____, MAPILU, no. 2820, Jurisdicción de Ixtlahuaca. México.

Recursos en línea

- Museo Nacional de Antropología (2018). "Marcador de La Ventilla". Pieza del mes arqueología. Recuperado de: <https://www.mna.inah.gob.mx/detalle_pieza_mes.php?id=65>.
- Real Academia Española (1726). "Media annáta". *Diccionario de autoridades* [Tomo I]. Recuperado de: <<https://apps2.rae.es/DA.html>>.
- Real Academia Española (RAE) (1739). "Ventorrillo". *Diccionario de autoridades* [Tomo VI]. Recuperado de: <<https://apps2.rae.es/DA.html>>.

Andares de una trayectoria dedicada a la investigación-acción.

Entrevista a Luisa Paré

María Fernanda Pérez Ochoa*

La amplia trayectoria de Luisa Paré Ouellet destaca, desde sus inicios, por su carácter crítico, su compromiso político y una perspectiva de investigación participativa e interdisciplinaria. Sus trabajos iniciales sobre el caciquismo y las organizaciones campesinas a finales de los sesenta y durante los setenta en el río Balsas, la Sierra Norte de Puebla y el Valle del Mezquital, constituyen una aportación para comprender las realidades agrarias del México de esa época, y se caracterizan por una forma de hacer investigación con las comunidades y organizaciones.

Posteriormente, sus líneas de trabajo se extienden hacia problemáticas ambientales como la defensa y aprovechamiento de los recursos naturales (particularmente el agua y las cuencas hidrológicas), la sustentabilidad, la organización comunitaria y los conflictos socioambientales, abarcando las regiones del Lago de Chapala, la Sierra de Santa Marta, Veracruz y más recientemente Xalapa. Estas investigaciones han tenido como uno de sus resultados, una numerosa producción académica que incluye la coordinación y publicación de libros, capítulos, artículos, documentales y cuadernos de trabajo, que han nutrido su destacada actividad como investigadora del Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México (actualmente jubilada), además de su importante participación activista en diversas organizaciones sociales y movimientos campesinos.

A continuación, presentamos a los lectores el diálogo que sostuvimos con Luisa Paré, en el que abordamos su devenir en la investigación social, su concepción sobre la investigación-acción participativa, la vigencia de los estudios agrarios para la comprensión de los problemas socioambientales en el contexto actual y la incidencia de la investigación en los procesos de organización social.

¿Cuáles fueron las problemáticas que observó en los contextos campesinos y que orientaron su trabajo hacia los estudios rurales y el tema de las cooperativas agrícolas?

Las regiones donde trabajé en mis primeras incursiones en campo, inicialmente como aprendiz de arqueóloga entre 1966 y 1968, fueron la región de la desembocadura del río Balsas, entre Michoacán y Guerrero, después en la Sierra Norte de Puebla y posteriormente en los valles de Puebla, en el altiplano central; también cabe mencionar el Valle del Mezquital, en Hidalgo. Estas

* Programa de Doctorado del Centro de Estudios Históricos, El Colegio de México (fernandapeoch@gmail.com).

cuatro regiones son muy diferentes, aunque tienen elementos en común: poseen diferentes contextos sociopolíticos, tanto por el cambio de geografía como por la cronología, los cuales recorrí en compañía de distintos personajes que constituyeron influencias para mí, sea en cuanto a corrientes teóricas o en formas de relacionarse con la gente en su trabajo. Es en estas experiencias donde fui observando el contexto campesino, e interviniendo, a la vez que tratando de entender las realidades y fenómenos con los que me enfrentaba y que me marcaron para tomar camino.

Salvo por el caso de la Sierra Norte de Puebla, en tres de los casos que mencioné –Balsas, Puebla Valle y Valle del Mezquital–, existían programas de desarrollo impulsados por diferentes instituciones gubernamentales. En el primer caso, a través de la Comisión del río Balsas –que existió desde 1960-1975–, impulsada por el general Lázaro Cárdenas, quien tenía en sus sueños desarrollistas el aprovechamiento del hierro, se construyeron dos presas sobre el Balsas cerca de la desembocadura del río: la de Infiernillo y la José María Morelos. Éstos fueron los antecedentes remotos de lo que finalmente sería la siderúrgica Lázaro Cárdenas en Melchor Ocampo del Balsas, una pequeña población de 300 habitantes en los años sesenta del siglo pasado. Desde entonces conocí a Roger Bartra, quien estaba haciendo su tesis de maestría en la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) en aquella época, y con quien iba a trabajar más adelante.

La región era productora de copra,¹ de ajonjolí y de plátano, principalmente. Era una zona mal comunicada con el resto del país y, en consecuencia, los productos muy mal pagados por la concentración del capital comercial en pocas manos; las de los acaparadores. Aunque mi estancia ahí se debía a un trabajo de campo en salvamento arqueológico en la zona que la presa iba a inundar, mis pláticas con los campesinos que cavaban los hoyos de donde salían los tepalcates y ollas funerarias me enseñaban muchas cosas que no había aprendido en la ENAH. Ahí, en campo, escuché por primera vez las palabras “caciques” y “acaparadores”. Los ingenieros que construían la presa, dirigidos por Cuauhtémoc Cárdenas, una vez por semana después de su jornada de trabajo, atendían la escuela secundaria impulsada por la comisión. Esto también fue un aprendizaje importante para mí: el compromiso social los llevaba a atender las carencias básicas. En esta problemática rural destacaba una realidad de contraste que, si bien ya conocía por algunas incursiones en diversas regiones del país, focalizó mi atención en dos temas y mi voluntad de hacer algo para cambiar las cosas. Por un lado, la concentración del poder económico y político, y la injusticia, por el otro. De ahí la aventura de emprender, de organizar una cooperativa de comercialización sin más bagaje que mi indignación, mi buena voluntad y mis ganas de ayudar. Hubo un solo paso, año y medio o dos de trabajo de campo, y una tesis de maestría no sobre el periodo Preclásico o Clásico en la región, sino sobre obstáculos en la organización de una cooperativa agrícola. Me encontré con una serie de dificultades de carácter político ligadas al sistema y al poder, así como a la misma ley de cooperativismo. De ahí que mi tesis fuera llamada “Los endroga-

1. La copra es la pulpa del coco de agua que, una vez secada, es una materia prima importante para la industria oleaginosas.

dos...";² porque endrogarse es el mecanismo en el cual el campesino se encuentra en una especie de esclavitud económica con los acaparadores que le prestan dinero.

A pesar de mi inexperiencia, dicha estancia me dio muchos aprendizajes. Así fue como me recibí en el año 1968 haciendo mis caminos, más que en la etnografía o en la antropología, en algo que sería lo que más adelante iba a reconocer como antropología aplicada y después como investigación-acción.

En el caso del Valle de Puebla, por una invitación de una agencia de la Organización de las Naciones Unidas (ONU), tuve la oportunidad de participar en un estudio sobre la Revolución Verde, en particular sobre el Plan Puebla, que buscaba mejorar la productividad del maíz. Este contexto tenía en común con la primera experiencia el estar en el marco de un programa gubernamental, pero, además, desde la visión de un organismo internacional: el Centro Internacional de Mejoramiento de Maíz y Trigo (CIMMYT), ubicado en Texcoco.

Al mismo tiempo, como telón de fondo, ocurrían marchas campesinas, luchas por la tierra contra latifundios y por la liberación de luchadores agrarios, de presos políticos. Para entonces, yo tenía una militancia incipiente en la Central Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos (CIOAC) que, inicialmente, estuvo ligada al Partido Comunista y donde venían dándose tanto debates teórico-políticos, como diferentes tipos de luchas. En las comunidades donde me tocó trabajar al pie del Iztaccíhuatl, en particular, nuevamente encontraba lo que se me había revelado antes: las desigualdades y los programas que en la estructura social existente favorecen a los más acomodados sin adecuarse a una visión más integral que tome en cuenta las diferencias culturales.

Respecto a los contextos políticos diferentes y a las influencias teóricas e ideológicas, en esta primera etapa diría lo siguiente: en el caso del Balsas, me influyó mi maestro y director de tesis, Rodolfo Stavenhagen, quien era un crítico de los programas gubernamentales que intervienen para atender los desastres y exclusiones que los mismos van provocando. Me interesé en su curso de Sociología rural por la cuestión del reparto agrario y sus limitaciones, y lo que se reflejaría en temas que abordaría posteriormente en el Valle del Mezquital, el carácter multiactividad del campesinado, productor en pequeño, y a la vez jornalero o asalariado agrícola. El proyecto de investigación en el Valle del Mezquital, coordinado por tres investigadores del Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM, entre ellos Roger Bartra, se enmarcaba, ya en tiempo de Echeverría, en intentos del propio Estado y su partido dominante, el PRI, para modernizar un sistema político fincado en grandes cacicazgos regionales, muchas veces, una prolongación de liderazgos agrarios de la época de don Lázaro. En el Mezquital, la institución que encabezaba estos esfuerzos por subsanar los impactos negativos de los sistemas de dominación y de control con programas de desarrollo, era el Patrimonio Indígena del Valle del Mezquital, liderado por el antropólogo otomí Maurilio Muñoz Basilio.

2. Louise Paré Ouellet (1968). *Los "endrogados": ensayo sobre la organización de una cooperativa agrícola en la región de la desembocadura del río Balsas* (tesis de Licenciatura en Etnología). Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

Desde una perspectiva política más amplia y una antropología crítica renovada en los años setenta, tanto desde Europa como desde México y Latinoamérica, nos íbamos formando en una perspectiva marxista, buscando cuál podía ser el papel del campesinado, semiproletario o campesino sin tierra en la transformación necesaria y cuál era el papel de nosotros como antropólogos, antropólogas, sociólogos o economistas incluso.

En el caso de la Revolución Verde, la experiencia del Valle de Puebla, mi mirada, de manera intuitiva y desde un posicionamiento antiimperialista –y muy ideológico–, pero sin conocimiento de los cimientos de la agroecología que ya despuntaba en ese tiempo, impulsada por el agrónomo Efraím Hernández Xolocotzi desde Chapingo, ya buscaba las contradicciones principales entre los actores presentes en el campo. Fue así como encontré la subyugación de la riqueza forestal de un ejido en la parte baja del Iztaccíhuatl, por una empresa papelera que recibía la materia prima de cuatro estados alrededor de los volcanes. Mi activismo político incipiente en la CIOAC me encauzó a una especie de trabajo colateral en el periodismo de denuncia, a escribir eventualmente en las revistas de la época como *Punto Crítico*, y a soñar con que hubiera una organización de proveedores de materia prima forestal que se unieran para establecer precios justos. Pronto, el cacique local vetó mi presencia en las asambleas. Todo siguió igual, me centré sobre el tema del maíz y redacté mi informe para la ONU sobre la Revolución Verde en la zona. El cuadernillo publicado en Chapingo titulado *El Plan Puebla: una Revolución verde que está muy verde*, me valió tanto fans como críticos de mis apreciaciones de ese modelo.

Entre 1970 y 1973 tuve la oportunidad, por primera vez, de trabajar en la Sierra Norte de Puebla, región habitada por una población de dos grupos originarios: los nahuas y los totonacos. Es en la Sierra Norte donde me encontré otra vez con el fenómeno del caciquismo. Mi trabajo fue auspiciado por la Universidad de Montreal, Canadá, y por el Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM, donde su director, don Pablo González Casanova, se interesó en mi propuesta de hacer un diseño teórico sobre el estudio del caciquismo. En términos conceptuales, se trata de una estructura de mediación entre el poder central y los poderes regionales, que representa el caciquismo, como un aspecto del colonialismo interno, de acuerdo con el concepto desarrollado por don Pablo, donde prevalece la dominación de una clase que controla el comercio o la tierra sobre los campesinos, comuneros o ejidatarios despojados.³

Mi trabajo en la Sierra Norte consistía en dar seguimiento a estudiantes de antropología de la Universidad de Montreal, quienes realizaban el trabajo de campo para sus tesis, dirigidas por el antropólogo Pierre Beaucage, quien ha dedicado su vida a la etnografía de los nahuas de la Sierra Norte, pero no una etnografía clásica, muchas veces extractiva y más descriptiva que reflexiva, sino una co-etnografía. Eso lo logra él a través de un primer Taller de Tradición Oral que representa una reapropiación estructurada del patrimonio cultural de los sujetos que, al hacer

3. Este trabajo fue publicado como Luise Paré (1972). "Diseño teórico para el estudio del caciquismo actual en México". *Revista Mexicana de Sociología*, 34(2), pp. 335-354.

ellos mismos junto con el investigador esa reflexión, dejan de ser objetos de investigación o informantes para alguien que va a escribir sobre ellos. Eso para mí ha influido también en el paso hacia la investigación-acción participativa como método, aunque fue años después que lo pude apreciar. Con Pierre aprendí mucho pero no suficiente. Por ejemplo, a diferencia de él, no me puse como tarea indispensable aprender la lengua de la gente, con la cual uno pretende interactuar de manera prolongada y transformadora.

Grosso modo, éstos fueron para mí los contextos, diferentes, pero con elementos en común, y los marcos teórico-ideológicos, metodológicos, que me orientaron. En la ENAH organicé un modesto seminario de la cuestión agraria en el momento de las marchas campesinas de principios de los setenta, una actividad que no estaba en la currícula, sino que nos reuníamos con estudiantes interesados en lo que estaba pasando en el campo en esta coyuntura. Estos contextos desde fines de los sesenta hasta fines de los años setenta me marcaron y encaminaron hacia la investigación-acción participativa.

En mi desarrollo posterior, de la experiencia del Valle del Mezquital a la que me refería, surgirían dos temas fundamentales: el del proletariado agrícola, donde se hace el recuento de las condiciones de los trabajadores agrícolas, tema que iba a ser trabajado a nivel gubernamental por la investigadora Carlota Botey. Stavenhagen y Botey, hasta donde sé, fueron los primeros que hablaron de los jornaleros agrícolas en México, cuando todavía no era un tema de estudio, ni mucho de atención, a pesar de haber grandes antecedentes en el norte del país de sindicatos agrícolas en la época previa a los ejidos colectivos. Otro tema que se fue perfilando y que retomé en la Sierra Norte de Puebla fue el del caciquismo, esa estructura de mediación entre los poderes regionales y los poderes políticos estatales y toda la maquinaria política electoral que hacía funcionar el sistema de la manera como funcionaba.

Para mí, la investigación-acción ha sido, en esos tiempos, investigar a la vez que actuar, sea haciendo denuncias, sea participando con la gente local en acciones para enfrentar una amenaza o un proyecto inconveniente. En el Mezquital hacíamos investigación en el marco de un proyecto académico, mientras en la región de Atencingo, Puebla, además de investigar, estaba la idea de un trabajo organizativo con los cortadores de caña en particular.

El cortador de caña no tiene una organización propia para hacer valer sus derechos porque es el ejidatario, y atrás de él, el ingenio, quienes toman las decisiones que lo afectan. En nuestra interacción con los cortadores buscábamos encontrar las capacidades organizativas en el sector cañero.

Otra faceta del contexto y de la discusión es, desde la academia, qué se espera del investigador o de la investigadora. Hoy en día hay mayor apertura hacia una manera de co-conocer, de co-investigar, incluso, el propio Estado, desde Conacyt, actualmente impulsa estas formas. Yo nunca tuve restricciones en la UNAM, pero esta forma de trabajar no es la común y tampoco todo lo que sucede es algo reportable; hay una serie de actividades y de cuestiones que se traducen en

un video, en un documental y no necesariamente en publicaciones. Por ejemplo, me tocó colaborar en un par de documentales sobre el tema de jornaleros y cortadores. Ésa es también una manera de que los resultados de la investigación no sean solamente para quien va a leer el artículo, sino que pueda tener una incidencia en quien ve su propia realidad reflejada en este tipo de materiales o en que algún programa social busque responder a las carencias presentadas en estos testimonios.

La investigación-acción participativa ha sido el eje constante de toda su trayectoria, a partir de ello ¿qué diferencias y continuidades encuentra en la manera de hacer investigación participativa de cuando usted comenzó a la actualidad, en términos de las condiciones en campo, así como en el desarrollo metodológico que ha tenido la disciplina?

En la experiencia vivida en mi primera década como investigadora, comenté mis motivaciones para una forma de trabajar que aún no era investigación-acción, pero que buscaba incidir, dejar algo, participar en la resolución de problemas identificados de cierta manera entre varios, aunque sin una metodología muy precisa. Era más bien una influencia de la corriente norteamericana y sajona de antropología aplicada.

Es así como, de ahí en adelante, para mí, la acción siempre acompañó la investigación, de una manera u otra. En ocasiones se trataba de impulsar o unirnos a procesos organizativos que se estaban dando, como resistencias a algún proyecto. Éste sería el caso de mi prolongada estancia de más de 20 años en la Sierra de Santa Marta, Veracruz, a principios de los noventa, donde desempeñamos una función útil, a mi manera de ver, en unirnos a la oposición en un proyecto de plantación de eucalipto sobre tierras muy fértiles que apenas acababan de ser recuperadas por sus dueños comuneros, después de una expropiación de las mismas. Ahí resulta muy claro cómo la investigación alimentó las razones para no estar de acuerdo con ese proyecto y en donde la gente tiene una resistencia desde su propia identidad, desde el uso del suelo que hace, desde su vida cotidiana. Nuevamente se presentaba la disyuntiva: sólo oponerse o buscar alternativas ante los problemas que los diagnósticos van poniendo al descubierto. Y de ahí siguieron un par de décadas de un proyecto llamado, en un primer momento, Para un Desarrollo sustentable en la Sierra de Santa Marta, Veracruz, iniciado por el proyecto Sierra de Santa Marta y continuado posteriormente tanto por esta organización como por Sendas A. C. (Senderos y Encuentros para un Desarrollo Autónomo Sustentable) en la Sierra de Santa Marta; estuve en la fundación de ambas organizaciones.⁴

4. Este proyecto lo iniciamos junto con dos investigadores de la Universidad de Carleton, Canadá (Jacques Chevalier y Daniel Buckles) y obtuvimos financiamiento del Centro internacional de Investigaciones para el Desarrollo de Canadá. Nuestros primeros contactos en la región se dieron a través del Centro de Estudios Agrarios A.C., ligado a las comunidades eclesiales de base.

Otras veces, esta preocupación por estudios que sirvan a la gente se traduce en devolver la información a los interesados. Por ejemplo, yo he tenido cuidado y he procurado entregar la mayoría de nuestros trabajos publicados a las bibliotecas locales, a los ayuntamientos o a los intelectuales orgánicos locales. Pero aun cumpliendo esa devolución, en la realidad eso no siempre se traduce en acciones concretas o logra incidir de manera positiva en las políticas públicas, aunque sin duda uno se siente con mejor conciencia.

Regresando al periodo en que me interesé por el tema de la Revolución Verde, tuve la oportunidad de viajar a Colombia a conocer experiencias de Revolución Verde en ese país. Esto me puso en contacto con gente influenciada por Orlando Fals Borda, gente que conocía su metodología, la cual aplicó a través de la Fundación Rosca de Investigación y Acción Social (entre 1970 y 1976). Una suerte de metodología freiriana de investigación-acción, de activismo político, de compromiso social de la academia, para investigar la realidad, para transformarla, es decir; una apuesta por la praxis.

Diría que, por un buen tiempo, en la década de los ochentas, sobre todo, con un fuerte movimiento campesino en auge y en un contexto de represión o por lo menos de intimidaciones, muchas veces esta vinculación con el movimiento buscaba, por un lado, sistematizar colectivamente, reconociendo las distintas vías posibles, por ejemplo, entre la lucha por la tierra y la lucha sindical en el campo, no como posibilidades en contradicción sino complementarias según las condiciones de cada lugar. Esto implicaba buscar distintas plataformas, tipo de eventos, no sólo académicos, sino medios de difusión más populares y, por supuesto, no como propuesta individual sino en el contexto de agrupaciones solidarias con los movimientos campesinos, integrando tanto a académicos como a organizaciones de la sociedad civil. En este contexto, a fines de los setentas y principios de los ochentas, fue muy importante para mí la constitución de la Coordinadora Nacional Plan de Ayala y la publicación de la revista *Cuadernos Agrarios*, donde compartíamos tanto elementos de carácter teórico como experiencias de Latinoamérica, la problemática del campo en México, incluida la visión de género y cuestiones culturales, aunque menos de lo que podría haber sido.

Llegó la etapa de mi vida en que me desplazé hacia Veracruz e integré de otra manera la problemática ambiental a mis preocupaciones, tanto como tema de reflexión como de acción. Estoy hablando del inicio de los años noventa, un poco antes de la convención sobre la biodiversidad de Río de Janeiro en 1992, lo que iba a ser un parteaguas para muchos y muchas.

Por más de 20 años, y con la cobertura académica del Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM, impulsamos diversas iniciativas en la Sierra de Santa Marta, en el sur de Veracruz. Los diagnósticos comunitarios o Evaluación Rural Participativa fue una de las herramientas utilizadas para un análisis colectivo de la problemática y para crear un espacio de intercambio para buscar soluciones, a veces desde experiencias locales, otras desde aportes externos provenientes de contextos semejantes. Trabajamos apoyados en promotores locales y, en vez de lle-

var paquetes tecnológicos, impulsamos la experimentación de nuevas prácticas agrícolas. Por ejemplo, frente al problema del empobrecimiento del suelo en las milpas, experimentamos con cultivos de cobertera, incitando a comparar resultados entre un método y otro en diferentes parcelas.⁵

Como principio básico para una metodología de investigación-acción, es importante conocer las expectativas mutuas de actores locales y externos. Las cosas no siempre se dan de manera tan metódica como uno quisiera, sea por los antecedentes, el contexto institucional, la intervención de otros actores y, sobre todo, el deseo de avanzar rápidamente en la solución de problemas.

Retomando la pregunta de cómo ha cambiado mi manera de trabajar con esta metodología de investigación-acción, se puede ver con estos ejemplos. Tuvieron que pasar varias experiencias a nivel local para que me hiciera un cuestionamiento sobre el quehacer de quienes llegamos de fuera al territorio de otra gente.

