

DIMENSIÓN ANTROPOLÓGICA



- ◆ *La conformación de la última "Triple Alianza" en la Cuenca de México: problemas, interrogantes y propuestas*
- ◆ *Conviértete en lo que eres: construcción de la masculinidad y la feminidad en el discurso del derecho natural cristiano en la Nueva España del siglo XVI*
- ◆ *Un breve recorrido bibliográfico por la historia de los pueblos zapotecos de Oaxaca*
- ◆ *El término de parentesco paterno en lenguas indoeuropeas*
- ◆ *Nuevo Cine (1961-1962) y nacimiento de la cultura cinematográfica mexicana moderna*
- ◆ *Minería y territorio: una mirada al conflicto desde Mazapil, Zacatecas*
- ◆ *La industria de la gráfica y la imagen visual de cuerpo erótico, 1897-1927*

DIMENSIÓN
ANTROPOLÓGICA

REVISTA CUATRIMESTRAL

INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

<i>Director General</i> Alfonso de María y Campos	<i>Director General de la Revista</i> Arturo Soberón Mora
<i>Secretario Técnico</i> Miguel Ángel Echegaray	<i>Consejo Editorial</i> Susana Cuevas Suárez (DL-INAH) Isabel Lagarriga Attias (CIV-INAH) Sergio Bogard Sierra (Colmex) Fernando López Aguilar (ENAH-INAH) Delia Salazar Anaya (DEH-INAH)
<i>Secretario Administrativo</i> Eugenio Reza	María Eugenia Peña Reyes (ENAH-INAH) José Antonio Machuca Ramírez (DEAS-INAH) Josefina Ramírez Velázquez (ENAH-INAH) Lourdes Baez Cubero (SE-INAH)
<i>Coordinador Nacional de Antropología</i> Francisco Barriga	Osvaldo Sterpone (CIH-INAH) Susan Kellogg (Universidad de Houston, Texas, EUA)
<i>Coordinador Nacional de Difusión</i> Benito Taibo	Sara Mata (Universidad Nacional de Salta, Argentina) Susan M. Deeds (Universidad de Arizona, EUA)
<i>Director de Publicaciones</i> Héctor Toledano	<i>Asistente del director</i> Virginia Ramírez
<i>Subdirector de Publicaciones Periódicas</i> Benigno Casas	<i>Consejo de Asesores</i> Gilberto Giménez Montiel (IIS-UNAM) Alfredo López Austin (IIA-UNAM) Álvaro Matute Aguirre (IIH-UNAM) Eduardo Menéndez Spina (CIESAS) Arturo Romano Pacheco (DAF-INAH) Jacques Galinier (CNRS, Francia)
<i>Edición impresa</i> Héctor Siever y Demetrio Garmendia	
<i>Edición electrónica</i> Norma P. Páez y Nora L. Duque	
<i>Diseño de portada</i> Efraín Herrera	

Foto de cubierta:
Autor no identificado
Tehuana, Oaxaca, ca. 1912,
Fondo Culhuacán, Sinafo-INAH, inv. 359307

www.dimensionantropologica.inah.gob.mx

INVITACIÓN A LOS COLABORADORES

Dimensión Antropológica invita a los investigadores en antropología, historia y ciencias afines de todas las instituciones a colaborar con artículos originales resultado de investigaciones recientes, ensayos teóricos, noticias y reseñas bibliográficas. Igualmente se recibirán cartas a la Dirección que polemiquen con algún autor.

Las colaboraciones se enviarán a la dirección de la revista, o a través de algún miembro del Consejo Editorial. La revista acusará recibo al autor y enviará el trabajo a dos dictaminadores, y a un tercero en caso de discrepancia. En caso de que los dictaminadores consideren indispensables algunas modificaciones o correcciones al trabajo, el Consejo Editorial proporcionará copia anónima de los dictámenes a los autores para que realicen las modificaciones pertinentes. Los dictámenes de los trabajos no aceptados serán enviados al autor a solicitud expresa, en el entendido de que éstos son inapelables.

Requisitos para la presentación de originales

- Los artículos, impecablemente presentados, podrán tener una extensión de 25 a 40 cuartillas, incluyendo notas, bibliografía e ilustraciones. Se entregarán además acompañados de un resumen, en español e inglés, en el que se destaquen los aspectos más relevantes del trabajo, todo ello en no más de 10 líneas y acompañado de 5 palabras clave. Las reseñas bibliográficas no excederán de 5 cuartillas y deberán incluir la portada escaneada del libro reseñado en 300 d.p.i. El texto deberá entregarse en cuartillas con margen de 2.5 cm de lado izquierdo y derecho, a doble espacio, escritas por una sola cara.
- Los originales deben presentarse en altas y bajas (mayúsculas y minúsculas), sin usar abreviaturas en vocablos tales como etcétera, verbigracia, licenciado, señor, doctor, artículo.
- En el caso de incluir citas de más de cinco líneas, éstas se separarán del cuerpo del texto, con sangría en todo el párrafo. No deberán llevar comillas ni al principio ni al final (con excepción de comillas internas).
- Los números del 0 al 15 deberán escribirse con letra.
- Las llamadas (para indicar una nota o una cita) irán siempre después de los signos de puntuación.
- Para elaborar las notas a pie de página debe seguirse este modelo, cada inciso separado por coma:
 - nombres y apellidos del autor,
 - título del libro en cursivas,
 - nombres y apellidos del traductor y/o redactor del prólogo, introducción, selección o notas,
 - total de volúmenes o tomos,
 - número de edición, en caso de no ser la primera,
 - lugar de edición,
 - editorial,
 - colección o serie entre paréntesis,
 - año de publicación,
 - volumen, tomo y páginas,
 - inédito, en prensa, mecanoscrito, entre paréntesis.
- En caso de que se cite algún artículo tomado de periódicos, revistas, etcétera, debe seguirse este orden:
 - nombres y apellidos del autor,
 - título del artículo entre comillas,
 - nombre de la publicación en cursivas,
 - volumen y/o número de la misma,
 - lugar,

Dimensión Antropológica, año 18, vol. 52, mayo-agosto de 2011, es una publicación cuatrimestral editada por el Instituto Nacional de Antropología e Historia, Córdoba 45, col. Roma, C.P. 06700, Deleg. Cuauhtémoc, México, D.F. Editor responsable: Héctor Toledano. Reservas de derechos al uso exclusivo: 04-2008-012114375500-102. ISSN: 1405-776X. Licitud de título: 9604. Licitud de contenido: 6697. Domicilio de la publicación: Insurgentes Sur 421, 7° piso, col. Hipódromo, C.P. 06100, Deleg. Cuauhtémoc, México, D.F. Imprenta: Taller de impresión del INAH, Av. Tláhuac 3428, col. Culhuacán, C.P. 09840, Deleg. Iztapalapa, México, D.F. Distribuidor: Coordinación Nacional de Difusión del INAH, Insurgentes Sur 421, 7° piso, col. Hipódromo, C.P. 06100, Deleg. Cuauhtémoc, México, D.F. Este número se terminó de imprimir el 17 de septiembre de 2012 con un tiraje de 1000 ejemplares.

ISSN 1405-776X Hecho en México

- fecha,
- páginas.

- En la bibliografía se utilizarán los mismos criterios que para las notas al pie de página, excepto para el apellido del autor, que irá antes del nombre de pila. En caso de citar dos o más obras del mismo autor, en lugar del nombre de éste se colocará una línea de 2 cm más coma, y en seguida los otros elementos.
- Se recomienda que en caso de utilizar abreviaturas se haga de la siguiente manera:

op. cit. = obra citada, *ibidem* = misma obra, diferente página, *idem* = misma obra, misma página, p. o pp. = página o páginas, t. o tt. = tomo o tomos, vol., o vols. = volumen o volúmenes, trad. = traductor, *cf.* = compárese, *et al.* = y otros.

- Foliación continua y completa, que incluye índices, bibliografía y apéndices.
- Índices onomásticos o cronológicos, cuadros, gráficas e ilustraciones, señalando su ubicación exacta en el *corpus* del trabajo y los textos precisos de los encabezados o pies.
- El autor incluirá, como datos personales: institución, teléfonos, fax, correo electrónico, currículum breve (no más de 10 líneas), para ser localizado con facilidad.
- Las colaboraciones deberán enviarse vía electrónica a dimension_antropologica@inah.gob.mx dimenan_7@yahoo.com.mx.
- No deben anexarse originales de ilustraciones, mapas, fotografías, etcétera, sino hasta después del dictamen positivo de los trabajos.

Revisión de originales por parte del (los) autor(es)

Toda corrección de los manuscritos que haga el corrector será puesta a consideración de los autores para recibir su visto bueno, aprobación que deberán manifestar con su firma en el original corregido.

Dossier fotográfico

Se hace una atenta invitación a los investigadores que usualmente trabajan con temas de fotografía mexicana para que colaboren en la sección *Cristal Bruñido*, enviando una selección de entre 16 y 20 fotografías con una antigüedad mínima de 60 años, articulada por aspectos temáticos o de otra índole historiográfica o antropológica. Las fotografías deberán tener una resolución mínima de 300 d.p.i. tamaño carta, en formato tiff o jpg. La selección irá acompañada de un texto explicativo no mayor de ocho cuartillas.

Publicación indizada en Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades (CLASE), Sistema regional de información en línea para Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal (Latindex), Hispanic American Periodicals Index (HAPI).

CORRESPONDENCIA: Av. San Jerónimo 880, Col. San Jerónimo Lídice, CP 10200, Conmutador 40 40 54 00 ext. 4366, dimension_antropologica@inah.gob.mx dimenan_7@yahoo.com.mx web: www.dimensionantropologica.inah.gob.mx www.inah.gob.mx

Índice

La conformación de la última “Triple Alianza” en la Cuenca de México: problemas, interrogantes y propuestas CLEMENTINA BATTCKOCK	7
<i>Conviértete en lo que eres: construcción de la masculinidad y la feminidad en el discurso del derecho natural cristiano en la Nueva España del siglo XVI</i> NATALIA FIORENTINI CAÑEDO	31
Un breve recorrido bibliográfico por la historia de los pueblos zapotecos de Oaxaca ETHELIA RUIZ MEDRANO	57
El término de parentesco paterno en lenguas indoamericanas ROSA ELENA ANZALDO FIGUEROA	81
<i>Nuevo Cine (1961-1962) y el nacimiento de la cultura cinematográfica mexicana moderna</i> ASIER ARANZUBIA	101
Minería y territorio: una mirada al conflicto desde Mazapil, Zacatecas FRANCESCO PANICO / CLAUDIO GARIBAY OROZCO	123

Cristal bruñido

La industria de la gráfica y la imagen visual de cuerpo erótico, 1897-1927

ALBA H. GONZÁLEZ REYES

157

Reseñas

LUIS BARJAU

La conquista de la Malinche. La verdad acerca de la mujer que fundó el mestizaje en México

BEATRIZ LUCÍA CANO SÁNCHEZ

189

ARMANDO BARTRA

El hombre de hierro. Los límites sociales y naturales del capital

HUGO ENRIQUE SÁEZ A.

194

JACQUES GALINIER

El espejo otomí. De la etnografía a la antropología psicoanalítica

CARLOS GUADALUPE HEIRAS RODRÍGUEZ

198

Resúmenes / Abstracts

207

La conformación de la última “Triple Alianza” en la Cuenca de México: problemas, interrogantes y propuestas*

CLEMENTINA BATTCOCK

Hace esta ystoria tan poca mencion del rey de Tacuba, ni de sus grandezas ni de cosa notable de aquel reyno tecpaneca, que yo mesmo me espanto de ver quan sin mencion pasa por sus cosas...

Fray Diego Durán
*Historia de las Indias de Nueva España e
Islas de Tierra Firme*

Diversos estudios han considerado que la guerra entre Mexico-Tenochtitlan y Azcapotzalco en el siglo XV fue el punto central a partir del cual sobrevino el surgimiento de la llamada Triple Alianza¹ entre Mexico-Tenochtitlan, Tetzaco y Tlacopan. Así, esta última alianza tripartita tuvo como función reemplazar la antigua estructura de poder con la sustitución de Culhuacan por Mexico-

* Este artículo es producto de la tesis doctoral presentada por la autora en el Programa de Doctorado en Historia, Facultad de Filosofía y Letras/Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, con el título “La guerra entre Tenochtitlan y Azcapotzalco: construcción y significación de un hecho histórico”.

¹ Como señalan Alfredo López Austin y Leonardo López Luján, la institución supraestatal más poderosa en la Cuenca de México fue la *excax tlatoloyan* que significa “el tribunal de tres sedes”. Sin embargo, estos autores afirman que “[...] no eran judiciales todas sus funciones; la institución tenía también carácter militar. Por ello en las fuentes documentales se le denomina Triple Alianza.” Alfredo López Austin y Leonardo López Luján, *El pasado indígena*, 1996, pp. 232-233.

Tenochtitlan, Coatlinchan por Tetzco y Azcapotzalco por Tlacopan, y que a su vez estos centros suplantados habían ocupado los lugares principales de una Triple Alianza anterior.

Pensamos que claramente nos enfrentamos, como en otros casos, a una versión retrospectiva de los acontecimientos y, por lo tanto, proponemos en este artículo reexaminar no sólo los diferentes enfoques sino también aquello que nos indican y relatan las fuentes en torno a esta nueva asociación.

Podemos observar a través de los *corpus* documentales que las alianzas de diversos centros que configuraron el nivel más alto de la estructura política eran comunes en toda Mesoamérica, es decir, que el sistema de alianza aparece como una constante de organización política.

Dicho modelo de organización político, territorial y económico no fue exclusivo en la Cuenca de México, sino que se observa también en diferentes áreas y momentos. Así, pueden citarse los casos de otras alianzas conocidas, como por ejemplo: la de Tollan, Culhuacan y Otompan; luego Azcapotzalco, Culhuacan y Coatlinchan en la cuenca lacustre. Mayapán, Uxmal y Chichén Itzá primero y Mayapán, Izamal y Chichén Itzá después, en el norte de la península de Yucatán. En el occidente de México, Tzintzuntzan, Pátzcuaro e Ihuatzio.² Aunque es sumamente difícil saber cuál fue el papel de cada uno de los centros en estas alianzas, cómo se establecieron y cómo fueron reconocidas como legítimas, si es que lo fueron, por otros centros a través de conquistas.

Debemos señalar que si bien la idea más frecuente está referida a las alianzas de tres miembros, también es posible encontrar coaliciones conformadas por cuatro o más miembros, como el caso de Tlaxcala.³

² Al consultar la *Relación de Michoacán* hallamos referencias sobre cómo se constituyó esta alianza tripartita, y cómo al iniciarse conquistó distintos pueblos. Véase al respecto *Relación de Michoacán*, 2002, caps. xxx y xxxi, pp. 166-174.

³ Al respecto Nigel Davies señala: "En muchos casos, como por ejemplo en Cuitláhuac y en Culhuacan, nos encontramos con la antigua tradición tolteca de la coexistencia de cuatro gobernantes simultáneos, Nigel Davies, *Los mexicas. Primeros pasos hacia el imperio*, 1973, p. 12.

Las alianzas en la Cuenca de México

Si bien en la Cuenca de México la cantidad de miembros que componían las alianzas se presenta como un tema controversial, encontramos consenso en la constitución de tres centros.⁴

En relación con las causas del surgimiento de estas redes complejas de asociaciones, López Austin propone que tal vez tenían como función principal la de dirimir disputas entre distintas entidades políticas que se encontraban bajo sus jurisdicciones, la seguridad del área dominada y la tarea de incorporar centros que eran evasivos a formar parte de su dominio.⁵

Pedro Carrasco propone analizar cómo cada centro se encontraba en lucha con sus vecinos para sujetarlos e imponerles tributo, o para liberarse si se hallaba subordinado. De esta manera, sólo algunos de estos centros, en un momento dado, eran *tlatocáyotl*, formado éste por un pueblo o un conjunto de pueblos que reconocían una autoridad única, es decir, al *tlatoani* del centro dominante. De esta manera, para Carrasco varios de estos centros concertaban alianzas con fines de conquista en las cuales dominaba el *tlatoani* más poderoso.⁶ Un ejemplo de esto lo vemos en la obra de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, quien señala que:

Visto por Tezozómoc que no podía con los suyos y los de sus aliados y deudos sujetar a los aculhuas, trató amistad con Quexatlecuixtli, señor de Otumba, y con el de Chalco, que eran las más poderosas provincias que tenía el rey Ixtlilxóchitl, enviándoles grandes presentes y promesas si mataban a Ixtlilxóchitl, y le favorecían, les daría grandes tierras y mercedes: lo cual el señor de la provincia de Chalco y de Otumba concedieron en ello, dándole palabra que en todo le ayudarían y no obedecerían a Ixtlilxóchitl, su señor.⁷

⁴ "Muy conocida es la frecuencia con que en el mundo indígena mexicano han aparecido las divisiones en tres partes. Han existido por lo menos dos "triple alianzas" toltecas, mal término para una forma de gobierno en tres partes"; Rudolf van Zantwijk, "La estructura gubernamental del Estado de Tlacupan (1430-1520)", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. VIII, 1969, p. 195.

⁵ En torno al contexto político-religioso de la constitución de alianzas durante el Posclásico en la Cuenca de México, véase Alfredo López Austin, *Hombre-dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, 1989, p. 170

⁶ Pedro Carrasco, *Los otomíes. Cultura e historia prehispánica de los pueblos mesoamericanos de habla otomiana*, 1979, p. 106.

⁷ Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, "Sumaria relación de las cosas que han sucedido en la Nueva España", en *Obras históricas*, 1985, p. 334.

También suponemos que era esencial fomentar la ayuda mutua entre los tres centros para consolidar la existencia de la alianza, lo que nos permite suponer la existencia de vínculos —fluctuantes pero básicos— que respondían a un carácter preponderantemente militar. Al respecto Obregón Rodríguez indica que a partir de la constante lucha por el poder que se estableció entre los más importantes centros de la Cuenca de México, los *tlatocáyotl* tendieron a establecer confederaciones para ayudarse mutuamente en la guerra. Estas agrupaciones, en general, estaban formadas por grupos que compartían intereses, o bien filiación étnica o lingüística y establecían, según esta autora, un pacto de ayuda militar, constituyendo de esta forma una triple alianza con el fin de asegurar una creciente expansión sobre el resto del territorio.⁸

Así, la constitución de tres *hueitlatocáyotl* podría haber respondido a la necesidad de mantener un equilibrio en la zona dominada, estableciendo una red compleja de relaciones entre distintos centros, que permitieron alcanzar diferentes objetivos según el contexto imperante.⁹

Consideramos que los momentos en que nacen estas alianzas estuvieron asociados a períodos de tensiones políticas entre los diferentes centros, y que esta inestabilidad provocó reajustes en las relaciones entre cada uno de ellos; por esto las alianzas aparecen en ocasiones como incompatibles y difícilmente explicables. Precisamente en este contexto se da la guerra entre Azcapotzalco y Mexico-Tenochtitlan. Los dos centros estaban atravesando situaciones de cambio en sus sociedades, transformaciones que repercutían en sus relaciones con otros centros de la cuenca y que, según la propuesta que realiza José Lameiras, la derrota tepaneca cambió progresivamente el sentido de las alianzas matrimoniales y el parentesco para

⁸ Concepción Obregón Rodríguez, “La zona del Altiplano en el Posclásico: la etapa de la Triple Alianza”, en *Historia Antigua de México*, 1995-2001, vol. II, p. 295.

⁹ Nigel Davies señala: “A la llegada de los mexicas, hacia fines del S. XIII, Coatlichan y Azcapotzalco aparentemente ya habían sustituido a Tenayuca y Xaltocan como centros de poder. Sahagún dice que los tres principales poderes de la zona eran entonces Azcapotzalco, Coatlichan y Culhuacan. No es seguro que constituyeran una triple alianza formal, pero probablemente tendían a trabajar unidos para preservar el *statu quo* existente en tareas como la expulsión de los advenedizos mexicas de una plaza estratégica de la importancia de Chapultepec [...] Se podría decir que al convertirse Culhuacán, Azcapotzalco y Coatlichan en las tres potencias principales, quedó creado el sistema que no habría de cambiar hasta la conquista española.” (las cursivas son nuestras); Nigel Davies, *op. cit.*, p. 24.

la integración de agrupaciones militares, dirigentes, derechos y acceso a la propiedad y al mando político.¹⁰

Nigel Davies opina que la repentina caída de los tepanecas se debió a una inversión de alianzas que transformaron la combinación tepaneca-mexica contra Tetzco en una alianza mexica-tetzcocana contra Azcapotzalco.¹¹

Si aceptamos el hecho de que el establecimiento de estas complejas relaciones y la necesidad de construir estas alianzas fueron pautas compartidas en la sociedad mesoamericana y se mantuvieron —aunque transformándose— según las necesidades económicas y políticas, entonces, las sustituciones responderían a las dinámicas fluctuantes de estas alianzas, como resultado de lo que podríamos denominar “pactos coyunturales” que involucraban, entre otras variantes, la idea de ayuda mutua. Sin embargo esas alianzas se podían romper, como fue el caso de Mexico-Tenochtitlan y Mexico-Tlatelolco tras la derrota de Azcapotzalco, entre otros.

A partir de lo que advertimos anteriormente, podemos pensar que existieron relaciones más o menos intensivas entre los diferentes centros. Las mismas reflejan, en sus experiencias y en los relatos históricos, conexiones o modos culturales que, indirectamente, nos permiten llenar vacíos de información en lo referente a las vinculaciones entre los distintos centros.

Por lo tanto, consideramos que estamos ante prácticas de poder y que las mismas se establecen a partir de redes por las cuales circula el poder y en las que éste se ejerce. De esta manera se manifiesta una práctica política con conflicto, ya que en ella se supone la existencia de una pluralidad de centros de poder y las relaciones entre éstos son consideradas como relaciones de fuerzas.

La formación de la “Triple Alianza” a través de los estudios

Robert Barlow¹² señala que la formación de la Triple Alianza fue un proceso que se dio entre 1427-1433, desde que regresa Nezahualcóyotl a Tetzco hasta el final del gobierno de Motecuhzoma Xocoyotzin.

¹⁰ José Lameiras, *Los déspotas armados. Un aspecto de la guerra prehispánica*, 1985, p. 95.

¹¹ Nigel Davies, *op. cit.*, p. 126.

¹² Robert Barlow, “La fundación de la Triple Alianza”, en Jesús Monjaraz Ruiz, Elena Limón y María de la Cruz Paillés (eds.), *Los mexicas y la Triple Alianza*, 1990, v. III, p. 59. Inicial-

Así, en 1431, Nezahualcóyotl se había instalado en Mexico-Tenochtitlan como “soberano” acolhua y en 1433 trasladó su gobierno a Tetzco; estos datos le permiten deducir a Barlow que hasta esa fecha, 1433, fue subyugado Tetzco por Mexico-Tenochtitlan.

De esta forma, dicho autor plantea que hasta 1433 se puede referir a la Triple Alianza como una realidad, ya que en ese año Tototquihuatzin fue instalado como gobernante en Tlacopan. En relación con este último sitio, Barlow indica¹³ que este centro heredó, a partir de su análisis de un documento colonial temprano,¹⁴ diversos pueblos al caer Azcapotzalco, ya que fueron llevados por Tlacopan como su dote al ingresar a la nueva Triple Alianza.

Asimismo, Pedro Carrasco¹⁵ relata que al ser derrotado Azcapotzalco, Mexico-Tenochtitlan, Tetzco y Tlacopan se repartieron los “despojos del imperio tepaneca” y en 1-Pedernal (1428) principió una nueva y última etapa de la historia antigua de México. A la vez, se observa que coincide con Barlow y analiza el documento de *El Memorial de los Pueblos...*, lo cual le permite argumentar que en el reparto de tierras después de la caída de Azcapotzalco le correspondió a Tlacopan gran parte de los territorios de habla otomí. Por lo tanto, para este autor el dominio efectivo de la Triple Alianza en sus primeros tiempos sobre los antiguos territorios de Azcapotzalco debió ser muy débil, ya que todos estos espacios tenían que volver a ser conquistados en años posteriores. Por ejemplo, Motecuhzoma Ilhuicamina conquistó Teotlalpan y la zona de Xillotepec-Tollan; Axayacatl, en dos expediciones conquistó y aseguró el dominio tenochca en el valle de Toluca; Ahuitzotl avanzó sobre Xillotepec, Chiapan y su región. De esta forma, para Carrasco, cuando llegaron los españoles “todos los otomianos” estaban bajo la órbita de la Triple Alianza con excepción de Michoacán y Tlaxcala, así como los centros independientes de Metztlán, Uayacocotla y Tototepec en la Sierra de Puebla.

mente, este artículo fue publicado en *Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, 1949, t. III, pp. 147-155.

¹³ Robert Barlow; “El antiguo dominio tepaneca”, en *La extensión del imperio de los culhua mexica*, 1992, p. 47.

¹⁴ *Memorial de los pueblos sujetos al señorío de Tlacupan, y de los que tributaban a México, Tezcuco y Tlacupan*, 1942, vol. XIV, pp. 118-122.

¹⁵ Pedro Carrasco, *op. cit.*, p. 273.

Jiménez Moreno¹⁶ plantea que a la caída de Azcapotzalco se constituyó un “nuevo orden”. Así, la Triple Alianza se formó en 1434 por Mexico-Tenochtitlan, Tetzco y Tlacopan y cada *tlatoque* recibió un particular título: Itzcóatl (de Tenochtitlan) el de Colhuatecuhtli, Nezahualcóyotl (de Tetzco) el de Acolhuatecuhtli y Totoquihuatzin (de Tlacopan) el de Tepanecatecuhtli. Este autor indica que Tlacopan era el menos importante de los tres centros; sin embargo, a la muerte de Nezahualcóyotl, Tetzco fue perdiendo poder y protagonismo en la Triple Alianza. Según este análisis, dicho menoscabo llega a su nivel extremo cuando Motecuzoma Xocoyotzin impone a un señor en Tetzco llamado Cacama.¹⁷

Chapman¹⁸ señala que para el año 1433 ya se habían rendido todos los centros tepanecas, con lo cual se constituyó un pacto entre Mexico-Tenochtitlan, Tetzco y Tlacopan (posteriormente llamado la Triple Alianza), mediante el que se incluía a los tres grupos étnicos más importantes de la altiplanicie: los culhuas, los chichimecas y los tepanecas. Para esta autora los tres centros estaban comprometidos a ayudarse en las guerras; se repartían el tributo, correspondiéndole dos quintas partes a Tenochtitlan, lo mismo para Tetzco y una quinta parte para Tlacopan. Así, México-Tenochtitlan terminó imponiéndose a los otros dos centros; sin embargo, Chapman, basándose en la obra de Zurita y de Jiménez Moreno, plantea que Tetzco se destacó por conservar una cierta “superioridad cultural”. Esta autora reflexiona en torno a la constitución de estas alianzas y señala que estos “pueblos agricultores del altiplano” eran muy dados a constituirse en esta forma, ya que las alianzas se basaban en una ayuda mutua militar, donde se estipulaba el modo de repartir los tributos y a la vez los *pipiltin* de un centro se emparentaban con los de otro con el objetivo de conseguir ventajas de orden político y económico.

Van Zantwijk¹⁹ plantea que en 1431 los tepanecas emprendieron su última ofensiva en el norte y en ese año los vencedores tenochcas comenzaron con la “reconstrucción de la ordenación mundial tolteca”. Así, bajo su dominio crearon un “imperio” descentralizado y tripartito, según el modelo tolteca. Para este autor el nuevo “imperio”

¹⁶ Wigberto Jiménez Moreno, *Historia Antigua de México*, 2000 [1953], p. 54.

¹⁷ *Ibidem*, p. 75.

¹⁸ Anne Chapman, *Raíces y consecuencias de la guerra de los aztecas contra los tepanecas de Azcapotzalco*, 1959, p. 65.

¹⁹ Rudolf van Zantwijk, “La paz azteca. La ordenación del mundo por los mexicas”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. III, 1962, p. 123.

consistía en tres “estados” centrales: Mexico-Tenochtitlan, Acolhuacan y Tepanecapan o Tepanohuayan.

Davies²⁰ señala que los tenochcas, al ver que la guerra contra Azcapotzalco era inevitable, fueron atraídos hacia Nezahualcóyotl y sus aliados, en vista de que compartían con éstos su enemistad hacia los tepanecas. De esta forma se constituyó una doble alianza y no triple, ya que la participación de los “tepanecas disidentes”, es decir, los tlacopanecas, todavía no era muy evidente. Así, para este autor la Triple Alianza, con la anexión de Tlacopan como sucesor de Azcapotzalco, era durante el período de las conquistas tenochcas una “proyección en tiempo de paz” de la alianza realizada durante la guerra, a la que se agrega Tlacopan como centro derrotado.

López Austin²¹ propone que la Triple Alianza se estableció como una alianza política nacida a raíz de la derrota de Azcapotzalco (hacia 1430) entre Itzcóatl, Nezahualcóyotl y Totoquihuatzin. Si bien está muy difundida la idea de que esta alianza surgió tras la guerra de Azcapotzalco, este autor enfatiza que este tipo de alianza se remonta por lo menos a la época tolteca.

Para López Austin, el triunfo sobre Azcapotzalco, junto con el enriquecimiento que sobrevino de las primeras conquistas y las imposiciones de las “campanas expansivas”, propició una profunda reforma en el “estado tenochca”.

Monjaraz- Ruiz²² comparte esta posición, al señalar que la Triple Alianza fue una institución de carácter político cuyo objetivo era mantener el equilibrio de las fuerzas en el extenso territorio y durante la expansión. En relación con el tributo y los servicios personales, dicho autor expresa que éstos fueron la consecuencia, y no la causa, de la formación de la alianza. Así, propone que dicha coalición, constituida para destruir el poder tepaneca, no tuvo un carácter definitivo hasta que se clarificó la situación posteriormente. Es decir, Monjaraz Ruiz sostiene que la alianza se consolidó hasta después de la guerra contra Chalco, aunque tuvo bases más o menos formales poco antes de la muerte de Itzcóatl.

²⁰ Nigel Davies, *op. cit.*, p. 167.

²¹ Véanse los trabajos de Alfredo López Austin, “Los señoríos de Azcapotzalco y Tezcoco”, en *Historia Prehispánica*, 1967, p. 14, y “Organización política en el altiplano central de México durante el Posclásico”, en *Historia Mexicana*, vol. XXIII, núm. 4, 1974, p. 539.

²² Jesús Monjaraz Ruiz, *La nobleza mexicana*, 1980, p. 147.

Cartwright Brundage²³ señala que para 1433 la guerra había concluido con la derrota de Cuicláhuac. Sin embargo, dos años antes, en 1431, ocurrieron dos sucesos relevantes: la coronación de Nezahualcóyotl como *tlatoni* de Tetzaco y la “actualización de la Liga de las Tres Ciudades”. Esta alianza se había consumado para alcanzar dos propósitos: liberar a Mexico-Tenochtitlan de Azcapotzalco y reconquistar Tetzaco para Nezahualcóyotl. Así, para este autor la Triple Alianza se inició durante los últimos años de la guerra contra Azcapotzalco.

También señala que en 1431 Totoquihuaztli, nieto de Tezozómoc que había traído a los tepanecas de Tlacopan al bando aliado, recibió como recompensa el reconocimiento de *tlatoni* de Tlacopan. Esta doble “coronación” implicó para Cartwright Brundage la formalización de un nuevo principio de orden político en la Cuenca de México; es decir, que si bien la Triple Alianza ya había venido funcionando anteriormente —por ejemplo, en la movilización militar que hicieron los tres centros para conquistar Xochimilco—, con estos dos significativos actos se develó la alianza oficialmente.

En otro de sus textos Davies expresa que la consolidación de la Triple Alianza constituyó “los cimientos del reino de Itzcóatl”.²⁴ De esta alianza —que al parecer servía como conveniente fundamento del poder— procedió la derrota de Azcapotzalco y, por lo tanto, recién se restablecería esa alianza años después. Para Davies, durante la Triple Alianza (la cual considera que fue más “reconstrucción que imaginación”) Tenochtitlan asumió el papel de Culhuacan, Tlacopan el de Azcapotzalco y Tetzaco el de Coatlinchan. A la vez, este autor analiza y descarta la aseveración en torno a que los centros componentes de la Triple Alianza tuvieron en un principio un grado igualitario y que los *tlatoque* tenochcas posteriores dieron a Mexico-Tenochtitlan un lugar dominante en esta alianza. Para él, Mexico-Tenochtitlan desde un principio impuso su preponderancia político-militar en la coalición, y esto se debió a la manera de accionar y al protagonismo de Tlacaoel, *cihuacóatl* de Itzcóatl y de Motecuzoma Ilhuicamina.²⁵

²³ Burr Cartwright Brundage, *Lluvia de dardos*, 1982, pp. 89-90.

²⁴ Nigel Davies, *El imperio azteca: el resurgimiento tolteca*, 1992, p. 58.

²⁵ *Ibidem*, pp. 58-64.

Carrasco²⁶ propone que la Triple Alianza se concertó a partir de la guerra entablada por Mexico-Tenochtitlan y Tetzcoco contra Azcapotzalco. Sin embargo, las tradiciones históricas tenochcas y tetzcocanas difieren en torno al tipo de relaciones de poder entre sus *tlatoque*. Por ejemplo, para la tradición tetzcocana Nezahualcóyotl propuso incorporar a Tlacopan como nueva cabecera de los tepanecas, al ser derrotado Azcapotzalco y Coyoacán y, por ende, como tercer miembro de la coalición. Para Carrasco posiblemente Tetzcoco y Tlacopan deben haber estado desde un principio sujetos a Mexico-Tenochtitlan, y en ese sentido descarta la versión que brinda Fernando de Alva Ixtlilxóchitl en torno a una alianza tripartita. Por ello, basándose en la versión que ofrece fray Juan de Torquemada, indica que bajo el nuevo régimen Mexico-Tenochtitlan mantuvo la superioridad sobre Tetzcoco, y que dicha relación jerárquica se remontaba a los tiempos de Tezozómoc de Azcapotzalco.²⁷ A la vez plantea, para apoyar y complementar esta argumentación, que al estallar la guerra contra los tepanecas se puso de manifiesto la importancia de las alianzas matrimoniales, ya que Nezahualcóyotl era sobrino de Itzcóatl a partir del matrimonio de Ixtlilxóchitl con una hija de Huitzilihuitl. Es decir, Carrasco observa un tipo de alianza matrimonial en la que un *tlatoani* superior otorga una hija a un *tlatoani* subordinado y este tipo de asociación pervivió en tanto que los *tlatoque* sucesores de Nezahualcóyotl fueron hijos de “princesas mexicas”.

Así, Carrasco enfatiza, coincidiendo con otros análisis, que esta alianza se constituyó después de la derrota de los tepanecas por parte de Itzcóatl y Nezahualcóyotl, quienes incorporan a su asociación a Tlacopan y de esta forma establecieron un nuevo orden político en la cuenca. Para él es llamativo que desde el momento en que se fundó esta alianza se ponen de manifiesto, en las decisiones tomadas por los vencedores de la guerra, “los principios organizativos que definen rasgos fundamentales de la estructura territorial del nuevo régimen.”²⁸ Así, los tres centros aliados fueron partes “equiparables de la estructura imperial”; sin embargo, se estableció una diferenciación funcional entre los tres, que consistió en la asignación al *tlatoani* tenochca del predominio como “director de los ejércitos

²⁶ Pedro Carrasco, *Estructura político-territorial del Imperio tenochca. La Triple Alianza de Tenochtitlan, Tetzcoco y Tlacopan*, 1996.

²⁷ *Ibidem*, pp. 43-69.

²⁸ *Ibidem*, p. 43.

del Imperio". A la vez, Carrasco indica que otra decisión fundamental fue el acuerdo de dividir en tres partes el territorio inicial y las futuras conquistas.²⁹

La incorporación de Tlacopan en la "Triple Alianza"

Rudolf van Zantwijk³⁰ señala que las obras de Alva Ixtlilxóchitl y de Pomar permiten obtener varios datos sobre las jerarquías administrativas de Tetzoco, centro que ocupaba el segundo lugar en la escala de poder en la Triple Alianza. Mientras que las obras de Sahagún, Alvarado Tezozómoc, Durán, Chimalpain, Zorita, entre otros, brindan información gubernamental sobre la *mexicáyotl*. Sin embargo, dicho investigador señala que quedan muchos estudios y análisis pendientes que permitan llegar a una comprensión del funcionamiento y de la estructura del sistema gubernamental de esta alianza tripartita; además, las fuentes históricas permiten reconstruir principalmente dos partes de esta tripartición, es decir, Mexico-Tenochtitlan y Tetzoco y en menor medida Tlacopan. Por lo tanto, coincidimos con este autor en que existe poca discusión sobre la posición y el sistema gubernamental de Tlacopan en la Triple Alianza.³¹

Por su parte, Emma Pérez- Rocha indica la nula existencia de trabajos sobre el área poniente de la Cuenca de México y precisamente esta ausencia le permite cuestionar, entre otras cosas, cuál habría sido el papel "real" de Tlacopan en la caída de Azcapotzalco. Así, esta autora propone como primer objetivo delimitar y definir la región tepaneca, reconociendo el análisis pionero de Robert Barlow basado en la *Matrícula de Tributos*, el *Códice Mendocino*, y el *Memorial de los Pueblos* (el cual señalaba que siete provincias tributarias³² eran las que integraban el núcleo de la región tepaneca, antes de la asunción de los tenochcas al poder).

El trabajo de van Zantwijk recién citado utiliza el *Códice Osuna* y las mismas fuentes que Barlow, por lo que coincide con éste en concluir que eran siete las provincias tributarias "imperiales" com-

²⁹ *Ibidem*, p. 63.

³⁰ Rudolf van Zantwijk, *op. cit.*, vol. III, 1962.

³¹ Van Zantwijk plantea la vinculación del "Estado de Tepanohuayan con el imperio" desde diferentes esferas; véase Rudolf van Zantwijk, *op. cit.*, 1969, pp. 151-152.

³² Emma Pérez-Rocha, *La tierra y el hombre. En la Villa de Tacuba durante la época colonial*, 1982, p. 13.

prendidas en el área tepaneca al analizar la estructura interna del “Estado de Tlacopan-Tepanohuayan”; asimismo, basándose en el *Código Osuna* propone la existencia de ocho *tlatocayotl* gobernados por un *tlatoani*.

Podemos observar cómo primero Barlow y después van Zantwijk utilizan el *Memorial de los Pueblos de Tlacopan*, proponiendo coincidentemente dividir el “Estado” de Tlacopan en cuatro distritos militares, que a la vez serían las provincias que tributaban sólo a Tacuba. Pedro Carrasco delimita con mayor claridad, a nuestro entender, la máxima extensión de lo que fue la región tepaneca,³³ haciendo notar que precisamente estas regiones constituían los dominios privativos de Tlacopan en tiempos de la llamada Triple Alianza.

Pérez-Rocha enfatiza que varios autores han delimitado el territorio tepaneca, y en este punto coincide con dicha delimitación territorial. Sin embargo, en relación con la estructura interna del centro, señala la existencia de diferentes perspectivas de análisis a partir de la estructura que proporciona la *Matrícula de Tributos*. Para ella, esta fuente refleja la desintegración de los dominios tepanecas tras la caída de Azcapotzalco y la posterior reorganización de dichos territorios al conformarse la Triple Alianza. De este modo, explica, un hecho significativo que surgió del análisis del *Memorial de Tlacopan*, el *Código Osuna* y documentos del repartimiento agrícola y la laguna, fue la “coincidencia” en la estructura territorial descrita en las citadas fuentes. La autora indica que el *Memorial de Tlacopan* le permitió obtener información sobre la organización política del “Imperio tepaneca”, ya que pudo observar diferentes grados de dependencia de los diferentes centros que formaban dicho “imperio”. De esta manera, propone que el control de Tacuba sobre el territorio no fue uniforme en relación con la organización tributaria, y además el *corpus* documental consultado le indica una estructura compuesta por diferentes pueblos: “[...] unos tributaban a Tacuba; otros, a ésta y a Tenochtitlan; otros más sólo a esta última.”³⁴ De esta forma, Pérez-Rocha llega a la conclusión de que los pueblos incluidos en la *Matrícula de Tributos* fueron centros que tributaban a Mexico-Tenochtitlan.

³³ Pedro Carrasco, *op. cit.*, 1996, p. 269.

³⁴ Emma Pérez-Rocha, *op. cit.*, p. 125.

Desde otra perspectiva, Fernando Miranda, Rubén Manzanilla y Carlos Teja³⁵ señalan que al triunfo de la Triple Alianza, en 1431, Tlacopan se convirtió en la capital de Tepanohuayan o región tepaneca, y que se le adjudicó el territorio de la zona occidental de la Cuenca de México y parte del actual valle de Toluca. Sin embargo, este análisis es insuficiente para explicar cómo Tlacopan se incorporó a la Triple Alianza y se convirtió en la nueva capital tepaneca y tampoco da cuenta de por qué se le otorgaron esos territorios.

Respecto a la situación de Tlacopan como subordinado de Mexico-Tenochtitlan, Carrasco señala que desde el tiempo de Itzcóatl varios centros tepanecas tuvieron *tlatoque* de la “dinastía tenochca”³⁶ y además ese centro recibió una porción menor de tributos que los otros dos. Como se puede observar, es difícil precisar claramente qué papel desempeñó Tlacopan y cómo y por qué se incorporó a la Triple Alianza. Por ello pensamos que sigue vigente la observación que hizo van Zantwijk en torno a la carencia de análisis y propuestas respecto a Tlacopan durante el apogeo de Azcapotzalco y de Mexico-Tenochtitlan.

Así, Alonso Guerrero Galván³⁷ afirma que a partir de 1428 los pueblos otomíes de Xillotepec-Chiapan que pertenecían a Azcapotzalco pasaron a Tlacopan. Este autor señala que Tlacopan no tenía un peso significativo en la Triple Alianza, pero tenía varios de sus *tlatocáyotl* —como Xillotepec, Tollan y Azcapotzalco— y sus gobernantes, tal como lo señaló anteriormente Carrasco, eran de la dinastía tenochca. A la vez, propone que esta zona les fue otorgada porque: “[...] los recursos de los que gozaban eran escasos, y su gente fue considerada por los nahuas como *chichimecas*, prejuicio que heredó la historiografía colonial.”³⁸

³⁵ Fernando Miranda, Rubén Manzanilla y Carlos Teja, “Evidencias arqueológicas de la antigua ciudad de Tlacopan (Tacuba, Distrito Federal)”, en *Presencias y Encuentros. Investigaciones arqueológicas de salvamento*, 1995.

³⁶ Sobre las relaciones entre estos dos centros, en particular, véase Pedro Carrasco, *op. cit.*, especialmente cap. VI: “Los reinos dependientes de Tenochtitlan”, pp. 151-161 y el cap. XIX: “Los reinos dependientes de Tlacopan”, pp. 278-293.

³⁷ Alonso Guerrero Galván, “El códice Martín del Toro. De la oralidad y la escritura, una perspectiva otomí. Siglos XV-XVII”, tesis, 2002, pp. 54-55.

³⁸ *Ibidem*, p. 55. Sin embargo, pensamos que son evidentemente otomíes y que esta referencia hacia lo chichimeca como un rasgo despectivo, no es posible. Son numerosos los casos en que los tenochcas argumentan que son chichimecas, sobre todo en contextos de tensión. Por ejemplo, considérese la fricción entre Itzcóatl y Nezahuacoyotl sobre el título de *chichimecatecutli*, después de la guerra contra Azcapotzalco.

Alfonso Torres Rodríguez³⁹ plantea que con el desarrollo de la Triple Alianza los antiguos dominios otomíes al norte de la cuenca quedaron bajo la órbita de Tlacopan y Mexico-Tenochtitlan. De esta forma, con base en la *Séptima Relación* de Chimalpain, señala que al morir Itzcóatl en 1440 su hijo Iztacmixcoatl fue enviado a Xillotepec para establecer el señorío tenochca en esos territorios otomíes.

Más allá de los diversos análisis propuestos por los autores citados, podemos notar que existe una coincidencia en señalar que la Triple Alianza surgió oficialmente después de que los tepanecas de Azcapotzalco fueron vencidos. Como hemos señalado, algunos de estos autores remarcan la preexistencia de una alianza de carácter militar, fundada por Mexico-Tenochtitlan y Tetzaco para enfrentar al poderío tepaneca. Así, de esta inicial alianza que enfrentó y venció a Azcapotzalco surgió la Triple Alianza al incorporarse un tercer centro que fue Tlacopan.

El surgimiento de la última "Triple Alianza" según el *corpus* documental

En la lámina 1 del *Códice Azcatitlan* encontramos la posible representación de la Triple Alianza. Según Robert Barlow, los tres *tlatoque* que se encuentran en esta lámina son probablemente los miembros de la Triple Alianza. Esta apreciación también es compartida por van Zantwijk.⁴⁰

Nos llama la atención que esta representación ocupe el primer lugar en el códice, sin tener ninguna correspondencia con el orden que tiene la narración. Graulich señala al respecto que dicha lámina es una hoja suelta y remendada, observación que lleva a interrogarnos si originalmente estaba ubicada en ese lugar o se colocó arbitrariamente al reconstruir el códice años más tarde. Por otro lado, en la lámina se encuentran caracterizados tres personajes sin ninguna identificación y tampoco tiene texto que acompañe a las pinturas. Por lo tanto, pensamos que es discutible aseverar que represente la última Triple Alianza.

³⁹ Alfonso Torres Rodríguez; "La Luna del pie podrido: Ideología y ritual entre los otomíes del Epiclásico en el Valle del Mezquital", tesis, 2004, p. 26.

⁴⁰ Rudolf van Zantwijk, "Coapancayotl y Tlatitizalli, dos tipos de organización dual en la ordenación política y religiosa de los aztecas", en *Dualismo Mesoamericano. Symposium Ant. 8 of the 46 th Internacional Congreso of Americanists*, 1988, pp. 21-26.