Ahora veo trabajos de etnografía de muchos intelectuales orgánicos, indígenas de pueblos originarios muy bien preparados, donde ellos están haciendo su propia etnografía, pero una donde van viendo hacia el futuro: ¿Qué es lo que queremos conservar y por qué?, y qué es lo que no queremos aquí en nuestra vida futura. Desde esta claridad es como la colaboración con los investigadores se da, desde el inicio como un proceso consensado, con objetivos definidos por ambas partes y haciendo valer los conocimientos de todos.

Estoy hablando de una vida profesional que aconteció. Ahora, como jubilada, participo en proyectos de investigación transdisciplinaria, en una exploración metodológica donde aprendo mucho de métodos participativos.

Tomando como punto de referencia dos de sus libros (uno de autoría individual y otro como co-coordinadora): *El proletariado agrícola en México (1977)* y *Gestión para la defensa del agua y el territorio en Xalapa, Veracruz (2018)*, ¿cómo se podría entender la trayectoria que lleva de uno a otro en términos de los puntos en común, las continuidades, rupturas o virajes en sus intereses de estudio?

Desde mi primera etapa de investigación anterior a *El proletariado agrícola...*,⁶ y culminando quizá con esta obra, y posteriormente durante los ocho años de trabajo sobre la temática cañera azucarera, mi trayectoria estuvo marcada por un interés por los mecanismos y formas de sujeción económica y política del campesinado al capital, así como por las estructuras de mediación que facilitan ese proceso de integración y de dominación.

El caso de *El proletariado agrícola...* se ubica en un contexto de interés teórico sobre las clases sociales en México y en el campo en particular, pero no como una discusión teórica *per se*

5. Los *cultivos de cobertura* se refieren a la utilización de una leguminosa silvestre u otras plantas que cultivadas en asociación o relevo con el maíz, crean un acolchado (*mulch*) que funciona como un abono natural.

6. Luisa Paré Ouellet (1977). *El proletariado agrícola en México ¿campesinos sin tierra o proletarios agrícolas?* México: Siglo XXI.

sino relacionada con el papel del campesinado en la transformación social en México, en relación a estos mecanismos de explotación e intermediación.

Más que continuidad, rupturas o virajes, yo hablaría de que, en esos más de veinte años de trabajo de investigación-acción participativa, primero entre 1992 y 2005, y lo equivalente en la región donde vivo desde 2005 a la actualidad, hubo un proceso de aprendizajes, de articulación personal con iniciativas transformadoras que se dan en diferentes contextos, tanto el urbano como el rural. De hecho, en los últimos periodos de mi vida académica activa me interesaba yo mucho por el tema de la relación campo-ciudad, y esto es lo que me metió sobre el camino del tema del agua y en una visión de cuenca hidrológica.

Desde el momento en que dejé los estudios sobre temas cañeros y cortadores de caña, me empecé a interesar por cuestiones ambientales a partir de un estudio en el Lago de Chapala y con pescadores, a mediados de los ochenta. Me interesó no sólo entender las contradicciones entre las actividades agrícolas posibles cuando baja el nivel del lago, y otras actividades como las pesqueras o el abasto de agua para Guadalajara, sino entender la dinámica social y los diferentes actores que pudieran intervenir de manera coordinada para impulsar prácticas sustentables en el aprovechamiento pesquero. Al final, me tuve que contentar con una pequeña monografía sobre los pescadores de Chapala y su lago.⁷

Desde que un niño pequeño, mi hijo, me preguntó, cuando me ausentaba a la hora del cuento para ir a la edición de un documental sobre cortadores de caña, por qué, si yo no era cortadora de caña, dedicaba tanto tiempo a hablar sobre ellos, empecé a cuestionarme sobre mi propio quehacer como investigadora y la legitimidad de aparecerme donde nadie me había llamado. Esta anécdota me marcó: cómo los antropólogos, sociólogos rurales, o muchos científicos de cualquier otra disciplina decidimos investigar tal o cual tema, cómo llegamos a otros territorios donde convivimos y compartimos con otras personas que tienen otra realidad. Luego escribimos sobre su realidad y problemática desde nuestra visión, desde nuestro marco teórico, enfatizando sobre temas de nuestro interés.

Entonces, con ese primer estudio en Chapala en 1985, me fui metiendo cada vez más en la cuestión ambiental. Encontré mi legitimidad en el sentido de que hallamos puntos de interés convergentes si tomamos la Tierra, nuestro planeta, o alguna parte de ella, como referencia común, y nuestras acciones en lo local inciden en lo global, o por lo menos ésa es la utopía que nos guía. Cada quién desde su territorio, sobre todo cuando tenemos puntos concretos de vinculación, como entre los que están río arriba, cuenca arriba, o los que estamos río abajo, cuenca abajo, es decir, con quienes compartimos una realidad. Este sentimiento y toma de conciencia me llevó a investigar y actuar en el territorio propio, el que habito, sentir que nos mueven las mismas inquietudes, las mismas responsabilidades. De esta manera, la comprensión de una región con

7. Luisa Paré (1989). *Los pescadores de Chapala y la defensa de su lago*. Guadalajara: Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Occidente.

sus diferentes ecosistemas, realidades sociales y naturales, se va construyendo de manera colectiva entre diferentes actores, los cuales van planeando las estrategias y acciones necesarias para enfrentar los problemas. Sería mentir si negamos que muchas veces, donde no hay organizaciones fuertes y donde el tejido social ya no es muy fuerte, asumimos liderazgos que no nos corresponden.

Este cambio personal me llevó a otra fase, desde 2007, de impulsar, siempre en equipo, un proyecto de investigación-acción en la subcuenca del río Pixquiac, fuente de agua de la ciudad de Xalapa, la región en donde vivo. Así es que más que una ruptura o viraje, consideraría mis andares como una evolución, con un posicionamiento diferente, donde me siento más cómoda como investigador social-activista interviniendo en el territorio propio, en comunidad con actores con los cuales comparto la problemática de manera situada.

Yo hablo desde la práctica como integrante de un movimiento que muchas veces es contra algo. En ocasiones, nos tuvimos que ir conociendo y uniendo entre diferentes sectores de la población, sectores campesinos, gente que vive en la ciudad o nosotros entre ciudad y campo, para impedir algo irracional, por un lado, e ilegal, por otro, de acuerdo con ordenamientos. Esto deja ciertos aprendizajes, y es en ese contexto que se enmarca el libro *Gestión para la defensa del agua y el territorio en Xalapa, Veracruz*, que reseña esa lucha, nuestra organización en este territorio, muy local, en la zona metropolitana de una ciudad capital, y también se muestra cómo el mismo problema se presenta en otro lugar, pero donde no tuvieron capacidad de resistencia y de enfrentarlo. Nuevamente, como en otros tiempos, en otros territorios, no todo es oponerse, frenar algo: ¿qué se puede hacer en positivo, después de impedir, de obligar a rectificar? Hay una responsabilidad de proponer algo. A lo largo de mi carrera hay muchas cosas que no volvería a hacer de la misma manera, de siempre asumir que me toca a mí y un pequeño grupo de personas buscar la solución. En ese libro, mi papel fue de coordinadora de un esfuerzo colectivo, de los protagonistas por contar sus luchas.

En este recorrido, y regresando al libro del proletariado agrícola, hay partes teóricas, analíticas, descriptivas, de metodología bastante convencional, pero iba acompañado de la intención de llevarlo a foros para visibilizar la problemática de los asalariados agrícolas, mientras que en paralelo a eso se daban las discusiones teóricas entre campesinistas y descampesinistas. Es importante en esta retrospectiva reconocer que, en esta intención de involucrarnos en la solución de problemas, no estamos libres de actitudes paternalistas o asistencialistas, mismas que criticamos en el gobierno pero en las cuales llegamos a caer también. La transformación social viene desde lo local, desde los que enfrentan los problemas y no desde afuera, aunque eso no invalida alianzas y colaboraciones.

En la medida en que se trata de un patrimonio natural y cultural, nuestro objeto de estudio, nuestra preocupación por el entorno, nos toca a todos, cada quien desde su trinchera, desde su cultura, desde el espacio que habita; como decía antes, los campesinos cuenca arriba, nosotros

aquí y las alianzas que resulten. Siempre desde la perspectiva de que nuestra colaboración principal es apoyar a que los diferentes sujetos nos articulemos entre nosotros y que busquemos incrementar nuestra capacidad de interlocución, porque también se llega a dar un aislamiento que cae solamente en la crítica de lo mal que está todo y lo que no se puede o no se debe hacer. Es difícil, pero es imprescindible buscar esa interlocución con los diferentes ámbitos de gobierno. No es un espacio siempre fácil, pero es un área de incidencia muy importante.

Frente a los virajes disciplinares que van impulsando y relegando el estudio de ciertas temáticas, ¿qué importancia / vigencia tienen los estudios agrarios para la comprensión de las problemáticas socioambientales y la discusión sobre el cambio climático actual?

Visto en mi trayectoria histórica desde los setenta, trataré de ubicar mi transitar desde lo agrario, hacia un interés predominante por la cuestión socioambiental.

Los estudios agrarios nos remiten, por lo menos a mí, a las épocas previas a la declaración del fin de la Reforma Agraria con las modificaciones al artículo 27 de la Ley Agraria, y al movimiento campesino por la tierra de los años setentas y ochentas, a contrapelo, a partir de fines de los ochentas, de la contrarreforma agraria iniciada por Miguel de la Madrid y desatada con Salinas de Gortari.

El área donde trabajé por más de 40 años en el Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM, la nombramos, en esa época, Área de Estudios Agrarios. A pesar de los cambios legislativos y de la represión de fines de los ochentas, en los noventa, los campesinos de sur a norte y de este a oeste del país reclamaban la tierra. La Coordinadora Nacional Plan de Ayala (CNPA), constituida en 1979, tenía el lema de “Hoy se lucha por la tierra y mañana por el poder”, lema que cambiaría pronto a “Hoy se lucha por la tierra y también por el poder”. La lucha contra el rezago agrario venía dándose desde varios frentes: en Zacatecas, en el Istmo, en Puebla, Veracruz, en Sonora, en Chiapas. Hablar de lucha agraria es hablar de neolatifundismo, de acaparamiento de tierras.

Me preguntan: ¿qué importancia / vigencia tienen los estudios agrarios para la comprensión de las problemáticas socioambientales y la discusión sobre el cambio climático actual? Mi respuesta sería que en la evolución de los conceptos y términos que han dominado la sociología rural, en particular, y la historia de los movimientos campesinos, se han acotado los términos de estructura agraria, clases sociales en sociedades agrarias, luchas agrarias, rezago agrario, lucha contra el neolatifundismo. Siempre la tierra y también el agua, como lo planteaba el Plan de Ayala, restitución de tierras y aguas, estaba en el centro de la reivindicación. Y de ahí la parte burocrática, pero necesaria, de la certificación de los derechos agrarios, de las áreas parceladas para el derecho individual y las áreas en común de los ejidos o de las tierras comunales.

A pesar de la lucha agraria, a lo largo del tiempo se han dado toda clase de simulaciones, desde afuera y desde dentro de los ejidos, dándose formas disfrazadas de enajenación de la tie-

rra por renta o compraventa, hasta que los cambios al artículo 27 abrieron de par en par la puerta al derecho pleno de cada ejidatario sobre su terreno o parcela, lo cual finalmente ha sido un proceso de privatización de lo que antes era una propiedad de carácter social sujeta a decisiones colectivas, hasta cierto punto. Este cambio hacia el derecho pleno va desdibujando la asamblea ejidal y debilitando la capacidad de defender el bien común, no sólo la tierra ya respaldada por una escritura y enajenable, sino el agua y los bienes naturales del territorio en general.

Ahora bien, si vinculamos eso no sólo a la comprensión de los problemas socioambientales y el contexto del cambio climático, vemos que la problemática agraria y la lucha agraria han venido cambiando de carácter desde inicios de este milenio. Los territorios rurales están siendo asediados por el gran capital en todas partes del país: en algunos lugares, por lo que ofrece el subsuelo, minerales principalmente en el noroeste (Sonora) y norte centro (Zacatecas), o porque hay agua e incluso donde no hay, lo cual se resuelve con larguísimos acueductos, trasvases de cuencas, etcétera.

Las comunidades, con el tipo de propiedad agraria que tengan, es decir, pequeña propiedad privada, ejidos o tierras comunales, se han venido organizando para la defensa no sólo de la tierra, sino del territorio. El territorio en el sentido amplio, expresado quizá de otra manera por Zapata pero con la misma intención y visión, el territorio como espacio comunitario que permite la reproducción de la vida, la vida toda: tierra, agua, aire y subsuelo.

Los problemas ambientales originados en los grandes megaproyectos, llámese megaminería tóxica, presas hidroeléctricas, granjas porcícolas, parques eólicos o solares, *fracking*, turismo, desarrollos inmobiliarios, están en la agenda de la lucha ambiental. Todos estos proyectos se insertan en un territorio determinado, ecogeográfico, social y bioculturalmente hablando. A pesar del neoliberalismo que hizo saltar varios candados, muchas comunidades tienen usos y costumbres, códigos agrarios sobre el uso del agua, proyectos de conservación, bosques o selvas útiles, con planes de manejo; no todas, muchas ya no o aun no. Además, el crimen organizado –que quiere ser parte del banquete– suele ser un actor que no tarda en hacerse presente. Se hacen, la mayoría de las veces, ordenamientos territoriales sin consulta real, con impactos y nuevas configuraciones sociales en el tejido comunitario.

Ante eso hay resistencia, desde la defensa de lo que, más allá de la estricta tenencia de la tierra reducida al área formalmente dotada, representa un territorio ancestral con su modo de vida.

Todo esto vuelve a los estudios agrarios más vigentes que nunca, pero no sólo desde la antropología, la sociología o el derecho, es decir, con una perspectiva interdisciplinaria, sino de una manera transdisciplinaria que contempla el diálogo de saberes entre todos los actores con sus respectivos conocimientos y experiencias, diferentes pero todos importantes para construir escenarios de transformación hacia un buen vivir.

Ha comentado que en muchos casos la investigación no ha tenido una incidencia directa en los procesos organizativos locales, ¿de qué manera considera que hubiera podido tener incidencia? Y, actualmente ¿en qué sentido piensa que la investigación podría incidir en estos procesos?

El que la investigación-acción participativa tenga o no tenga incidencia depende de muchos factores. Para hacer un balance hay que ver qué entendemos por incidencia, por un lado y, por otro lado, cuál es o era el contexto, qué objetivos tenemos o teníamos. En los más de 20 años en que participé en la Sierra de Santa Marta, Veracruz, se pretendió avanzar hacia una gestión sustentable de los recursos naturales, concepto que me guiaba en aquella época, el desarrollo sustentable y una visión de los recursos naturales como parte de los ecosistemas que aportaban servicios ambientales no sólo a las comunidades sino a la región en general. Este caminar, desde la academia, la UNAM y desde organizaciones de la sociedad civil, pasó por diferentes etapas y por éxitos y fracasos que los unos como los otros dejaron aprendizajes; sobre todo, los errores. Desde un inicio, cuando empezamos con un diagnóstico no trabajamos realmente de manera participativa, sino que caracterizamos la región desde nuestras diversas disciplinas pero, eso sí, de manera interdisciplinaria. Fue al encontrarnos con los problemas, con las propuestas de proyectos no sustentables, como plantaciones comerciales de eucalipto en monocultivo y la producción de maíz alejada de la milpa tradicional, es decir, enmarcada en la visión de la Revolución Verde y sus agrotóxicos y abonos o fertilizantes externos, que conformamos grupos de reflexión con organizaciones locales, promotores de salud, a la vez campesinos y campesinas con espíritu de servicio por su pertenencia a las comunidades eclesiales de base. En este caso, de nuestro trabajo surgió una organización nueva, una red de promotores campesinos que tuvo una vida de ocho años. Aun cuando vemos debilidades en ciertos procesos organizativos locales, no nos corresponde, como investigadores externos, intervenir en este nivel.

Hubo también momentos de investigación más etnográfica y convencional (entrevistas individuales) que no buscan ofrecer soluciones, sino entender la percepción que la gente tiene de su realidad, de su entorno, los cambios con sus aspectos positivos y negativos. Uno de esos fue fruto del trabajo de investigación de mi colega y amiga Elena Lazos, bióloga de formación inicial, que realizó muchos estudios en la región, uno de los cuales dio lugar a nuestro libro *Miradas indígenas sobre una naturaleza "entristecida"*.⁸ Hubiera sido mejor, quizá, iniciar nuestra estancia con un trabajo de esta naturaleza; académicamente hablando, es probable que este trabajo haya contribuido a la formación de quienes inician en el trabajo de campo para entender mejor las realidades y los cambios posibles.

En este caminar, a diferencia del concepto de transferencia de tecnología, típico de la Revolución Verde y la agricultura industrial, aprendimos a ejercer un método de experimentación,

8. Elena Lazos y Luisa Paré (2000). *Miradas indígenas sobre una naturaleza "entristecida". Percepciones sobre el deterioro ambiental entre los nahuas del sur de Veracruz*. México: Instituto de Investigaciones Sociales/UNAM/Plaza y Valdés.

es decir, probar o experimentar prácticas que habían funcionado en otros lugares para recuperar el suelo y compararlas con cómo se venían haciendo las cosas. El tema de la relación objeto-sujeto siempre ha sido un reto conceptual con implicaciones prácticas. Puedo afirmar que en la búsqueda de soluciones factibles, siempre aprendíamos los unos de los otros, campesinos, campesinas e investigadores.

Hasta aquí me he referido a un contexto favorable, cuando podemos establecer objetivos en común con gente que ya viene trabajando desde una perspectiva social y de buscar el bien común. Y más aún cuando en el contexto hay un acontecimiento que atenta contra el territorio, como el mencionado proyecto de plantación de eucalipto impulsado por una empresa extranjera y el gobierno.

La incidencia, regresando a este concepto, a mi manera de ver, se da en dos niveles, o quizá tres. Uno es en frenar o impedir una política pública en curso, de impactos que serían negativos y encontrar un nicho de colaboración en una lucha local. Como científicos, sí se puede apoyar los movimientos sociales, sea a través de cuestiones técnicas, de tipo jurídico, de propiciar diálogos donde todas las voces valen, para divulgar la problemática o las experiencias que nutren a otros, para propiciar intercambios como se hace con la metodología “de campesino a campesino”.

Otro nivel de incidencia es cuando se logra que una semilla sembrada, aunque sea en pocos surcos, germine, es decir, la transformación a nivel de las personas, resultante de un diálogo de saberes, de una apertura a aprender y a experimentar. Por lo general esto coincide con una visión crítica de las políticas existentes.

Escenas de un protagonismo: migrantes aimaras bolivianas en el Agro-mercado de Arica (Chile)¹

Claudio Casparrino* / Menara Guizardi** / Felipe Valdebenito Tamborino***

En este ensayo visual describimos la presencia de migrantes bolivianas aimaras en el mercado Terminal Asoagro de Arica, una ciudad chilena en los territorios de la Triple frontera andina entre Bolivia, Chile y Perú. Utilizamos las imágenes como eje articulador de la observación y de la reflexión, asumiendo al mercado como un “contexto visual” (Caldarola, 1985).

Nuestra observación etnográfica ocurrió en tres diferentes incursiones durante los meses de abril, mayo y septiembre de 2019, cuando realizamos una serie de encuentros con hombres y mujeres bolivianas, con quienes dialogamos y a cuyas rutinas acompañamos.² Las incursiones de abril y mayo fueron realizadas por Menara Guizardi. La de septiembre se hizo en equipo, con la participación de ocho investigadores entre los que mencionamos a Felipe Valdebenito y Claudio Casparrino,³ quien fotografió el mercado y a nuestras colaboradoras. La elección de los modos de registro devino de reflexiones sobre cómo representar a los espacios y personas restituyendo las cualidades lumínicas, texturas y densidad de elementos estéticos que allí se encuentran. Buscábamos trascender el efecto de perspectiva provocado por la exuberancia de los colores, productos y personas que caracterizan los espacios del mercado, para centralizar nuestro registro en las migrantes y en sus prácticas cotidianas. Por ello, realizamos nuestro relato visual en blanco y negro.⁴ A continuación, introduciremos este material visual presentando algunas características contextuales de Arica.

* Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires (claudiocasparrino@gmail.com).

** Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas de Argentina (Conicet), Universidad de Tarapacá (Chile) (menaraguizardi@yahoo.com.br).

*** Université Sorbonne Nouvelle, Universidad Católica del Norte (valdeb.felipe@gmail.com).

1. Los autores agradecen a la Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo de Chile (ANID) que financió este estudio a través del Proyecto Fondecyt 1190056: The Boundaries of Gender Violence: Migrant Women's Experiences in South American Border Territories (2019-2023).

2. Siguiendo los protocolos éticos, los y las participantes del estudio recibieron un documento de consentimiento informado que detallaba sus derechos (explicitando las finalidades del estudio, instituciones y profesionales involucrados y usos de las entrevistas e informaciones). Se explicó que los y las colaboradoras serían anonimizadas y cada persona eligió el seudónimo o las iniciales con las cuales sería identificada. Solamente se incluyeron informaciones e imágenes de quienes aceptaron y firmaron los términos del consentimiento informado.

3. Nuestras observaciones fueron registradas en 16 notas etnográficas extensas, recopilando cada una hasta tres días de experiencia en campo.

4. Se utilizaron las cámaras analógicas Nikon FM2 y Nikon F90x, así como los *films* Kodak TRI-X 400 y Kodak T-Max 3200. La elección por este recurso técnico y estético refiere a la búsqueda por enfatizar las texturas y profundidades en las imágenes realizadas, permitiendo grados de abstracción a partir de la conversión de los colores en las gamas tonales de blanco/gris/negro. Esto permitió destacar los aspectos sociales respecto de las características materiales (de las personas retratadas y de su entorno).

El hito que demarca a la Triple frontera andina se sitúa en la altiplanicie de la Cordillera de los Andes, entre los asentamientos de indígenas aimaras que constituyen los municipios de Visviri (Chile), Charaña (Bolivia) y Ancomarca (Perú) (González, 2009: 37) (mapa 1). Pero el dinamismo de esta triple frontera se extiende por una ruta que conecta estos pueblos con centros urbanos bolivianos y las costas peruana y chilena, específicamente con dos ciudades: Arica (Chile) y Tacna (Perú), las cuales son el epicentro de los desplazamientos y flujos entre los tres países pese a situarse entre dos de ellos (Tapia, Liberona y Contreras, 2017).



Mapa 1. Triple frontera andina. **Elaboración:** Paulo Contreras Osses para el Proyecto Fondecyt 1190056, año 2020.

Arica es la capital regional más septentrional del Norte Grande de Chile.⁵ Tiene proporciones demográficas medianas y una baja expresividad económica en el contexto chileno (Vicuña *et al.*, 2015: 44). Según el censo de 2017, contaba con 221 364 habitantes, casi la totalidad de la población de la xv Región (226 068 personas) (Instituto Nacional de Estadísticas de Chile [INE], 2018). Esta concentración urbana es resultado del éxodo rural que desplazó la población de los valles altiplánicos hacia las ciudades costeras en el norte de Chile (Bähr, 1980), contribuyendo a intensificar el proceso de aimarización de los valles ariqueños.

A partir de 1995, el *boom* de las inversiones mineras provocó el crecimiento económico de las ciudades chilenas en el Desierto de Atacama (especialmente Iquique, Antofagasta y Calama) (Tapia, Liberona y Contreras, 2017), atrayendo la migración boliviana y peruana que cumple funciones fundamentales para la economía minera. Su entrada en el territorio nacional se da frecuentemente a través de Arica. Empero, esta ciudad no acompañó este *boom* minero, especializándose en una función económica complementaria a este desarrollo: la producción y distribución alimentaria. Los valles agrícolas de la ciudad –Azapa y Lluta– producen buena parte de los víveres que abastecen las ciudades del norte chileno e incluso del centro del país (Vicuña *et al.*, 2015). Estos campos de cultivo constituyen otro importante factor de atracción de la mano de obra peruana y boliviana aimara que soluciona el problema ocasionado por la ausencia de trabajadores chilenos para el trabajo en estos valles (Rojas y Bueno, 2014).

Esta presencia migratoria aimara se registra en Arica desde los sesenta, pero se intensificó fuertemente en los últimos treinta años. Ya podemos encontrar una segunda e incluso tercera generación de hijos de migrantes bolivianos residiendo en Azapa y Lluta (Rojas y Bueno, 2014). Se trata de una cadena migratoria con fuertes vínculos familiares y étnicos con las poblaciones aimaras chilenas de estos valles. Algunos de estos agricultores bolivianos regentan pequeñas y medianas propiedades rurales, y contratan mano de obra migrante reclutada en sus localidades de origen: una parte importante de los migrantes de primera generación ya tiene la propiedad de sus tierras y muchos ya se encuentran nacionalizados chilenos (Rojas y Bueno, 2014).

En consecuencia, esta circulación desde los países vecinos implica procesos de arraigo migratorio: según las estimaciones del INE, para 2019, la región contaría con 247 036 habitantes, de los cuales 28 437 serían migrantes (INE, 2020: 23). Los y las migrantes representarían el 11.5% de la población regional, posicionándola como la cuarta en Chile en términos de densidad migratoria relativa (INE, 2020: 23). El colectivo boliviano sería el más numeroso, con 38.5% del total regional, seguido del peruano con 35.8% (INE, 2020: 23). Además, la migración en la región estaría feminizada pues el censo de 2017 registra un 50.6% de mujeres entre todos los migrantes en Chile (INE, 2018). Pero Arica y Parinacota presenta la tasa de feminización migratoria del 54.9%; las mujeres son la mayoría tanto entre bolivianos como en peruanos (INE, 2018).

5. El Norte Grande está compuesto por tres regiones de la actual división político administrativa chilena que se asientan sobre el territorio del desierto de Atacama: Arica y Parinacota (xv región, con capital en Arica); Tarapacá (i región, con capital en Iquique) y Antofagasta (ii región, con capital en Antofagasta).

El mercado Terminal Asoagro de Arica, popularmente conocido como “el Agro”, presenta una gran cantidad de nichos laborales ocupados por personas de origen aimara chilenas, bolivianas y peruanas. Situado sobre la carretera Panamericana Norte (conocida en Chile como “la Ruta 5”), está emplazado en un sector estratégico: en la salida sur de Arica, en terrenos que lindan con el Valle de Azapa y con su río estacional, San José, que sólo presenta curso de aguas en los meses de lluvia en el altiplano sur-andino (de fines de enero a inicios de marzo).

El mercado constituye un enclave étnico desde su creación, en los ochenta (Gundermann y Vergara, 2009: 110).⁶ Las relaciones étnicas que lo constituyen desbordan la delimitación física del lugar y se extienden hasta los valles de Lluta y Azapa, con los cuales el Agro constituye un sentido de continuidad económico-social: en él se comercializa y distribuye la producción de estos valles.

Todos los días, a partir de las tres de la mañana, se ve la fila de camionetas (imagen 1) conducidos por los productores rurales bolivianos aimaras que vienen al Agro a vender su producción de tomates, choclos, hortalizas, frecuentemente acompañados de sus familiares y esposas (imágenes 2 y 3). Las inmediaciones del Agro también comprenden un despliegue migrante que está asociado a la centralidad que el mercado ejerce sobre la organización de la vida económica, social y simbólica de bolivianos en Arica (imagen 4). Los migrantes bolivianos que son propietarios de parcelas en los valles realizan transacciones comerciales con los transportistas chilenos, que compran sus productos para distribuirlos a las regiones de Tarapacá y Antofagasta, pero también al centro del país (imagen 5). Asimismo, el Agro recibe a diario camiones peruanos y bolivianos que comercializan las producciones agrícolas de estos países y que serán, desde Arica, distribuidas a todo Chile.

6. La creación de las asociaciones que conforman el Agro tuvo participación y protagonismo étnico de agricultores aimara en escalas variadas. Esto implica una compleja relación entre la diferencia de contenido nacional de chilenos, bolivianos y peruanos que allí trabajan y sus semejanzas de carácter étnico (Gundermann y Vergara, 2009; González, 1991, 1996).



Imagen 1. A las tres de la mañana, camionetas provenientes de los valles de Azapa y Lluta hacen fila en la calle aledaña al patio de cargas del Agro de Arica, Chile. **Fotografía** © Claudio Casparrino, 2019.





Imagen 2. En la madrugada, un agricultor aimara boliviano espera mientras su esposa negocia la venta de la producción familiar en el patio de cargas del Agro, Arica, Chile. **Fotografía** © Claudio Casparrino, 2019.





Imagen 3. De madrugada, agricultores aimaras bolivianos descargan su producción familiar en el patio de cargas del Agro, Arica, Chile. **Fotografía** © Claudio Casparrino, 2019.

En el Agro, las bolivianas ocupan un amplio abanico de funciones y constituyen una mano de obra fundamental para la reproducción económica de este enclave: ejercen como jornaleras, contratadas, abastecedoras o regentes de comercios asociados.⁷ Pero sus roles varían de acuerdo con los diferentes espacios que constituyen el Agro. En términos administrativos, el Agro está conformado a partir de tres asociaciones diferentes, cada una controlando un sector espacial específico: la Asociación Gremial de Medianos y Pequeños Agricultores (Asoagro); la Asociación de Agricultores y Pequeños Comerciantes Sociedad Anónima (Asocapec), y la Sociedad Agrícola del Norte Asociación Gremial (SAN).⁸

7. Observamos cuatro formas de vinculación laboral de las migrantes bolivianas en el Agro. El jornal: pago diario de entre 10 000 y 20 000 pesos chilenos por hasta diez horas de trabajo como vendedoras en los locales del Agro. El arriendo: alquiler del local de ventas de productos agrícolas al por menor por parte de las migrantes (por un monto entre 100 000 y 300 000 pesos mensuales). Los contratos: formalizan la vinculación laboral de tres a seis meses, limitan las horas de trabajo a nueve diarias, garantizando una renta mensual mínima (320 500 pesos chilenos), y el acceso a derechos de cotización (a la sanidad y jubilación). El trabajo familiar: cooperación diaria sin remuneración, establecida por el parentesco con un propietario o arrendatario de local en el Agro.

8. Según nuestros entrevistados, el nacimiento de la Asoagro estuvo determinado por un conflicto suscitado entre los pequeños agricultores y los administradores de la Asocapec, quienes mantenían un monopolio de los productos agrícolas. El conflicto histórico finalizó con la organización gremial de los pequeños agricultores y la formalización de la Asoagro en 1982.



Imagen 4. Agricultores aimaras bolivianos conversan en las calles aledañas al Agro, en medio de hortalizas expuestas a la venta, Arica, Chile. **Fotografía** © Claudio Casparrino, 2019.

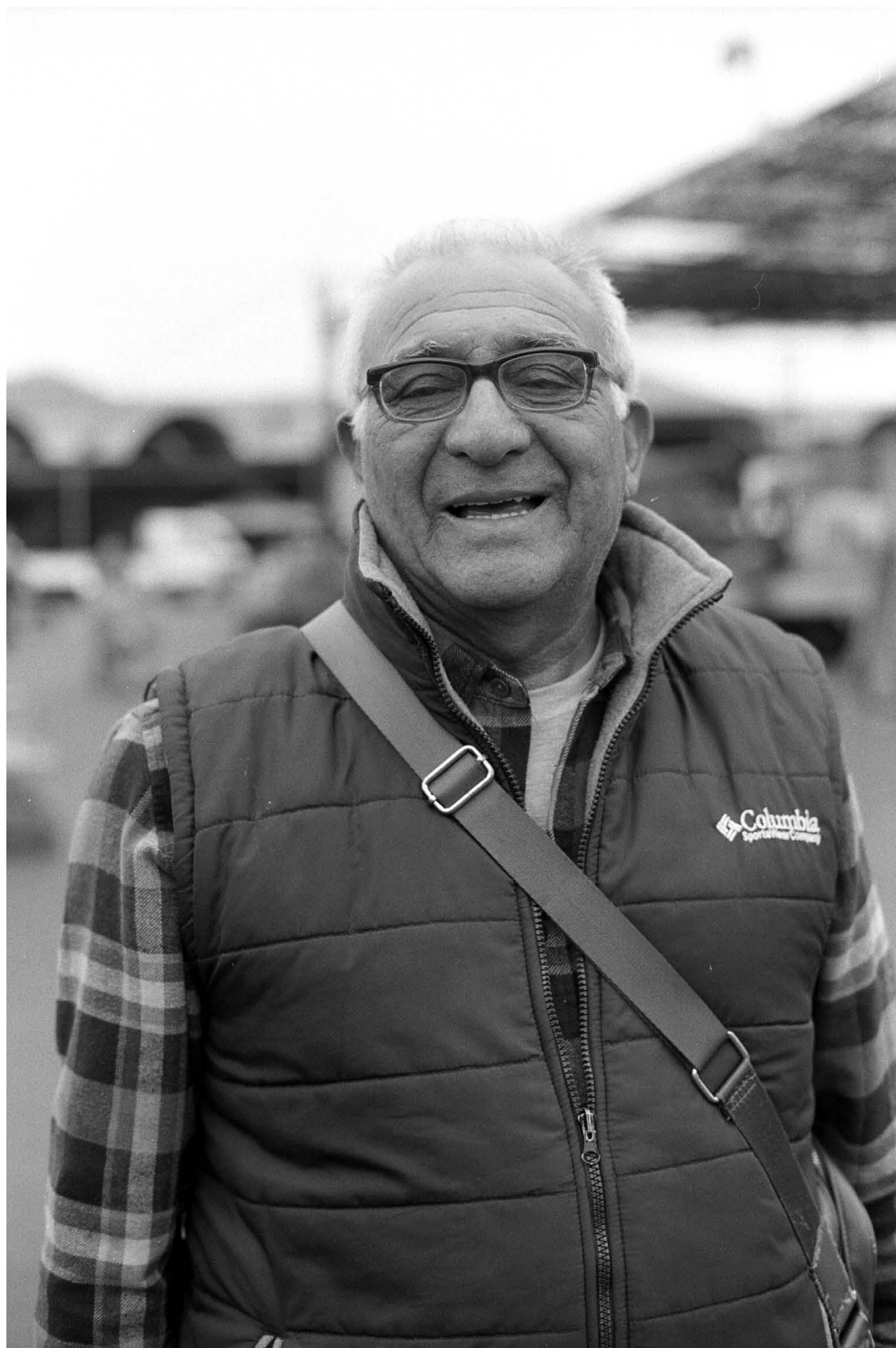


Imagen 5. El señor Juanito. Nacido en Concepción (sur de Chile), desde hace treinta años ejerce como transportista de productos agrícolas del Agro, estableciendo estrechas relaciones comerciales con empresarias aimaras bolivianas mayoristas, Arica, Chile. **Fotografía** © Claudio Casparrino, 2019.

El patio de la Asocapec es la sección más antigua del Agro y está dedicada a la venta al por menor de productos variados: desde la mueblería a la alimentación, pasando por cableados eléctricos, material de construcción, ropa usada, comida para animales domésticos, piezas de reparación para coches, piezas de maquinaria y un sinfín de productos manufacturados e industrializados de primera o segunda mano. Allí, las prácticas comerciales migrantes tienen un carácter principalmente independiente: son negocios por cuenta propia. Algunos bolivianos trabajan en las mueblerías y ofrecen servicios de carpintería, pintura y construcción, mientras las mujeres laboran en puestos de venta y restaurantes (imagen 6).

El patio de la Asoagro está destinado principalmente a la venta al por menor de productos agrícolas. Esto no quita que en él se vendan mercancías industrializadas (productos de limpieza, higiene, cocina, bebidas alcohólicas, refrescos) y manufacturados (aliños, bolsos de tejido, cestos de mimbre) traídos desde la Zona Franca de Tacna (Perú). En este patio, la composición de género cambia drásticamente respecto del patio anterior; las mujeres migrantes son mayoría absoluta en la atención al público en los puestos de frutas y verduras, o en los de alimentos y productos industrializados (imagen 7).

El tercer sector del Agro, administrado por la SAN, es el “patio de cargas”. Se trata de una central de distribución de productos agrícolas y alimenticios manufacturados que son transportados (por empresas pequeñas y medianas de servicio de carga) a las demás regiones del Norte Grande chileno y al centro del país. Aquí, las prácticas comerciales migrantes, tanto en los contornos externos como al interior del lugar, también cuentan con una presencia predominantemente femenina. Dentro y fuera del patio pueden verse las agricultoras aimaras bolivianas vendiendo sus producciones (imagen 8) y las “caseras”, mujeres que compran hortalizas para comercializarlas de puerta en puerta en la ciudad y sus alrededores, llevándolas en sus aguayos;⁹ generalmente ofrecen cilantro, orégano, papa chuño, acelgas y perejil (imagen 9). Los hombres trabajan como peonetas: son empleados esporádicos (a veces, contratados formalmente) por los camioneros para cargar y descargar los camiones (imagen 10).

9. Los aguayos son recortes de tela coloridos, tejidos usualmente de lana de alpaca, usados por las mujeres aimaras para transportar mercancías, animales, instrumentos y también para cargar hijos e hijas.





Imagen 6. Vendedora toma té en el patio de la Asocapec mientras espera a los clientes, Arica, Chile. Fotografía © Claudio Casparrino, 2019.



Imagen 7. Vendedora aimara boliviana atiende a cliente en puesto del Asoagro, Arica, Chile.
Fotografía © Claudio Casparrino, 2019.





Imagen 8. Agricultora aimara boliviana vende hortalizas en la puerta de acceso al patio de cargas del Agro, Arica, Chile. **Fotografía** © Claudio Casparrino, 2019.



Imagen 9. Vendedora aimara boliviana transporta en su aguayo las hortalizas compradas en el SAN para venta callejera, Arica, Chile. **Fotografía** © Claudio Casparrino, 2019.



Imagen 10. "Peonetas" transportan carne en calle aledaña al patio de cargas del Agro, Arica, Chile. **Fotografía** © Claudio Casparrino, 2019.





Imagen 11. Empresaria aimara boliviana en el escritorio de su empresa de importación y exportación en el patio de cargas del Agro, Arica, Chile. Fotografía © Claudio Casparrino, 2019.

También en el patio de cargas encontramos otro nicho de protagonismo de las mujeres bolivianas que, tras años de trabajo en el Agro, establecieron sus propias empresas de importación y exportación de productos agrícolas. Algunas de ellas empezaron a trabajar siendo pequeñas, vendiendo “cubos” (jugo de fruta congelado) y hoy comandan empresas exitosas, administrando flotas de distribución, galpones de almacenaje y cámaras frigoríficas.

Sus redes de negocio se extienden por amplios territorios: compran plátanos en la región boliviana de Cochabamba y diversas variedades de frutas en regiones ecuatorianas y colombianas. Bajo su dirección están diversos hombres que cargan y descargan los camiones: ellas comandan la administración y las negociaciones comerciales. Lo hacen de una forma más bien seria, cuidando sus locales de algún retiro de mercaderías no acordada previamente con los camioneros (imágenes 11, 12 y 13). Sus hijos, nacidos en Chile, serán la nueva generación de empresarios del sector (imagen 14).



Imagen 12. Empresaria aimara boliviana en su puesto de ventas en el patio de cargas del Agro, Arica, Chile. **Fotografía** © Claudio Casparrino, 2019.



Imagen 13. Empresaria aimara boliviana en su puesto de ventas en el patio de cargas del Agro, Arica, Chile.
Fotografía © Claudio Casparrino, 2019.





Imagen 14. Hijo chileno de empresaria aimara boliviana en el patio de cargas del Agro, Arica, Chile. Fotografía © Claudio Casparrino, 2019.

Bibliografía

- Bähr, Jürgen (1980). "Migraciones en el Norte Grande de Chile. Resultados de un análisis de movimientos migratorios entre los años 1965 y 1970". *Revista de Geografía Norte Grande*, 7, pp. 3-20.
- Caldarola, Víctor J. (1985). "Visual contexts: A photographic research method in anthropology". *Studies in Visual Communication*, 11(3), pp. 33-53.
- Instituto Nacional de Estadísticas de Chile (2018). *Características sociodemográficas de la inmigración internacional en Chile. Censo 2017*. Santiago: Instituto Nacional de Estadísticas de Chile.
- _____. (2020). *Estimación de personas extranjeras residentes habituales en Chile al 31 de diciembre de 2019*. Santiago: Instituto Nacional de Estadísticas de Chile.
- González, Héctor (1991). *Desarrollo organizativo y participación política reciente entre los aymara del norte de Chile*. Arica: Taller de Estudios Andinos.
- _____. (1996). *Características de la migración campo-ciudad entre los aymaras del Norte de Chile*. Arica: Corporación Norte Grande.
- González, Sergio (2009). "El Norte Grande de Chile y sus dos Triple-Fronteras: Andina (Perú, Bolivia y Chile) y Circumpuneña (Bolivia, Argentina y Chile)". *Cuadernos Interculturales*, 13, pp. 27-42.
- Gundermann, Hans y Vergara, Jorge (2009). "Comunidad, organización y complejidad social andinas en el norte de Chile". *Estudios Atacameños*, 38, pp. 107-126.
- Rojas, Nicolás y Bueno, Sebastián (2014). "Redes de inclusión. Estudios sociolaborales de migrantes en Arica". En Rojas, Nicolás y Vicuña, José Tomás (eds.). *Migración y trabajo. Estudio y propuestas para la inclusión sociolaboral de migrantes en Arica* (pp. 56-100). Santiago: Ciudadano Global / Servicio Jesuita a Migrantes y Refugiados / Organización Internacional para las Migraciones.
- Tapia, Marcela, Liberona, Nanette y Contreras, Yazna (2017). "El surgimiento de un territorio circulatorio en la frontera chileno-peruana: estudio de las prácticas socioespaciales fronterizas". *Revista de Geografía Norte Grande*, 66, pp. 117-141.
- Vicuña, José Tomás et al. (2015). "Características económicas y sociodemográficas de la Región de Arica y Parinacota". En Vicuña, José Tomás y Rojas, Tomás (eds.). *Migración internacional en Arica y Parinacota: Panoramas y tendencias de una región fronteriza* (pp. 37-48). Santiago: Universidad Alberto Hurtado.

La economía de bazar: información y búsqueda en el mercado campesino¹

Clifford Geertz

ISSN: 2007-6851

p. 134-p.141

Fecha de recepción del artículo: septiembre de 2022

Fecha de aceptación: octubre de 2022

Título del artículo en inglés: *The Bazaar Economy: Information and Search in Peasant Marketing*.

En las últimas décadas, la antropología y la economía se han enfrentado en varios puntos: teoría del desarrollo, historia preindustrial, dominación colonial. En este marco, quiero discutir otro punto donde el intercambio entre las dos disciplinas puede volverse aún más íntimo: uno en el que pueden llegar a contribuir entre sí en lugar de, como ha sido a menudo, tomar de manera superficial las ideas más generalizadas del otro y aplicarlas mal. Éste es el estudio de los sistemas de mercado campesino o lo que llamaré “economías de bazar”.

Ya existe una larga tradición de estudios sobre el mercado campesino en antropología. Gran parte ha sido simplemente inductivismo descriptivo que se desquició. La parte que ha tenido interés analítico ha tendido a dividirse en dos enfoques. O bien se considera al bazar como la institución del mundo real más cercana al mercado netamente competitivo de la economía neoclásica o “capitalismo del centavo”, como también es conocido; o se le considera una institución tan arraigada en su contexto sociocultural que escapa por completo al alcance del análisis económico moderno. Estos enfoques contrastantes han dado forma a los polos de un amplio debate entre los antropólogos económicos denominados “formalistas” y los “sustantivistas”, mismo que ahora se ha estancado para todos, menos para los más perseverantes.