En el *Códice Ramírez* se narra que, después de haber vencido a Azcapotzalco, los tenochcas fueron temidos por los otros centros en la cuenca.⁴¹ Por otra parte, Itzcóatl, *tlatoani* tenochca, llevó a cabo la creación de cargos junto a su consejero, Tlacaelel, quien propuso que se realizaran reformas en la sociedad mexica-tenochca, como por ejemplo las nuevas pautas de elección para el *tlatoani* a partir de la creación de un consejo integrado por un *tlacochcalcatl*, un *tlacatecatl*, un *ezhuahuacatl* y un *tlillanocalqui*. Además, sobre este trascendental hecho tanto la *Crónica mexicana*⁴² como el *Manuscrito Tovar*⁴³ ofrecen también detalles sobre estos particulares cambios.

Asimismo, en las tres obras se relatan los conflictos con Xochimilco y Cuitlahuac, y a partir de estos acontecimientos el *tlatoani* de Tetzaco decide sujetarse a Mexico-Tenochtitlan sin guerra. Sin embargo, Tlacaelel le indica a Itzcóatl que toda sujeción implica guerra y que por lo tanto “fingiesen” los dos centros una guerra y la sumisión de Tetzaco. Consideramos que quizás el suceso de una guerra, fingida entre estos dos centros se puede interpretar como una guerra ritual, donde el vencedor y el vencido están definidos con antelación, pero es necesario representar un enfrentamiento para otorgar legitimación al acto. Posteriormente, al morir Itzcóatl, el “capitán” Tlacaelel convocó al “Consejo Supremo” y a los *tlatoque* de Tetzaco y Tlacopan para elegir al nuevo sucesor en Mexico-Tenochtitlan.⁴⁴ Así, a partir del relato de estas fuentes podemos observar cómo, curiosamente, no se registra la constitución de la Triple Alianza, sino que sólo se hace referencia a su existencia a partir de la elección de Motecuhzoma Ilhuicamina. Por lo tanto, nos preguntamos por qué no se menciona la constitución de la nueva Triple Alianza y a qué responde esta ausencia que resulta tan obvia. Pensamos que, justamente, tanto en la *Crónica mexicana* como en el *Códice Ramírez* estamos ante una selección de hechos, acto que se realizó posteriormente y que permitió mostrar y legitimar la grandeza del grupo tenochca y del poder que detentaba. Por lo tanto, no es casual que no se registre de manera explícita la constitución de la Triple Alianza, pero sí se enfatizan los cambios producidos después de la guerra contra

⁴¹ *Códice Ramírez*, en Hernando Alvarado Tezozómoc, *Crónica Mexicana*, 1987, V-222 p. Véase el relato que se realiza en torno a que Itzcóatl manda a llamar a Tlacáelel: “porque no había mas de lo que él aconsejaba”, p. 61.

⁴² *Crónica mexicana*, 1980, p. 268.

⁴³ *Manuscrito Tovar*, 1972, p. 48.

⁴⁴ *Códice Ramírez*, 1980, p. 62 y *Manuscrito Tovar*, 1972, p. 53.

los tepanecas, ya que se inauguraba un nuevo orden en la Cuenca de México.

En la *Tercera Relación Chimalpain* indica que en el año 1-*técpatl* (1428) se recrudeció la contienda entre Mexico-Tenochtitlan y Azcapotzalco, así que Nezahualcóyotl se incorporó a la guerra para prestar apoyo a los tenochcas.⁴⁵ Es decir, nada se evidencia en el relato sobre la instauración de una Triple Alianza, tan sólo podemos observar la constitución de una doble alianza durante la guerra para enfrentar a los tepanecas. En la *Séptima Relación*, en el año 4-*ácatl* (1431) podemos constatar y suponer el ingreso de Tlacopan a esta alianza, después de vencer a los tepanecas de Azcapotzalco, cuando se señala que: “ya hacía cinco años que gobernaba Itzcohuatzin en Tenuchtitlan y también ya habían sido conquistados los tepanecas azcapotzalca. Y hacía un año que habían entrado a Tenuchtitlan los tlacopanecas y un año que habían sido conquistados los xochimilca”.⁴⁶

Alonso de Zorita, basándose en la *Relación de don Pablo Nazareo de Xaltocan*, la cual llegó a sus manos por fray Francisco de las Navas⁴⁷ señala que, antiguamente, coexistían los señores principales de Mexico, de Tetzcoco y de Tlacopan que gobernaban en la Cuenca. En la obra de Zorita, se indica qué características tenía este orden tripartito y cómo funcionaban estos tres centros, sin embargo, nada dice en torno a cómo y cuándo se constituyó esta alianza. En el *Epistolario de Nueva España*,⁴⁸ hallamos varios documentos coloniales que hacen referencia a la Triple Alianza,⁴⁹ en particular a los centros

⁴⁵ Chimalpain Cuauhtlehuāniztīn, *Primer Amoxtlī Libro, 3º relación de las diferentes Historias originales*, 1997, pp. 139.

⁴⁶ Chimalpain Cuauhtlehuāniztīn, *Séptima relación de las diferentes Historias originales*, 2003, p. 101.

⁴⁷ Alonso de Zorita, *Relación de la Nueva España*, 1999.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 321.

⁴⁹ Los documentos compilados a que hacemos referencia son “Carta al rey don Felipe II de don Pablo Nazareo de Xaltocan, doña María Axayaca, don Juan Axayaca y doña María Atotoz (con genealogía de don Juan Axayaca y don pablo Nazareo). México a 17 de marzo de 1566”, en Francisco del Paso y Troncoso, *Epistolario de la Nueva España*, 1942, vol. X, pp. 109-129. “Memorial de los pueblos y sujetos al señorío de Tlacupan, y de los que tributaban a México, Tezcuco y Tlacupan”, en *ibidem*, vol. XIV, pp. 118-122. “Carta al rey, del cacique don Antonio Cortés y de trece indios, alcaldes, regidores y principales del pueblo y provincia de Tlacupan haciendo mención de los servicios que habían prestado a los españoles y suplicando que se les devolviese algunos pueblos y estancias que se les había quitado y antes estaban sujetos a Tlacupan, y que a este pueblo se le concediese el título de ciudad y un escudo de armas. De Tlacupan a 20 de febrero de 1561”, en *ibidem*, vol. XVI, pp. 71-74. “Carta de don Hernando Pimentel, cacique principal de Texcuco, al rey don Felipe II suplicando que en atención a sus servicios se le devuelvan cuatro pueblezuelos de os mucho que se le habían quitado y que

que la constituían con sus respectivos territorios. En líneas generales, esta documentación posee como denominador común el reclamo, por parte de diversos actores de la antigua nobleza indígena, sobre la devolución de sus antiguas posesiones y para ello reconstruyen sus genealogías, como una forma de demostrar ante el rey de España su legítima demanda. Nada expresan sobre la conformación de la Triple Alianza, tan sólo mencionan, por el carácter propio de la documentación, los antiguos territorios que le correspondía a cada miembro de esa Triple Alianza.

Por su parte, Fernando de Alva Ixtlilxóchitl relata que tras la caída de Azcapotzalco y la sentencia de muerte de Maxtla por parte de Nezahualcóyotl⁵⁰ se inicia una serie de conquistas hacia Tenayuca, Tepanohuayan, Tultitlan, Cuauhtitlán, Xaltocan, nuevamente sobre Tacuba y por último Coyoacán y Culhuacán. Dos o tres años después de estos acontecimientos, se describe cómo Nezahualcóyotl intenta avanzar sobre Huexotla y Tetzoco. Para reconquistar este centro necesita de la ayuda de su tío Itzcóatl⁵¹ y de su primo Motecuhzoma Ilhuicamina. De esta forma, el relato describe cómo Nezahualcóyotl intenta sujetar diferentes centros, posibilitando la constitución de una doble alianza:

En este mismo tiempo acordó Nezahualcoyotzin de acabar de sujetar lo que restaba de su reino, porque era ya tanta la desvergüenza de los enemigos, que muy pocas leguas de la ciudad se le andaban haciendo fiestas con gente y ejércitos de guerra; y así juntó sus gentes con algunos mexicanos, él por su persona y su tío Izcohuatzin y Moteczuma, repartiéndoles la gente a cada uno su parte, fueron en demanda de su prosecución, y en la primera parte donde le salieron al encuentro sus enemigos fue en Coahuatitlan [...]⁵²

Así, Fernando de Alva Ixtlilxóchitl narra que años después de estos sucesos se acuerda el ingreso de Tlacopan a la alianza y la jerarquía que tenía en ésta, cuando nos señala que:

antes estaban sujetos a dicha cabecera. De Texcuco, a 6 de abril de 1562", en *ibidem*, vol. XVI, pp. 74-75.

⁵⁰ Fernando Alva Ixtlilxóchitl, *op. cit.*, p. 376.

⁵¹ *Ibidem*, p. 377.

⁵² *Ibidem*, p. 378. La cursiva es nuestra.

Y al cabo de algunos años fue acordado entre Nezahualcoyotzin y Izcohuatzin, que en el pueblo de Tlacopan se hiciese un señor que fuese en lugar de Maxtla, señor que fue de Azcapotzalco, lo cual se hizo nombrando por señor de los tepanecas a Totoquihuatzli; de manera que el señor de Tezcuco y el de Mexico fueron iguales en el señoría, y el señor de Tlacopan no fue tanto como cada uno de ellos.⁵³

En la *Sumaria Relación* nuevamente se describe la muerte de Maxtla y cómo Nezahualcōyotl declara que Azcapotzalco se convierta en “lugar y feria en donde se vendiesen esclavos.”⁵⁴ De esta forma, el autor enfatiza una doble alianza que posibilitó la caída del centro tepaneca de Azcapotzalco. La misma estaba constituida por Nezahualcōyotl, Itzcōatl y Motecuhzoma Ilhuicamina, quienes acuerdan en reconocer e incorporar a Totoquihuatzin a la alianza ya que este señor “Era descendiente de los reyes de Azcapotzalco, porque de todo punto no se perdiese la memoria de ellos, y porque Totoquihuatzin fue siempre favorecedor, aunque de secreto de las causas de Nezahualcoyotzin y de los señores mexicanos”.⁵⁵

También se relata que cuatro años después de la caída de Azcapotzalco, Nezahualcōyotl asumió como *tlatoani* de Tetzaco en Mexico-Tenochtitlan, bajo el auspicio de Itzcōatl y Totoquihuatzin.⁵⁶ Y a partir de ese importante acontecimiento, y no otro, se constituyó una Triple Alianza:

y desde este tiempo quedó capitulado entre ellos que todas las provincias que estaban por sujetar, todos tres en mancomún las habían de recobrar y ganar, y que las rentas y su aprovechamiento de ellas se había de partir en este modo: el de Tescuco y el de Mexico por iguales partes y el de Tacuba, una parte que sería como la quinta, y asimismo, por el bien que recibió de los deudos, los señores de Tlaxcala y Huexotzinco les alargó sus tierras capitulando entre ellos que desde aquel tiempo en adelante se ayudarían y favorecerían los unos y los otros, aunque después se trató entre ellos que para el ejercicio militar y sacrificios de sus dioses hiciesen en ciertos tiempos del año guerras.⁵⁷

⁵³ *Ibidem*, p. 379.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 543.

⁵⁵ *Idem*.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 544.

⁵⁷ *Idem*.

Fray Juan de Torquemada también indica la constitución de una doble alianza entre Itzcóatl y Nezahualcóyotl para enfrentarse a los tepanecas de Azcapotzalco⁵⁸ y, posteriormente, conquistar a “los rebeldes del reino de Aculhuacan”.⁵⁹ Así, se describe como Itzcóatl y Nezahualcóyotl reconocieron a Totoquihuatzin como “rey de los tepanecas”.⁶⁰ Sin embargo esta incorporación tenía sus límites, ya que “dieron nombre de rey de los tepanecas, aunque no con la autoridad y majestad que su abuelo y tío lo habían tenido; pero hicieronlo parcial con ellos en el gobierno, y en la distribución que después hicieron de las tierras le dieron la quinta parte de todo y la provincia de Mazahuacan”.⁶¹

De esta forma, Torquemada narra cómo se estableció la Triple Alianza y las diferencias jerárquicas entre estos tres centros.⁶² Llama la atención cómo en este párrafo el autor justifica esta diferencia entre los tres centros, y en particular de Tlacopan con Totoquihuatzin, al señalar que este *tlatoani* no poseía “la autoridad y majestad” que habían tenido Tezozómoc y Maxtla, cuando al referirse a Maxtla y a su muerte él mismo utiliza cargas despectivas. Recordemos la descripción que hace fray Juan de Torquemada de Maxtla como soberbio y cobarde al no ir a la guerra, y en especial el relato de su deshonrosa muerte:

y cuando se vio perdido u que ya no valía autoridad y gravedad, sino la ligereza de los pies y quiso poner su remedio en ellos no pudo, porque le tenían cercado todo el palacio; y viendo que no podía escaparse metiese en unos baños, en que solía bañarse (que se llaman temazcal); pero como le buscaban muchos, y con ansías de hallarle dieron con él en aquel lugar, donde le mataron a pedradas y palos. Desta manera acabó Maxtla y su imperio, muriendo muerte tan batida afrentosa; y mandaron los reyes echar su cuerpo a la aves, que se lo comiesen [...]⁶³.

⁵⁸ Fray Juan de Torquemada, *op. cit.*, p. 196.

⁵⁹ *Idem*, p. 200.

⁶⁰ En el primer párrafo del cap. XXXIX Torquemada señala que Totoquihuatzin era nieto de Tezozómoc y por lo tanto sobrino de Maxtla, “el cual (o por no estar bien con el tío o por otras causas que le movieron) no salió a la batalla contra los mexicanos, ni se dice que se hallase en ella, y viendo Itzcohuatl y Nezahualcoyotl que era tan gran señor (y por ventura le tendrían por amigo) le llamaron y dieron nombre de rey de los tepanecas [...]”; *ibidem.*, p. 201.

⁶¹ *Idem.*

⁶² *Idem.*

⁶³ *Ibidem*, p. 198.

Por otro lado, vemos en los Anales de Cuauhtitlan qué centros estaban aliados en contra del poder tepaneca: “Itzcohuatzin, Tecocohuatzin de Cuauhtitlán, Nezahualcoyotzin de Tetzco y Tenocellotzin de Huexotzinco.”⁶⁴ Y más adelante se informa cómo en el año 3-*tochtli* fueron vencidos los tepanecas por una notable alianza tripartita: “También entonces fueron vencidos los cuauhnahuacas y los xaltocamecas por Nezahualcoyotzin, Itzcohuatzin y Tecocohuatzin de Cuauhtitlan.”⁶⁵ Es interesante prestar atención a cómo en estos Anales se sustituye al centro tepaneca de Tlacopan por Cuauhtitlan. Sin embargo, no dejan de subrayar y de enfatizar en el relato la constitución de una alianza tripartita para vencer al poder de Azcapotzalco. Así, podemos observar cómo ingresó Cuauhtitlan legítimamente al nuevo orden en la cuenca, al convertirse en uno de los tres miembros de la nueva alianza.

Al inicio de este análisis comenzamos por examinar la lámina 1 del Códice Azcatitlan, que compartiría supuestamente con el Códice Osuna⁶⁶ la representación de la Triple Alianza. Así, en el folio 496-34 observamos tres glifos que indican: Tetzcuco, México y Tlacopan acompañados por un texto en náhuatl que señala lo siguiente:

Yzca inilnamicoca yn etetl tzontecomatl
yn altepetl yn nican Nueva España,
Mexico, Tetzcuco, Tlacuban, yn Mexico
yehuautil (te?) quitl in isquich ytechpohui
altepetl. Yhuan yn tetzcucu. Auh yn
tlacuba ca ye nican ycuilihtoc tla pala-
cuilolpan in isquich y techpohui.

Aquí está el recuerdo de los tres pueblos cabeceras de aquí en Nueva España, México, Tezcucu, Tacuba, aquel tributo todo lo que le corresponde a la ciudad de México. Y a Tetzco y a Tacuba ya aquí está escrito en la pintura (en el código) todo lo que les corresponde.⁶⁷

Por lo que sabemos, estas dos láminas —si aceptamos la dudosa representación del Códice Azcatitlan— son las únicas representaciones pictográficas que tenemos de la Triple Alianza. Las preguntas que surgen necesariamente son: ¿por qué existen tan sólo dos representaciones de la Triple Alianza, y una de ellas tan dudosa? Y ¿a qué se debe que las otras tradiciones históricas no relataron ni representaron esta institución en pictografía?

⁶⁴ “Anales de Cuauhtitlan”, en *Códice Chimalpopoca. Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los Soles*, 1992, p. 47.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 48.

⁶⁶ “Códice Osuna”, 1947, p. 249.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 249.

Algunas consideraciones finales

A lo largo de este trabajo hemos intentado evidenciar el problema que implica abordar el tema de la Triple Alianza. Como hemos visto, son numerosos los autores que plantean las características que tenía, sus peculiaridades, así como el contexto en que se constituyó la última de ellas.

Por ello, al abordar esta última asociación tripartita en la Cuenca de México observamos que se constituye en un contexto muy particular: la guerra entre Azcapotzalco y Tenochtitlan. Y precisamente esta guerra se enmarca entre la desintegración de una alianza (Azcapotzalco, Culhuacan y Coatlinchan) y la constitución de otra nueva. De esta forma, podemos afirmar que todo parece indicar que esta forma de asociación tiene una profundidad histórica y constante, al menos en algunas partes de Mesoamérica, más allá del variable número de centros que la constituyen. Sin embargo, a partir del análisis documental podemos señalar que en el *corpus* trabajado son escasas las menciones de la conformación de la Triple Alianza, excepto en las obras de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl y de fray Juan de Torquemada, lo cual resulta sorprendente. Dentro de la diversidad de las fuentes analizadas sobresale la imagen de que los tenochcas solos no podían enfrentar a los tepanecas, sino que necesitaban entablar alianzas con otros centros.

Claramente observamos que la información que se presenta en los textos narrativos enfatiza una alianza entre Mexico-Tenochtitlan y Tetzaco para enfrentar al poderío tepaneca de Azcapotzalco; además, mucho después y con una jerarquía inferior se incorpora Tlacopan. No podemos dejar de señalar que la institucionalización de las alianzas no es un proceso mecánico, sino que siempre hay que tener en cuenta el contexto histórico del surgimiento, la temporalidad y hasta la posibilidad, según algunas propuestas, de que fueran una invención.⁶⁸ Cabe agregar que, a nuestro entender, una alianza presenta un aspecto acotado en el tiempo, en función de una serie de necesidades puntuales.

⁶⁸ Es interesante el planteamiento realizado por Gibson, quien sugiere que el concepto de una “triple alianza” puede haber sido una invención de la historiografía colonial. Este autor objeta la existencia de la llamada triple alianza a partir del estudio de dos puntos: el de las conquistas y el del tributo. Charles Gibson, “Structure of the Aztec Empire”, en *Handbook of Middle American Indians*, vol. 10, 1971, p. 389. Desde otra perspectiva de análisis —pero retomando la propuesta de Gibson— se encuentra el artículo de Gillespie, en el que vuelve a

Por ello, en este trabajo hemos intentado mostrar no sólo qué se ha dicho sobre la Triple Alianza, sino qué nos indican las fuentes al respecto y los problemas a enfrentar en el abordaje y confrontación de las mismas. Pensamos que aún queda mucho por trabajar sobre este problema. Son muchas las preguntas que surgen en torno a esta forma de organización política y su funcionamiento.

Bibliografía

"Anales de Cuauhtitlan", en *Códice Chimalpopoca. Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los Soles*, Primo Feliciano Velázquez (introd., trad. y notas), México, IIH-UNAM, 1992.

Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, t. III, 1949.

Alva Ixtlilxóchitl, Fernando de, "Sumaria Relación de las cosas que han sucedido en la Nueva España", en Edmundo O'Gorman (ed., introd. y apéndices) *Obras históricas*, México, IIH-UNAM (Serie de Historiadores y Cronistas de Indias, 4), 1985, vol. I.

Barlow, Robert, "El antiguo dominio tepaneca", en *La extensión del imperio de los culhua mexicana*, INAH/UDLA, 1992.

———, "La fundación de la triple alianza", en Jesús Monjaraz-Ruiz, Elena Limón y María de la Cruz Paillés H. (eds.), *Los mexicas y la triple alianza*, México, INAH/UDLA, 1990, vol. III.

Battcock, Clementina, "La guerra entre Tenochtitlan y Azcapotzalco: construcción y significación de un hecho histórico", tesis de doctorado, FFYL-IIH-UNAM, México, 2008.

Carrasco, Pedro, *Estructura político-territorial del Imperio tenochca. La Triple Alianza de Tenochtitlan, Tetzaco y Tlacopan*. México, FCE, 1996.

———, *Los otomíes. Cultura e historia prehispánica de los pueblos mesoamericanos de habla otomiana*, México, Documentos del Estado de México, 1979.

Cartwright Brundage, Burr, *Lluvia de dardos*, México, Diana, 1982.

Chapman, Anne, *Raíces y consecuencias de la guerra de los aztecas contra los tepanecas de Azcapotzalco*, México, ENAH, 1959.

objetar la existencia de la Triple Alianza. Sin embargo no compartimos dichas argumentaciones, pues consideramos que si bien habría que revisar como funcionó esta última "Triple Alianza" y qué papel desempeñó cada centro que la integró, observamos en el *corpus* documental una evidencia que nos permite sostener la existencia de esta forma de organización política. Susan Gillespie, "The Aztec Triple Alliance: A Postconquest Tradition", en *Native Traditions in the Postconquest World*, 1998, pp. 233-257.

- Chimalpain, Cuauhtlehuanitzin, *Séptima relación de las diferentes historias originales*, Josefina García Quintana (introd., trad., paleografía, notas, índice temático y onomástico y apéndices), México, IIH-UNAM (Serie Cultura Náhuatl. Fuentes, 12), 2003.
- , *Primer Amoxtli Libro, 3° relación de las diferentes Historias originales*, Víctor Castillo Farreras (trad. estudio, paleografía, notas, repertorio y apéndice), México, IIH-UNAM (Serie Cultura Náhuatl. Fuentes, 10), 1997.
- “Códice Ramírez”, en Hernando Alvarado Tezozómoc, *Crónica mexicana*, edición facsimilar, Manuel Orozco y Berra (ed.), México, Porrúa (Biblioteca Porrúa), 1987.
- “Códice Osuna”, reproducción facsimilar, editada en [Madrid] México, Ediciones del Instituto Indigenista de Intercambio [1878] 1947.
- Crónica mexicana*, Manuel Orozco y Berra (ed.), edición facsimilar, México, Porrúa (Biblioteca Porrúa, 61), 1980.
- Davies, Nigel, *El Imperio azteca: el resurgimiento tolteca*, México, Alianza, 1992.
- , *Los mexicas. Primeros pasos hacia el imperio*, México, IIH-UNAM, 1973.
- Gibson, Charles, “Structure of the Aztec empire”, en *Handbook of Middle American Indians*, Austin, University of Texas Press, vol. 10, 1971.
- Gillespie, Susan, “The Aztec Triple Alliance: A Postconquest Tradition”, en *Native Traditions in the Postconquest World*, Washington, D.C., Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1998.
- Guerrero Galván, Alonso, “El códice Martín del Toro. De la oralidad y la escritura, una perspectiva otomí. Siglos XV-XVII”, tesis de licenciatura, ENAH-INAH, México, 2002.
- Jiménez Moreno, Wigberto, *Historia Antigua de México*, Miguel Pastrana Flores (índice, lista de obras y autores), México, IIH-UNAM, 2000 [1953].
- Lameiras, José, *Los déspotas armados. Un aspecto de la guerra prehispánica*, Morelia, El Colegio de Michoacán, 1985.
- López Austin, Alfredo, “Los señoríos de Azcapotzalco y Tezcoco”, en *Historia Prehispánica*, México, SEP, 1967.
- López Austin, Alfredo, “Organización política en el altiplano central de México durante el Posclásico”, en *Historia Mexicana*, vol. XXIII, núm. 4, 1974.
- , *Hombre-dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, México, IIH-UNAM, 1989.
- López Austin, Alfredo y Leonardo López Luján, *El pasado indígena*, México, El Colegio de México / Fideicomiso Historia de las Américas / FCE (Serie Hacia una Nueva Historia de México), 1996.
- Manuscrito Tovar*, edición establecida con base en el manuscrito de la John Carter Brown Library por Jacques Lafaye, Graz, Akademische druck-u. Verlagsantalt (UNESCO, D’oeuvres Representatives), 1972.

- “Memorial de los pueblos sujetos al señorío de Tlacupan, y de los que tributaban a México, Tezcuco y Tlacupan”, en Francisco del Paso y Troncoso, *Epistolario de Nueva España*, México, Porrúa, 1942, vol. XIV.
- Miranda, Fernando, Rubén Manzanilla y Carlos Teja, “Evidencias arqueológicas de la antigua ciudad de Tlacopan (Tacuba, Distrito Federal)”, en *Presencias y Encuentros. Investigaciones Arqueológicas de Salvamento*, México, DSA-INAH, 1995.
- Monjaraz Ruiz, Jesús, *La nobleza mexicana*, México, El Colegio de México, 1980.
- Obregón Rodríguez, Concepción, “La zona del Altiplano en el Posclásico: la etapa de la Triple Alianza”, en *Historia Antigua de México*, México, IIA-UNAM/INAH, 1995-2001, vol. II.
- Paso y Troncoso, Francisco del, *Epistolario de la Nueva España*, México, Porrúa, 1942.
- Pérez-Rocha, Emma, *La tierra y el hombre. En la Villa de Tacuba durante la época colonial*, México, Departamento de Etnohistoria-INAH (Científica, 115), 1982.
- Relación de Michoacán*, Leoncio Cabrero Fernández (ed.), Madrid, Dastin, 2002.
- Torquemada, Fray Juan de, *Monarquía Indiana, de los veinte y un libros rituales y monarquía indiana, con el origen y guerras de los indios occidentales, de sus poblaciones, descubrimiento, conquista, conversión y otras cosas maravillosas de la misma tierra firme*, Miguel León Portilla et al. (eds.), México, IIH-UNAM (Serie de Historiadores y Cronistas de Indias, 5), 1975-1983.
- Torres Rodríguez, Alfonso, “La Luna del pie podrido: ideología y ritual entre los otomíes del Epiclásico en el Valle del Mezquital”, tesis de licenciatura, ENAH-INAH, México, 2004.
- Van Zantwijk, Rudolf, “Coapancayotl y Tlatitizalli, dos tipos de organización dual en la ordenación política y religiosa de los aztecas”, en Rudolf van Zantwijk, Rob de Ridder y Edwin Braakhuis (eds.), *Dualismo Mesoamericano. Symposium Ant. 8 of the 46th International Congress of Americanists*, Utrecht, RUU-ISOR, 1988.
- , “La estructura gubernamental del Estado de Tlacupan (1430-1520)”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. VIII, 1969.
- , “La paz azteca. La ordenación del mundo por los mexicas”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. III, 1962.
- Zorita, Alonso de, *Relación de la Nueva España. Relación de algunas de las muchas cosas notables que hay en la Nueva España y de su conquista y pacificación y de la conversión de los naturales de ella*, E. Ruiz Medrano, W. Ahrndt y J. Leyva (ed., versión paleográfica, estudios preliminares y apéndices), México, Conaculta (Cien de México), 1999.

Conviértete en lo que eres: construcción de la masculinidad y la feminidad en el discurso del derecho natural cristiano en la Nueva España del siglo XVI

NATALIA FIORENTINI CAÑEDO*

Con la caída de Tenochtitlan en 1521 se inició la construcción de una nueva sociedad multicultural, la novohispana, en donde hombres y mujeres de diverso origen étnico, estados jurídicos y calidades sociales, tuvieron que relacionarse entre sí.¹

* Universidad de Quintana Roo, Campus Riviera Maya.

¹ Cabe aclarar que la presente investigación considera el momento posterior a la conquista y para efectos de este trabajo mi interés se centra exclusivamente en el discurso del Derecho natural cristiano, el cual influyó de manera decisiva en la definición del deber ser de hombres y mujeres. No por ello hay que dejar de considerar la carga que en el momento tuvieron las reglas de conducta de las diversas sociedades indígenas que habitaban estas tierras antes de la llegada de los españoles, tema que será abordado en un futuro trabajo.

Por otro lado, me parece necesario señalar que si bien es cierto existen investigaciones pioneras muy sólidas sobre la sexualidad y la transgresión a la normatividad de las conductas de género (entre ellas Solange Alberro *et al.*, *Seis ensayos sobre el discurso colonial relativo a la comunidad doméstica: matrimonio, familia y sexualidad a través de los cronistas del siglo XVI, el Nuevo Testamento y el Santo Oficio de la Inquisición*, 1980; Sergio Ortega *et al.*, *Amor y desamor: vivencias de parejas en la sociedad novohispana*, 1992; Sergio Ortega, *De la santidad a la perversión o de por qué no se cumple la ley de Dios en la sociedad novohispana*, c.1986; Seminario de Historia de las Mentalidades y Religión en el México Colonial, *El placer de pecar y el afán de normar*, 1987; Seminario de Historia de las Mentalidades y Religión en el México Colonial, *Del dicho al hecho: transgresiones y pautas culturales en la Nueva España*, 1999), tienen otra orientación metodoló-

Con el fin de organizar dichas relaciones, la Corona y la Iglesia, a través de múltiples y complejos discursos normativos, intentaron regular el comportamiento moral, social y económico de hombres y mujeres, al establecer roles o papeles sociales, parámetros de conducta, códigos morales y jerarquías diferenciadas, que contribuyeron a la particular estructuración de la temprana sociedad colonial, pero sobre todo a la diferenciación genérica entre los sexos.²

Concretamente, en la Nueva España del siglo XVI el proceso de construcción de las identidades de género se tradujo en una serie de creencias sobre el deber ser que se inscribieron en los conceptos de hombre (masculinidad) y mujer (feminidad) vigentes en la época, definiendo para cada sexo comportamientos y roles que se presentaron y llegaron a aceptarse como naturales, de acuerdo con las diferencias biológicas y con el origen o calidad social de los individuos.

El presente trabajo tiene por objetivo estudiar el proceso de diferenciación genérica en la Nueva España del siglo XVI, a través del análisis de: *a)* las normas compartidas y de diferenciación respecto de la masculinidad y la feminidad presentes en el Derecho natural cristiano; *b)* el rito matrimonial instituido por la Iglesia católica en las nuevas tierras, y *c)* los mitos cristianos que contribuyen a la construcción sociocultural de la diferenciación genérica. Aspectos todos que legitimaron, entre otras cosas, la sujeción femenina al varón, así como la particular estructuración social en la Nueva España.

La diferenciación genérica en el derecho natural cristiano

En el siglo XVI novohispano, el discurso del Derecho natural cristiano contribuyó, de una manera determinante, a la construcción sociocultural de la masculinidad y la feminidad. Este discurso fundamentaba, a través de los axiomas teológicos, la *natural* división entre los sexos y las normas del deber ser de hombres y mujeres; y estaba

gica y no ponen el acento en el proceso de construcción de las identidades de género (masculinidad y feminidad) en el periodo de estudio.

² Para abordar la construcción sociocultural de la diferenciación genérica es necesario entender, como lo señala Carmen Ramos, que “el lenguaje, el ordenamiento social, las relaciones políticas, la vida en sociedad misma, está estructurada a partir de una diferenciación entre ellas y ellos, hay un engranaje de poder claramente desigual que favorece a los varones sobre las mujeres. Ellos encarnan el poder porque encarnan también el parámetro humano que organiza y define ese poder”; Carmen Ramos (coord.), *Presencia y transparencia: la mujer en la historia de México*, 2006, p. 17.

presente en la Biblia —particularmente en la doctrina paulista—, en la lectura católica del Derecho romano —uno de los fundamentos del Derecho civil castellano—, en los textos de Derecho canónico emanados del concilio tridentino y en los textos elaborados por los concilios provinciales mexicanos.

En plena concordancia con la tradición jurídica medieval desarrollada a partir del siglo XII, la cultura jurídica hispana del siglo XVI continuó siendo una cultura preceptiva que establecía normas y pautas de organización social de acuerdo, entre otras cosas, con la verdad revelada. Así, ni pontífices, ni reyes, ni teólogos, ni juristas, tenían la capacidad de cuestionar o alterar la voluntad de Dios. Esto probablemente explique la presencia de un discurso común en relación con la masculinidad y la feminidad en los cuerpos jurídicos —tanto civiles como canónicos—, en las reflexiones teológicas, y en todos aquellos textos que contribuyeron a comunicar a la mayoría de los novohispanos las normas del deber ser, a saber: catecismos, reglas, confesionarios, sermones, literatura hagiográfica, etcétera.

Las normas compartidas por hombres y mujeres

Para la Iglesia católica los hombres y las mujeres fueron creados “para amar y servir a Dios en esta vida, y después verle y gozarle en la otra”,³ es decir, para ser hijos de Dios. Para lograr tal fin, la Iglesia desarrolló un sólido y amplio *corpus* doctrinal y jurídico con el cual se pretendía, como decía fray Juan de Zumárraga, ordenar “el tiempo y la vida” de viejos y nuevos fieles de acuerdo con la visión cristiana del mundo.⁴ Todos, hombres y mujeres, tenían la obligación indisputable de arreglar sus obras, palabras y pensamientos según la ley de Dios; si se apartaban de ella, el extravío y la ruina eran indudables.⁵ Fray Alonso de Molina decía a los indios que quien despreciara los mandamientos divinos cometía “grave pecado el cual se llama mortal y será enteramente maldito y desechado, e irá a ser atormentado para siempre en el infierno”.⁶ Al pecar mortalmente, hombres y mujeres perdían la gracia divina, el amor de Dios, las virtudes y

³ Gerónimo de Ripalda, *Catecismo de la Doctrina Cristiana*, 1983, p. 27; *Directorio para Confesores del Tercer Concilio Provincial Mexicano*, 2004, p. 210.

⁴ Fray Juan de Zumárraga, *Regla Cristiana Breve*, 1951, pp. 12 y 18.

⁵ Gerónimo de Ripalda, *op. cit.*, pp. 6-7.

⁶ Fray Alonso de Molina, *Confesionario mayor en la lengua mexicana y castellana*, 1972, f. 65v.

los dones del Espíritu Santo, el derecho al reino de los cielos, y sobre todo, el espíritu de adopción que los hace hijos de Dios.⁷

En términos generales, el contenido de la doctrina cristiana se resumía en todo lo que el fiel “ha de saber, ha de orar y lo que ha de obrar”.⁸ Al respecto, el Primer Concilio Provincial Mexicano, en su capítulo primero, establecía lo que debían saber tanto los cristianos viejos como los recién convertidos, independientemente de su sexo o de su origen étnico. En teoría, hombres y mujeres, libres y esclavos, debían saber, o en su caso aprender, cómo persignarse, cómo confesarse, los diez mandamientos de Dios,⁹ los sacramentos,¹⁰ los cuales eran considerados como “eficacísima medicina para los heridos en batalla”, es decir, para los pecadores,¹¹ los siete pecados capitales o mortales,¹² las obras de misericordia,¹³ las virtudes teologales¹⁴ y las cardinales,¹⁵ los dones del Espíritu Santo¹⁶ y al menos las siguientes oraciones: el Padre Nuestro, el Ave María, el Credo y la Salve Regina.¹⁷ Asimismo, se recomendaba que todos los vecinos y mora-

⁷ Fray Luis de Granada, *Libro llamado Guía de Pecadores en el cual se enseña todo lo que el cristiano debe hacer desde el principio de su conversión hasta el fin de la perfección*, 1929, Libro II, pp. 142-143.

⁸ *Ibidem*, “Introducción”, p. 10.

⁹ 1. Amarás a Dios sobre todas las cosas; 2. No jurarás el nombre de Dios en vano; 3. Santificarás las fiestas; 4. Honrarás a tu padre y madre; 5. No matarás; 6. No fornicarás; 7. No hurtarás; 8. No levantarás falso testimonio; 9. No desearás los bienes de tu prójimo y 10. No desearás la mujer de tu prójimo; Fray Juan de Zumárraga, *op. cit.*, pp. 129-149.

¹⁰ Bautismo, confirmación, penitencia, comunión, matrimonio, extremaunción.

¹¹ *Concilios Provinciales Primero y Segundo celebrados en la muy noble y muy leal ciudad de México, presidiendo el Illmo. y Rmo. Señor D. Fr. Alonso de Montúfar, en los años 1555 y 1565, dállos a la luz el Illmo. Sr. D. Francisco Antonio Lorenzana*, 1769, p. 187.

¹² Soberbia, avaricia, lujuria, ira, gula, envidia y pereza; véase Fray Juan de Zumárraga, *op. cit.*, pp. 151-180; también Gerónimo de Ripalda, *op. cit.*, p. 21, y “Doctrina de los Siete Pecados Capitales”, en *Directorio para Confesores del Tercer Concilio Provincial Mexicano*, pp. 143-158.

¹³ Divididas en espirituales y corporales. Entre las primeras se encuentran: 1) Enseñar al que no sabe; 2) Dar buen consejo al que lo necesita; 3) Corregir al que yerra; 4) Perdonar las injurias; 5) Consolar al triste; 6) Sufrir con paciencia las flaquezas de nuestros prójimos, y 7) Rogar a Dios por vivos y muertos; Gerónimo de Ripalda, *op. cit.*, p. 20. Fray Juan de Zumárraga, *op. cit.*, Cuarto Documento, pp. 187-193. Mientras que entre las segundas se encuentran: 1) Dar de comer al hambriento; 2) Dar de beber al que ha sed; 3) Dar de vestir al desnudo; 4) Dar posada al peregrino; 5) Visitar al enfermo; 6) Visitar al encarcelado y redimir a “captivos”, y 8) Enterrar a los muertos; *ibidem*, pp. 183-186.

¹⁴ Fe, esperanza y caridad; Fray Alonso de Molina, *op. cit.*, ff. 105-113v.

¹⁵ Prudencia, justicia, fortaleza y templanza; *ibidem*, ff. 113v-116v.

¹⁶ A saber: caridad, gozo, paz, paciencia, longanimidad (grandeza de ánimo con que se sufre pacientemente sin desfallecer), bondad, benignidad, mansedumbre, fe, modestia, continencia, castidad; Gerónimo de Ripalda, *op. cit.*, p. 22.

¹⁷ Véase Primer Concilio Provincial Mexicano, en *Concilios Provinciales Primero y Segundo...*, cap. I, p. 42.

dores de la Nueva España, tanto españoles como indios, enviaran a sus hijos, esclavos y criados, especialmente a los negros y a los menores de doce años, para que aprendieran la doctrina,¹⁸ incluso se dispuso que se escribieran libros doctrinales en lenguas indígenas para facilitar la instrucción de los indios.¹⁹

Así pues, todos, hombres y mujeres, niños y adultos, debían aprender aquellas cosas necesarias para la salvación, además de los vicios que debían evitar y las virtudes que debían seguir para poder librarse de la pena eterna y conseguir la salvación del alma a la que debían aspirar como hijos de Dios. Un verdadero hijo de Dios debía preocuparse principalmente “por la salud y el aprovechamiento espiritual de su ánima y enmienda de su vida”, desechando todos aquellos pensamientos dañosos, ociosos, torpes y deshonestos;²⁰ es decir, debía preocuparse por seguir el camino hacia Dios, el cual estaba marcado por la rectitud de las costumbres.

Entre los medios de difusión utilizados por la Iglesia novohispana para persuadir a hombres y mujeres de todos los grupos sociales —viejos y nuevos cristianos—, para que incorporaran a su vida cotidiana la doctrina cristiana y así contaran con las herramientas necesarias para buscar la salvación de sus almas, se encontraban los sermones, confesionarios, oraciones, representaciones plásticas y los catecismos. Con éstos se pretendía hacer más accesible a los fieles los principios de la doctrina, los postulados teológicos y las leyes del Derecho canónico. En ellos, el miedo a la muerte y al infierno, así como la culpa por haber pecado, ocuparon un lugar importante. Los escritos catequísticos de fray Pedro de Gante y fray Alonso de Molina, orientados a los indígenas, y los de fray Luis de Granada y Gerónimo de Ripalda, dirigidos a la población hispana, presentaban la misma visión terrorífica del infierno y de la muerte.²¹

¹⁸ *Ibidem*, cap. III, p. 44.

¹⁹ *Ibidem*, p. 45.

²⁰ *Directorio para Confesores del Tercer Concilio Provincial Mexicano*, p. 131.

²¹ Molina describe al infierno como las barrancas en donde se despeñan los pecadores; Alonso de Molina, *op. cit.*, f. 4. Fray Luis de Granada hace una vívida descripción sobre la muerte y el infierno: “Día vendrá [...] en el que te has de ver en una cama, con una vela en la mano, esperando el golpe de la muerte [...] Allí se te presentara [...] la agonía de la muerte, el término de la vida, el horror a la sepultura, [y] la suerte del cuerpo que vendrá a ser manjar de gusanos [...] Allí te parecerá que estás ya presente en el juicio de Dios, y que todos tus pecados te están acusando [...] Allí [...] maldecirás mil veces el día en que pecaste [...] Allí, los ojos deshonestos y carnales serán atormentados con la visión horrible de los demonios; los oídos con la confusión de las voces y los gemidos que allí sonarán; las narices con el hedor intolerable de aquel sucio lugar; el gusto con rabiosísima hambre y sed; el tacto y todos los miembros del

Adicionalmente a la “pastoral del miedo y la culpa”, hubo otra, representada por la literatura hagiográfica, que exaltaba en un grado casi dramático y con una intención pedagógica, la práctica extrema de las virtudes, esencialmente, de la humildad, la obediencia, la castidad y la entrega constante a una vida de oración y sacrificio. Las prácticas ascéticas, los ayunos, el uso de cilicios y los azotes fueron parte central de estas descripciones de virtudes. Así, las vidas de ermitaños, mártires, religiosas, obispos y misioneros fueron presentadas en la Nueva España, en plena concordancia con lo dispuesto por el decreto XXV del Concilio de Trento (1545-1563), mismo que insistía en la necesidad de invocar a los santos y de honrar sus reliquias, como un medio para fortalecer la fe, difundir modelos de vida que tenían como objetivo enseñar y promover acciones virtuosas, y proyectar valores dentro de la cotidianidad de la vida de los fieles. Quedaba claro que quienes promovían tales ideas no pretendían que todos los mortales imitaran las virtudes heroicas de los santos. Sin embargo, lo que sin duda se esperaba, era un acercamiento al espíritu que proponían tales ideas.

Los textos hagiográficos en sus diferentes formas —sermones fúnebres, interrogatorios, cartas edificantes, biografías incluidas en textos sobre santuarios, menologios o en las crónicas provinciales masculinas y femeninas— fueron verdaderos tratados de teología moral, que volvían accesibles los dogmas a una población amplia. Dichos textos se expandieron gracias a la difusión oral, los sermones, las confesiones, las direcciones espirituales, las lecturas públicas de esas *Vidas* en las reuniones de las cofradías, en los salones de estrado de las casas señoriales, en los refectorios conventuales y a lo largo de los ejercicios espirituales.²²

Así, en el discurso doctrinal del siglo XVI se establecía que todos los cristianos, hombres y mujeres, debían ejercitar las virtudes pro-

cuerpo con frío [...] En el infierno habrá hambre, sed, llantos y crujir de dientes, y cuchillo dos veces agudo, y espíritus criados para venganza, y serpientes y gusanos, y escorpiones y martillos, y agua de hiel, y espíritu en tempestad [...]; fray Luis de Granada, *op. cit.*, p. 71. Respecto del infierno señala Ripalda: “[es el lugar] de los que mueren en pecado mortal, allí son atormentados con fuego y penas eternas”; Gerónimo de Ripalda, *op. cit.*, p. 32. Véase también fray Pedro de Gante, *Catecismo de fray Pedro de Gante*, 1992, pictogramas 213-285 que representan la oración del “Yo miserable pecador”.

²² Antonio Rubial García, *La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España*, 2001, pp. 12-42, 73-74 y 83.

puestas por la doctrina para poder dominar al cuerpo,²³ guardar los sentidos,²⁴ mortificar las pasiones,²⁵ reformar la voluntad²⁶ y sujetar la imaginación.²⁷ Los textos catequísticos escritos para los españoles,²⁸ al igual que los dirigidos a los indios,²⁹ muestran que ambos grupos recibieron las mismas recomendaciones para que pudieran cumplir con tan difíciles tareas.³⁰ Tema común en estos textos era la obsesión por la “guarda de los sentidos”, lo que refleja la preocupación de la época por controlar las “perversas inclinaciones” del cuerpo, especialmente frente a las tentaciones sexuales. Lo anterior no era nin-

²³ “el cuerpo conviene que sea tratado con rigor y aspereza, no con regalos ni blanduras [...porque] el cuerpo con los regalos y blanduras se corrompe y se hinche de vicios, y con el rigor y aspereza se conserva en toda virtud.” Fray Luis de Granada, *op. cit.*, Segunda Parte, cap. X, p. 179.

²⁴ “[...] ponga señaladamente recaudo en los ojos, que son como unas puertas donde se desembarcan las vanidades que entran a nuestra ánima [...] En los oídos también conviene poner el mismo cobro que en los ojos [...] cerca tus orejas con espinas y no quieras oír malas lenguas [...] Del sentido del oler [...] traer olores, o ser amigos de ellos, demás de ser una cosa muy lasciva y sensual es cosa infame [...] Del gusto [...] conviene que sea mortificado con la memoria de la hiel y el vinagre que el Señor bebió en la cruz [...] para que por este ejemplo huyamos de todo género de regalos, y sabores, y manjares exquisitos [...]”; en *ibidem*, pp. 180-182. Respecto de los cinco sentidos y en el mismo tenor, fray Juan de Zumárraga escribe a los indios en *op. cit.*, Cuarto Documento, pp. 195-200.