Algunos desarrollos recientes en la teoría económica que tienen que ver con el papel de la información, la comunicación y el conocimiento en los procesos de intercambio (véanse Michael Spence, 1973; George Stigler, 1971; Kenneth Arrow, 1974; George Akerlof, 1970; Albert Rees, 1971) prometen acallar este contraste entre formalismo y sustantivismo. No sólo nos proporcionan un marco analítico más adecuado que los modelos de competencia pura para entender el funcionamiento de los bazares; también permiten la incorporación de factores socioculturales al cuerpo de la discusión en lugar de relegarlos al estatus de asuntos periféricos. Además, su uso real en casos empíricos, fuera del moderno contexto “desarrollado”, puede servir para demostrar

1. Edición original: Clifford Geertz (1978). “The Bazaar Economy: Information and Search in Peasant Marketing”. *The American Economic Review*, 68(2), pp. 28-32 [Suppl. *Papers and Proceedings of the Ninetieth Annual Meeting of the American Economic Association*]. Copyright *American Economic Association*; reproducido con permiso de *American Economic Review*. Traducción de Raúl Marcó del Pont Lalli, Instituto de Geografía, UNAM (rmrcodelpont@gmail.com). *Diario de Campo* agradece a *American Economic Review* y a la Dra. Karen Blu, viuda del Profesor Geertz, por ceder amablemente los derechos para la traducción y publicación de este artículo.

que tienen implicaciones más serias para la teoría económica estándar y que son menos fáciles de asimilar a los paradigmas aceptados de lo que, al menos, algunos de sus proponentes podrían imaginar. Si esto es así, entonces la interacción entre la antropología y la economía puede llegar a ser, por una vez, algo más que un intercambio de hechos exóticos por conceptos parroquiales y convertirse en un esfuerzo recíprocamente provocativo, útil para ambas.

I

La economía de bazar en la que me baso es la de una ciudad y una región rural al pie del Atlas Medio, en Marruecos, que he estudiado desde mediados de la década de 1960 (durante la década de 1950 estudié economías similares en Indonesia. Véase Geertz, 1963). Amurallada, étnicamente heterogénea y bastante tradicional, la ciudad se llama Sefrou, al igual que la región, y lleva allí un milenio. En su día fue una importante parada de las caravanas en la ruta al sur de Fez al Sahara, y desde hace aproximadamente un siglo ha sido un próspero centro de mercado de unas 15 000 a 30 000 personas.

Hay dos tipos de bazar: 1) uno permanente, formado por los barrios comerciales del casco antiguo; y 2) uno periódico que se reúne en varios puntos –aquí para las alfombras, allá para los granos– los jueves, fuera de las murallas, como parte de un ciclo regional muy complejo que involucra varios otros mercados y a los demás días de la semana. Los dos tipos de bazar son distintos, pero sus límites son bastante permeables, de modo que los individuos se mueven libremente entre ellos y operan, en términos generales, bajo los mismos principios. La situación empírica es extremadamente compleja –hay más de 600 tiendas que representan alrededor de una cuarentena de oficios comerciales diferentes y casi 300 talleres que encarnan una treintena de oficios– y los jueves la población de la ciudad probablemente se duplica. Que el bazar sea una institución local importante está fuera de toda duda: dos tercios de la fuerza laboral de la ciudad tiene empleo allí.

Dejando a un lado los detalles empíricos (un estudio a gran escala del autor está en preparación),² el bazar es más que otra demostración de la verdad de que bajo cualquier cielo, los hombres prefieren comprar barato y vender caro. Es un sistema distintivo de relaciones sociales que se centra en la producción y el consumo de bienes y servicios, es decir, un tipo particular de economía y merece ser analizado como tal. Al igual que una “economía industrial” o una “economía primitiva”, de las cuales difiere notablemente, una “economía de bazar” manifiesta sus procesos generales bajo formas particulares y, al hacerlo, revela aspectos de esos procesos que alteran nuestra concepción de su naturaleza. Bazar, esa palabra persa de origen incierto que ha llegado a representar en inglés el mercado oriental, se convierte, como la propia palabra mercado, tanto

2. N. del T. En el artículo original, el autor se refiere al trabajo: Clifford Geertz, Hildred Geertz y Lawrence Rosen (eds.) (1979). *Meaning and order in Moroccan society: Three essays in cultural analysis*. Cambridge: Cambridge University Press.

en una idea analítica como en el nombre de una institución, y su estudio, como el del mercado, es una empresa tanto teórica como descriptiva.

II

Considerado como una variedad de sistema económico, el bazar muestra una serie de características distintivas. Su diferencia radica menos en los procesos operativos y más en la forma cómo esos procesos se plasman de manera coherente. Las máximas habituales se aplican aquí como en otros lugares: los vendedores buscan el máximo beneficio y los consumidores la mayor utilidad; el precio relaciona la oferta y la demanda; las proporciones de los factores reflejan sus costos. Sin embargo, los principios que gobiernan la organización de la vida comercial se derivan menos de tales obviedades de lo que uno podría imaginar al leer libros de texto de economía estándar, donde el paso de los axiomas a las realidades tiende a llevarse a cabo con bastante despreocupación. Son estos principios donde importan menos los equilibrios de utilidad que los flujos de información, los que dan al bazar su carácter particular y su interés general.

Para empezar, una máxima: en el bazar, la información es pobre, escasa, está mal distribuida, se comunica de manera ineficiente y se valora intensamente. Ni la rica concreción o el conocimiento confiable que posibilita el carácter ritualizado de las economías no mercantiles, ni los elaborados mecanismos de generación y transferencia de información de los que dependen las economías industriales se encuentran en el bazar: ni la distribución ceremonial ni la publicidad, ni los socios de intercambio prescritos ni la estandarización de los productos. El nivel de ignorancia, sobre todo, desde la calidad del producto y los precios hasta las posibilidades del mercado y los costos de producción, es muy alto, y gran parte del funcionamiento del bazar puede interpretarse como un intento de reducir tal desconocimiento para alguien, de aumentarla para alguien o de defender a alguien de ella.

III

Estas ignorancias mencionadas anteriormente son ignorancias *conocidas*, no simplemente relativas a asuntos sobre los que falta información. Los participantes del bazar se dan cuenta de la dificultad de saber si una vaca está sana o su precio es correcto, y también reconocen que es imposible prosperar sin saberlo. La búsqueda de la información de la que se carece y la protección de la que se tiene es el nombre del juego. El capital, la habilidad y la laboriosidad, junto con la suerte y los privilegios, juegan un papel tan importante en el bazar como en cualquier sistema económico. Lo llevan a cabo menos por el aumento de la eficiencia o la mejora de los productos, que por asegurar a su poseedor un lugar ventajoso en una red de comunicación enormemente complicada, mal articulada y extremadamente bulliciosa.

Las peculiaridades institucionales del bazar parecen, pues, menos meros accidentes de la costumbre y más elementos conectados de un sistema. La división extrema del trabajo y la localización de los mercados, la heterogeneidad de los productos y la negociación intensa de los precios, el fraccionamiento de transacciones y los lazos clientelares estables entre compradores y vendedores, el comercio itinerante y la amplia tradicionalización de la ocupación en términos adscriptivos –estas cosas no solo coexisten, se implican de manera recíproca–.

La búsqueda de información –laboriosa, incierta, compleja e irregular– es la experiencia central de la vida en el bazar. Todos los aspectos de esta economía reflejan el hecho de que el problema principal al que se enfrentan sus participantes (es decir, los “bazarís”) no es equilibrar las opciones, sino descubrir cuáles son.

IV

La búsqueda de información, por lo tanto, es el arte realmente avanzado en el bazar, un asunto sobre el que todo gira. Las principales energías de los bazarís se dirigen a peinar el bazar en busca de signos utilizables, pistas sobre la situación concreta de determinados asuntos en el momento actual. Los asuntos explorados pueden abarcar todo, desde la laboriosidad de un posible compañero de trabajo hasta la situación del suministro de productos agrícolas. Pero las preocupaciones más persistentes son el precio y la calidad de los bienes. La centralidad de las habilidades de intercambio (más que las de producción o de gestión) pone un enorme énfasis en saber para qué se están vendiendo cosas concretas y qué tipo de cosas son precisamente.

Los elementos de la estructura institucional del bazar pueden considerarse en función del grado en que hacen que la búsqueda sea una empresa difícil y costosa, o bien la facilitan y hacen que sus costos se mantengan dentro de unos límites prácticos. No es que todos esos elementos se alineen perfectamente en uno u otro lado del libro de contabilidad. La mayor parte tiene efectos en ambas direcciones, en tanto que los bazarís están tan interesados en hacer que la búsqueda sea infructuosa para los demás como en hacerla efectiva para ellos mismos. El deseo de saber lo que realmente sucede se combina con el anhelo de tratar con personas que no lo saben, pero imaginan que sí. Las estructuras que permiten la búsqueda y las que colocan obstáculos en su camino están completamente entrelazadas.

Permítanme, pues, hablar de los dos procedimientos de búsqueda más importantes: la clientelización y el regateo.

V

La clientelización es la tendencia, marcada en Sefrou, de los compradores repetitivos de bienes y servicios específicos, a establecer relaciones continuas con sus proveedores particulares, en lugar

de buscar ampliamente en el mercado en cada ocasión que lo requieren. El aparente movimiento browniano de los bazarís que chocan al azar, oculta un patrón resiliente de conexiones personales informales. Independientemente de si “los compradores y vendedores, con los ojos vendados por la falta de conocimiento, simplemente se mueven de un lado a otro hasta que se encuentran” (Cohen, citado en Rees, 1971: 110), resulta, como se ha propuesto, una descripción de los mercados laborales modernos, ciertamente no lo es del bazar. Sus compradores y vendedores, moviéndose por los canales ranurados que establece la clientelización, encuentran una y otra vez su camino hacia los mismos adversarios.

“Adversarios” es la palabra adecuada porque las relaciones de clientela no son de dependencia, sino competitivas. La clientela es simétrica, igualitaria y de competencia. Aquí no hay “mecenas” en el sentido de amo y señor. Cualquiera que sea el poder relativo, la riqueza, el conocimiento, la habilidad o el estatus de los participantes, y pueden ser notablemente desiguales, la clientela es un asunto recíproco, y el carnicero o el vendedor de lana está vinculado a su cliente habitual en los mismos términos que él a ellos. Al dividir la multitud del bazar en aquellos que son candidatos genuinos para dedicarles su atención y quienes resultan serlo simplemente de manera teórica, la clientelización reduce la búsqueda a proporciones manejables y transforma una multitud difusa en una colección estable de antagonistas familiares. El uso del intercambio repetitivo entre socios conocidos para limitar los costos de la búsqueda, es una consecuencia práctica de la estructura institucional general del bazar y un elemento dentro de esa estructura.

En primer lugar, existe un alto grado de localización espacial y especialización “étnica” del comercio en el bazar que simplifica considerablemente el proceso de búsqueda de clientes y estabiliza sus logros. Si se quiere que le confeccionen un caftán o una mochila, sabe dónde, cómo y qué tipo de persona debe buscar. Y dado que los individuos no se mueven fácilmente de una línea de trabajo o de un lugar a otro, una vez que haya encontrado un bazarí en particular en el que se tenga fe y que tenga fe en usted, va a estar allí por un tiempo. Uno no se enfrenta constantemente a la necesidad de buscar nuevos clientes, la búsqueda se vuelve acumulativa.

En segundo lugar, la propia clientelización da forma al bazar porque lo divide aún más, y lo hace en términos directamente informativos, dividiéndolo en subpoblaciones superpuestas dentro de las cuales se pueden hacer estimaciones más racionales de la calidad de la información y, por tanto, de la cantidad y el tipo de búsqueda adecuados. Los bazarís no hacen proyecciones como, por ejemplo, los turistas en entornos extranjeros donde se desconoce todo, desde el grado de dispersión de los precios y el origen de los bienes, hasta la categoría de los participantes y la etiqueta para llevar a cabo el contacto. Ellos operan en entornos en los que se sienten como en casa.

La clientelización representa un intento a nivel de actor por contrarrestar y sacar provecho de las deficiencias a nivel de sistema del bazar como red de comunicación –su complejidad e irregularidad estructurales, la ausencia de ciertos tipos de sistemas de señalización y el estado

subdesarrollado de otros, así como la imprecisión, la dispersión y la distribución desigual de los conocimientos sobre cuestiones económicas prácticas-, al mejorar la riqueza y la fiabilidad de la información que se transmite a través de enlaces elementales dentro de él.

VI

La racionalidad de este esfuerzo que hace que la relación clientelar sea confiable como canal de comunicación mientras su contexto funcional se mantiene sin mejoras, descansa a su vez en la presencia dentro de esa relación del tipo de mecanismo eficaz para la transferencia de información que parece tan ausente en otros lugares. Y como esa relación es entre antagonistas, también lo es el mecanismo: regateo intensivo multidimensional. La paradoja central del intercambio en el bazar es que la ventaja proviene de rodearse de vínculos de comunicación relativamente superiores, vínculos forjados en una interacción marcadamente antagónica, en la que los desequilibrios de información son la fuerza motriz y su explotación el fin.

La negociación en el bazar es un tema poco estudiado (pero véase Ralph Cassady, 1968), un hecho al que contribuye el estado subdesarrollado de la teoría del regateo en economía. Aquí toco brevemente dos puntos: la multidimensionalidad de dicha negociación y su naturaleza intensiva.

En primer lugar, la multidimensionalidad. Aunque el establecimiento de precios es el aspecto más conspicuo del regateo, el espíritu negociador atraviesa toda la confrontación. La cantidad o la calidad pueden manipularse mientras el nivel de precios se mantiene constante, los arreglos crediticios se pueden ajustar, el acopio o la venta a granel pueden ocultar los ajustes, y así sucesivamente, con una gama y un nivel de detalle asombrosos. En un sistema donde poco está empaquetado o regulado, y todo es aproximado, las posibilidades de negociación en las dimensiones no monetarias son enormes.

En segundo lugar, la intensidad. Utilizo el término “intensivo” en el sentido introducido por Rees que significa la exploración a profundidad de una oferta ya recibida, una búsqueda a lo largo del margen intensivo, en contraste con la búsqueda de ofertas adicionales, una búsqueda a lo largo del margen extensivo. Rees describe el mercado de autos usados como uno en el que predomina la búsqueda intensiva como resultado de la enorme heterogeneidad de productos (autos conducidos por señoras mayores versus taxis, etcétera), en comparación con el mercado de autos nuevos donde los productos se consideran homogéneos y predomina la búsqueda extensiva (conseguir nuevas cotizaciones de otros distribuidores).

La relevancia del regateo intensivo en el bazar es, por lo tanto, una medida del grado en que se parece más a un mercado de automóviles usados que a uno de autos nuevos: uno en el que los problemas importantes de información tienen que ver con determinar las realidades del caso particular, más que la distribución general de casos comparables. Además, es una expresión del hecho de que este mercado recompensa una forma “clínica” de búsqueda (que se enfoca en los in-

tereses divergentes de actores económicos concretos), más que una forma de “encuesta” (que se centra en la interacción general de categorías económicas definidas funcionalmente). La búsqueda es principalmente intensiva porque el tipo de información que más se necesita no se puede adquirir haciendo un puñado de preguntas de referencia a un gran número de personas, sino sólo haciendo un gran número de preguntas diagnósticas a un puñado de personas. Este tipo de cuestionamiento, que explora los matices en lugar de sondear a las poblaciones, es lo que representa el regateo de bazar.

Esto no quiere decir que la búsqueda exhaustiva no desempeñe ningún papel en el bazar, simplemente que es auxiliar de la intensiva. Los bazarís de Sefrou hacen una distinción terminológica entre regatear para tantear el terreno y regatear para concluir un intercambio, y tienden a realizarlos en lugares diferentes: el primero con personas con las que tienen lazos clientelares débiles, el segundo con personas con las que tienen relaciones firmes. La búsqueda amplia tiende a ser superficial y a ser considerada una actividad que no merece una gran inversión de tiempo. (Fred Khuri informa que, en el bazar de Rabat, los bazarís con tiendas ubicadas en la periferia se quejan de que esos locales son “ricos en negociaciones, pero pobres en ventas”, es decir, la gente sondea a medida que pasa, pero lleva a cabo en otra parte el regateo verdadero.) Desde el punto de vista de la búsqueda, el tipo productivo de negociación es el del comprador y el vendedor firmemente clientelizados que exploran las dimensiones de una transacción particular que probablemente se lleve a cabo. Aquí, como en otras partes del bazar, todo descansa finalmente en un enfrentamiento personal entre adversarios íntimos.

Toda la estructura de la negociación está determinada por este hecho: que es un canal de comunicación desarrollado para atender las necesidades de los hombres a la vez unidos y enfrentados. Las reglas que lo gobiernan responden a una situación en la que dos personas situadas en lados opuestos de alguna posibilidad de intercambio luchan tanto para volver real esa posibilidad como para obtener una ligera ventaja dentro de ella. La mayoría de las “negociaciones de precios” de los bazares se llevan a cabo a la derecha del punto decimal, pero no por eso es menos intensa.

Bibliografía

- Akerlof, George A. (1970). "The Market for 'Lemons': Quality, Uncertainty and the Market Mechanism". *The Quarterly Journal of Economics*, 84(3), pp. 488-500.
- Arrow, Kenneth J. (1974). *The Limits of Organization*. Nueva York: W. W. Norton.
- Cassady, Ralph (1968). "Negotiated Price Making in Mexican Traditional Markets: a conceptual analysis". *América Indígena*, 38, pp. 51-79.
- Geertz, Clifford (1963). *Peddlers and Princes: Social Development and Economic Change in Two Indonesian Towns*. Chicago: University of Chicago Press.
- _____ (1979). "Suq: The Bazaar Economy in Sefrou". En Geertz, Clifford, Geertz, Hildred y Rosen, Lawrence (eds.). *Meaning and Order in Moroccan Society: Three Essays in Cultural Analysis* (pp. 123-313). Cambridge: Cambridge University Press.
- Khuri, Fuad I. (1968). "The Etiquette of Bargaining in the Middle East". *American Anthropologist*, 70(4), pp. 698-706.
- Rees, Albert (1971). "Information Networks in Labor Markets". En Lamberton, D. M. (ed.). *Economics of Information and Knowledge* (pp. 109-118). Harmondsworth: Penguin Books.
- Spence, Michael (1973). "Time and Communication in Economic and Social Interaction". *The Quarterly Journal of Economics*, 87(4), pp. 651-660.
- Stigler, George (1971). "The Economics of Information". En Lamberton, D. M. (ed.). *Economics of Information and Knowledge* (pp. 61-82). Harmondsworth: Penguin Books.

Proyecto: Poder, saber y brujería entre los *yùhu* u otomíes de la Sierra Oriental de Hidalgo¹

Patricia Gallardo Arias*

El proyecto de investigación Poder, saber y brujería entre los *yùhu* u otomíes de la Sierra Oriental de Hidalgo, inició en enero del 2020 y se tiene programado culminar a finales de 2023. La investigación tiene como principal objetivo el análisis de la forma en que los dispositivos de poder se articulan directamente con las nociones de saber, conocimiento, don y brujería, desde la perspectiva de los *yùhu* de la Sierra Oriental de Hidalgo. De él, se desprenden, además, los siguientes objetivos específicos.

- Explicar la relación que establecen los curanderos(as) entre poder y saber-hacer, poder y conocimiento, y poder y don.
- Entender la relación entre conocimiento, sueño y nahualismo.
- Analizar la relación de la brujería con la noción de poder y con las prácticas rituales.
- Realizar un estudio comparativo con casos registrados de acusaciones, asesinatos y destierro por brujería a los curanderos y curanderas *teenek* y nahuas de la Huasteca Potosina, con los casos que se registren entre los *yùhu* orientales.
- Examinar, en documentos históricos, la existencia de registros sobre la capacidad reconocida de curar, formulada como un don recibido por los dioses.

El escenario ecológico y cultural donde se realiza esta investigación es la región conocida como Otomí Tepehua, en el estado de Hidalgo en México, y particularmente se trabaja en localidades de dos municipios: San Bartolo Tutotepec y Huehuetla.

La Sierra Madre Oriental se encuentra formada por diversas sierras paralelas: una está ubicada en el estado de Hidalgo; es una franja estrecha que atraviesa los estados de Puebla y Veracruz; se le conoce hoy como Sierra Otomí Tepehua y la componen los municipios Tenango de Doria, San Bartolo Tutotepec y Huehuetla. Aquí residen, desde hace más de siete siglos, los *yùhu* u otomíes, para quienes el calendario de ceremonias religiosas y agrícolas sigue siendo el principal regulador de sus actividades colectivas y el activador de su memoria histórica; la de los *yùhu* de la sierra. Para ellos, los rituales son el lugar y el medio para la comunicación con las deidades, aunque no todos los individuos pueden acceder a la comunicación directa con ellas. Para hacerlo recu-

* Dirección de Etnohistoria, INAH (patricia_gallardo@inah.gob.mx).

1. En esta investigación se utilizan los términos de Yuhú para referir a la lengua y a la variante del otomí que se habla en los municipios de San Bartolo Tutotepec y Huehuetla en Hidalgo, y *yùhu* para designar a sus hablantes.

rren a *ya bādi* (el/la que sabe-sabios) por ser los únicos con las habilidades y dones para hablar y entender el lenguaje de los dioses que, además del rezo, la plegaria y el canto, alude a sonidos de campanas, silbatos y respiraciones muy sonoras: rezos y cantos son acompañados de música interpretada por tríos (jarana, guitarra y violín) y la banda de viento a la que se denomina *So Máte* o Son de costumbre.