²⁵ El amor, odio, alegría, tristeza, deseo, temor, esperanza e ira son “la parte más baja de nuestra ánima [...] en ellas está toda la munición del pecado [...] en domar estas fieras y en enfrentar estas bestias bravas consiste una muy gran parte del ejercicio de las virtudes morales”; Fray Luis de Granada, *op. cit.*, Segunda Parte, cap. X, p. 187.

²⁶ “Tres virtudes se requieren para reformar la voluntad: humildad de corazón, pobreza de espíritu y odio santo de sí mismo. Sobre la última dice el Salvador: el que ama a su vida, ese la destruye, y el que la aborrece, ese la guarda para la vida eterna”; fray Luis de Granada, *op. cit.*, Segunda Parte, cap. X, p. 191).

²⁷ “La imaginación [...] es una de las potencias de nuestra ánima que más desmandadas quedaron por el pecado [...], y menos sujetas a la razón; [...] es también una potencia muy apetitosa y codiciosa de pensar todo cuanto se le pone delante [...] Por lo cual conviene [...] le acortemos los pasos [...] y vigilar para examinar cuáles pensamientos debemos admitir y cuáles desechar”; fray Luis de Granada, *op. cit.*, Segunda Parte, cap. X, p. 194.

²⁸ Gerónimo de Ripalda, *op. cit.* y fray Luis de Granada, *op. cit.*

²⁹ Fray Alonso de Molina, *op. cit.*; fray Juan de Zumárraga, *op. cit.*, y fray Pedro de Gante, *op. cit.*

³⁰ Ejemplo de lo anterior, son las preguntas formuladas por Alonso de Molina para interrogar a los indios, sin distinción de sexo, acerca de los cinco sentidos. Por mencionar algunas de ellas me referiré a las relacionadas con el tacto: “ofendiste por ventura con el sentido del tacto a tu Dios y Señor o cometiste y caíste en algún pecado mortal. Aficionásete mucho y amaste las cosas muy blandas y sensuales, y vestiste siempre y usas vestiduras blandas y de camas molidas, y de otras ropas curiosas menospreciando las vestiduras ásperas y gruesas que provocan a penitencia y dan aflicción y trabajo con que se alcanza la salvación”; fray Alonso de Molina, *op. cit.*, f. 103v. En este mismo sentido se expresa fray Juan de Zumárraga, *op. cit.*, Tercer Documento, pp. 100-102, 109.

guna novedad, pues ya los Padres de la Iglesia —en especial San Ambrosio, San Jerónimo y San Agustín— habían advertido de la “debilidad de la carne”, lo que permitió, desde entonces, la construcción de una visión muy negativa sobre el cuerpo, sobre todo del femenino.³¹

Concretamente, la doctrina establecía que para que hombres y mujeres pudieran combatir los pecados capitales, ambos deberían practicar las virtudes teologales y cardinales.³² Así, al máximo pecado capital, la soberbia, se le combatía con la humildad; a la avaricia con la largueza; a la lujuria con la castidad; a la ira con la paciencia; a la gula con la templanza; a la envidia con la caridad, y finalmente, al pecado de pereza o acidia se le combatía con la diligencia o laboriosidad.³³

Los pecados mencionados y las respectivas virtudes con las cuales se pretendía se combatieran, reflejan los valores dominantes de la época y expresan los comportamientos —morales y sexuales—, prohibidos y permitidos, que debían guiar la vida cotidiana de los fieles novohispanos. Según el discurso teológico y el doctrinal, hombres y mujeres debían “vivir virtuosamente” para agradar a Dios, obedeciendo a sus superiores, aceptando con humildad las penas cotidianas, siendo agradecidos con Dios, temiendo la ira divina, combatiendo el pecado, despreciando la vida temporal y buscando la vida eterna, perdonando las ofensas, amando al prójimo, no cuestionando los dogmas de la Iglesia, sujetando su cuerpo y mortificándolo cuando éste “se rebelaba”, controlando su mente y rechazando cualquier clase de placer.

A todos los cristianos se les recomendaba huir de los juegos y danzas, de las malas compañías, de las conversaciones deshonestas y de las comunicaciones sospechosas; la ocupación en obras pías y ejercicios honestos; la lectura de buenos y santos libros; procurar el silencio y la soledad, “porque en el mucho hablar no pueden faltar pecados”.³⁴

En suma, hombres y mujeres debían vivir respetando lo establecido por la Iglesia católica en relación a cómo actuar, qué decir y qué pensar, lo que equivalía a vivir como Dios mandaba. Estos manda-

³¹ Peter Brown, *The Body and Society. Men and Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*, 1988, pp. 340-400.

³² Gerónimo de Ripalda, *op. cit.*, p. 21.

³³ *Directorio para confesores del Tercer Concilio Provincial Mexicano*, pp. 143-156.

³⁴ Fray Luis de Granada, *op. cit.*, Libro II, cap. VII, pp. 165-166.

mientos sobre cómo vivir expresan que el temor, la vergüenza, la culpa, los tabúes sobre el sexo y sobre el cuerpo, la represión de los impulsos y el respeto debido a los superiores —las “autoridades naturales”—, contribuyeron a la modelación de la estructura social de la Nueva España, tanto en su aspecto estamental como genérico: masculinidad, feminidad. En este proceso de modelación o acondicionamiento social, la Iglesia, la Corona y la familia contribuyeron de manera decisiva a perpetuar el orden de los sexos, al asegurar las permanencias sobre las concepciones de lo femenino y lo masculino.³⁵

Las normas de diferenciación entre los sexos

No obstante, independientemente de que hombres y mujeres tenían como misión común buscar la salvación de su alma, los obstáculos que los fieles tenían que sortear para conseguir tal objetivo variaban de acuerdo al sexo, oficio y estado de cada uno. Particularmente, en el caso de las mujeres, en plena concordancia con las creencias de la Europa católica, éstas fueron asociadas a la carne, es decir, al cuerpo, a la sensualidad. De ahí que simbólicamente se les relacionara con la figura de Eva, la parte “más baja” del ser humano, mientras que a los hombres se les asociaba con el entendimiento y la voluntad.³⁶ En la introducción o prólogo del Primer Concilio Provincial Mexicano (1555), se hace referencia a la mujer como fuente del mal, al señalarse que ella fue la culpable de que el varón perdiera la gracia y las virtudes con las que fue creado.³⁷ Otro ejemplo de los prejuicios misóginos que rodeaban a las mujeres es la muy particular recomendación hecha a los clérigos al momento de confesarlas, la cual se cita

³⁵ Norbert Elias advierte del papel de la Iglesia como uno de los órganos más importantes de la transferencia de modelos “hacia abajo”, es decir, como transmisor de formas vitales que tienen el carácter de modelo, así que los individuos estaban obligados a vivir en tales formas: señores, siervos, hombres, mujeres, padres, hijos; Norbert Elias, *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, 1989, pp. 146 y 242. Respecto de los padres, los considera como los “ejecutores primarios” del condicionamiento social al interior de la familia (*ibidem*, p. 180). Por su parte, Pierre Bourdieu advierte del papel de la Iglesia y del Estado como lugares de elaboración y de imposición de principios de dominación que se practican al interior de la familia; Pierre Bourdieu, *La dominación masculina*, 2000, pp. 50, 105-109.

³⁶ Fray Luis de Granada, *op. cit.*, Segunda Parte, cap. X, p. 187.

³⁷ Primer Concilio Provincial Mexicano, en *Concilios Provinciales Primero y Segundo...*, pp. 35-36.

casi en su totalidad por reflejar el miedo que la naturaleza femenina infundía en los castos varones:

[...] esté muy firme y determinado en no confesarlas sino en público y no mezclar pláticas con ellas ni antes ni después de la confesión, ni en la misma confesión sino de cosas necesarias para ella, y esto con mucha brevedad; y en el modo de tratar para ayudarlas a la enmienda de la vida, más sea severo que blando con ellas, porque [si se les trata] blandamente fácilmente despiertan aficiones en el corazón del uno y del otro, que aunque al principio empiecen con espíritu, ordinariamente para en tizar o quemar al uno o al otro. Cuando la mujer [se] quisiere confesar a menudo, señálele el día en que [se] ha de confesar y fuera de aquél no le oiga, aunque venga con achaque de escrúpulos o necesidades, porque si a esto da entrada, en pocos días se hallará tan cautivo y forzado a oírla cada vez que viene, que perderá mucho tiempo con ella, que es daño grande, pues se pierde sin provecho y estorba a otras muchas cosas buenas que se podrían hacer en el tiempo en que allí se pierde, allende el del peligro que hay en aficionarse los corazones con la frecuente comunicación que es principio de muchos males.³⁸

Esta cautela ordenada a los clérigos en relación al contacto con las mujeres, también se recomendaba al resto de los hombres, a quienes se señalaba que evitaran “ver y tratar mujeres”, ya que eran peligrosas por tentadoras y causantes de la entrada del mal en el mundo.³⁹ Tampoco debían pensar en ellas, pero en el caso de que se presentara en su memoria “tan nefasta imagen”, se les recomendaba visualizar la imagen de Jesucristo “[...] atado a una columna de pies a cabeza, llagado, [...] o enclavado de pies y manos en el árbol santo de la cruz”.⁴⁰ La supuesta “naturaleza pecaminosa” de las mujeres hacía que el principio de corrección fraterna al que estaba obligado todo cristiano —en especial el cura confesor— les fuera aplicado con mayor severidad, así lo sugiere la recomendación hecha a los confesores de que traten a las mujeres más duramente “para ayudarlas a la enmienda de su vida”.⁴¹

El hecho de que a los confesores se les recomendara tratar en la confesión a las mujeres y a los muchachos de poca edad de la misma

³⁸ *Directorio para confesores del Tercer Concilio Provincial Mexicano*, p. 111.

³⁹ Fray Luis de Granada, *op. cit.*, Libro II, cap. VII, pp. 164-168.

⁴⁰ Fray Juan de Zumárraga, *op. cit.*, Cuarto Documento, p. 134.

⁴¹ *Directorio para Confesores del Tercer Concilio Provincial Mexicano*, p. 107.

manera, confirma que éstas eran consideradas como menores de edad; por lo cual era necesario que las mujeres estuvieran bajo la tutela de alguien que las pudiera guiar, llámese padre, esposo o guía espiritual, por ser los varones quienes estaban más identificados con el mundo de la razón.

Para los Padres de la Iglesia, es por medio de la virginidad —o en su caso, la castidad—, la vida de abnegación y las penas autoinflingidas como la mujer podía superar su naturaleza pecadora, de ahí que la virgen María fuera el ideal de perfección femenina.⁴² El culto a la virgen María, en sus diferentes advocaciones, contribuyó a difundir en la Nueva España el ideal femenino de la ética católica, que establecía a la humildad, la paciencia, la obediencia, la compasión, la pureza y la sumisión, como las virtudes a las cuales toda mujer debía aspirar.⁴³ Signo de la importancia de la virgen María en la Nueva España, es que muchas mujeres llevaban su nombre.⁴⁴ El culto mariano puede explicar, en parte, el hecho de que la virginidad y la castidad fueran virtudes mucho más apreciadas y exigidas en

⁴² Marina Warner, *Tú sola entre las mujeres. El mito y el culto de la Virgen María*, 1991, p. 107. “La idea de que la virginidad confiere poder opera en dos planos diferentes. Primero, los Padres de la Iglesia enseñaron que la vida virginal reduce la culpabilidad de las mujeres en el pecado original y es, por tanto, sagrada. Segundo, la imagen del cuerpo virginal es la imagen suprema de la integridad, y la integridad fue igualada a la santidad”; Mary Douglas, *Purity and Danger. An Analysis of the Concept of Pollution and Taboo*, 1966, pp. 186-87. La importancia de la virginidad para las mujeres dependía de la imagen mental que los Padres de la Iglesia tenían del cuerpo de la mujer. La virginidad fue creada por Dios y era, por tanto sagrada. San Ambrosio decía que para una muchacha perder su doncellez equivalía a “desfigurar la obra del creador”; San Ambrosio, *Exhortatio Virginitatis*, citado en *ibidem*. Por su parte, San Jerónimo consideraba que el matrimonio sólo era tolerable porque nacen más vírgenes como resultado; véase San Jerónimo, *Carta 22 a Eustoquio*, citado en *ibidem*.

⁴³ Marina Warner, *op. cit.*, p. 247. Para la autora es el culto a la feminidad de la Virgen lo que le permite sobrevivir como diosa en una sociedad patriarcal. Pues su culto florece en países donde las mujeres raramente participan en la vida pública y están relegadas al dominio doméstico. María es venerada en los lugares donde es aplicable con mayor facilidad el símbolo del ama de casa sometida, y así, al mismo tiempo, refuerza y justifica el estado de cosas, según el cual se espera que las mujeres sean, fieles madres y esposas de los hombres (*ibidem*, p. 254). Cuánto más fervorosamente religioso es el país y más se pavonean y mandan los hombres, tanto más se someten y marginan las mujeres, siendo alabadas por su bondad cristiana (*ibidem*, p. 245).

⁴⁴ Se analizaron los nombres femeninos contenidos en una muestra de protocolos notariales del siglo XVI. El nombre más recurrente fue el de María (59 ocasiones), seguido por el de Ana (38), Catalina (36), Isabel (33), Francisca (27), Juana (28), Inés (21), Leonor (17), Beatriz (16), Luisa (14); los 29 nombres restantes aparecen menos de 10 veces cada uno. Cabe destacar que tres de los primeros cuatro nombres están relacionados con mujeres que fueron exaltadas principalmente por su maternidad: María (madre de Jesús), Ana (madre de María) e Isabel (prima de María y madre de San Juan Bautista).

las féminas. Considérese que en la Nueva España del siglo XVI las mujeres eran socialmente valoradas de acuerdo con el ejercicio o no de su sexualidad: en primer lugar se encontraban las vírgenes que optaban por la regla de castidad y que vivían bajo el régimen del claustro, luego las viudas y finalmente las casadas. En el Tercer Concilio Provincial Mexicano se señalaba que “los demonios detestan [el] estado propio de las vírgenes de un modo tal, que procuran combatir las y expugnarlas con toda clase de maquinaciones”.⁴⁵ El estado virginal, propio sobre todo de las monjas como se ha señalado, daba a las mujeres un lugar especial dentro de la sociedad cristiana. El hecho de separarse del rol tradicional de las mujeres —la maternidad—, y el abjurar de toda relación con los hombres, les permitía llevar vidas de mayor distinción que las de sus hermanas casadas.⁴⁶ Para que no quedara duda sobre la importancia de la virginidad, el concilio tridentino estableció pena de excomunión para aquellos que dijeren “que el estado del matrimonio debe preferirse al estado de virginidad o de celibato”; también para quienes consideraran “que no es mejor, ni más feliz mantenerse en la virginidad o celibato, que casarse”.⁴⁷ El aprecio que se tenía en la época por la virginidad, la castidad, la sumisión, la humildad, la modestia y la obediencia entre las mujeres, es signo de que el honor femenino descansaba sobre tales virtudes. De ahí que aquellas que vivieran de acuerdo con tan difícil ideal serían consideradas moralmente superiores en comparación con las que no lo hicieran —las hijas de Eva.

Particularmente la obediencia, la paciencia ante las injurias y la humildad eran también cualidades muy deseables entre los indios y los esclavos. Este aspecto común entre las mujeres y los más desprotegidos es muy significativo del *orden natural*, el establecido por Dios, en cuanto a quiénes debían mandar y quiénes debían obedecer. Al respecto, fray Juan de Zumárraga acude al discurso de autoridad por excelencia, el discurso bíblico, y recuerda que según San Pablo el varón es la cabeza de la mujer, por tanto le debe obediencia, además de que debe servir y contentar a su marido. Asimismo, si una mujer desobedece en cualquier cosa que sea “lícita y

⁴⁵ Concilio III Provincial Mexicano, celebrado en el año de 1585, confirmado en Roma por el Papa Sixto V, y mandado observar por el Gobierno español en diversas reales órdenes, 1859, Libro 3, Título 13, Ley 1.

⁴⁶ Marina Warner, *op. cit.*, p. 118.

⁴⁷ El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento, 1787, Sesión XXIV (11 noviembre 1563), Cánón X.

honesto” y deshonra a su marido, comete grave pecado por no sujetarse a la obediencia que le debe al esposo.⁴⁸

En relación a los pobres, en su mayoría indios y esclavos, dice Zumárraga “[...] es cosa muy aborrecible a Dios el pobre presuntuoso y mal sufrido [...]”, en cambio un pobre humilde, obediente y abnegado es la imagen viva de Jesucristo.⁴⁹ Con estos argumentos se intentaba legitimar tanto la subordinación femenina al varón, como la servidumbre de los siervos y esclavos al amo. Estos encuentros armoniosamente forzados, o mejor dicho, socialmente contruidos, entre las disposiciones legales —civiles y canónicas— y la posición social de ciertos grupos, en este caso la mayoría de las mujeres, siervos y esclavos, justificaban el que los dominados realizaran las tareas subalternas o domésticas, atribuyéndoselas a sus virtudes de sumisión, amabilidad, docilidad, entrega y abnegación. Así que la supuesta sumisión, ya sea la femenina o la de los siervos —indios encomendados y esclavos—, no era una cualidad natural como aparentemente se quería hacer creer, sino que estaba construida por un prolongado trabajo de socialización, es decir, de diferenciación activa en relación al sexo opuesto o bien del siervo respecto al amo.⁵⁰ Lo anteriormente expresado tuvo profundas repercusiones en el plano económico, pues sirvió de marco ideológico para justificar la explotación de indios y esclavos a través de las instituciones reguladoras del trabajo: encomienda, servicio personal, repartimiento, tributo, mita, etcétera.

Los escritos catequísticos y de derecho canónico que hacían referencia a los pecados y deberes morales según el estado y oficio de los fieles, reflejan la existencia de diferentes concepciones de la masculinidad y la feminidad de acuerdo a la posición ocupada dentro de la sociedad. Cuestión que pone en duda el ideal absoluto de fraternidad y caridad cristianas, sobre todo cuando desde el propio discurso de la Iglesia se reproduce una realidad social llena de diferencias y categorías jerárquicas.

⁴⁸ Fray Juan de Zumárraga, *op. cit.*, Tercer Documento, pp. 85, 89, 142.

⁴⁹ *Ibidem*, pp. 96, 98.

⁵⁰ Véase lo dicho en este sentido por Pierre Bourdieu, *La dominación masculina*, p. 67. Respecto de la sumisión, el autor señala: “Cuando los dominados aplican a lo que les domina unos esquemas que son el producto de la dominación, o en otras palabras, cuando sus pensamientos y sus percepciones están estructurados de acuerdo con las propias estructuras de la relación de dominación que se les ha impuesto, sus actos de conocimiento son, unos actos de reconocimiento, de sumisión”; *ibidem*, p. 26.

El tema de la diferenciación entre las formas de pecar según el “estado” —que no era otra cosa que la trasgresión de las normas establecidas para cada estamento o grupo social—, fue uno de los temas centrales del *Directorio para confesores* elaborado por el Tercer Concilio Provincial Mexicano. Dicho *directorio* tenía por objetivo instruir a los confesores para que se informaran del “estado y oficio del penitente” al momento en que éste se presentaba a cumplir con la obligación de confesarse al menos una vez al año, ya que de no hacerlo, el confesor “no podrá darles buen consejo ni remediar sus pecados si no sabe las obligaciones que tienen y las cosas en que pecan por razón de su oficio”,⁵¹ debido a que las formas de pecar eran diferentes según “el estado y [la] manera de vivir [de cada uno], porque otra es la ocasión de pecar en el caballero, muy otra en el tratante o el mercader”.⁵²

Esta elaboración doctrinal respecto de las formas de pecar y de las obligaciones de los estados contribuyó, en un grado no menor, tanto a la defensa como a la reproducción del *status quo*, para lo cual la legitimación de las “autoridades naturales”, es decir, las instrumentadas por la divinidad, a saber: la eclesiástica, la civil, la señorial y la masculina en general, era fundamental.⁵³

En general, se dictaba como obligación la obediencia que debían los súbditos o vasallos a los señores, gobernantes y prelados; los hijos a los padres y las esposas a los maridos. Lo cual se reafirma al considerarse que la desobediencia a las distintas autoridades era un grave pecado. Pareciera entonces, que las obligaciones de los estados —vistas como normas de comportamiento- y los pecados -vistas como transgresiones—, no eran más que dos caras de la misma moneda, es decir, ambos contribuyeron a la perpetuación del orden estamental de la sociedad novohispana.

⁵¹ *Directorio para confesores del Tercer Concilio Provincial Mexicano*, p. 126.

⁵² Fray Juan de Zumárraga, *op. cit.*, Cuarto Documento, p. 121.

⁵³ Algunos teólogos de la época, entre ellos, Francisco de Vitoria, consideraban como necesaria para la vida en sociedad, la existencia de alguna “potestad directiva y gubernativa”, pues “de lo contrario vendría grande confusión y desorden [...] si cada uno viviese a su arbitrio”; Francisco de Vitoria, *Derecho natural y de gentes*, 1946, p. 76.

El rito matrimonial: un acto que legitimaba la diferenciación genérica

Sin duda, para la época, el rito matrimonial sancionado por la Iglesia católica tendía a consagrar, o mejor dicho, a legitimar como natural la división entre los sexos, al instituir la diferenciación de los roles femeninos y masculinos al interior del matrimonio; la complementariedad de los mismos y la autoridad del *pater familias* en el espacio doméstico.

El principal rasgo que caracterizó al estado de los casados es que adquirirían, mediante el matrimonio, el legítimo derecho y la obligación mutua de “usar sus cuerpos” para la procreación y para evitar la concupiscencia.⁵⁴ De ahí la importancia dada en el *corpus* doctrinal al pago del débito matrimonial:

[...] os habéis de casar [...] para que de aquí en adelante no os mancebeis, ni cometáis adulterios [...] más usareis solamente a vuestras mujeres vosotros los varones, y vosotras las mujeres tendréis a solo vuestros maridos hasta que muráis. Pues os ha ayuntado en uno nuestro Señor para que os salvéis porque tú que eres varón te librarás por tu mujer [...] cuando el demonio te tentare de alguna tentación de lujuria; y de la misma manera tú que eres mujer te librarás por tu marido cuando fueres tentada. Y por tanto es muy necesario que os obedezcáis el uno al otro acerca del débito según que sois obligados, porque si el uno al otro no os obedecieres en esto cometeréis gran culpa de pecado mortal [...] conviene que sepáis que el cuerpo del varón casado por la iglesia no es ya suyo sino de su mujer habida por matrimonio, y el cuerpo de la mujer no es ya suyo sino de su marido.⁵⁵

En este sentido, las disposiciones canónicas relativas a la necesidad de que los esposos hicieran vida maridable contribuían a la consecución de tal fin, amén de intentar reunir a los esposos separados por la distancia.⁵⁶ Asimismo, numerosas son las disposiciones conciliares con las que se pretendía evitar, o mejor dicho combatir,

⁵⁴ *Directorio para confesores del Tercer Concilio Provincial Mexicano*, p. 24; Francisco de Vitoria, *op. cit.*, pp. 253, 255, 257.

⁵⁵ Fray Alonso de Molina, *op. cit.*, ff. 35v-56.