Hombres y mujeres, adultos, viejos y jóvenes son los encargados de recortar la fuerza de los dioses (en papel de corteza de árbol y papel industrial), de llevar a cabo los rituales, hablar con las deidades y curar las enfermedades. Estas personas guardan la historia de su gente, de la de hoy y de la de antes, de sus ancestros; ellos y ellas conocen los lugares sagrados donde viven sus dioses.

El Yuhú es la lengua predominante en todos los rituales: rezos, plegarias y cantos se enuncian en ella. Debe destacarse que la mayor parte de la población de la Sierra Otomí Tepehua es bilingüe. También se ha podido registrar y observar que la población habla la lengua indígena en diversos espacios privados y públicos, y se ha identificado población infantil y adulta monolingüe: el Yuhú sigue siendo un rasgo distintivo de su identidad como personas y como pueblo.

Antecedentes del tema

Los temas propuestos para esta investigación han sido objeto de diversas investigaciones etnográficas, históricas y antropológicas, obras que han derivado del trabajo pionero de Eliade (1951).² De estos estudios quiero destacar *Iniciaciones, trances, sueños... Investigaciones sobre el chamanismo en México*, coordinado por Fagetti (2010); *Chamanismos de ayer y hoy: seis ensayos de etnografía e historia siberiana*, de Hamayon (2011); y *Chamanismo y curanderismo: nuevas perspectivas*, coordinado por Romero (2011). Los libros coordinados por Romero y Fagetti aportan una etnografía reciente sobre las regiones y las prácticas rituales de los curanderos y curanderas del México contemporáneo. Lo que se observa en ambos estudios es un panorama de los chamanismos en contextos geográficos específicos y el papel de los especialistas rituales en ellas. Asimismo, ofrecen diversas metodologías y enfoques teóricos para el análisis de los datos etnográficos.

Roberto Martínez (2015), quien ha examinado a detenimiento el tema del chamanismo desde una perspectiva histórica, destaca las corrientes y enfoques a través de las cuales el tema ha sido investigado en la antropología mexicana, hasta llegar a lo que él denomina el “giro ontológico”, que prevalece en la actualidad como marco de análisis en varios trabajos sobre curanderismo, chamanismo y nahualismo. Se trata de un análisis con una posición crítica al respecto de la utilización de términos y enfoques teóricos (Martínez, 2015).

2. Además del trabajo clásico de Eliade, podemos mencionar los trabajos de Antochiw (1982); Anzures y Bolaños (1983); Aguirre Beltrán (1986, 1987, 1994); Álvarez (1987); Lagarriga, Galinier y Perrin (1995); Campos (1997); Quezada (2000); Gallardo (2004, 2008); Fagetti (2004), Romero (2006) y Báez (2009).

Un excepcional trabajo etnográfico son las investigaciones de Danièle Dehouve (2007), quien consigue unir la esfera política y ritual. El especialista ritual tlapaneco, nos dice esta autora, es un personaje esencial en el “funcionamiento de su pueblo”, es “responsable y beneficiario del ritual para su grupo y de su fuerza corporal y social depende la vida –o la muerte– de los hombres que lo rodean” (Dehouve, 2007: 83).

Habría que mencionar que el contexto mexicano ofrece un repertorio, aunque menos novedoso pero más maduro, inscribiéndose en una larga tradición de estudios relativos a la historia colonial y el cristianismo indígena, que une con acierto la etnografía y el análisis de los documentos coloniales.³ Para Dehouve, “la continuidad se expresa en las reglas, las cuales debe descubrir el investigador y rigen la supervivencia de ciertos rasgos y la adopción de varios otros al mismo tiempo”. La autora asegura que las “continuidades mesoamericanas” que hay entre los indígenas actuales sólo se pueden lograr con una metodología que logre encontrar los “principios estructurales a partir del significado que los indígenas les atribuyen a los rituales” (Dehouve, 2007: 29). De allí que el análisis del discurso indígena sea de suma importancia.

Hasta el momento, las obras que más información han proporcionado al tema en cuestión y a la región de estudio, son los trabajos de James Dow y Jacques Galinier, quienes realizaron investigaciones entre los otomíes orientales de 1970 a 1980. El primero se centra más en la terapéutica tradicional desde el punto de vista del especialista ritual, mientras que el segundo aporta una visión de conjunto del papel que el hombre, y en particular el hombre otomí, desempeña en la imagen indígena del cosmos. Entre los temas tratados destacan la imagen indígena de lo femenino, el tiempo y el espacio en la noción de persona, el cuerpo en el cosmos y las explicaciones del sueño.⁴

Las investigaciones mencionadas han ampliado el panorama e incitado a puntualizar en una serie de temas, como el chamanismo, el nahualismo y su relación con el poder. Los chamanes en estos estudios aparecen como individuos centrales en los rituales, con una movilidad que rebasa lo local y que mantienen un conocimiento amplio de la sociedad en la que viven.⁵ El caso otomí o *yùhu* es un claro ejemplo de ello: el chamán es el “que conoce el origen y el fin de los acontecimientos que pueden suceder en el mundo, es capaz de desenredar el hilo de las causalidades al origen de una enfermedad, es el hombre que sabe descryptar, y por lo tanto gestionar el saber, ‘recorriendo cuerpos’, bajo la forma de una infinidad de figurillas” (Gallardo y Galinier, 2015: 318-332).

Es escaso el material estudiado sobre las acusaciones por brujería y su consiguiente persecución, la represión, las luchas simbólicas que son parte esencial de la historia de los curanderos y curanderas, y que no han dejado de serlo en la actualidad. Entre los *teenek* y los nahuas de la Huasteca Potosina, las denuncias por brujería han provocado muertes y serios problemas en las comunidades y juzgados indígenas. Algunas de las acusaciones se volvieron casos para las autori-

3. Véase Aramoni (1992: 109).

4. Véase Dow (1986 y 1990) y Galinier (1990, 2009).

5. Quezada advierte que el curandero es un ser histórico debido a que, dentro de su contexto, es el sabedor y el interlocutor entre lo antiguo y lo actual (Quezada, 2000).

dades municipales y comunales, otras llegaron hasta el asesinato del supuesto brujo por parte de la gente de la comunidad.

Al día de hoy, es frecuente encontrar que las acusaciones las realizan los individuos de una misma comunidad, curanderos en su mayoría que se pelean por mantener el control de su población, por tener más clientes en sus consultas o porque al “otro le va mejor”: las acusaciones y denuncias por brujería sirven, en cierta medida, para destapar las pugnas individuales entre un curandero y otro (Gallardo, 2000). Por un lado, el análisis de dichas acusaciones, tanto en el pasado como en el presente, nos permite entender las relaciones de poder entre los diferentes sectores de la sociedad. Por otro, los estudios de larga duración sobre las acusaciones por brujería han permitido hacer una aportación no sólo al conocimiento de la religión, normatividad, moralidad y transgresión en la Nueva España, sino también para profundizar en cuestiones como las relaciones entre los diferentes grupos novohispanos, en los espacios cotidianos, en los conflictos entre estos grupos y en las formas que tuvieron para solucionar sus problemas simbólicos y reales (Montoya, 1983: 81).

Hoy los *yùhu* creen que la brujería es una cosa vivida más que pensada y no realizan sus actividades con el constante temor de la brujería. No obstante, cuando alguno se da cuenta de que se le está haciendo brujería, se enoja con el brujo, siente miedo. Y cuando es más evidente para él que alguien le hizo una brujería o un mal porque el curandero lo confirma, culpa de ello a la persona que considera brujo, que normalmente es un curandero. Si se trata de un mal permanente o de duración larga, sobre todo, si afecta a varias personas, obligan al supuesto brujo a retirar su influencia nociva contrarrestando con el poder curativo del curandero, pero si no llega a funcionar puede haber sanciones más graves como el asesinato del brujo.

La brujería no es cuestión de suerte en la Sierra Oriental y en la Huasteca, ya que el brujo desea perjudicar a personas que odia, con las que ha tenido una discusión o de las que siente envidia; pero a menudo él es sólo el intermediario entre una persona que lo contrata para hacer daño a otro.

Hipótesis del proyecto

Una primera aproximación es pensar que la adquisición de conocimiento y el poder de prestigio de los curanderos, están mediadas por una particular forma de explicar el mundo y que ésta se relaciona con los ancestros, deidades o potencias, donde el curandero es alguien que tiene la capacidad de conectar a los vivos con los muertos y de aprovechar esta comunicación para componer las cosas, “para continuar la vida”. La otra, la observable, que refiere que la transmisión de conocimiento es una cuestión pragmática, empírica, donde interviene la familia y la comunidad, una especie de alianza que el curandero que se inicia establece alrededor de una clientela. Es aquí donde la naturaleza de las relaciones jerárquicas entre los especialistas se vuelve punto de análisis por medio de la articulación de la comunidad con la competencia.

Como segunda hipótesis se puede plantear que la pérdida de poder se encuentra relacionada con la vejez y el agotamiento de los(as) curanderos(as). Con referencia a un poder específico que tiene varias formas, es un poder que se difumina, es un poder que no es acumulable, es el tipo de poder que se va con la vejez o en la competencia, en cuyo caso, es una capacidad social que no depende del individuo que lo ostenta, sino que le adscriben otros o que le niegan.

Una tercera hipótesis se refiere a cómo se entiende el conocimiento y su relación con el don. Entre los *yùhu*, no todas las personas poseen el don de la palabra; son las mujeres y hombres de conocimiento quienes la tienen, pero ¿cómo se entiende el conocimiento? Su adquisición, por un lado, está mediado por una particular forma de explicar el mundo, de *saber hablar*, pero también de *saber hacer*, de saber hablar no sólo con las deidades, también con la gente: aquí el especialista es alguien que tiene la capacidad de conectar a los vivos y con los muertos, los tiempos de antes y de hoy y de aprovechar esta comunicación para componer las cosas, “para continuar la vida”.

Metodología

Hoy, la etnohistoria se plantea como principal objetivo el mantener un modelo de estudios multidisciplinarios e interdisciplinarios,⁶ desde un marco sincrónico y diacrónico, y a partir de ello generar la discusión y aportes sobre los conceptos de espacio y tiempo y sus implicaciones respectivas para las sociedades indígenas, mestizas, afrodescendientes, españolas o para los diversos grupos y pueblos en procesos que implican los análisis sincrónicos y diacrónicos, lo que permite entender fenómenos tan complicados como las identidades en procesos de larga duración.

En este sentido, la propuesta metodológica que se plantea para esta investigación tiene un carácter multidisciplinario y un acercamiento epistemológico con la consulta de documentos antropológicos e históricos, información etnográfica y el análisis de los términos utilizados en la lengua Yuhú para designar lo que entienden y expresan los especialistas rituales por saber, poder y conocimiento. Aquí, el uso ritual de la lengua en comunidades donde el bilingüismo ha crecido, tiene varias funciones precisas, particularmente la de conservar conocimientos ancestrales a través de cantos, rezos, mitos o historia. De esta forma, la tradición oral transmite y refleja no sólo los cambios que las culturas indígenas han experimentado durante los periodos colonial y del México independiente, sino del mundo religioso de hoy.

Muchos de los términos utilizados en el lenguaje de los especialistas del rito merecen un análisis lingüístico a la luz del dato etnográfico, pues existe un vacío sobre el estudio del significado, su definición misma, la clasificación de sus posibles y nuevas interpretaciones sobre rezos, relatos y plegarias que ayudan a la comprensión de todo el sistema en el que se mueven los curanderos y

6. Entendiendo como multidisciplina la forma de colaboración que implica la participación de más de dos disciplinas en una investigación, sin que cada una abandone o pierda su propia metodología. La interdisciplina exige la integración de la teoría de varias disciplinas con una sola metodología; la interdisciplina exige una integración conceptual y la creación de una metodología para el análisis.

curanderas. A través de los textos rituales y de los procesos de comunicación se realiza una mediación entre diversos componentes,⁷ aunque lo más importante es el análisis sobre el significado y su valor en la praxis, es decir, dentro de la relación establecida entre el hablante y el oyente se hace referencia a la dialéctica establecida entre semántica y pragmática.

Éstos son algunos de los problemas más controvertidos de la teoría semántica. Desde la más elemental afirmación de que una palabra *tiene significado* hasta la proyección del significado dentro de una sociedad y de un determinado modelo mental, existe un abundante proceso de reflexión teórica y de cambio de perspectivas que comienza por interrogarse acerca del significado de los términos en lenguas indígenas, pero esta reflexión ha surgido desde el terreno propio de la lingüística y de la filosofía del lenguaje; de hecho, hay una bibliografía amplia al respecto desde finales del siglo pasado.⁸

Puedo mencionar varios conceptos en Yuhú que no tienen una traducción literal al español y que tendrían que ver más con una forma de pensar el mundo y de pensarse en el mundo, con una filosofía, una epistemología y una ontología específica. Por ejemplo, los términos de *costumbre*, mundo, cuerpo, persona, gente, nagual, sueño, almas, dioses, tierra, agua, aire, viento, sombra, espíritu, fuerza, por nombrar sólo algunos. Es importante hacer la traducción, pero también la descripción que los propios hablantes hacen de estos términos en contextos y situaciones específicas. Por ejemplo, entre los *yùhu* no hay un término para individuo sino para gente. Retomando al historiador indi Guha (1999), me preguntó, ¿qué resultaría si movemos la enunciación en nuestras investigaciones, si desplazamos el lugar desde el cual pensamos los paradigmas?, ¿si le damos la voz a nuestros interlocutores? De esta forma, “lo que parece ser una paradoja es una redefinición crítica de la democracia a partir de las prácticas, las cosmologías y las epistemologías de los otros” (Grosfoguel, 2006: 40).

Para lograr los objetivos de este proyecto se ha revisado lo que se ha escrito sobre los curanderos y curanderas otomíes, tanto en el plano etnográfico como en el histórico. El trabajo etnográfico en la región se ha llevado a cabo desde el 2006 a la fecha, con estancias cortas y largas, pero continuas. Se realiza un análisis lingüístico que apoya el dato etnográfico; se han hecho grabaciones de conversaciones, rezos, plegarias y cantos en diferentes contextos rituales, para luego hacer una transcripción fonológica, un proceso que alude a una traducción libre, literal y

7. El discurso ritual indígena tiene varias características: son unidades semánticas, cuenta con paralelismo; es un lenguaje antiguo y primigenio que expresa la totalidad por medio de la repetición y enumeración de objetos, personas y dioses; construye significados y tiene una eficacia mágica; utiliza la metáfora, la metonimia y los difrasismos o pares metafóricos, también llamados binomios o dobles; éstos consisten en la asociación de dos vocablos para expresar un tercer sentido (Dehouve, 2007: 83-85). Las metáforas se usan para decir la palabra sagrada que sólo pueden pronunciar los que tienen el don de la palabra, los que *saben hablar*, aunque en las lenguas indígenas la metáfora está presente siempre. Ejemplo de ello es el saludo al encontrar a un vecino se dice: “¿Cómo se encuentra tu corazón?”, “¿Cómo está tu fuerza?”.

8. Véase Austin (1971); Van Dijk (1984); Coseriu (1973); Kempson (1982), y Lozano, Peña y Abril (1982). No obstante, habría que mencionar la tesis de Laura Romero y los artículos coordinados por esta autora en la revista *Artes de México* sobre el chamanismo, investigaciones con un análisis profundo de los discursos en lengua indígena. Estos estudios destacan la importancia de la palabra, en rezos, cantos y mitos para la transmisión de saberes entre los chamanes de México. Véase Laura Elena Romero López (coord.) (2015). “Chamanismo. Obscuridad, silencio, ausencia”. *Artes de México*, 118, pp. 6-88.

semántica. Además de las traducciones que fueron proporcionadas por los *yùhu*, se trabaja en la traducción de rezos y plegarias con los especialistas rituales. Tratando de formalizar el sistema escrito, me he apoyado en el *Diccionario yuhú. Otomí de la Sierra Madre Oriental, estados de Hidalgo, Puebla y Veracruz*, de Artemisa Echegoyen y Catherine Voigtlander (2007), debido a que la variante dialectal registrada por las autoras es la más cercana a la que se habla en las comunidades de los municipios de San Bartolo Tutotepec y Huehuetla.

Las personas que han colaborado para llevar a cabo esta investigación son los *yùhu* de comunidades pertenecientes a los municipios de San Bartolo Tutotepec y Huehuetla en el estado de Hidalgo, México. Se trabaja en las localidades del Kandehe, Pie del Cerro, San Miguel, El Jovi6n, Xuchitlan, Pueblo Nuevo, San Juan, San Jer6nimo, San Andr6s, El Veinte, La Huahua, El Progreso, *El Mundho*, *El Nandho*, El Seis, El Hongo, Cerro Verde, Piedra Ancha y Tutotepec, San Lorenzo, San Ambrosio, San Antonio el Grande.

Resultados

El desarrollo de la investigaci6n ha tenido diversos resultados entre los que se encuentran la publicaci6n del libro de divulgaci6n *Cuerpos, tradici6n y alteridad yùhu*, editado por el Instituto Nacional de Antropologí a e Historia en 2022, y la publicaci6n del artí culo “Rezos, plegarias y cantos en los rituales *yùhu*” en la revista especializada *Estudios de cultura otopame* del Instituto de Investigaciones Antropol6gicas de la Universidad Nacional Aut6noma de M6xico.

Por otro lado, se han presentado los resultados del proyecto en diversos foros como la videoconferencia “Especialistas rituales *yùhu* (otomí es): don, saber y curaci6n”, que se llev6 a cabo en septiembre de 2021, en el Colegio de Ciencias y Humanidades de la UNAM, plantel Azcapotzalco. Se dict6 la ponencia “Poder, saber y brujerí a entre los curanderos(as) otomí es la Sierra Oriental de Hidalgo”, en el marco del Seminario interno Los estudios etnohist6ricos de ayer y hoy, de la Direcci6n de Etnohistoria, en mayo de 2022. En octubre de 2022 se dict6 la ponencia “Los corpus orales en el trabajo etnográ fico. Rezos, cantos y plegarias en el contexto ritual *yùhu*”, en el Seminario Experiencia en Trabajo de Campo, en la Escuela Nacional de Estudios Superiores de la UNAM, unidad Morelia. Ademá s, se ha difundido el proyecto en medios digitales como Radio INAH, en el programa *Somos nuestra memoria*, en el que se particip6 con la plá tica “Poder, saber y brujerí a entre los otomí es (Sierra oriental del Hidalgo)”⁹ en agosto de 2022. A estos resultados se espera sumar la publicaci6n, en 2023, de un libro en el que se aborden los temas del proyecto.

9. Disponible en: <<https://www.youtube.com/watch?v=RyEU172UYwI>>.

Bibliografía

- Aguirre Beltrán, Gonzalo (1986). *Antropología Médica*. México: SEP / CIESAS.
- _____ (1987). *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*. México: SEP / INI.
- _____ (1994). *Obra antropológica XVI. El negro esclavo en la Nueva España. La formación colonial, la medicina popular y otros ensayos*. México: Universidad Veracruzana / INI / Gobierno del Estado de Veracruz / CIESAS / FCE.
- Álvarez Heydenreich, Laurencia (1987). *La enfermedad y la cosmovisión en Hueyapan Morelos*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- Antochiw, Michel (1982). "La medicina indígena". *México Indígena. Boletín 9*, pp. 15-23.
- Anzures y Bolaños, María del Carmen (1983). *La medicina tradicional en México*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Aramoni Calderón, Dolores (1992). *Los refugios de lo sagrado. Religiosidad, conflicto y resistencia entre los zozques de Chiapas*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Austin, John L. (1971). *Palabras y acciones*. Buenos Aires: Paidós.
- Báez Cubero, María de Lourdes (2009). *Saberes prácticos y actos rituales (nahuas de la Sierra Norte de Puebla)* (tesis de doctorado). Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.
- Campos Navarro, Roberto (1997). *Nosotros los curanderos. Experiencias de una curandera tradicional en el México de hoy*. México: Nueva Imagen.
- Coseriu, Eugenio (1973). *Sincronía, diacronía e historia. El problema del cambio lingüístico*. Madrid: Gredos.
- Dehouve, Danièle (2007). *La ofrenda sacrificial entre los tlapanecos de Guerrero*. México: Universidad Autónoma de Guerrero / CEMCA / Ambassade de France au Mexique / INAH / Plaza y Valdés.
- Dow, James (1986) *The shaman's touch. Otomi Indian symbolic healing*. Salt Lake: University of Utah Press.
- _____ (1990). *Santos y supervivencias*. México: Conaculta / INI.
- Echegoyen, Artemisa y Voigtlander, Katherine; y Bartholomew, Doris (ed.) (2007). *Diccionario yuhú. Otomí de la Sierra Madre Oriental, estados de Hidalgo, Puebla, Veracruz*. México: Instituto Lingüístico de Verano.
- Eliade, Mircea (1976 [1951]). *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Fagetti, Antonella (2004). *Síndromes de filiación cultural. Conocimiento y práctica de los médicos tradicionales en cinco Hospitales Integrales con Medicina Tradicional del Estado de Puebla*. México: Gobierno del Estado de Puebla.
- _____ (coord.) (2010). *Iniciaciones, trances, sueños... Investigaciones sobre el chamanismo*. México: Plaza y Valdés / BUAP.
- Galinier, Jacques (1990). *Lamitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*. México: UNAM / INI / CEMCA.
- _____ (2009). *El espejo otomí. De la etnografía a la antropología psicoanalítica*. México: INAH / CDI / CEMCA.

- Gallardo Arias, Patricia (2000). *Medicina tradicional y brujería entre los teenek y nahuas de Aquismón* (tesis de Licenciatura en Etnohistoria). Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.
- ____ (2004). "Los especialistas de la curación. Curanderos teenek y nahuas de Aquismón". *Anales de Antropología*, 38, pp. 179-200.
- ____ (coord.) (2008). *Curanderos y medicina tradicional en la Huasteca*. México: Ediciones del Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca/Conaculta.
- ____ (2022). *Cuerpos, tradición y alteridad yùhu*. México: Secretaría de Cultura/INAH.
- Gallardo Arias, Patricia y Galinier, Jacques (2015). "El Don de desencriptar. Praxis y memoria entre los chamanes otomíes orientales". En Gallardo, Patricia y Lartigue, François (coords.). *El poder de saber. Especialistas rituales de México y Guatemala* (pp. 317-332). México: IIH/UNAM.
- Grosfoguel, Ramón (2006). "La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales: transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global". *Tabula Rasa*, 4, pp. 17-46.
- Guha, Ranajit (1999). "La prosa de la contrainsurgencia". En Dube, Saurabh (coord.). *Pasados poscoloniales* (pp. 159-208). México: Centro de Estudios de Asia y África/Colmex.
- Hamayon, Roberte N. (2011). *Chamanismos de ayer y hoy: seis ensayos de etnografía e historia siberiana*. México: UNAM/IIH.
- Kempson, Ruth M. (1982). *Teoría semántica*. Barcelona: Teide.
- Lagarriga Isabel, Galinier, Jacques y Perrin, Michel (coords.) (1995). *Chamanismo en Latinoamérica. Una revisión conceptual*. México: CEMCA/Universidad Iberoamericana/Plaza y Valdés.
- Lozano, Jorge, Peña Marín, Cristina y Abril, Gonzalo (1982). *Análisis del discurso. Hacia una semiótica de la interacción textual*. Madrid: Cátedra.
- Martínez González, Roberto (2015). "El poder de los curanderos en la antropología mexicanista. Una breve introducción". En Gallardo, Patricia y Lartigue, François (coord.). *El poder de saber. Especialistas rituales de México y Guatemala* (pp. 15-50). México: IIH/UNAM.
- Montoya Briones, José de Jesús (1983). "Un proceso actual sobre brujería en la Sierra de Hidalgo". *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, tomo XXIX, (1), pp. 82-86.
- Quezada, Noemí (2000). *Enfermedad y maleficio*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Romero López, Laura Elena (2006). *Cosmovisión, cuerpo y enfermedad. El espanto entre los nahuas de Tlacotepec de Díaz, Puebla*. México: INAH/Conaculta.
- ____ (coord.) (2011). *Chamanismo y curanderismo. Nuevas perspectivas*. Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- ____ (coord.) (2015). "Chamanismo. Oscuridad, silencio, ausencia". *Artes de México*, 118, pp. 6-88.
- Van Dijk, Teun A. (1984). *Texto y contexto. Semántica y gramática del discurso*. Madrid: Cátedra.

Reseña del proyecto *U'ulab*. Trastienda de memorias: un estudio fotográfico dentro del Mercado Lucas de Gálvez en Mérida, Yucatán

María del Carmen Castillo Cisneros*

Hace unas cuantas décadas, Pim Schalkwijk, siguiendo el oficio de su padre, se convirtió en fotógrafo. Su recorrido por esta profesión ha saboreado, desde muchos ángulos, el placer de la captura de un ojo entrenado que detrás de la lente imagina tomas que después se materializan en papel. Persiguiendo su curiosidad en la relación existente entre las personas, los productos y los oficios mediante los cuales se ganan la vida, Pim montó en 2022, en el Mercado Lucas de Gálvez en Mérida, Yucatán, un estudio fotográfico al que nombró *U'ulab*, que en lengua local (maya peninsular) quiere decir visitante. El texto que a continuación se presenta habla de la trayectoria de Pim, de la sazón antropológica que como plata fotosensible va quedando impresa en sus imágenes, de su amor por los mercados y de cómo estos recordatorios del acontecer urbano son parte de su trabajo visual contemporáneo. En *U'ulab*, propios y extraños, marchantes y compradores, todos visitantes, son retratados al lado de los objetos que elaboran para vender, que intercambian, negocian u obtienen para satisfacer su sustento marcando con ello un hilo continuo de seres, haceres y enseres que escriben las memorias de un mercado municipal, cuyo origen se remonta a finales del siglo XIX.

*

Siendo aún un niño, Pim se insertó en el mundo de la fotografía; no con cámara en mano, sino aprendiendo a barrer el estudio fotográfico de su padre, pero sin levantar el polvo. Bob Schalkwijk, fotógrafo holandés radicado en México hace más de 60 años se ha dedicado a este oficio siendo una gran influencia y maestro para Pim. Su trabajo, en gran medida documental y, por qué no, antropológico, como deja ver su archivo sobre la Sierra Tarahumara, es vasto, prolijo y cercano al mundo de los pueblos indígenas de México, en general, y al de los rarámuris en particular.

El caso es que, una vez que Pim dominó el arte de la escoba, Bob le dio su primera cámara con rollo. Así es como imagino que un niño inquieto y contemplativo fotografió por primera vez su entorno, a sus hermanos y los objetos de su mundo. Completadas las tomas, volvió al estudio para ver los resultados sin imaginar que, desde ese momento, se perfilaba para él la vocación de los magos que dominan la luz. Junto con Bob y Javier Tinoco, el encargado del cuarto oscuro, se inició en la interacción con los químicos, el revelado y el montaje. Cada día, después de la escuela, el curioso pupilo se trasladaba a ese país de las maravillas que era el estudio de su padre, para ayu-

* Centro INAH Yucatán (carmen_castillo@inah.gob.mx).

dar en lo que le pidieran, cumpliendo así lo que ordena la adquisición de cualquier oficio: aprender haciendo.

Posteriormente, Pim asistió a su padre dentro y fuera de aquel estudio ubicado en la Ciudad de México. Cargados de cámaras, rollos y luces, viajaron a la Tarahumara, a Chiapas y a otros distantes rincones del país fotografiando plantas y campos agrícolas para la revista *Claridades Agropecuarias*. Fue así que las matas de cacao, piñas, chilares y maizales, junto con paisajes y medios ambientes diversos y heterogéneos fueron depositándose en los ficheros de la memoria de Pim. A un lado de esos ficheros permanece también la consigna de apuntarlo todo sobre cada foto; nombre, lugar, número. Mientras tanto, intramuros en el estudio, el trabajo seguía siendo copioso; se tomaban fotos de comida, productos y portadas de revista.

A dicho espacio llegaban otros fotógrafos, amigos de Bob, buscando asistentes y Pim siempre se apuntaba. De este modo, retrató los Parques Naturales de Norteamérica junto con Jonathan Blair, fotógrafo estadounidense que trabajó para la *National Geographic Society* desde la década de 1970, y colaboró con otros periodistas fotografiando, por ejemplo, representaciones escénicas del día de muertos en Iguala, Guerrero, y otras tantas experiencias.

En la década de los ochenta, Bob Schalkwijk tuvo el encargo de hacer tomas de casi todos los murales mexicanos. Pim recuerda pasar noches enteras junto con sus hermanos, iluminando edificios como el de la Secretaría de Educación Pública, la Escuela Nacional Preparatoria o las paredes y techos del Mercado Abelardo L. Rodríguez. Aquel mercado al noreste del zócalo capitalino fue construido en 1934 como prototipo del mercado moderno, que cuenta con un espacio de 1 450 metros cuadrados cubiertos con murales pintados por alumnos de Diego Rivera. El equipo que llevaban para aquellas fotos apenas si cabía en una combi rebosante que a diario cargaban y descargaban para poder realizar su trabajo: “Como la gente del Mercado, a diario instalábamos y recogíamos todo...”, [Pim Schalkwijk, entrevista, Mérida, noviembre de 2022].

Como podemos ver, su quehacer fotográfico es uno muy particular, no es de escuela. Todo lo que aprendió y sigue aprendiendo, ha sido dentro de estudios fotográficos, en la práctica constante, mediante sus múltiples viajes y con lecturas de revistas especializadas como *Outdoor photography*, *Digital Photography* y otras tantas. Así también, de forma autodidacta se hizo al mundo digital mientras estudiaba administración hotelera, para después montar una empresa de aventura que combinaba viajes al mar en kayak, caminatas y un hacer fotográfico que después publicaba para *México Desconocido* y *El Reforma*. Ahí decidió que su camino era, sin duda, el de la fotografía, que haría viajes y reportajes por su cuenta, rentando el equipo necesario a su padre: “Mi padre será siempre mi principal maestro, pero con Jonathan Blair aprendí mucho también. Sentados en los portales de la ciudad de Oaxaca me enseñó a entender y ver el color” [Pim Schalkwijk, entrevista, Mérida, noviembre de 2022].

Luego vinieron las danzas. Al lado de Carlo Bonfiglioli, antropólogo especialista en sistemas dancísticos rituales en la Sierra Tarahumara y en la Costa Chica de Oaxaca y Guerrero, Pim

realizó sus primeras fotografías de danzas; se trató de una serie de retratos de las danzas de la Conquista y del Tigre. Cuenta que el trabajo con Carlo fue magnífico pues, como antropólogo, tenía relación de *larga data* con la gente y eso daba un acceso maravilloso para fotografiar y luego poder entregar el material a los involucrados. El resultado de dicho trabajo se expuso en la Escuela Nacional de Danza Folklórica de México, pero en realidad, la dermis de Pim quedaba expuesta desde entonces a la vida cultural de México y las múltiples manifestaciones socioculturales llenas de vida y color que sus ojos querían capturar.

Ser fotógrafo es como tener una llave universal. Puedes documentar una magnífica danza, estar frente al presidente, retratar la casa de un empresario, presenciar los amaneceres más inverosímiles que regala la naturaleza o atestiguar un descubrimiento arqueológico que cambie el rumbo de la historia. El fotógrafo registra y al mismo tiempo se convierte en los ojos de muchas personas. El oficio te regala oportunidades únicas, momentos finitos y es por ello que hay que saber usar la llave, porque esa llave también puede ser invasiva y molesta [Pim Schalkwijk, entrevista, Mérida, noviembre de 2022].

Un guiño a los mercados

Los mercados, sus habitantes y los productos que ahí circulan nos pueden contar mucho más que cualquier libro de historia. En México, los mercados son barrocos, complejos, coloridos, ruidosos; cargados de estímulos sensoriales que de cotidianos pasan casi desapercibidos. Por eso fascinan a los turistas, sus efluvios enamoran y son un vivo exponente de la cultura mexicana.

Evidentemente para los antropólogos, los mercados son grandes laboratorios de lo social y para abonar a la relevancia de ellos, basta decir que, Bronislaw Malinowski, el padre de la etnografía, que es la metodología que sustenta la disciplina antropológica, se dejó seducir por los ubicados en Oaxaca. Así, junto con su colega, el antropólogo mexicano Julio de la Fuente, realizaron, a principios de los años cuarenta, una temporada de campo que resultó en un informe sobre el funcionamiento de la economía de los mercados de los Valles Centrales en dicha entidad. Aquel texto quedó publicado mucho tiempo después bajo el título *La economía de un sistema de mercado en México* (Malinowski y De la Fuente, 2011).

Asimismo, continuando con la labor de Malinowski y De la Fuente, a principios de 1970, la *Southwestern Anthropological Association* patrocinó un simposio en Tucson, Arizona, donde distintos antropólogos se reunieron para hablar sobre la economía y sistema de mercados de la región de Oaxaca. Los trabajos resultantes, coordinados por Martin Diskin y Scott Cook, fueron publicados en 1976 por la Universidad de Texas con el título *Markets in Oaxaca*, obra que posteriormente se tradujo al español y fue publicada en 1989 por el Instituto Nacional Indigenista.

Mercados de Oaxaca es uno de los estudios más completos que existen al respecto. Combina análisis etnográficos, teóricos y regionales, donde los diferentes autores describen el funcionamiento y la naturaleza de varios mercados de Oaxaca, la producción artesanal dada por comunidades y varios roles económicos especializados. Sin duda, una referencia imprescindible para cualquier estudioso de los mercados y muy útil para antropólogos en formación.

Algo de esta fascinación por los mercados vivía en la cabeza de Pim Schalkwijk desde aquellos tiempos en que asistía a su padre en fotografiar, por días enteros, los murales del Mercado Abelardo L. Rodríguez, que se hizo más evidente cuando, en 2019, Leandro Soto, artista visual cubano del grupo *Volumen Uno*, lo invitó a participar en una colaboración fotográfica del Mercado Municipal Lucas de Gálvez de la ciudad de Mérida, presentando los frutos en la Bienal de La Habana.

Pim conoció a Leandro en una fiesta a través de José Luis Rodríguez de Armas, apodado “el Chino”, artista, curador, docente y museógrafo del INAH, con quien Pim había hecho algunas fotografías para instalaciones. Resulta que aquella noche, Pim esperaba a otro cubano para darle un ejemplar de su proyecto *Quetzalcóatl fotográfico*, pero después de entablar largas conversaciones con Leandro, fue a éste a quién le dio el libro. Este artista, que residía por temporadas largas en la ciudad de Mérida, solía ir al Lucas de Gálvez a comprar pasta de guayaba perdiéndose invariablemente por sus pasillos. A modo de guiarse, comenzó a hacer mapas del mercado que fue incorporando en su quehacer como artista plástico. Pasados unos días, después de ver el trabajo fotográfico de Pim y siguiendo una corazonada, lo invitó a participar con la propuesta arriba mencionada.

Ante tal invitación, Pim decidió, mediante su fotografía, hablar de Yucatán a través de los productos que se vendían en el mercado. Los puestos de pepita molida hablarían, por ejemplo, del *sikilpak*, esa especie de pasta que se sirve como botana acompañada de totopos en todos los botaneros de la ciudad; los ganchos de hamaca, de las horas calurosas de este territorio en que uno solo atina a mecerse porque la temperatura no da tregua. Los huaraches, conocidos como alpargatas o chillonas, tararearían jaranas recordando vaquerías; las prensas de marquesitas, ofrecidas en cada ferretería, serían un guiño a ese matrimonio dulce que por las noches es antojito callejero que elogia al queso de bola tan socorrido en la entidad. Las urnas para colocar los huesitos de los muertos en los osarios, como se acostumbra en los panteones yucatecos, serían inmortalizadas y los recados de todos los colores para sazonar, disueltos en jugo de naranjas agrias; las carnes de una cocina local dejarían ver su brillo. No faltarían las latas de diferentes tamaños que avistan un *Hanal Pixan*¹ y los *pibes*² que ahí horneados, todo yucateco quiere devorar.

1. El *Hanal Pixan* o “comida de las ánimas” es como se conoce a la celebración del Día de Muertos en la Península de Yucatán.

2. Tamal en forma redonda o cuadrada que se prepara con masa de maíz y demás ingredientes locales para la celebración de Día de Muertos.

Los diferentes puestos que su lente iba encontrando en su paso por el mercado le fueron pareciendo entonces pequeños escenarios de teatro, escenografías que a diario se montaban y desmontaban, en cuyas tomas a veces aparecía un actor y otras tantas no. Esta relación con el teatro indudablemente tenía una fuerte conexión con su madre, Nina Lincoln, directora de teatro y especialista en la obra de Shakespeare. Pim había crecido no sólo imbuido por la fotografía, sino por la maravillosa actividad materna de crear escenarios, diseñar escenografías y dirigir puestas en escena. Dos oficios que se entrelazaban dándose la mano; y así, las puestas de su memoria y los puestos del mercado se intersectaron.

Con las fotos de puestos y artículos específicos que fue realizando, Pim daría voz al paisaje yucateco, a un territorio con singulares usos y costumbres que son producto de la fusión de culturas. Se hablaría, mediante imágenes, de una ubicación geográfica específica, con una fauna, flora y clima muy distantes a los de la capital del país sobre los que se había consolidado una muy particular historia. Impresas en telas, Pim formó un laberinto de imágenes que aparecían a una misma altura, grabó un paisaje sonoro del mercado e imprimió en gran formato la fotografía que tituló “El campesino”, aludiendo al nombre del puesto que ahí se mostraba. Además, hizo un *time lapse* sobre el acontecer de un puesto. Todo esto, más los *melomaps* de *foamy* hechos por Leandro y un conjunto de siete hipiles³ que contenían fotos y mapas impresos de ambos artistas, creados por Kika Rodríguez, diseñadora de moda radicada también en Mérida, conformaron, tanto en La Habana como en Cienfuegos, la exposición titulada *Sacbé, camino de intercambio*. El día de las respectivas inauguraciones, tanto custodios de la Casa de México en La Habana como un grupo de teatro de Cienfuegos, desfilaron portando los hipiles que después quedaron expuestos.

Pasado el tiempo, una versión de dicha exposición se presentó en Mérida en la Fundación de Artistas. Allí, por cuestiones de espacio no se instaló el laberinto, pero se imprimieron las mismas fotos en formato más pequeño, acompañadas de los mapas de Leandro, la fotografía “El campesino” y, por supuesto, se exhibieron los hipiles. Para el día de la inauguración, Kika Rodríguez consiguió a siete bailarinas que modelaron y caminaron por los arcos del recinto, haciendo improvisaciones con un paisaje sonoro del mercado que duró 26 minutos.

En 2020, a raíz de ese acercamiento que Pim había tenido con el Mercado Lucas de Gálvez, surgió la idea de hacer un taller de fotografía con la gente del mercado a manera de agradecimiento y retribución. La idea era ofrecer clases de fotografía y que fueran ellos, los comerciantes, los propios promotores de su mercado y del patrimonio cultural vivo que representa. Sin embargo, con la crisis sanitaria del Covid, las cosas cambiaron y el taller viró a formato virtual abriéndose a todo el público. Dicho taller, denominado *Ich, memorias del mercado*, siguió con la misma línea de trabajar los mercados y así se instó a los estudiantes a fotografiar los insumos que ahí se venden.

3. En Yucatán la palabra que se emplea para referirse a la vestimenta femenina tradicional es hipil, a diferencia del resto de México donde se conoce como huipil. El hipil es, por lo general, de tela blanca y lleva bordados policromos (generalmente flores) de punto de cruz o a máquina en pecho y borde inferior.

Además de fotografiar el Lucas de Gálvez, los alumnos trabajaron con otros mercados, como el de Izamal, con el objetivo de contar la historia de un producto a través de cinco imágenes. Así se hablaría de las alpargatas, el chile habanero, la pitahaya, una marisquería, etcétera.

En 2022, bajo el mismo nombre, *Ich, memorias del mercado*, se presentó una exposición en Museo de la ciudad de Mérida, donde se exhibieron, a manera de dar contexto, aquel laberinto de telas con fotos impresas del mercado acompañado del paisaje sonoro, más las historias fotográficas de nueve alumnos del taller unidas a una *bomba* (rima de corta extensión declamada por los bailarines de las jaranas yucatecas) alusiva a las imágenes mostradas, a modo de reparar en el patrimonio cultural yucateco. Unos meses después, la exposición se amplió a otras salas donde se añadieron más telas del laberinto y como pieza del mes se exhibió la fotografía de gran formato “El campesino”, la cual ilustra la portada del presente número de *Diario de Campo*.

Fue con esos proyectos con los que Pim inició formalmente su trabajo en el Mercado Lucas de Gálvez, aunque eso no quita que, años antes, lo hubiera fotografiado en varias ocasiones. Sin embargo, después de ese cometido enfocado en los productos y lo que contaban de la cotidianidad yucateca, Pim se dio cuenta de que algo había quedado en segundo término: las personas. Y aunque ya había tenido la inquietud de hacer un proyecto que hablara de ellas, todavía no lograba cuajar la idea.

Fue entonces cuando dos referentes se volvieron fundamentales para echar a andar un proyecto enfocado en los protagonistas del día a día del Mercado Lucas de Gálvez en Mérida. Por un lado, un fragmento del libro *Confieso que he vivido: memorias*, publicado en 1974, donde Pablo Neruda, al relatar su paso por México como mandato del gobierno chileno, asegura que “México está en los mercados”, frase que a Pim se le había quedado grabada y que pertenece en extenso al siguiente párrafo:

México, con su nopal y su serpiente; México florido y espinudo, seco y huracanado, violento de dibujo y de color, violento de erupción y creación, me cubrió con su sortilegio y su luz sorpresiva. Lo recorrí por años enteros de mercado a mercado. Porque México está en los mercados. No está en las guturales canciones de las películas, ni en la falsa charrería de bigote y pistola. México es una tierra de pañolones color carmín y turquesa fosforescente. México es una tierra de vasijas y cántaros y de frutas partidas bajo un enjambre de insectos. México es un campo infinito de magueyes de tinte azul acero y corona de espinas amarillas. Todo esto lo dan los mercados más hermosos del mundo. La fruta y la lana, el barro y los telares, muestran el poderío asombroso de los dedos mexicanos fecundos y eternos (Neruda, 1974: 68).

Por su parte, del lado de la imagen, Pim rememoraba al fotógrafo Irving Penn y su proyecto *The Small Trades* que había conocido por diferentes lecturas en libros y revistas de fotografía. A decir de Pim, dicho proyecto, publicado posteriormente en un libro, mostraba a personas re-

tratadas fuera del contexto del mercado, con un fondo neutro y avejentado, pero acompañados de los productos que producían y vendían. Para ello, Irving Penn había rentado unas bodegas (donde se guardaban pacas de paja) que tenían la peculiaridad de contar con una luz natural que venía del norte dando un toque especial a las imágenes.

Indagando sobre dicho proyecto que inspirara a Pim, encontré que fue en 1950 cuando la revista *Vogue* encargó a Penn que fotografiara a varios modelos en París (él hacía fotografía de moda). En esas estaba cuando en sus ratos libres, es decir, en los tiempos muertos, se le ocurrió la idea de retratar comerciantes vestidos con su ropa de trabajo y portando las herramientas de sus respectivos oficios. Fue así que comenzó su obra monumental *The Small Trades*, creada entre 1950 y 1951 en París, Londres y Nueva York, usando las mismas técnicas y escenario en que se retrataba a los íconos de la moda, pero para inmortalizar “pequeños oficios”. Penn retrató entonces a los protagonistas de los distintos quehaceres de aquella época dejando un registro estético, plástico y humano que elogia variadas ocupaciones que constituyen, como la de él mismo y la de Pim, un oficio. Sin duda, un trabajo pionero de registro visual y por supuesto de corte antropológico a destacar.⁴

Nace U'ulab: residencia fotográfica en el Mercado Lucas de Gálvez

Inspirado en el pensar de Neruda y en la fotografía de estudio de Irving Penn, Pim Schalkwijk, ayudado por algunos aliados, se las ingenió para conseguir, a mediados de 2022, un local dentro del Mercado Lucas de Gálvez que alquila y acondiciona como estudio fotográfico. El camino no fue fácil; tuvo que pasar por un proceso de liberación del local y además hacer algunas reformas al interior, entre las que se incluyó la construcción de un ciclorama de *durock* y tablaroca, que a diferencia del de tela usado por Irving Penn, resistiría, en estos tiempos, la presencia de diablos, hielo y diferentes tipos de material rígido que los locatarios llevarían al estudio. Como es de imaginarse, uno de los personajes más entusiastas para esta faena fue el mismísimo Bob, quien participó en el diseño de dicho ciclorama.