⁵⁶ Primer Concilio Provincial Mexicano, en *Concilios Provinciales Primero y Segundo...op. cit.*, cap. LXXI; Concilio III Provincial Mexicano, Libro II, Título I, Ley XIII; Libro III, Título II, Ley III.

los “comportamientos inadecuados” que atentaban contra el sacramento del matrimonio, a saber: los comportamientos sexuales indebidos entre los esposos —especialmente aquellos que buscaban el placer sexual y no la procreación—, las relaciones sexuales extramatrimoniales (adulterio) y las ilegítimas o prohibidas (amancebamiento, incesto o bigamia).⁵⁷ Las uniones ilegítimas debían combatirse, pues con ellas no se conseguirían los fines del matrimonio:

[...] aparte que de tales uniones rara vez nacen hijos, aún cuando los hubiera, siendo el padre desconocido, no se les podría criar convenientemente, no sólo para la vida social, sino para la material, pues la madre sin el marido es más débil y menos previsora, y no podría ella sola tener el cuidado de los hijos, y el padre no puede ser conocido a causa de la cohabitación libre [...]⁵⁸

Lo anterior muestra que la comunidad doméstica, idealmente formada por la unión legítima de un hombre y una mujer a través del rito matrimonial, era considerada por el discurso dominante como el principal espacio en el cual los individuos debían ser educados para la vida social.⁵⁹ Sin embargo, a pesar de que se reconocía a la mujer como la principal responsable del cuidado de la casa y de los hijos, el poder para gobernar a la comunidad doméstica residía en el *paterfamilias*.⁶⁰

En el discurso de la época respecto de la formación de la sociedad, se consideraba que toda forma de asociación humana, incluyendo la familia, requería la existencia de un poder o autoridad (*potestas*) que la gobierne. Ausente la *potestas*, la comunidad se vería sumida en el caos más profundo. Por esta razón se consideraba como natural la autoridad del hombre sobre la mujer, del padre sobre el hijo, y del señor sobre los siervos.⁶¹ La alusión del marido como

⁵⁷ *Directorio para confesores del Tercer Concilio Provincial Mexicano*, pp. 62, 63, 83; Primer Concilio Provincial Mexicano, en *Concilios Provinciales Primero y Segundo...*, *op. cit.*, caps. XL, XLIII, LI; *Concilio III Provincial Mexicano*, Libro I, Título VIII, Ley VIII, Título IX, Ley II; Libro II, Título I, Ley XIV; Libro III, Título II, Ley II; Libro V, Título X, Leyes I-IX.

⁵⁸ Francisco de Vitoria, *op. cit.*, p. 254.

⁵⁹ Francisco de Vitoria destaca que el matrimonio contribuye en gran parte al bien común o civil; *ibidem*, p. 272.

⁶⁰ J.A. Fernández-Santamaría, “Francisco Suárez: Derecho natural y pacto social”, en *La formación de la sociedad y el origen del Estado. Ensayos sobre el pensamiento político en el Siglo de Oro*, 1997, pp. 177 y 179.

⁶¹ *Ibidem*, p. 177, 184. Véase Génesis 3 y Francisco de Vitoria, *op. cit.*, p. 76.

“cabeza” de familia, expresa la concepción organicista de la sociedad. Para la época —y desde mucho tiempo atrás— era impensable que pudiera existir una comunidad humana (un cuerpo social) sin que al mismo tiempo hubiera alguna forma de autoridad (una cabeza) a la cual todos los miembros de la misma (el resto del cuerpo) den obediencia.⁶² Eso es cabalmente el varón, cabeza de la casa y de la mujer, según dice San Pablo a los de Éfeso.⁶³ Tal es el argumento utilizado por Francisco de Vitoria para advertir de la obligatoriedad que tienen las mujeres de obedecer a sus maridos.⁶⁴

El tema de las obligaciones propias de los esposos, era un asunto recurrente en los catecismos que circularon en la Nueva España. En ellos se establecían como obligaciones propias del marido trabajar mucho para adquirir lo necesario para su propio sustento y el de su mujer e hijos.⁶⁵ También tenía la obligación de “tratar” bien a la esposa, pues grave pecado era el tratar “mal a su mujer siendo casado, no conservando la paz y unidad a que obligado era”.⁶⁶ En cambio, para las esposas, la forma del discurso cambia radicalmente cuando se dice que grave pecado es en ellas el desobedecer y no honrar al marido.⁶⁷ La diferencia en el lenguaje no es nada sutil, ya que claramente para las segundas se utilizan palabras como obedecer y honrar, conceptos que sin duda contribuyen a legitimar y a reproducir la autoridad de los maridos sobre las esposas. La evidencia es mucho más contundente cuando dentro del discurso de la época se mantiene vigente lo dicho por Pablo a los corintios en el sentido de que las mujeres deberían estar sujetas a sus maridos: “cada uno ame a su mujer como a sí mismo; más la mujer tema a su marido [...] Las mujeres estén sometidas a sus maridos como al Señor; porque el marido es cabeza de la mujer, como Cristo es cabeza de la Iglesia; y así como ésta se somete a Cristo, así también las mujeres a sus maridos en todo”.⁶⁸

⁶² Francisco Suárez, *De legibus*, III, II, 4 citado por J.A. Fernández-Santamaría, en *op. cit.*, p. 187.

⁶³ Carta de San Pablo a los efesios, citada por Francisco de Vitoria, *op. cit.*, cap. 5, p. 140.

⁶⁴ Francisco de Vitoria, *op. cit.*, p. 140. Para Vitoria lo mismo puede decirse respecto de la obediencia que deben los hijos a los mandatos de los padres.

⁶⁵ Fray Alonso de Molina, *op. cit.*, ff. 35V-56; Fray Juan de Zumárraga, *op. cit.*, Tercer Documento, p. 87.

⁶⁶ Fray Juan de Zumárraga, *op. cit.*, Cuarto Documento, p. 142.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 142

⁶⁸ Carta de San Pablo a los efesios, citada por Francisco de Vitoria “Reelección del ma-

Según los teólogos —humanistas y escolásticos—, dentro de las obligaciones propias de las mujeres casadas se encontraban las siguientes: guardar la hacienda ganada por el marido; estar en casa; realizar actividades domésticas —barrer, lavar, hilar, tejer y guisar—, así como tener a su cargo la crianza de los hijos y el cuidado de la casa.⁶⁹ Consideraban también que tales tareas debían ser la ocupación obligatoria de todas las mujeres independientemente de su calidad social, pues “tan bien le parece [a la mujer de la elite] en la cinta una rueca, como parece al caballero la lanza y al sacerdote la estola”.⁷⁰ Incluso argumentaban que las ocupaciones domésticas ayudaban a preservar la castidad de la mujer, ya que una mujer ociosa piensa “qué forma tendrá en se libertar y perder, de manera que engañe a todos diciendo que es muy buena, y por otra parte, goce a su placer la vida”.⁷¹ Igualmente se pide a las mujeres que al salir del hogar eviten el contacto con los hombres. Así lo hace fray Juan de Zumárraga cuando advierte: “[...] entended en lo de fuera de casa según el estado que Dios os dio. Porque cosa concertada parece, que el señor de la casa tenga cuenta con todos los hombres, y la señora mande y rija a las mujeres”.⁷²

Las actividades señaladas muestran que en el discurso doctrinal se establecía al espacio doméstico como el espacio “natural” propio de las mujeres, lo que implicaba excluirlas —al menos desde el discurso— de otras actividades asociadas al mundo de los varones, como lo eran los asuntos políticos y la mayoría de las actividades económicas que proporcionaban algún tipo de reconocimiento social.

Pero ¿cómo se justificaba dentro de la doctrina cristiana la división sexual del trabajo? De nuevo, la referencia obligada es el discurso bíblico, en él se establecía que la división del trabajo inició en el Edén con la caída de Adán. Por haber comido el fruto del árbol prohibido, dijo Dios a Adán:

[...] por cuanto has escuchado la voz de tu mujer, y comido del árbol que te mandé no comieses, maldita sea la tierra por tu causa, con gran-

trimonio. Segunda Parte”, en *op. cit.*, p. 286; la misma referencia a San Pablo la hace fray Juan de Zumárraga, *op. cit.*, Tercer documento, pp. 85 y 89.

⁶⁹ Fray Alonso de Molina, *op. cit.* f. 35V-56; fray Juan de Zumárraga, *op. cit.*, Tercer Documento, p. 85.

⁷⁰ Fray Antonio de Guevara, “Epístolas”, en *Obras Completas*, 1994, vol. 2, p. 444.

⁷¹ *Ibidem*, vol. 1, p. 389.

⁷² Fray Juan de Zumárraga, *Regla Cristiana Breve*, Tercer Documento, p. 85.

des fatigas sacarás de ella el alimento en todo el discurso de tu vida. Espinas y abrojos te producirá, y comerás de los frutos que den las hierbas o plantas de la tierra. Mediante el sudor de tu rostro comerás el pan.

Y Dios dijo a la mujer: “[...] multiplicaré tus trabajos y miserias en tus preñeces, con dolor parirás los hijos, y estarás bajo la potestad o mando de tu marido y él te dominará”.⁷³

De acuerdo con la división del trabajo establecida en el Edén, el fin de la creación de las mujeres era la reproducción y la crianza, prohibiéndoseles la participación en el proceso económico más allá de la esfera doméstica; mientras que para los varones se confirmaba el papel de proveedores y cabezas del hogar.

Esta concepción de la división del trabajo fue retomada en el siglo XVI por Juan Luis Vives y Francisco de Vitoria cuando intentaban explicar la formación de la sociedad. Ambos señalaban que la división sexual del trabajo es un requisito indispensable para la vida en sociedad.⁷⁴ Vives refería que: “[...] el hombre echó de ver [...] que necesitaba una compañera, una mujer que le pudiese dar hijos y le ayudase en esa labor primordial como es el conservar los bienes que él pudiera adquirir; las mujeres aunque timoratas son muy tenaces en la conservación”.⁷⁵

Por su parte Vitoria señalaba: “[...] como el hombre es un animal débil, que necesita de la ayuda ajena [...] y como no todos los oficios necesarios para la vida se adaptan de igual manera a los hombres y a las mujeres, como arar, edificar, y otros a la mujer, como el hilar, bordar y cosas parecidas, de ahí que sea necesaria la unión entre los dos”.⁷⁶

Ambas opiniones evidencian que aparte de requerir el varón de la ayuda de la mujer, la división del trabajo se debía también a una supuesta, más bien construida, cuestión de capacidades: aparentemente, el varón era apto para las “actividades exteriores” mientras que la mujer lo era para las “actividades interiores” (las domésticas), lo cual sin duda contribuyó al fortalecimiento del proceso de “do-

⁷³ Génesis, cap. 3, 16-19.

⁷⁴ Juan Luis Vives, *De Subventione Pauperum*, I, II, Opera VI, 423, citado en J.A. Fernández-Santamaría, *op. cit.*, p. 32; Francisco de Vitoria, “Reelección del Matrimonio. Primera Parte” en *op. cit.*, pp. 253-254.

⁷⁵ *Ibidem*, I, II, Opera VI, 424, citado en J.A. Fernández-Santamaría, *op. cit.*, p. 32.

⁷⁶ Francisco de Vitoria, “Reelección del Matrimonio. Primera Parte”, en *op. cit.*, p. 254.

mesticación” de las mujeres, esto es, hacer del espacio doméstico el espacio natural de las féminas. Dicho proceso de domesticación, entendido también como un proceso de diferenciación respecto del varón, contribuyó a la “feminización” de las mujeres. Ser femeninas equivalía esencialmente a evitar todas las propiedades y las prácticas que podían funcionar como signos masculinos, entre éstos: la autoridad, el contacto o desenvolvimiento con el exterior, el acceso a una educación “científica”, si es que para la época puede utilizarse este término. A su vez, equivalía también a aceptar todas las propiedades o cualidades consideradas como propias de las mujeres, presentadas por el discurso doctrinal como virtudes, a saber: obediencia, dulzura, docilidad, paciencia y humildad.

La división sexual del trabajo explícitamente señalada en la doctrina cristiana, pareciera comprobar lo dicho por Pierre Bourdieu en el sentido de que es a través de la experiencia de un “orden sexualmente ordenado” y de los correspondientes llamamientos explícitos que les dirigen padres y confesores para conservar dicho orden, que las mujeres asimilan los principios de la división dominante que les llevan a considerar como normal, e incluso como natural, al orden social. La constancia de los hábitos que de ahí resulta, es según Bourdieu, uno de los factores más importantes de la constancia relativa de la estructura de la división sexual del trabajo.⁷⁷ Pareciera también comprobarse que la toma de conciencia de la identidad sexual y la incorporación de las disposiciones asociadas a las funciones sociales que incumbían a los hombres y a las mujeres, iban a la par con la adopción de una visión socialmente definida de la división sexual del trabajo.⁷⁸

Los “mitos cristianos” de la diferenciación genérica

Además de las normas y ritos que contribuyeron a la diferenciación entre los sexos, existió también una construcción mítica —creada exclusivamente por varones— que estaba presente en el *corpus* doctrinal cristiano, sobre la cual se fundamentaba la natural subordinación femenina al varón y la inferioridad de las mujeres. En ella la mujer era construida como una entidad negativa definida principal-

⁷⁷ Pierre Bourdieu, *op. cit.*, pp. 118-119.

⁷⁸ Pierre Bourdieu, *El sentido práctico*, 1991, p. 133.

mente por sus defectos, a saber: naturaleza pecaminosa, propensa a la lujuria y menos dada a la razón.

El mito que más claramente justificaba la subordinación femenina al varón, o lo que es lo mismo la primacía de éste, era el de la creación de la mujer a partir de la costilla de Adán referido en el Génesis. Ahora se sabe que la historia de la costilla de Adán pertenecía a un relato más temprano de la versión de la creación, y que la segunda versión, la de la creación en siete días, se escribió varios cientos de años más tarde, después de que el exilio babilónico influyera profundamente en el pensamiento y mitología judíos. En el primer relato, Eva surgió del costado de un Adán dormido, y fue formada a partir de su costilla para ser una buena compañera.⁷⁹ En la versión más tardía de la creación, Dios ordenó “hagamos al hombre a imagen y semejanza nuestra [...] Y crió, pues, Dios al hombre a imagen suya: a imagen de Dios le crió, los crió varón y hembra”.⁸⁰ Según Mary Daly, esta simple afirmación de la igualdad de los sexos, ambos hechos a imagen de Dios, fue pasada por alto en favor del folclor del mito de la costilla de Adán; principalmente porque se correspondía con interpretaciones tradicionales de la posición de las mujeres.⁸¹

La creación de la mujer a partir de la costilla de Adán permitió la interpretación de la mujer como auxiliar del hombre, es decir, como su subordinada. La creencia de que la mujer fue una “ocurrencia tardía” de Dios, fue interpretada por algunos como el que la mujer no fue hecha a imagen divina. Así lo creía San Pablo, heredero del pensamiento griego y judío, al escribir que las mujeres deberían llevar velo en la cabeza porque no estaban, como los hombres, hechas a imagen de Dios. Advertía también que tampoco fue creado el hombre para la mujer, sino la mujer para el hombre.⁸² Asimismo, para San Pablo, la unión del ideal de una Iglesia dócil y fiel con su Cristo-novio era el paradigma del matrimonio cristiano: “sed dóciles

⁷⁹ Al no hallar Adán entre las criaturas creadas por Dios una ayuda o compañera a él semejante “[...] el Señor Dios hizo caer sobre Adán un profundo sueño, y mientras estaba dormido le quitó una de las costillas y llenó de carne aquel vacío. Y de la costilla aquella que había sacado de Adán formó el Señor Dios una mujer: la cual puso delante de Adán. Y dijo Adán: Esto es hueso de mis huesos, y carne de mi carne: llamarse ha, pues, varona, porque del varón ha sido sacada”; Génesis, 1, 21-23.

⁸⁰ Génesis, 1, 26-27.

⁸¹ Mary Daly, *The Church and the Second Sex*, pp. 34-37, citado en Marina Warner, *op. cit.*, p. 51.

⁸² Carta de San Pablo a los corintios, 1, 9, 11.

unos con otros por respeto a Cristo; las mujeres a sus maridos como si fuera el Señor [...] Como la Iglesia es dócil a Cristo, así también las mujeres a sus maridos en todo [...]”⁸³ Lo dicho por San Pablo respecto de las mujeres fue retomado por Santo Tomás de Aquino al señalar que: “la imagen de Dios se encuentra en el hombre y no en la mujer, pues el hombre es el comienzo y el fin de la mujer, como Dios es el comienzo y fin de toda criatura”.⁸⁴ Lo que equivalía a decir que solamente a través del hombre podía la mujer llegar a ser el espejo de Dios —ya fuera como esposa de un mortal o del mismo Cristo—, por ser el hombre, como creía Santo Tomás, fin y realización de su vida, es decir, su maestro en la sociedad.

La creencia de que sólo el varón fue creado a imagen y semejanza de Dios, no así la mujer, incidió sobre las concepciones que se tenían respecto de los cuerpos femenino y masculino, es decir, amén de los aspectos biológicos, los cuerpos de hombres y mujeres también se construyeron socialmente de acuerdo con principios y valores que reflejaban una determinada visión mítica del mundo, en donde el varón tenía un lugar central. Recuérdese que, para la época, el varón era el que transmitía la vida a través del semen, lo cual reafirmaba su papel primordial dentro de la procreación; mientras que la mujer era considerada únicamente como el “vaso receptor”, teniendo así un papel secundario.

En relación con la fisiología del cuerpo femenino, el horror producido por la sangre menstrual entre algunos Padres de la Iglesia⁸⁵ continuó presente en el siglo XVI; muestra de ello era el hecho de que se considerara a la amenorrea (ausencia de menstruación) como un símbolo de pureza, sobre todo entre las religiosas.⁸⁶

El segundo mito bíblico a analizar es el que legitima la “naturaleza perversa” de las mujeres. A través de la caída de Adán adjudicada a Eva, se ilustraba la natural tendencia femenina hacia el pecado,

⁸³ Carta de San Pablo a los efesios, 5, 22, 24-25.

⁸⁴ Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, I, 93, 4 Ad. 1, citado en Mary Daly, *op. cit.*, p. 51.

⁸⁵ San Jerónimo decía “nada es tan sucio como una mujer en sus periodos; lo que ella toca se vuelve sucio”, véase Marina Warner, *op. cit.*, p. 117. Joan Morris en su libro sobre el lugar de las mujeres en la Iglesia, arguye que la exclusión femenina de la ordenación sacerdotal resulta de un antiguo miedo al poder de la menstruación para corromper, un temor expresado en los libros populares medievales y del Renacimiento, como el *Natural Magick* escrito en el siglo XVI por Giovanni Battista della Porta y el *De Secretis Mulieribus* atribuido a Alberto Magno.

⁸⁶ Marina Warner, *op. cit.*, p. 115.

pues fue gracias a Eva que el hombre conoció la muerte del cuerpo y del alma. Sobre la caída de Adán, Jerónimo de Ripalda señala:

Al fin del sexto [día] hizo al hombre a su imagen y semejanza, criando en él un alma capaz de inteligencia y amor [...] Crió Dios igualmente a la mujer. Llamó al hombre Adán y a la mujer Eva; y quiso que todo el género humano naciese de este primer matrimonio. Colocó a nuestros primeros padres en el Paraíso, que era un jardín delicioso; y para mostrar su soberanía sobre ellos, les impuso un precepto que fue no comer del fruto de cierto árbol. Dios llamó a este árbol, el árbol de la ciencia del bien y del mal; el bien era permanecer sujeto a Dios, y el mal debía aparecer si el hombre quebrantaba en precepto divino. El hombre fue criado bueno y santo; más no por esto impecable, ni absolutamente imperfecto. Tiéntale el demonio [a través de Eva], desobedece a Dios y come del fruto vedado [que ésta le proporciona]; luego pronuncia Dios la sentencia de muerte; y por un justo juicio, el pecado del primer hombre [motivado por la primera mujer] se hace el de todos sus hijos.⁸⁷

En el mismo sentido se pronunció fray Juan de Zumárraga al señalar que el hombre cayó de tan alto estado perdiendo la gracia y las virtudes con las que fue creado, debido a la persuasión de la mujer.⁸⁸

La importancia de estos mitos no es menor, pues además de cumplir con la centralísima función de legitimar a los varones dentro del grupo de las “autoridades naturales”, es decir, las establecidas por la divinidad, las leyendas de la Biblia se trasladaron a la ética, se convirtieron en moral y en preceptos. Por un lado, el desprecio evidente hacia la mujer, representada por Eva en las interpretaciones de la creación y la caída, y por el otro, la idealización de la naturaleza femenina más sumisa, representada en la figura de María, parecen ser los dos polos dentro de los cuales se construyó la visión cristiana de la mujer. Mientras que la visión cristiana del varón no tuvo esta bipolaridad, es decir, no fue producto de la contradicción, sino de la firme creencia en la superioridad racional y biológica del hombre como fiel imagen del Creador.

⁸⁷ Gerónimo de Ripalda, *op. cit.*, p. 110.

⁸⁸ Primer Concilio Provincial Mexicano, en *Concilios Provinciales Primero y Segundo...*, *op. cit.*, pp. 35-36.

A manera de conclusión

No cabe duda de que el discurso del Derecho natural cristiano expresa una visión masculina sobre la sociedad, la mujer, el hombre y las relaciones entre los sexos; que refleja la imagen que determinados grupos, en un determinado momento, tienen de sí mismos y de los demás. Este discurso contribuyó a la distribución desigual de poder (económico, social y simbólico) entre los sexos y entre los estamentos. Incluso puede decirse que dicha distribución fue la base para la diferenciación social y la sujeción femenina.

La construcción sociocultural de la diferenciación genérica y social en la Nueva España del siglo XVI no puede separarse de la concepción que sobre la formación de la sociedad se tenía en la época. En el periodo en estudio, se creía que el orden social provenía de Dios y que tenía como peculiaridades principales la subordinación femenina al varón y la división estamental de la sociedad. Se creía también, que la división sexual del trabajo —en la cual supuestamente el hombre era más apto para las actividades exteriores y de gobierno, y la mujer para las interiores o domésticas— era un requisito indispensable para la vida social. Tales argumentos fueron el sustento ideológico que contribuyó tanto a la legitimación de la subordinación de la mujer al varón, del indio al español y del hijo al padre, como para la jerarquización de los diversos grupos sociales, al traducirse en un sistema de valores sancionado por la moral cristiana, que establecía que las mujeres —junto con los indios, esclavos y menores de edad— eran socialmente valoradas por su domesticidad, fidelidad, obediencia, docilidad y paciencia, lo que equivalía a evitar las propiedades y prácticas consideradas como masculinas. Así que los varones eran quienes detentaban el poder para gobernar a la comunidad doméstica, además de que la reputación de “hombre de bien” estaba íntimamente relacionada con el servicio a la familia (papel de proveedor y protector del hogar).