La idea principal de Pim era que, a través de los retratos de sus locatarios, se promoviera el Mercado Lucas de Gálvez como un lugar vivo dentro de la escena comercial de la ciudad, invitando también a que, además de los vendedores, los compradores se retrataran con los insumos adquiridos. En suma, crear un registro visual del mercado como patrimonio cultural, a través de los seres, quehaceres y enseres que circulan a diario, ofreciendo un retrato de estudio donde se dignificara a los protagonistas, sus oficios y, por tanto, la memoria sociocultural detrás de éstos.

4. Véase: “Small Trades” de Irving Penn por José M. Ramírez en el canal de YouTube <<https://www.youtube.com/watch?v=ZvBBoAw9UAg>>.

En este aspecto, el proyecto de Pim coincide con lo que Angela Giglia explicita en *Comercio, consumo y cultura en los mercados públicos de la Ciudad de México*, afirmando que los mercados públicos son lugares de elaboración y recreación de cultura urbana donde cotidianamente se reproducen prácticas, en las que los locatarios y los clientes son los protagonistas centrales. En este sentido, como la autora sugiere, los que trabajan en los mercados son, por tanto, testigos calificados para contar la historia no únicamente de su mercado, sino la de su barrio y de la ciudad de la que forman parte (Giglia, 2018: 119).

El Mercado Lucas de Gálvez se encuentra ubicado en las calles 65 y 69 con 56 en el centro de la ciudad de Mérida, al sur de la Plaza Mayor. El edificio actual de estilo funcionalista fue obra de Francisco Vega y Loyo e inaugurado por el presidente Miguel Alemán Valdés el 2 de junio de 1950. Sin embargo, sus orígenes, como cobertizo “provisional” con techumbres de lámina y solamente tres galerías, portales de madera y barandal, se remonta a 1887 y fue diseñado por David Casares. De 1950 a la fecha, el edificio ha sufrido diversas adaptaciones, ampliaciones y modificaciones que han alterado el diseño original de un edificio que actualmente alberga a alrededor de 2 000 locatarios (Ceballos, 2020; Espadas, 2010). Como menciona Giglia, “la creación de los mercados acompaña la historia de la ciudad desde su fundación y sigue el crecimiento de la ciudad a lo largo de las sucesivas oleadas de urbanización de nuevos territorios” (Giglia, 2018: 17).

En este tenor, las huellas de un pasado son visibles y operan en la actualidad. Como espacio ambiguo, rodeado de una tremenda exhibición de mercancías entre las que figuran insumos locales para elaborar la comida yucateca, bebidas, música, semillas, trastos, chiles, artesanías, hierbas y demás condimentos, el Mercado Lucas de Gálvez se abre como un complejo entramado de relaciones sociales entre locatarios, comerciantes, clientes, parroquianos, turistas y visitantes que transitan viendo, oyendo, oliendo, gustando y tocando las ofertas diarias que este recinto vivo y dinámico ofrece. Es por ello por lo que un mercado así que, valga la pena decir, es el más antiguo de la ciudad de Mérida, representa un importante patrimonio como depositario de una memoria colectiva que se reproduce marcando una continuidad con su pasado, pero que al mismo tiempo se recrea imaginando los futuros de una urbe en crecimiento.

Por ello, “la memoria de los locatarios es también una memoria de la modernización de la ciudad y más recientemente de su tránsito hacia la ciudad global” (Giglia, 2018: 125), pues el mercado es por excelencia un lugar de interacción social en el que conviven lo moderno y lo tradicional; la costumbre y el sistema capitalista; distintos mecanismos de intercambio y reciprocidad que estructuran una sociedad y permiten vivir en ella.

Una tarea fotográfica, acompañada de la observación etnográfica, es lo que Pim tuvo en mente al crear *U'ulab*, un estudio fotográfico ubicado al interior del mercado que permitiera ser esa llave para comprender las múltiples relaciones que los comerciantes, como protagonistas de los mercados, establecen con los objetos que venden, con su espacio de trabajo, su cuerpo y los distintos clientes que tienen. Pero, esta vez no se trataba de una apuesta en clave “fotógrafo



Imagen 1. Emilia Chan Dzul con tauch (zapote negro). Estudio fotográfico *U'ulab* en el Mercado Lucas de Gálvez, Mérida, Yucatán. **Fotografía** © Pim Schalkwijk, 2022.

moviéndose de puesto en puesto para hacer retratos”, el giro consistía en la presencia de un fotógrafo instalado en un local dentro del mismo recinto, esperando que los comerciantes y compradores llegaran como visitantes (*u’ulab*) a hacerse una fotografía. Evidentemente para ello, Pim se daría a la tarea de ir pregonando por el mercado sus servicios (siempre gratuitos) para animar a los locatarios a hacerse dichos retratos. A cambio, Pim daría una foto impresa y enmarcada a cada uno de los participantes comerciantes, y a los marchantes y turistas se les invitaría a comprar productos del mercado, incentivando con ello el comercio y posteriormente se les haría una fotografía con los productos allí encontrados.

Como resultado de una primera tanda (*work in progress*) del trabajo en *U’ulab*: residencia fotográfica en el Mercado Lucas de Gálvez, Pim participó en la Noche Blanca de la ciudad de Mérida, llevada a cabo el 22 de octubre de 2022, con la exposición titulada *Báalam: guardianes del patrimonio* que se montó en la Escuela Superior de Artes de Yucatán (ESAY), en lo que era la Antigua Estación de Ferrocarriles. Ahí se exhibió una colección de 11 imágenes de gran formato impresas sobre papel bond y pegadas como cartelería callejera a lo largo de la antigua vía del tren.

Mientras tanto, el trabajo continuó en el estudio fotográfico dentro del mercado y al cabo de 5 meses de residencia, se retrataron alrededor de 200 locatarios en compañía de sus productos y a unas 60 personas más entre marchantes y amigos con su compra. La dinámica era la siguiente: Pim abría su local de lunes a sábado de 10 a 16 horas en el que Pablo Gámez, un comunicólogo a quien Pim conoció en una agencia de publicidad hace 17 años, lo asistía. Si no había visitantes, Pim salía a pregonar su trabajo invitando a las personas a que acudieran a retratarse. En el camino, siempre unas aguas frescas o cualquier antojo se le pegaban, convirtiéndolo en ferviente asiduo a ciertos puestos para los que comenzó a ser cotidiana su presencia.

Cuando una persona llegaba al estudio a retratarse, normalmente ya iba preparada con objetos relacionados con su oficio. Así, llegaron hamaqueros con sus hamacas, parte de su telar o agujas y madejas de hilos para retratarse. Un señor con un bloque de hielo y las tenazas para manipularlo o una manicurista con un pequeño exhibidor que contenía una extensa variedad de barnices de todos los colores. Saludaban a Pim y entonces comenzaba la acción. Normalmente asistían bien acicalados para la foto, evidentemente uno quiere dar su mejor cara y “salir bien”. Para ello, muchos cambiaban sus ropas desde antes, a manera de ser inmortalizados en su mejor versión; al llegar, colocaban los objetos que los acompañaban y entre Pim y Pablo acordaban la mejor manera de posicionarlos, al tiempo que afinaban luces y ventiladores para comenzar las tomas. En ocasiones, Pim daba direcciones, pues al final, no hay que olvidar que se trata de fotografías de estudio y así los visitantes experimentaron la forma en que se lleva a cabo dicho oficio.

Una vez hechas las tomas que Pim iba revisando cámara en mano, se decidía en conjunto cuál era la elegida para imprimirse. Luego, sacaba otra foto al visitante con su celular y hacía unas cuantas preguntas para saber más de la persona retratada; nombre, oficio, antigüedad en el

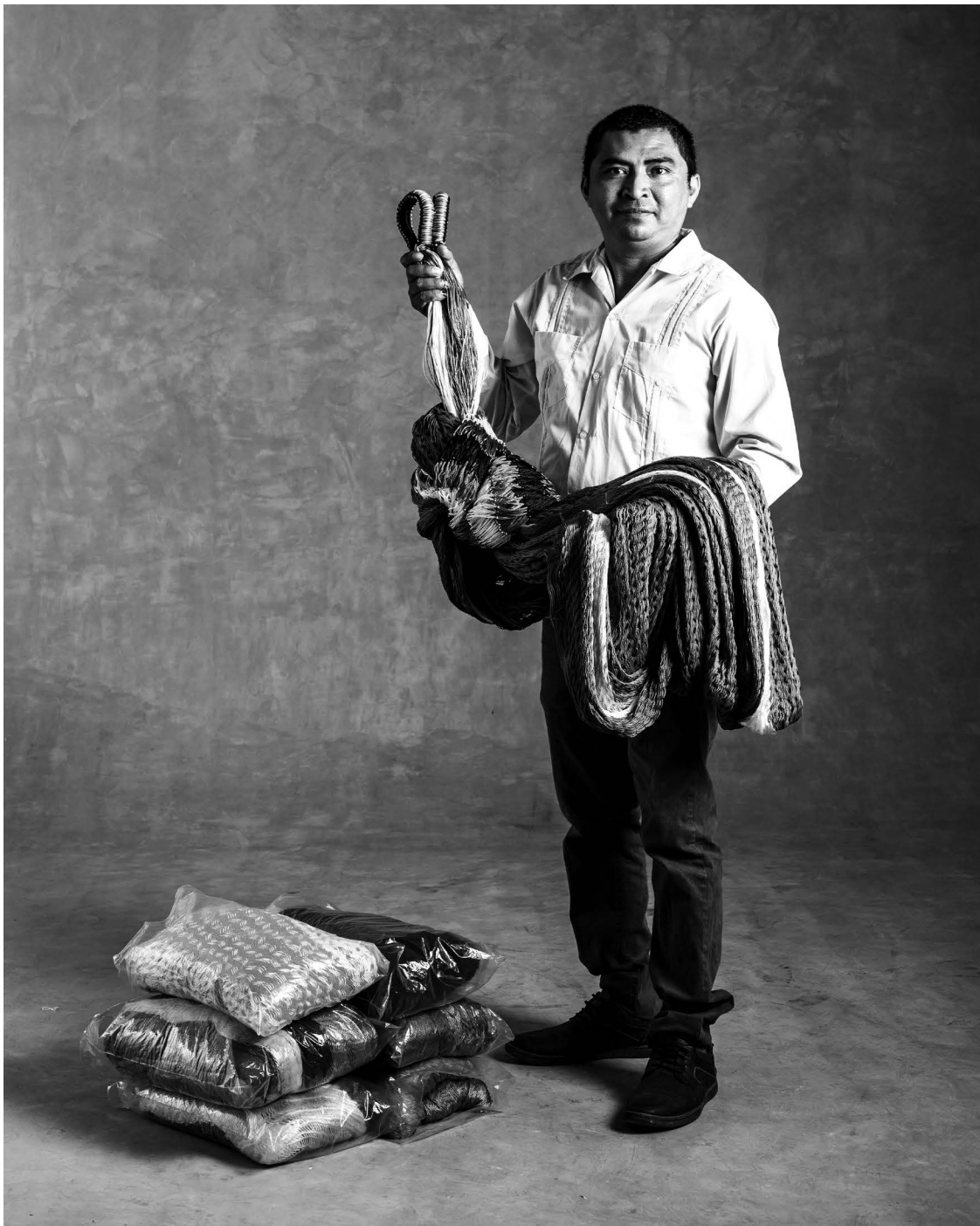


Imagen 2. Samuel Mesh Malaver, hamaquero de Tixkokob. Estudio fotográfico *U'ulab* en el Mercado Lucas de Gálvez, Mérida, Yucatán. **Fotografía** © Pim Schalkwijk, 2022.

mercado y, además de preguntarles su consentimiento para publicar o exhibir sus retratos, los instaba a contar alguna anécdota o leyenda sobre el Lucas de Gálvez.

Las imágenes resultantes fueron impresas en un papel *Ilford* cortado en un formato especial para el proyecto de 8 x 10 que vino exprofeso de Alemania y que fue donado por Xavier Niebla, un apasionado de la fotografía que también prestó la impresora. Estampadas en dicho papel y enmarcadas, es como Pim entregó, a cada locatario que asistió al encuentro de *U'ulab*, el producto de un trabajo conjunto que deja ver el resultado de un tejido artístico-social nacido y construido en las entrañas de un mercado municipal.

Así, como Xavier, hay una lista de aliados al proyecto, entre ellos Alejandro Sánchez alias Sanccini, quien diseñó el rótulo del local; La Vaca Independiente; Baktún Pueblo Maya; Fundación TAE, Museo Palacio Cantón INAH y demás familiares y amigos que apoyaron y acompañaron todo el proceso.

Si bien Pim es quien ejecutaba, su carisma y la calidad de su trabajo lo hacen acreedor a una red maravillosa de personas siempre atentas a su quehacer fotográfico. A más de una década de residir en Mérida, Pim se ha convertido en un testigo ocular de las transformaciones de esta ciudad y su trabajo en el mercado es parte de ello. Su intuición lo ha llevado, sin ser consciente de ello, a ejercer una labor de corte etnográfico, como si se tratara de un antropólogo entrenado en la observación participante y la paciente espera a que, poco a poco, se acerca a realidades sociales complejas a través de su cámara.

Nota final: los cuerpos y su memoria

Las primeras fotografías de *U'ulab* exhibidas en la antigua estación de tren continúan pegadas a sus muros. Con el paso de los meses, el agua y la humedad han contribuido a que adquieran una pátina un tanto verdosa; pareciera como si los cuerpos de los individuos fotografiados se mimetizaran con esas tapias atemporales haciendo pensar que siempre estuvieron ahí. Y sí, tal vez ahí han estado siempre, atestiguando el acontecer de una ciudad en movimiento.

Su paso por el mercado, además de un valioso archivo fotográfico de primera calidad que se expondrá en extenso en el verano de 2023 en el Museo Palacio de Cantón, dará cuenta de la riqueza cultural dinámica del Lucas de Gálvez que, sin duda, también ha quedado impreso en el cuerpo de Pim Schalkwijk y en el de todos los que pasaron por el estudio fotográfico.

David Le Breton, antropólogo francés especializado en la antropología del cuerpo, afirma que pensar el cuerpo es pensar el mundo y, por ello, el cuerpo es un tema que siempre se presta para el análisis antropológico.



Imagen 3. Emilia Baas Alonzo y Jade Benzai Herrera Chan de Kanasín. Estudio fotográfico *U'ulab* en el Mercado Lucas de Gálvez, Mérida, Yucatán. **Fotografía** © Pim Schalkwijk, 2022.

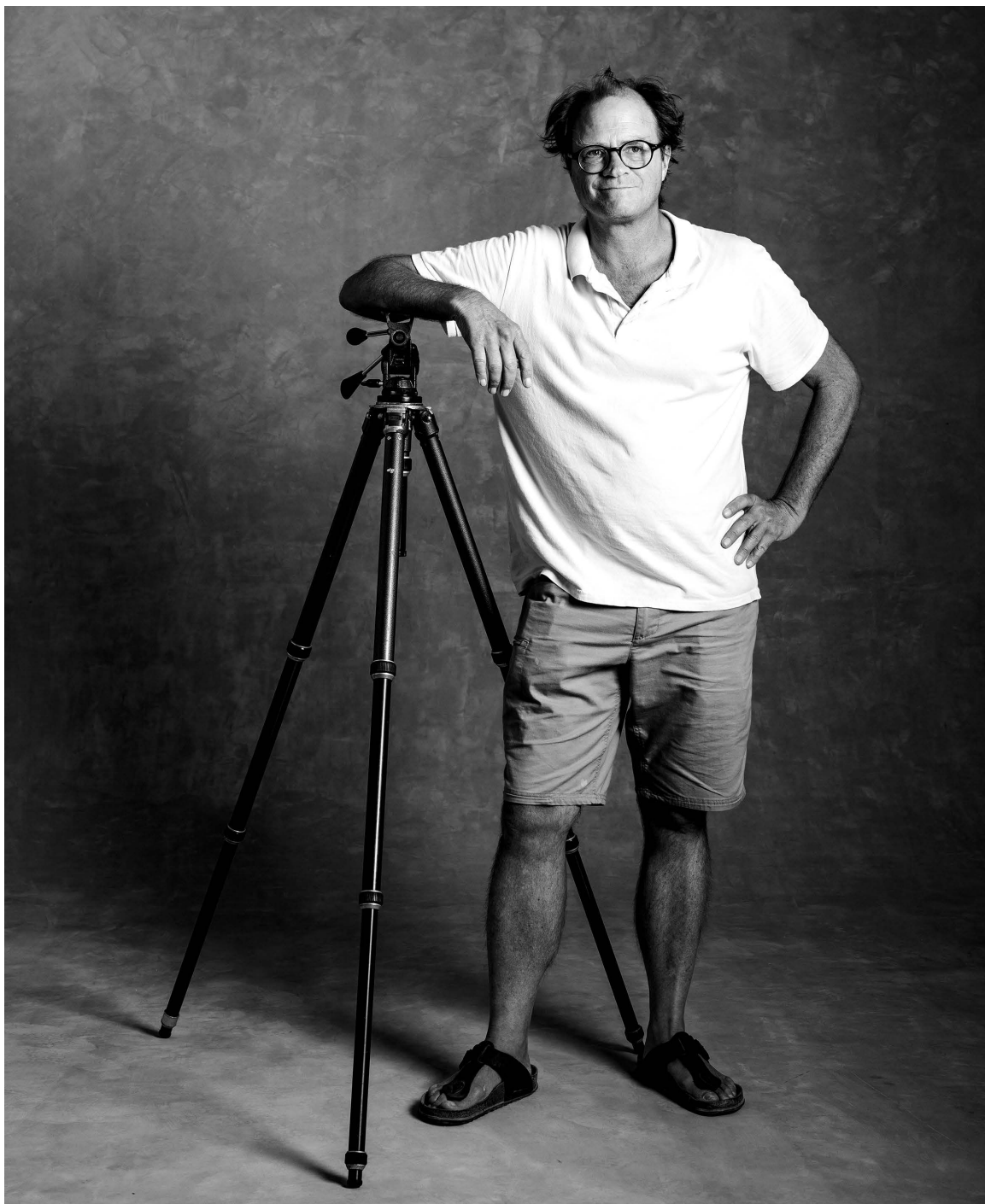


Imagen 4. Pim Schalkwijk. Estudio fotográfico *U'ulab* en el Mercado Lucas de Gálvez, Mérida, Yucatán. **Fotografía** © Pim Schalkwijk y Hugo Michel, 2022.

Las imágenes que hablan sobre su espesor oculto, los valores que lo distinguen, nos hablan también de la persona y de las variaciones que su definición y sus modos de existencia tienen, en diferentes estructuras sociales [...] el cuerpo es un elemento de gran alcance para un análisis que pretenda una mejor aprehensión del presente (Le Breton, 2002: 7).

Como sabemos, los mercados son, por excelencia, espacios donde una diversidad de cuerpos interactúa, se mueve y, sobre todo, siente al relacionarse con otros cuerpos que encuentra a su paso. En este sentido, todo lo relatado aquí, que partió también de una interacción etnográfica al interior del mercado y del estudio fotográfico ahí montado, deja ver que, mediante un proyecto de residencia temporal, la experiencia social acumulada en los protagonistas del Lucas de Gálvez quedó documentada dotando de sentido a un sitio depositario de memorias colectivas que lo hacen vivir día a día. Son dichas memorias, las que Pim, detrás de la lente y desde la trastienda, ha buscado enaltecer y devolver a cada *u'ulab* (visitante) antes de que sean barridas como el polvo.

Bibliografía

- Ceballos Castillo, Sergio (2020). "Historia del Mercado Lucas de Gálvez". *Mérida en la Historia*. Recuperado de: < <https://meridaenlahistoria.com.mx/2020/05/historia-del-mercado-lucas-de-galvez/> >.
- Diskin, Martin y Cook, Scott (1989). *Mercados de Oaxaca*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- Espadas Medina, Aercel (2010). *El modernista Bazar-Mercado de Mérida: de la modernización yucatanense-porfirista, 1880*. Mérida: UADY/INAH.
- Giglia, Angela (2018). *Comercio, consumo y cultura en los mercados públicos de la Ciudad de México*. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.
- Le Breton, David (2002). *Antropología del cuerpo y modernidad*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Malinowski, Bronislaw y De la Fuente, Julio (2011). *La economía de un sistema de mercados en México. Un ensayo de etnografía contemporánea y cambio social en un valle mexicano*. México: Universidad Iberoamericana.
- Neruda, Pablo (1974). *Confeso que he vivido: memorias*. México: Seix Barral.

Reseña analítica del libro *Buceando erizo de mar. Etnografía biocultural de un sistema de manejo pesquero en Baja California*,¹ de Claudia Delgado

Arturo Mario Herrera Bautista*

Claudia Delgado Ramírez ha dedicado buena parte de su investigación antropológica al estudio de las sociedades pesqueras, tanto indígenas como no indígenas del noroeste del país, principalmente en los estados de Sonora y Baja California. Su trabajo se puede inscribir en lo que se suele denominar “antropología de la pesca”, en donde ha hecho contribuciones al conocimiento de la vida y la organización de los pescadores ribereños de pequeña escala, tanto seris como mayos y yaquis, sus grupos domésticos, los procesos de proletarización de los pescadores, la operación de cooperativas pesqueras y, en el caso que nos ocupa, a los procesos de innovación y la tan difícil gestión de condiciones productivas orientadas a la sustentabilidad, que no se queden en el nivel del discurso político o de las apariencias, sino que efectivamente conjuguen la preservación ambiental con prácticas concretas de beneficio socioeconómico.

La pesca del erizo rojo (*Mesocentrotus franciscanus*) es una actividad orientada a satisfacer el mercado japonés de esta pesquería, aunque también se exporta en menor medida a China, Corea y Estados Unidos. Prácticamente el cien por ciento de la producción que realizan pequeñas cooperativas del norte de Baja California se exporta a aquellas naciones, pues las gónadas u órganos sexuales de esta especie de erizo se consideran un manjar en ciertos mercados y son pagadas a muy alto precio. Para la captura del erizo rojo, las cooperativas de pescadores se organizan delimitando los territorios de extracción de la especie.

En esta investigación, Claudia Delgado se concentró en la sociedad de producción rural “Buzos y pescadores del Ejido Coronel Esteban Cantú”, ubicada en Punta Banda, muy cerca de la ciudad de Ensenada, Baja California, en el denominado corredor pesquero Tijuana-Ensenada.

Gran parte de la originalidad del libro que nos ocupa radica en la importancia que Claudia Delgado le da a la dimensión cultural de los pescadores de erizo y a la articulación de ésta con otros aspectos. Así, logra un enfoque multidimensional del sistema social-ecológico, el cual es desentrañado, como veremos, mediante la articulación de teorías y ángulos de lectura de esa realidad. La investigadora logra superar la parcialidad de muchos estudios sobre sociedades de productores que destacan únicamente alguna de sus facetas: en opinión de Delgado, los sistemas

* Escuela de Antropología e Historia del Norte de México (arturo_herrera@inah.gob.mx).

1. Claudia Delgado (2019). *Buceando erizo de mar. Etnografía biocultural de un sistema de manejo pesquero en Baja California*. México: Secretaría de Cultura/INAH/EAHNM.

de manejo de recursos pesqueros están íntimamente relacionados con las características de las organizaciones y a los recursos culturales que han logrado desarrollar colectivamente, lo que exige un análisis complejo. Por ello, las dos preguntas que guiaron la investigación hacen un énfasis en la conexión entre cultura y manejo del recurso natural y son planteadas de la siguiente manera:

¿Existe un sistema de manejo de los recursos pesqueros articulado a la construcción de una cultura tendiente a prácticas y comportamientos sustentables? y ¿cómo podemos comprender el papel de la cultura en el desarrollo de sistemas de manejo de los recursos pesqueros, así como en sus articulaciones con la comunidad y los pescadores? (Delgado, 2019: 16).

Para dar respuesta a estas preguntas, Delgado desarrolla un marco analítico integrado al que denomina *sistema biocultural adaptativo*, que logra articular creativamente enfoques teóricos provenientes de la ecología humana, la etnoecología, la economía ecológica, la discusión sobre los *comunes*² y la teoría de los modos de vida, entre otros. A partir de este amplio marco conceptual, Delgado propone los cuatro enfoques principales para dar respuesta a sus preguntas: el enfoque de los sistemas socioecológicos que le permitiría analizar el sistema de manejo de los recursos pesqueros; el enfoque sobre los recursos comunes, desde el cual le fue posible analizar los principios e instancias que rigen el manejo que la cooperativa realiza de los recursos pesqueros, tales como las reglas, instituciones y acciones; el enfoque de los modos de vida que le permitió evaluar la combinación de ventajas a partir del manejo de los seis capitales de la cooperativa: capital natural, financiero, humano, físico y social y, finalmente el enfoque del patrimonio biocultural constituido por el *Corpus* (conocimientos), la *Praxis* (prácticas y estrategias) y el *Cosmos* (creencias), mediante el cual le fue posible elaborar la pesca ribereña como un sistema simbólico y como capital cultural.

El libro está integrado por seis capítulos; en los dos primeros se hace una detallada descripción de los avances en el estudio de la pesca y las sociedades pesqueras desde la antropología y desde los sistemas social-ecológicos, así como un repaso histórico al desarrollo de la pesca en México, sobre todo en la zona del Pacífico Norte, específicamente en Baja California, donde se destaca la importancia económica que históricamente ha tenido esta actividad, el proceso organizativo que han seguido las cooperativas pesqueras ribereñas y las pesquerías que se producen, así como las dificultades que han tenido las organizaciones quienes, a pesar de su alta tecnificación y su estar orientadas al mercado de exportación, no han logrado controlar todo el proceso de transformación de los productos ni los canales de comercialización, mermando con ello sensiblemente sus posibilidades de capitalización y diversificación económica.

2. Véase: Elinor Ostrom (1990) *Governing the Commons: the evolution of institutions for collective action*. Cambridge: Universidad de Cambridge.

En los siguientes tres capítulos, Claudia Delgado despliega un pormenorizado trabajo etnográfico, en el que describe la actividad de los buzos que extraen a los erizos, las largas jornadas de trabajo en el mar, las épocas de veda y de extracción (ocho meses), así como las reglamentaciones internas de la cooperativa del Ejido Coronel Estaban Cantú para controlar celosamente las cuotas de obtención del recurso, cuidando su preservación. La autora describe, además, la forma en que se complementa su sistema económico con otras pesquerías como el erizo morado, el pepino de mar y la estrella de mar, las labores de procesamiento que se le da al erizo rojo desde su extracción, hasta el empaquetado de las gónadas, listas para su exportación. En ambas labores se ha dado una paulatina incorporación de las mujeres de la localidad.

En una etnografía más fina, Delgado profundiza en los modos de vida de los buzos y demás integrantes de los equipos que se hacen a la mar, sus conocimientos ecológicos de mareas y de la meteorología, factores claves para decidir si se sale o no a pescar, la cantidad de producto que es posible obtener en cada “marea” o jornada de trabajo, el precio del producto (entre 33 y 37 dólares por kilogramo), el perfil sociodemográfico de los buzos y pescadores, sus artes de pesca, motores y equipo de buceo.

Delgado hace una descripción acuciosa de las reglamentaciones, acuerdos y normas para el manejo de los capitales ya mencionados y que les permiten determinar la cantidad de producto, el uso de los equipos, la distribución de las ganancias y la división del trabajo entre los agremiados. Al tratarse de una empresa comunitaria, no existe la propiedad individual sobre los medios de producción; las pangas, motores, equipo de buceo pertenecen a la organización, de ahí la importancia de consensar las normas regulatorias, lo que no excluye que al ser ejidatarios, algunos integrantes hayan logrado destinar solares y predios a la ganadería o a proyectos ecoturísticos de beneficio privado.

La autora destaca al capital social como uno de los más importantes para la empresa, puesto que han logrado una cohesión social al interior debido, en gran medida, a una extensa red de parentesco que les brinda relaciones de confianza, solidaridad, reciprocidad, redistribución de los recursos a nivel de familias, tanto nucleares como extensas, condiciones que facilitan a su vez, la circulación del conocimiento ecológico local, aspecto central del capital cultural de la organización.

Es precisamente a este capital cultural al que la autora le dedica, en buena medida, el quinto capítulo del libro, no sin antes describir el sistema de manejo pesquero de la organización, al que caracteriza como “un sistema social-ecológico complejo y adaptativo que ha venido funcionando a partir del sistema institucional y del sistema biocultural”.³ Este sistema institucional de la cooperativa descansa sobre reglas relativas a aspectos tales como la delimitación al acceso a los recursos, la vigilancia de su cumplimiento, la imposición de sanciones al incumplimiento de

³ Claudia Delgado (2019). *Buceando erizo de mar. Etnografía biocultural de un sistema de manejo pesquero en Baja California*. México: Secretaría de Cultura/INAH/EAHNM.

las reglas y acuerdos comunitarios y el establecimiento de espacios institucionalizados de resolución de conflictos. Disposiciones que son respetadas tenazmente por los integrantes de la cooperativa, lo que genera condiciones muy favorables para orientar su actividad productiva y de manejo del territorio hacia la sustentabilidad.

Entre los elementos del capital cultural que destaca Delgado se encuentran los conocimientos y prácticas adaptadas apropiadamente a los sistemas ecológicos y que constituyen su sistema biocultural, integrado, como hemos dicho, por tres componentes: *Corpus* (conocimientos tradicionales sobre mareas, vientos, oleaje, corrientes mareas, combinado con conocimientos técnico-científicos que les permitió desarrollar una metodología de parcelación y trasplante de los erizos rojos a nuevas áreas para mejorar su multiplicación); *Cosmos* (representaciones sobre la territorialidad-maritorialidad que cobra expresión sobre tres tipos de representaciones: territorialidad marina superficial, marina subacuática y territorialidad costera, cada una con estrategias y recursos naturales asociados) y *Praxis*, constituida por las prácticas asociadas a los dos componentes anteriores y que se traduce en estrategias como el trasplante de los erizos y otras prácticas adaptativas.

Uno de los aportes más significativos de esta obra es justamente el acento en el tratamiento antropológico de la organización social para la pesca del erizo. Más allá de los preceptos económicos, organizativos, regulatorios y de las indispensables determinaciones de manejo ambiental, la autora se preocupa por responder a la pregunta de si es posible desarrollar una cultura de sustentabilidad, una cultura que articule todas estas dimensiones. Si la respuesta es afirmativa, como ella plantea, se debe a la articulación de los capitales de que dispone la organización y al desarrollo de un sistema biocultural adaptativo eficiente.

La perspectiva que nos propone Claudia Delgado logra la integración exitosa de perspectivas diversas de una realidad multidimensional y que queda ahí como propuesta para futuras investigaciones que asuman análisis complejos de la realidad, para los cuales se sugiere la lectura de este texto.

No quisiera concluir esta reseña sin comentar que la Escuela de Antropología e Historia del Norte de México (EAHNM), de la que Claudia Delgado es profesora-investigadora de tiempo completo, se ubica en Chihuahua, Chihuahua, y tiene la importante labor de formar antropólogos en el norte del país, así como promover la investigación y la difusión sobre las culturas de esta amplia geografía. Es así como en los últimos 21 años, la EAHNM ha publicado cerca de 45 libros y más de 150 tesis, tanto de licenciatura como de posgrado, y es precisamente en ese contexto de publicaciones sobre la diversidad cultural del norte de México que se inscribe el libro que comentamos aquí y que recomendamos a los lectores.

Enfoques

APORTES Y DESAFÍOS EN LAS COYUNTURAS NACIONALES RECIENTES

Aportaciones del Programa Nacional de Etnografía de las Regiones Indígenas de México, a los pueblos originarios del estado de Morelos

Luis Miguel Morayta Mendoza

El proyecto regional “La Malinche” en Tlaxcala. Reflexiones a veinte años de su inicio y nuevas perspectivas etnográficas

Jorge Guevara Hernández / Milton Gabriel Hernández García

Repensar los pueblos de la Cuenca de México desde la etnografía

Laura Elena Corona de la Peña / Leonardo Vega Flores / Eliana Acosta Márquez / Ramón Eduardo González Muñiz

Balances y retos etnográficos entre los pueblos *comca'ac*, *guarijó*, *ralámuli* y *yoreme*

Milton Gabriel Hernández García / Claudia Jean Harriss Clare / Hugo Eduardo López Aceves / Ana Paula Pintado Cortina / Pablo César Sánchez Pichardo

Trabajo de campo, etnografías re-queridas y conocimiento compartido

Ella Fanny Quintal Avilés

Apropiación y uso de la producción antropológica. Apuntes sobre las etnografías *escribibles*

Ricardo López Ugalde

¿Es la Mixteca nahua tlapaneca de Guerrero un *área cultural* o una *región etnoterritorial*?

Samuel L. Villela Flores

Saber ritual otomí. Técnicas del cuerpo y del espíritu

Lourdes Baez Cubero / María Berenice Morales Aguilar / María Guadalupe Ramírez Ramos / David Pérez González

DE ETNOGRAFÍAS, REGIONES E INDÍGENAS: MIRADAS RETROSPECTIVAS SOBRE LAS OBRAS DEL PROGRAMA NACIONAL DE ETNOGRAFÍA DE LAS REGIONES INDÍGENAS DE MÉXICO

¿Diversidad de visiones u homogéneas tradiciones analíticas? Debates académicos en el entendimiento de lo indígena en el Programa Nacional Etnografía de las Regiones Indígenas de México

Rodrigo Megchún Rivera / Marco Vinicio Morales Muñoz / Ricardo Schiebeck Villegas

Los dilemas de la regionalización antropológica en el Proyecto de Etnografía de las Regiones Indígenas de México

Andrés Oseguera Montiel / Hugo Cotonieto Santeliz / Javier Gutiérrez Sánchez / Karina Munguía Ochoa

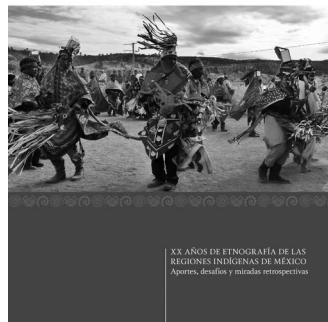
De la etnografía colectiva y sus vicisitudes: un balance crítico

Arturo Mario Herrera Bautista / Aäron Moszowski Van Loon / Víctor Acevedo Martínez / Yeyectzin Moreno Del Angel / Karen López Rodríguez / Diana Pérez Merlos

Revisión crítica de la construcción de la región Huasteca en el Proyecto Nacional de Etnografía. Aciertos y tropiezos de un proyecto etnográfico

Israel Lazcarro Salgado / Karina Munguía Ochoa

Diario de Campo 8-9



Entrevista

La región etnográfica. Entrevista al Dr. Andrés Medina Hernández

Laura Elena Corona de la Peña / Eliana Acosta Márquez / Leonardo Vega Flores / Eduardo González Muñiz

Platicando con Saúl Millán: las regiones indígenas a prueba de la etnografía

Selene Yuridia Galindo Cumplido / Aäron Moszowski Van Loon

En imágenes

Semana Santa Pima. Expresiones religiosas en transformación

Andrés Oseguera Montiel

Miradas al territorio *Warihó*

Claudia Jean Harriss Clare

Peritajes antropológicos

Peritaje en ciencias antropológicas para la comunidad de San Ildefonso Chantepec, Tepeji del Río, Hidalgo

Milton Gabriel Hernández García / María Gabriela Garret Ríos / Mauricio González González / Alonso Guerrero Galván / Julio César Matías Lara / David Pérez González

Proyectos INAH

El Programa Nacional Etnografía de las Regiones Indígenas de México y la reflexión crítica sobre el concepto de región

Ricardo López Ugalde / Milton Gabriel Hernández García

La trama de la etnografía en el Programa Nacional de Etnografía de las Regiones Indígenas de México

Marina Alonso Bolaños

Apéndice. El PNERIM en números

Ricardo Schiebeck Villegas / Karen López Rodríguez

Reseñas analíticas

Reseña analítica del libro *Beyond Alterity. Destabilizing the Indigenous Other in Mexico*, de Paula López Caballero y Ariadna Acevedo-Rodrigo (eds.)

Aäron Moszowski Van Loon

Reseña crítica del libro *Reencuentro con el argonauta. Malinowski y los desafíos de la antropología contemporánea*, de Alejandro Vázquez

Luis Ernesto Ibarra de Albino

Enfoques

Representaciones de la violencia en la experiencia dramática del dolor crónico

Anabella Barragán Solís

El estigma de las modificaciones corporales en el México contemporáneo

Amaceli Lara Méndez / Mirna Isalia Zárate Zúñiga

Discriminación, violencia y autopercepción de un grupo de personas con acondroplasia

Luisa Fernanda González Peña / Nancy Gabriela Hermosillo Ávila

Acoso escolar y violencia de género en espacios universitarios: escenarios, generalidades y aproximaciones

Edith Yesenia Peña Sánchez / Víctor Hugo Flores Ramírez

Crecer la milpa y cocer el nixcómil: roles de género y el drama social de la migración

Rodrigo Daniel Hernández Medina

Entrevista

La prevención del maltrato infantil requiere de la intervención de toda la sociedad. Entrevista con el doctor Arturo Loredo Abdalá

Malinali Scanda Ochoa Enciso

La fascinación por la epistemología de la teoría antropológica.

Entrevista a Rodrigo Díaz Cruz

Andrés Oseguera Montiel

En imágenes

Mirar, espejo y diversidad

Yazmin Itzachelt Bonola Piscil

Diversa

La importancia biocultural de los huertos familiares en Hueyapan, Morelos. Un acercamiento desde la etnobotánica

María Alejandra Elizabeth Olvera Carbajal

Volverse al sol: en busca de los *ralámuli* en la Revolución mexicana

Ana Paula Pintado Cortina

Peritajes antropológicos

Riesgos, complicaciones y retos de la investigación sobre violencia en el área de la Antropología Forense

para menores de edad

Liliana Torres Sanders

Proyectos INAH

Proyecto Estrategias adaptativas de las poblaciones humanas ante problemáticas y cambios

medioambientales

Blanca Lilia Martínez de León Mármol

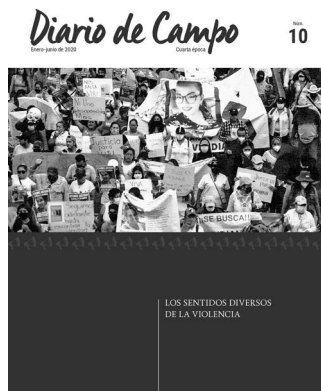
Reseñas analíticas

Reseña crítica del libro *Antropología Física. Disciplina bio-psico-social*, de Lauro González Quintero y Anabella Barragán Solís (coords.)

Martha Rebeca Herrera Bautista

Reseña crítica del libro *El espectáculo de la violencia en tiempos globales*, de Martha Rebeca Herrera Bautista y Amaceli Lara Méndez (coords.)

Bernardo Adrián Robles Aguirre



CONVOCATORIA

abierta para la recepción de artículos

Diario de Campo

ISSN: 2007-6851

Periodo 2024

La revista *Diario de Campo* convoca a investigadores, profesionales y estudiantes de las disciplinas antropológicas y ciencias afines, a enviar trabajos originales e inéditos, o propuestas de dossier temático para el periodo 2024.

Diario de Campo es una publicación académica semestral de la Coordinación Nacional de Antropología del INAH que da a conocer avances, resultados de investigación, novedades editoriales, voces y reflexiones emanadas de la experiencia etnográfica, la investigación documental y el trabajo de archivo, que aborden temáticas que preocupan actualmente a las ciencias antropológicas en México y en otros contextos regionales e internacionales.

Se podrán enviar contribuciones en la modalidad de **artículos científico-académicos, ensayos visuales, entrevistas o reseñas analíticas**, en los campos de la antropología social, la etnología, la antropología física, la etnohistoria, la lingüística y otras disciplinas afines, dando cabida a la interdisciplina y al pluralismo teórico-metodológico.

Los manuscritos deberán estar escritos en español y cumplir con los lineamientos de la revista de acuerdo con las características de cada sección, los cuales pueden consultarse en:

<https://revistas.inah.gov.mx/index.php/diariodecampo/secciones>

Para más información sobre la revista y sobre la presentación de artículos, visita:

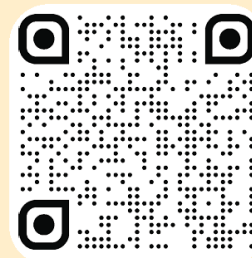
revistas.inah.gov.mx/index.php/diariodecampo/directrices

mexicoescultura.com

La publicación de los trabajos está sujeta a la evaluación de pertinencia del Comité Editorial de la revista, y a la revisión por pares académicos. *Diario de Campo* mantiene una política de acceso abierto, por lo que no hace ningún cobro a los autores por la recepción, procesamiento o publicación de artículos.

Los interesados podrán enviar sus contribuciones antes del **30 de junio** para el número del **primer semestre** de 2024, y antes del **13 de diciembre** para el **segundo semestre** de 2024, al correo:

revista.cnan@inah.gov.mx



CULTURA
SECRETARÍA DE CULTURA



Enfoques

El don sagrado de recortar a las *Antiguas* y el chamanismo otomí
Jorgelina Reinoso Niche

"Algo faltó en las ofrendas": la *xochimesa* y la falta de lluvias en Atliaca,
Guerrero

Tonatiuh Delgado Rendón

Representaciones de la corporeidad en el mural de la iglesia del Señor
del Huajito, Jocotepec, Jalisco

Anabella Barragán Solís

Un juicio entre mesoneros en San Juan Teotihuacan en el siglo XVIII:
el rancho "La Ventilla"

María Teresa Sánchez Valdés / Antonio Augusto de Paz Palacios

Entrevista

Andares de una trayectoria dedicada a la investigación-acción.

Entrevista a Luisa Paré

María Fernanda Pérez Ochoa

En Imágenes

Escenas de un protagonismo: migrantes aimaras bolivianas
en el Agro-mercado de Arica (Chile)

Claudio Casparrino / Menara Guizardi / Felipe Valdebenito Tamborino

Diversa

La economía de bazar: información y búsqueda en el mercado campesino
Clifford Geertz

Proyectos INAH

Proyecto: Poder, saber y brujería entre los *yùhu* u otomíes de la Sierra
Oriental de Hidalgo

Patricia Gallardo Arias

Reseñas analíticas

Reseña del proyecto *U'ulab*. Trastienda de memorias: un estudio fotográfico
dentro del Mercado Lucas de Gálvez en Mérida, Yucatán

María del Carmen Castillo Cisneros

Reseña analítica del libro *Buceando erizo de mar. Etnografía biocultural de un
sistema de manejo pesquero en Baja California*, de Claudia Delgado.

Arturo Mario Herrera Bautista



QR
Diario de Campo



CULTURA
SECRETARÍA DE CULTURA