La insistencia en la domesticidad femenina también se justificó por la supuesta naturaleza pecaminosa de las mujeres. Esta visión negativa de las mujeres, reproducida fundamentalmente por la Iglesia, derivó en una mayor exigencia social para que, a través de un comportamiento moral intachable, superaran su condición de pecadoras, no habiendo un mejor espacio para ello que el doméstico. De ahí la importancia dada al encierro femenino y a la vigilancia masculina sobre las mujeres; la cual era considerada como un deber

moral, ya que la honra familiar, y muy particularmente la masculina, descansaba en gran medida en la virginidad de las doncellas y la fidelidad de las casadas.

Si bien es cierto que a nivel individual se podía aceptar, rechazar o adaptar lo enunciado por la norma, no puede negarse el hecho de que el discurso del derecho natural establecía los parámetros de comportamiento esperado entre hombres y mujeres. Lo expuesto a lo largo de la investigación, permite concluir que el “deber ser canónico” se materializó en formas de vida y convivencia —visibles en la representación simbólica, la cultura material, la significación y la metáfora— que rigieron los comportamientos sociales y las relaciones entre los sexos. Así pues, las normas se convirtieron en los instrumentos mediadores entre las abstracciones teológico-jurídicas y la vida cotidiana.

Bibliografía

- Bourdieu, Pierre, *El sentido práctico*, Madrid, Taurus, 1991.
- , *La dominación masculina*, Barcelona, Anagrama, 2000.
- Brown, Peter, *The Body and Society. Men and Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*, Nueva York, Columbia University Press, 1988.
- Concilios Provinciales Primero y Segundo celebrados en la muy noble y muy leal ciudad de México, presidiendo el Illmo. y Rmo. Señor D. Fr. Alonso de Montúfar, en los años 1555 y 1565, dádolos a la luz el Illmo. Sr. D. Francisco Antonio Lorenzana*, México, Imprenta del Superior Gobierno del Br. D. Josef Antonio de Hoyal, 1769.
- Concilio III Provincial Mexicano, celebrado en el año de 1585, confirmado en Roma por el Papa Sixto V, y mandado observar por el Gobierno español en diversas reales órdenes*, Primera edición latina-español realizada y anotada por Mariano Galván Rivera, México, Eugenio Maillefert y Cía. Editores, 1859.
- Directorio para Confesores del Tercer Concilio Provincial Mexicano*, Biblioteca Nacional de Madrid (Manuscrito 7196), reproducido en Pilar Martínez López-Cano (coord.), *Concilios provinciales mexicanos. Época colonial*, México, IIH-UNAM (Serie Instrumentos de Consulta, 4), 2004.
- Douglas, Mary, *Purity and Danger. An Analysis of the Concept of Pollution and Taboo*, Londres, Routledge, 1966.
- Elias, Norbert, *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, México, FCE, 1989.
- El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento*, traducido al idioma castellano por Don Ignacio López de Ayala. Agregose el texto latino corregido

- según la edición auténtica de Roma publicada en 1564, Madrid, Imprenta Real, 1787.
- Fernández-Santamaría, José Antonio, "Francisco Suárez: Derecho natural y pacto social", en *La formación de la sociedad y el origen del Estado. Ensayos sobre el pensamiento político en el Siglo de Oro*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1997, pp. 173-212.
- Gante, fray Pedro de, *Catecismo de fray Pedro de Gante*, Estudio introductorio de Justino Cortés Castellanos, Madrid, Testimonio Compañía Editorial, 1992.
- Granada, fray Luis de, *Libro llamado Guía de Pecadores en el cual se enseña todo lo que el cristiano debe hacer desde el principio de su conversión hasta el fin de la perfección* (edición facsimilar editada y prologada por Matías Martínez Burgos), impreso en Lisboa en casa de Joannes Blavio de Colonia, 1556, Madrid, Imprenta de la Ciudad Lineal, 1929.
- Guevara, fray Antonio de, "Epístolas", en *Obras Completas* (ed. de Emilio Blanco), Madrid, Turner, 1994.
- Molina, fray Alonso de, *Confesionario mayor en la lengua mexicana y castellana* (introd. de Roberto Moreno) (facsimilar de la edición de 1569), México, IIB-UNAM, 1972.
- Ortega, Sergio et al., *Amor y desamor: vivencias de parejas en la sociedad novohispana*, México, INAH, 1992.
- _____, *De la santidad a la perversión o de por qué no se cumple la ley de Dios en la sociedad novohispana*, México, Grijalbo, 1986.
- Ramos, Carmen (coord.), *Presencia y transparencia: la mujer en la historia de México*, México, El Colegio de México, 2006.
- Ripalda, fray Gerónimo de, *Catecismo de la Doctrina Cristiana*, publicado por Mariano Galván Rivera, México, 1983.
- Rubial García, Antonio, *La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España*, México, FFYL-UNAM/FCE, 2001.
- Seminario de Historia de las Mentalidades y Religión en el México Colonial, *El placer de pecar y el afán de normar*, México, Joaquín Mortiz, 1987.
- _____, *Del dicho al hecho: transgresiones y pautas culturales en la Nueva España*, México, INAH, 1999.
- Solange Alberro et al., *Seis ensayos sobre el discurso colonial relativo a la comunidad doméstica: matrimonio, familia y sexualidad a través de los cronistas del siglo XVI, el Nuevo Testamento y el Santo Oficio de la Inquisición*, México, Departamento de Historia-INAH, 1980.
- Vitoria, Francisco de, *Derecho natural y de gentes*, Buenos Aires, Emecé, 1946.
- Warner, Marina, *Tú sola entre las mujeres. El mito y el culto de la Virgen María*, Madrid, Taurus, 1991.
- Zumárraga, fray Juan de, *Regla Cristiana Breve*, México, Jus, 1951.

Un breve recorrido bibliográfico por la historia de los pueblos zapotecos de Oaxaca

ETHELIA RUIZ MEDRANO*

Los zapotecos se llaman a sí mismos en su lengua *bene zaa*, que significa “gente nativa” o quizá “gente de las nubes.” El término “zapoteco” proviene del náhuatl *tzapotecatl* [“gente del árbol de zapote, una fruta nativa de México (*casimiroa*)]. Con este término los mexica denominaron a los habitantes nativos de Oaxaca en el siglo xv.¹ Los grupos zapotecos han ocupado el área de Oaxaca desde por lo menos 3 500 años [1 500 a.C.].

El área geográfica en donde habitan los zapotecos es diversa. Comprende la montañosa Sierra Zapoteca, las tierras tropicales del Istmo de Tehuantepec y la fértil zona de río del Valle de Oaxaca. Todos son zapotecos, sin embargo el zapoteco que hablan entre sí tiene variantes, al igual que sus innumerables rasgos culturales: el vestido, la comida y sus casas. Tanto los zapotecos del Istmo como los de la Sierra Zapoteca dicen que su origen proviene del Valle de Oaxaca. Su historia se remonta aún más lejos que Monte Albán,

* Dirección de Estudios Históricos, INAH.

¹ Joseph W. Whitecotton, Judith Bradley Whitecotton, “Zapotec: Contemporary Culture”, en David Carrasco (ed.), *The Oxford Encyclopedia of Mesoamerican Cultures. The Civilization of Mexico and Central America*, 2001, vol. 3, p. 375.

fundada por los mismos zapotecos en las colinas del corazón del Valle de Oaxaca.²

El Valle de Oaxaca, señoreado por los zapotecos, es un valle de 1 500 km² en forma de Y, aquí nació una de las civilizaciones prehispánicas más espectaculares de América, un lugar en donde se pueden rastrear los primeros vestigios del uso antiguo de escritura jeroglífica, el calendario, los sitios urbanos y el Estado. Los zapotecos son descendientes de los cazadores y recolectores del periodo Paleoindio, quienes se adentraron en la Mesa del Sur hacia el final de la última edad de hielo, quizá hace 12 000 o 15 000 años. Su modo de vida nómada y conformado por pequeños grupos de cuatro a seis personas, así como su alimentación basada en la caza y la recolección, se mantuvo durante miles de años. Entre 2000 y 1500 a.C., al final del periodo arcaico, los habitantes del Valle de Oaxaca ya eran cultivadores de tiempo completo y habitaban todo el año en pequeñas villas. Los zapotecos comenzaron a producir cerámica, en un principio muy sencilla, mas para 1 500 a.C. comenzaron a utilizar diseños con incisos de pintura roja en su cerámica. Entre 1500 y 1100 a.C. la población del Valle de Oaxaca era de quizá 1 000 personas y vivían en villas no mayores a tres ha. Una excepción es el sitio de San José Mogote, que era el centro ritual y económico del valle; aquí se encuentra el primer edificio público, el cual prefigura los posteriores sitios ceremoniales zapotecos. En 900 a.C., este sitio era un señorío con una población de 1 000 almas, con una estructura interna socialmente diferenciada; en este lugar se encuentran vestigios que datan del 500 a.C., que hablan del uso de glifos y calendario por parte de los zapotecos. Entre 900 y 500 a.C. se construyen a lo largo del Valle de Oaxaca otros centros pequeños, cada uno en competencia bélica por enajenar a las comunidades más pequeñas.³

Época prehispánica

Para 500 a.C. ocurre un evento sin precedente, la fundación del centro urbano de Monte Albán, que de inmediato fue la capital de la confederación de los señoríos locales del valle. Monte Albán se

² Michel Oudijk, *Historiography of the Bènzizà. The Postclassic and Early Colonial Periods [1000-1600 A.D.]*, 2000, pp. 9-10.

³ Robert N. Zeitlin, Judith Francis Zeitlin, "Zapotec Pre-Hispanic and Colonial Periods", en David Carrasco (ed.), *op. cit.*, vol. 3, pp. 371-372.

fundó en la cima de una montaña, en la intersección de los brazos de los tres valles, un lugar que permitía su mejor defensa. En tan sólo el primer siglo de ocupación Monte Albán llegó a tener 5 000 habitantes,⁴ y aproximadamente en 200 a.C. su población era de 17 242 habitantes, lo que la hacía una de las ciudades más grandes de América en esta época; con ese contingente humano —que representaba un tercio de la población del valle— se construyeron en Monte Albán tres kilómetros de muralla defensiva en las laderas occidentales.⁵

La revolución urbana ocurrida en Monte Albán ha sido comparada con las megalópolis (ciudad aglutinada) de la antigua Grecia. En Monte Albán se intensificó la agricultura cerca de la ciudad, se importaban alimentos de áreas más lejanas, se cobraba tributo a los pueblos conquistados y se utilizaba mano de obra esclava. Naturalmente, estas manifestaciones sociales estaban controladas por un grupo de gobernantes.⁶ Entre 300 y 100 a.C. existían a los pies de Monte Albán 744 comunidades, algunas con una población de 1 000 a 2 000 personas, aunque la mayoría eran aldeas con menos de 150 habitantes.⁷ Estos asentamientos se agruparon alrededor de Monte Albán, muchos de ellos ubicados en sitios defendibles. Asimismo, en Monte Albán se intensificó el uso de canales de riego —alimentados por los afluentes pequeños del Río Atoyac— que irrigaban las terrazas agrícolas.⁸ La gran población de Monte Albán provenía de Etlá y de las regiones centrales. Entre 100 a.C. y 200 d.C. la sociedad zapoteca estaba organizada como un estado expansionista. En esta época en el Valle de Oaxaca, dominado por Monte Albán, había unos 51 000 habitantes, muchos de los cuales fueron trasladados fuera del valle como estrategia zapoteca de colonización de regiones vecinas.⁹

Las monumentales construcciones del sitio de Monte Albán se expandían a lo largo de 416 ha y resguardaban 14 500 habitantes. Durante esta época se incrementó la construcción de estructuras públicas con una Plaza Principal de estuco blanco y una acrópolis de 250 metros por lado. Bajo la mitad oriental de la Plaza Principal

⁴ *Ibidem*, p. 372.

⁵ Joyce Marcus, Kent V. Flannery, *La civilización zapoteca. Cómo evolucionó la sociedad urbana en el valle de Oaxaca*, 2001, p. 170.

⁶ *Ibidem*, pp. 173 y 174.

⁷ *Ibidem*, p. 178.

⁸ *Ibidem*, pp. 178-182.

⁹ *Ibidem*, p. 212.

existe un túnel que habría permitido a los sacerdotes desplazarse de un edificio a otro sin ser vistos. El estamento superior vivía en grandes palacios, construidos de adobe y mortero de cal sobre cimientos de mampostería de piedra. En esta época las tumbas de estos nobles zapotecos se hicieron con techo abovedado, planta cruciforme con varias cámaras y nichos para ofrendas, así como escaleras. Tanto los palacios como las tumbas muestran el ascenso de una sociedad estratificada; al parecer la nobleza se jerarquizaba en función de su distancia genealógica respecto del jefe supremo y sus matrimonios se daban entre nobles de la propia clase. Para esta época el poder de Monte Albán se había extendido mucho más allá del Valle de Oaxaca: de Tehuacán a la costa del Pacífico, además existía un enclave zapoteco en Teotihuacan (en la Cuenca de México) y solían intercambiar regalos con los gobernantes de Chiapa de Corzo, cerca de la frontera con Guatemala. La edad de oro de la civilización zapoteca abarca del 200 a 700 d.C.¹⁰

En dicho periodo, Monte Albán contaba aproximadamente con 16500 personas y en el Valle de Oaxaca habitaban cerca de 115000 habitantes; en esta época otros centros del Valle de Oaxaca también ocupaban un sitio monumental, como es el caso de Jalieza, ubicada a una altura de 1600 metros. En el pico de su altura demográfica Monte Albán llegó a albergar quizá 24000 personas. Sin embargo, a partir de 700 d.C. el sitio inició su declive por razones que aún no son claras para los especialistas.¹¹

A raíz de la caída de Monte Albán se inició una fragmentación del estado zapoteco. Aproximadamente hacia 1000 d.C. grupos hablantes de mixteco entraron al Valle de Oaxaca aprovechando la debilidad del estado zapoteco, para asentarse en Monte Albán. En la parte de ETLA, Valle de Oaxaca, se inició el surgimiento del centro zapoteco de Mitla, con una población de 10000 habitantes, con su fastuosa arquitectura era al parecer un sitio de culto. Por otra parte, en esa época los reyes zapotecos iniciaron una serie de alianzas matrimoniales con los mixtecos; con el tiempo los zapotecos perdieron el control del Valle de Oaxaca, de sus tierras en Cuilapan así como de la mayoría de las del Valle de ETLA.¹²

¹⁰ *Ibidem*, pp. 218-219, 220-221, 242, 254-255.

¹¹ *Ibidem*, p. 255 y 287.

¹² Robert N. Zeitlin, Judith Francis Zeitlin, *op. cit.*, pp. 373-374.

Tratando de compensar estas pérdidas, los zapotecos en el siglo XV se lanzaron a una campaña de conquista hacia el Istmo de Tehuantepec, bajo la guía de su líder Cociyopij, un descendiente de la familia real de Zaachila. La conquista fue exitosa y hubo un flujo importante de zapotecos del Valle de Oaxaca que se establecieron en Tehuantepec; la ciudad dividida en barrios llegó a alojar aproximadamente 25 000 habitantes poco antes de la conquista española.¹³ Los mixtecos ya asentado en Cuilapan expulsaron de Zaachila al señor zapoteco, el cual se refugió en Tehuantepec. Al parecer la expansión mixteca en el valle de los zapotecos fue mediante el desplazamiento del gobernante zapoteco.¹⁴ Por otra parte, los zapotecos del valle se trasladaron también a la sierra, aunque sin capitanes visibles. En la región serrana establecieron pequeños cacicazgos dispersos los cuales permanecieron después de la conquista española con poca presencia europea.

La religión estatal zapoteca muestra un panteón de deidades diverso que abarca dioses del sustento, de la creación, la muerte y del mundo subterráneo, así como de fuerzas de la naturaleza. El dios más importante era Cocijo quien presidía el rayo y la lluvia, así como las cuatro direcciones del mundo. En el ápice del reino sobrenatural estaba Coquixee, una fuerza amorfa y suprema, que frecuentemente se le equiparaba con el distante dios creador.¹⁵

Fray Juan de Cordova, fraile dominico que escribió en el siglo XVI un *Arte del idioma zapoteco*, nos dice que los zapotecos tenían muchos agüeros o presagios. En este tipo de creencias los animales jugaban un papel primordial, uno de los más importantes era la culebra, así como el búho y la tuza. Por ejemplo, del alacrán comentaban los zapotecos que cuando la gente platicaba animadamente y aparecía uno de estos animales éste era un mensajero del “diablo,” y que venía con curiosidad a conocer de lo que hablaba la gente. Los pájaros quetzal traían presagios a las mujeres, y un pájaro llamado “huijya” a los caminantes. Asimismo, los zapotecos tenían mucho temor de los sitios de encrucijada, consideraban que ahí estaban animales y “cosas malas”. Por otra parte, cuando había eclipses de luna decían que habían de morir “señoras y principales” o gente de la

¹³ *Ibidem*, p. 374.

¹⁴ Ernesto González Licón, Lourdes Márquez Morfín, “La zona oaxaqueña en el Posclásico”, en Linda Manzanilla y Leonardo López Luján, *Historia antigua de México*, 2001, vol. III, pp. 57-92

¹⁵ Robert N. Zeitlin, Judith Francis Zeitlin, *op. cit.*, p. 373.

nobleza nativa. Y cuando se eclipsaba el sol pensaban que el mundo se acababa y “el sol pedía guerra.” También consideraban los zapotecos que los enanos eran hechos por el sol y por ello el astro gustaba que le fueran sacrificados, cosa que solían hacer.¹⁶

Por otra parte, vale la pena mencionar algunos aspectos de la escritura zapoteca y de su calendario. Alrededor de 400 a 300 a.C. los estamentos dirigentes zapotecos de Monte Albán comenzaron a dejar registros escritos en monumentos de piedra. Así, el sistema de escritura zapoteca es uno de los más antiguos y su repertorio de signos conocidos sobrepasa los cien: cada glifo representa un concepto o ideografía, una palabra en el lenguaje hablado o logografía; es probable también que algunos signos de esta escritura representen sonidos silábicos, la escritura zapoteca es un sistema en el que se empleaban simultáneamente ideogramas, logogramas y silabogramas. El orden de la lectura más común era en forma vertical, de arriba hacia abajo, aunque no siempre se seguía este orden.¹⁷

La arquitectura monumental zapoteca estaba decorada con programas narrativos acompañados de escritura, a veces esta arquitectura tenía asociada estelas vinculadas a tales programas. Otro contexto en donde se empleaba la escritura era en las tumbas de la nobleza y en los objetos de las ofrendas (vasos de cerámica, cetros de hueso, pendientes de concha).¹⁸

Los zapotecos nombraron los años mediante los números del uno al trece, los cuales expresaban con barras y puntos y los combinaban con los nombres de relámpago [*laa*], venado [*china*], escobilla [*piya*] y temblor [*xoo*]. Existen muchos indicios que corroboran que esta forma de llevar la cuenta de los años persistió sin cambio alguno desde el inicio de la escritura, hasta mucho después del abandono de Monte Albán. Hacia 800 d.C. se adoptó en el Valle de Oaxaca la cuenta anual basada en los portadores mesoamericanos de casa, conejo, caña y pedernal.¹⁹

Como muchos pueblos de Mesoamérica, los zapotecos fueron sometidos por los mexica en la segunda mitad del siglo xv. Los mexica establecieron en 1460 en Huaxyacac (actualmente Oaxaca

¹⁶ Fray Juan de Cordova, *Arte del idioma zapoteco*, 1578.

¹⁷ Javier Urcid Serrano, *Zapotec Hieroglyphic Writing*, 2001; Javier Urcid Serrano, “La escritura zapoteca prehispánica”, en *Arqueología Mexicana*, vol. V, núm. 26, julio-agosto, 1997, pp. 42-53.

¹⁸ Javier Urcid Serrano, *op. cit.*, 1997.

¹⁹ *Ibidem*.

capital del estado) una guarnición. De hecho, los zapotecos tributaron a los mexica hasta la conquista española, y como era la costumbre mexica dejaron que los zapotecos continuaran gobernándose por su propia nobleza. Esta nobleza zapoteca aprendió muy pronto a hablar en náhuatl y emparentaron con miembros de la nobleza mexica. Asimismo, los zapotecos en esta época contaban con un desarrollado sistema de mercados regionales; los del Valle de Oaxaca importaban de los zapotecos de Tehuantepec sal y algodón. Poco antes de la conquista la situación de los zapotecos no era tranquila, la guerra era una característica constante en el Valle de Oaxaca: los zapotecos estaban en guerra contra los mixtecos, y existía entre los jefes zapotecos una lucha constante por el poder.²⁰

La sociedad zapoteca estaba estratificada en cuatro clases: los nobles, los plebeyos, los siervos y los esclavos. Los nobles eran un sector poderoso que heredaban su estatus y constituían un grupo endogámico, tenían su propia forma de alimentarse, de vestirse y ciertas costumbres en el habla que los distinguía de los plebeyos. La nobleza utilizaba mantas de algodón magníficamente tejidas y se adornaban con boquillas, aretes, plumas, oro y cuentas de piedra,²¹ los llamados *tijacoqui* o cacique eran los gobernantes y les seguía en rango los *tijajoana* o principales, el príncipe era el *coquihalao*.²² La nobleza zapoteca poseía tierras y numerosos indios terrazgueros para trabajárselas. En la época prehispánica se les temía y se les reverenciaba como si fuesen divinos. Había también sacerdotes que eran reclutados entre miembros de la nobleza, aunque el *coquihalao* también los podía nombrar; recibían desde la infancia una esmerada educación en los templos de los dioses, existían asimismo distintos tipos de sacerdotes.²³

Conquista y colonia

Con la conquista española los zapotecos sufrieron el mismo fin que el resto de los pueblos mesoamericanos, la población fue diezmada por las enfermedades, los pueblos pasaron a formar parte de una encomienda en manos de un conquistador o poblador español, los

²⁰ John K. Chance, *Razas y clases de la Oaxaca colonial*, 1982, pp. 40 y 42.

²¹ *Ibidem*, p. 43.

²² Joseph W. Whitecotton, *Los zapotecos. Príncipes, sacerdotes y campesinos*, 1985, pp. 162-173.

²³ *Idem*.

indios campesinos y artesanos debieron tributar a su encomendero o al rey español, según si eran un pueblo en encomienda o en corregimiento (creados a partir de 1531).²⁴ La conquista española en la región zapoteca del Valle de Oaxaca fue relativamente fácil para los conquistadores. Los soldados españoles y sus aliados indígenas a las órdenes de Hernán Cortés penetraron en el Valle de Oaxaca en noviembre de 1521, pocos meses después de la conquista de Tenochtitlan. Cortés estaba muy dispuesto a enviar una excursión militar al Valle de Oaxaca, ya que había recibido informes de las grandes riquezas que se encontraban en el sur (en la costa del Océano Pacífico) y pensaba hacer del valle su centro de operación para partir hacia la costa.

Como ocurrió con la conquista de Tenochtitlan, los grandes aliados indígenas de Cortés fueron los conquistadores de otros pueblos indios. La expedición ordenada por Cortés que salió a conquistar Oaxaca estaba al mando de Francisco de Orozco y salió con 110 soldados españoles y cuatro mil aliados indios de habla náhuatl.²⁵ Nuevos cultivos y animales cambiaron la faz de las tierras de los zapotecos. Los españoles introdujeron el trigo y la caña de azúcar, entre otros cultivos, así como también vacas, caballos, ovejas, cabras y puercos. La propiedad de ganado mayor (vacas y caballos) estaba en manos de los españoles y de la nobleza indígena. Los ranchos ganaderos más grandes estaban en la región del sur del Valle de Oaxaca. No tardó en hacerse el descubrimiento de minas en esta parte y el ganado alimentó a las minas. Muy pronto los indios adoptaron el arado y los bueyes procedentes de Europa para sembrar su maíz.

La indumentaria indígena original resultó intolerable para los frailes dominicos europeos que llegaron a evangelizar poco después de la conquista. Los dominicos exigieron a los zapotecos que cubrieran su cuerpo por completo. El traje masculino sufrió más modificaciones que el femenino. La vestimenta típica del campesino zapoteco era una camisa de algodón de manga larga, amplios pantalones blancos amarrados a la cintura y los tobillos, huaraches (sandalias) y sombrero. Las mujeres conservaron el huipil, aunque se comenzó a fabricar de lana, y utilizaban la falda larga enrollada alrededor del cuerpo, asimismo adoptaron el rebozo para cubrirse la cabeza e iban generalmente descalzas.²⁶

²⁴ Ethelia Ruiz Medrano, *Shaping New Spain: Government and private interests in the Colonial Bureaucracy, 1535-1550*, 2006, cap. 1.

²⁵ John K. Chance, *op. cit.*, p. 49.

²⁶ Joseph W. Whitecotton, *op. cit.*, 1985, pp. 203-204.

La población zapoteca sufrió transformaciones en sus edificios. Los templos fueron destruidos y se utilizó el trabajo indígena para construir iglesias de estilo occidental, aunque solían utilizarse las piedras de las estructuras prehispánicas, muchas veces talladas, para construir los nuevos edificios, así ocurrió en Teotitlán del Valle, Macuixóchitl y Tlacoahuaya. Los antiguos palacios de la nobleza zapoteca fueron sustituidos por edificios de estilo occidental. Los zapotecos a lo largo de la colonia, al igual que los otros grupos indígenas, superaron en número a los pobladores de origen europeo.²⁷ Aún así, la caída demográfica de los zapotecos fue muy pronunciada a lo largo de los siglos XVI y XVII, en gran parte debido a las enfermedades traídas por los españoles y frente a las cuales los indios no tenían defensa alguna. Se calcula que en el siglo XVI los zapotecos se redujeron a un cuarto de su cifra de población con respecto al momento de la conquista española. A partir del siglo XVII los zapotecos iniciaron un lento ciclo de recuperación demográfica, pero nunca volvieron a alcanzar los niveles que habían tenido en la época prehispánica.²⁸

Hasta donde sabemos los zapotecos, al igual que los indios del resto de Mesoamérica conquistada, tributaban a un encomendero o a la corona. Asimismo, en los pueblos se instauró el cabildo indígena, organización municipal de gobierno local que funcionaba a partir de elecciones. Como fue el caso de otros pueblos, los zapotecos procuraron proteger sus tierras, especialmente a partir del siglo XVII tanto de otros pueblos como de los españoles. Los caciques zapotecos guardaron muchos privilegios y controlaban zonas productivas importantes en el Valle de Oaxaca. Sin embargo, el sistema colonial en su conjunto dejaba sentir su opresión a través de demandas de tributo en dinero y mediante excesivo trabajo para los pueblos, por ello no es de extrañar que en ocasiones se hayan rebelado. En el siglo XVII los zapotecos del Istmo y de la sierra se levantaron en contra de los españoles por las excesivas demandas de tributo; la revuelta se inició en Tehuantepec, donde los indios asesinaron al alcalde mayor español. Posteriormente los zapotecos establecieron un gobierno indio en Tehuantepec, a partir de ahí la sublevación se extendió a la sierra: Nejapa, Ixtepeji y Villa Alta, con un ejército zapoteco de casi diez mil hombres.

²⁷ *Ibidem*, pp. 204-205.

²⁸ *Ibidem*, pp. 206-207.

A lo largo de un año resistieron los líderes de la revuelta a las autoridades españolas, pero la rebelión fue sofocada en 1661 por un ejército enviado por el propio virrey, don Juan de Leyva y de la Cerda, marqués de Leyva y de Ladrada, conde de Baños, virrey de la Nueva España de 1660 a 1664.

El gobernador indígena de Tehuantepec fue descuartizado y sus restos exhibidos en las cuatro entradas del pueblo, muchos zapotecos también fueron mutilados y descuartizados por las fuerzas españolas.²⁹ Aunque las rebeliones ocurrieron de manera ocasional por parte de los indios, esta rebelión y la actitud independiente de los zapotecos del Istmo y de la región de la sierra asentó su fama como un pueblo rebelde.

Poco después de la conquista, la región de Oaxaca fue inundada por frailes dominicos, quienes se dieron a la tarea de convertir a los indios al catolicismo, ello incluyó naturalmente a los zapotecos. Hacia el siglo XVIII los dominicos habían sido sustituidos por curas, esto formaba parte de los intereses de la corona, la cual desde mediados del siglo XVI sustituyó al clero regular por miembros del clero secular.³⁰ Para 1760 los dominicos habían perdido algunas de sus parroquias zapotecas más importantes y más ricas, en beneficio del clero secular: Etna, Zimatlán, Tlalixtac, Zaachila y Cuilapan. Por otra parte, bajo el clero secular, o curas, los indios estaban obligados a pagar diezmo a la iglesia, lo que agregaba un impuesto obligatorio a su ya pesada carga de tributos.³¹

Entre los zapotecos de la colonia, y hasta la época actual, se dio un cristianismo popular, donde la combinación de elementos cristianos y de la antigua religión prehispánica fue una constante. Sin embargo, en las zonas más alejadas de los centros urbanos ocurrió una combinación más cercana a la idolatría, al menos para los ojos de los clérigos españoles. Así, en el distrito de Villa Alta (en la sierra zapoteca) se dio un interesante movimiento idolátrico a finales del siglo XVII. En este distrito se incautaron 99 calendarios en los que se señalaban días importantes para la religión prehispánica, así como los nombres de dioses tradicionales; los calendarios eran utilizados por maestros zapotecos en el arte de la adivinación y la curación.³² En una zona cercana a Villa Alta, Caxonos, en 1652 el cacique zapo-

²⁹ *Ibidem*, p. 229.

³⁰ Alonso de Zorita, *op. cit.*, 1999.

³¹ Joseph W. Whitecotton, *op. cit.*, 1985, p. 241.

³² José Alcina Franch, *Calendario y religión entre los zapotecos*, 1993.

teco fue denunciado por practicar en la montaña actos de idolatría, como era la adoración y el sacrificio a los antiguos ídolos prehispánicos. También a principios del siglo XVIII los zapotecos de Caxonos fueron acusados de celebrar ritos en los que colocaban sobre una mesa imágenes de santos cristianos boca abajo y a los que hacían sacrificio de animales como el venado y el pavo (guajolote) David Tavárez ha estudiado, de forma por demás erudita, las respuestas a la evangelización colonial en lengua zapoteca elaborados por especialistas indígenas de la región.³³

Por otra parte, en 1700 los indios de San Pedro Caxonos asesinaron a dos fiscales indígenas, en venganza porque los habían denunciado a las autoridades españolas por cometer idolatría. Al parecer los fiscales se habían escondido en el convento del lugar y de ahí los fueron a sacar con un amplio despliegue de fuerza.³⁴ La religión católica combinada con aspectos tradicionales y una religión con fuertes ecos anteriores a la conquista sigue presente en muchos pueblos zapotecos actuales.

Otro aspecto cultural tradicional de los zapotecos que sobrevivió a la conquista fue la escritura tradicional. Los indios del Valle de Oaxaca, de la sierra y del Istmo siguieron pintando durante la colonia códices, lienzos e iniciaron la escritura alfabética de textos en zapoteco en donde reivindican su historia y narran la genealogía de sus gobernantes, algunos de estos documentos sirvieron con el fin de preservar sus tierras y fueron utilizados y recreados a lo largo del periodo colonial. Como ejemplos de los documentos pintados zapotecos se puede mencionar: los lienzos de Guevea y Santo Domingo Petapa, el lienzo de San Pedro Huilotepec, la genealogía de Macuixochitl, la genealogía de San Lucas Quiavini. Los documentos pictográficos que provienen de la sierra zapoteca son por ejemplo: el Lienzo de Tabaá, y el Lienzo de Tiltepec.³⁵

Un hecho muy interesante es que los zapotecos del Valle de Oaxaca especialmente, pero también en la sierra, lograron preservar grandes extensiones de tierra durante la etapa colonial. Esta situación difiere de otros grupos en otras partes de Mesoamérica,

³³ Véase, entre otras publicaciones David Tavárez, *Invisible Wars: Indigenous Devotions, Discipline, and Dissent in Colonial Mexico*, Palo Alto, Stanford University Press, 2011; Eulogio G. Gillow, *Apuntes históricos por el Ilustrísimo y Reverendísimo Sr. Dr. Dn. Eulogio G. Gillow Obispo de Antequera, Diócesis de Oaxaca*, 1990 [1889], pp. 89-106.

³⁴ *Ibidem*, pp. 107-116.

³⁵ Michel Oudijk, *op. cit.*

especialmente en el Valle de México, en donde perdieron grandes cantidades de tierras desde la época colonial. Como han señalado los especialistas, esta favorable situación para los zapotecos se debió a la fuerza interna de la comunidad, así como al hecho de que la conquista española no fue tan devastadora como en otras partes, y además a la escasa presencia española a nivel regional. De hecho, en el siglo XVI los españoles estaban interesados en la cría de ganado y más avanzada la colonia las propiedades españolas siempre fueron pequeñas y fragmentadas, no existieron las grandes haciendas en Oaxaca, lo que permitió una situación favorable a los indios zapotecos para conservar sus tierras.³⁶

Etapa nacional

A fines del siglo XVIII los pueblos indios en general se encontraban en un difícil contexto. Sin duda había distintos problemas que hacían particularmente compleja su relación con el poder colonial. En esta época se dio un claro empuje al desarrollo de la agricultura mercantil en manos de los españoles y criollos, que junto con el aumento demográfico indígena generaba una fuerte presión sobre las tierras de los pueblos.³⁷ Asimismo las reformas borbónicas impulsadas a partir de 1765 obligaban, entre otras cosas, a un saneamiento de las finanzas de los pueblos indios, esto se pretendía lograr arrendando sus tierras “sobrantes” o no ocupadas.³⁸

Con las reformas borbónicas se crearon las intendencias como unidades administrativas (1786), de las cuales dependían también las comunidades indígenas. Los subdelegados de las intendencias se involucraron directamente en la regulación financiera de los pueblos, lo que significó una mayor participación por parte de la autoridad española en los asuntos de gobierno indígena³⁹ y una pérdida

³⁶ William B. Taylor, *Landlord and Peasant in Colonial Oaxaca*, 1972, pp. 197-201.

³⁷ John Tutino, “Globalizaciones, autonomías y revoluciones: poder y participación popular en la historia de México”, en Leticia Reina y Elisa Servín (coords.), *Crisis, reforma y revolución en México: historias de fin de siglo*, 2002, pp. 25-85; Felipe Castro, *La rebelión de los indios y la paz de los españoles*, 1996, p. 40.

³⁸ Margarita Menegus Bornemann, “Los bienes de comunidad y las reformas borbónicas (1786-1814)”, en *Estructuras agrarias y reformismo ilustrado en la España del siglo XVIII*, 1989, pp. 383-389.

³⁹ Wayne Osborn Smyth, “A community study of Meztlán, New Spain, 1520-1810”, 1970, pp. 197-198.

por parte de las autoridades indias de algunos de sus recursos políticos locales.⁴⁰

No es de extrañar que con los cambios ocurridos a raíz de las reformas borbónicas hubiera inquietud entre los pueblos indios el cual se tradujo a fines del periodo colonial en algunos disturbios y revueltas. En opinión de Eric van Young las situaciones que detonaron el descontento en alrededor de 150 pueblos a fines del siglo XVIII y durante la primera década del siglo XIX se centraron en reclamos por el aumento de tributos, problemas de tierras y dificultades al interior del gobierno indio.⁴¹ Asimismo, este autor ha destacado que la mayor parte de las revueltas indígenas estaban lideradas por sus propias autoridades, generalmente los gobernadores de los pueblos, quienes solían iniciar la protesta enfrentándose a algún funcionario español por cuestiones de poder y reconocimiento de su autoridad.⁴² En este contexto general es que ocurren los primeros levantamientos por la independencia de México entre 1810 y 1820.

Recientemente sólo muy pocos especialistas, como el propio Eric Van Young, han señalado que la guerra de independencia no tuvo como actores principales a los mestizos, como suele afirmarse, ya que en realidad en este movimiento participaron centenares de miles de indios, lo que es natural en tanto eran la población mayoritaria.⁴³ A pesar de la deficiencia conocida de los primeros censos nacionales, es importante subrayar que tan sólo en el estado de Oaxaca la población indígena se calculó a lo largo de todo el siglo XIX casi en 90 por ciento de la población total, y que en 1910 las lenguas indígenas mayoritariamente habladas en el estado eran zapoteco y mixteco.⁴⁴

Podemos decir que los gobiernos liberales y conservadores en México durante siglo XIX fueron particularmente violentos a nivel legislativo con respecto de la propiedad comunal de los pueblos

⁴⁰ William B. Taylor, "Conflict and Balance in District Politics: Tecali and the Sierra Norte de Puebla in the Eighteenth Century", en Arij Oweneel y Simon Miller (eds.), *The Indian Community of Colonial Mexico. Fifteen Essays on Land Tenure, Corporate Organizations, Ideology and Village Politics*, 1990.

⁴¹ Eric Van Young, *The Other Rebellion. Popular Violence, Ideology, and the Mexican Struggle for Independence 1810-1821*, 2001, pp. 408-415.

⁴² *Ibidem*, p. 423.

⁴³ William B. Taylor, *Magistrates of the Sacred. Priests and Parishioners in Eighteenth-Century México*, 1996, pp. 296-297.

⁴⁴ Leticia Reina Aoyama, *Caminos de luz y sombra. Historia indígena de Oaxaca en el siglo XIX*, 2004, pp. 102-105.

indios.⁴⁵ El concepto colonial de protección de los vasallos naturales⁴⁶ desapareció con el estado nacional. A pocos años de la independencia todos eran ciudadanos, con los problemas que la realidad cotidiana imponía a los indios en cuanto a esa transformación de vasallos protegidos a ciudadanos con derechos y obligaciones. ¿Y cómo hacer valer los indios sus derechos sin los márgenes que dejaba un Estado protector?

A pesar de la turbulencia bélica de estos años, la legislación liberal —que se dio dentro del contexto de una debilitada monarquía hispana— permitió generar esperanzas a muchos de los pueblos indios de México por lograr un mayor bienestar para ellos y sus comunidades. En 1812 se aplicó la Constitución liberal de Cádiz que sentó la base de la organización del futuro estado nacional en México, con ella se creó la división administrativa del Estado en diputaciones provinciales, la organización del poder municipal y la igualdad de derechos entre americanos, españoles e indios (por ejemplo la abolición del tributo, la encomienda y de los servicios personales). A través de esta Constitución se ordenó la creación de ayuntamientos en las poblaciones que contaran con mil habitantes y se ordenó que —al igual que en el cabildo colonial— las autoridades fueran elegidas por votación. Esta situación jugó a favor de las comunidades indígenas, ya que los indios estaban familiarizados con las elecciones (a diferencia de los otros grupos sociales) y hubo amplia participación de los indios en las mismas entre 1820 y 1830. Durante la época colonial las reglas para la elección de cargos para el cabildo indígena variaban según las costumbres locales, esto cambió y en la etapa posindependiente se señaló que para elegir los cargos municipales podían participar sólo los varones mayores de 25 años, además de que el voto era indirecto.⁴⁷

Dentro de las comunidades indígenas se identificó la idea de ciudadanía con el pago de impuestos y el derecho a votar por los oficiales municipales quienes a su vez controlaban los recursos. De hecho, las ceremonias utilizadas para elegir a los oficiales de ayun-

⁴⁵ Antonio Escobar O. (coord.), *Indio, nación y comunidad en el México del siglo XIX*, 1993; Victoria Chenaut, *Aquellos que vuelan. Los totonacos en el siglo XIX*, 1995.

⁴⁶ “Que los indios son y deben ser contados entre las personas, que el derecho llama miserables: Y de que privilegios temporales gocen por esta causa, y de sus Protectores”, en Juan de Solórzano y Pereyra, *Política Indiana*, 1979, vol. 1, cap. XXVIII, pp. 206-213.

⁴⁷ Peter F. Guardino, *Peasants, Politics, and the Formation of Mexico's National State Guerrero, 1800-1857*, 1996, pp. 92-93.

tamiento en esta época eran muy similares a las acostumbradas en la época colonial con los cabildos indios, ya que —como señala Peter Guardino— ambos tenían un origen común en la práctica municipal española.⁴⁸

Por encima de los ayuntamientos estaban las diputaciones provinciales. Aquí la aplicación de la justicia quedaba fuera de la esfera de los ayuntamientos y dependía de los subdelegados, aunque supuestamente la figura del subdelegado quedaba anulada con la creación de diputaciones provinciales en Nueva España; sin embargo, los subdelegados “subsistieron como jueces de primera instancia, y como encargados de los asuntos de guerra.” Como se puede observar, en general esta legislación generó entusiasmo entre numerosos pueblos indios porque les permitía una autonomía basada en su personalidad jurídica como ciudadanos, así como tener, desde esta novel trinchera, una continuada participación política. Aunque este entusiasmo no era compartido por las autoridades coloniales y nacionales, ni por las oligarquías blanca locales, especialmente los subdelegados percibían a los ayuntamientos indígenas como unidades políticas que les limitaban en su jurisdicción.⁴⁹

La Constitución gaditana fue suspendida en 1814, a raíz del fallido intento de Fernando VII de consolidar la monarquía absoluta en los reinos de España; sin embargo se vuelve a imponer en Nueva España en 1820. Estos cambios políticos tuvieron consecuencias entre los pueblos indios. Sin embargo, en la región zapoteca de la sierra numerosos pueblos pequeños y medianos zapotecos lograron retener su capacidad como repúblicas, lo cual les significó el poder continuar con su tradicional autonomía política.

Así, la constitución de Oaxaca del año de 1825 estableció dos condiciones para la creación de un ayuntamiento: en una se especificó que las poblaciones que contaran con más de tres mil habitantes tendrían derecho a formar su ayuntamiento, pero la otra señalaba que las poblaciones que tuviesen a partir de 500 habitantes serían reconocidas como repúblicas. Con esta legislación los pueblos indios de Oaxaca se vieron beneficiados, ya que estas repúblicas tenían las mismas atribuciones y facultades que los ayuntamientos. Así la legislación permitió, por lo menos en Oaxaca, que numerosos y pe-

⁴⁸ *Ibidem*, p. 92.

⁴⁹ Alicia Tecuanhuey Sandoval, “La resistencia del subdelegado de Atlixco a los ayuntamientos en los pueblos del partido, 1812-1814”, en *Memorias de la Academia Mexicana de Historia correspondiente de la Real de Madrid*, 2002, pp. 15-36.

queños pueblos de indios pudieran tener su gobierno de república y gozar de cierta autonomía debido a que sus autoridades eran nombradas con una representación popular, al igual que en los anteriores cabildos indios coloniales.⁵⁰

De tal manera, por ejemplo, la cultura política de los pueblos zapotecos de la Sierra no fue estática después de la independencia. Entre 1821 y 1857 se dieron alrededor de 33 rebeliones en el distrito de Villa Alta, de carácter extraordinariamente local y donde las mujeres zapotecas jugaron un papel importante. Estas revueltas se asemejan mucho a las que se dieron en la época colonial debido a la situación de merma económica y política de los pueblos de esta región, especialmente centradas en conflictos territoriales.⁵¹

Después de la independencia de México la mayor parte de los zapotecos se dedicaban a la agricultura. Sin embargo, los de la rica región del Istmo de Tehuantepec se dedicaban también a la explotación de las salinas ubicadas en su territorio, la sal era comerciada en Guatemala. La sal era el producto más importante en esta región oaxaqueña. Y aunque existía un gran número de caciques dueños de las salinas más productivas, los zapotecos de Juchitán y Tehuantepec, así como los huaves y chontales, también vivían de ese producto.⁵²

Sin embargo, la Constitución del estado de Oaxaca de 1824 fomentaba la privatización de las tierras comunales indígenas y ello incluía las salinas. Esta situación creó gran descontento entre los zapotecos del Istmo, quienes en 1834 se levantaron en armas en defensa de sus salinas y en contra del gobierno; a pesar de la represión los zapotecos continuaron el enfrentamiento y conformaron un ejército que sólo se desmovilizó en 1853, con la creación del territorio federal del Istmo de Tehuantepec. La autonomía de los zapotecos del Istmo tuvo una corta duración y muy pronto volvieron a formar parte del estado de Oaxaca, pero habían logrado demostrar su fuerza bélica y política.⁵³

La legislación de desamortización de bienes comunales⁵⁴ fue particularmente dañina en cuanto a los derechos colectivos de las

⁵⁰ *Ibidem*, pp. 90-93.

⁵¹ Peter F. Guardino, *The Time of Liberty. Popular Political Culture in Oaxaca, 1750-1850*, 2005.

⁵² Laura Machuca Gallegos, *Comercio de sal y redes de poder en Tehuantepec durante la época colonial*, 2007.

⁵³ Leticia Reina Aoyama, *op. cit.*, pp. 189-206.

⁵⁴ "El 25 de junio de 1856 el gobierno federal dictó la 'Ley de desamortización de fincas rústicas y urbanas propiedad de las corporaciones religiosas y civiles', mejor conocida como

tierras por parte de los pueblos,⁵⁵ ya que implicó el intento de privatizarlas. Posteriormente las leyes de Porfirio Díaz en los años 90 del siglo XIX⁵⁶ profundizaron esta privatización de las tierras indígenas. Era natural que los márgenes de negociación de los pueblos se estrecharan, y para los zapotecos esta realidad no fue una excepción.⁵⁷

Una estrategia de los zapotecos del Valle de Oaxaca fue tratar de aprovechar las cambiantes condiciones políticas de México para lograr conservar sus tierras. En 1864, durante la intervención francesa en México y la imposición del emperador Maximiliano de Habsburgo, los zapotecos del valle apoyaron las reformas liberales del emperador, especialmente porque durante este periodo el emperador frenó las leyes de desamortización de tierras. Para los zapotecos de Zaachila y Zimatlan esta política significaba la posibilidad de defender sus ancestrales tierras comunales. Los zapotecos de estos lugares conformaron un ejército de 600 hombres dispuestos a defender el imperio, pero fueron sofocados por el ejército liberal que peleaba en contra del imperio. Derrotados pero no vencidos, los pueblos zapotecos de la zona del Valle de Oaxaca, de la sierra y de la costa, volvieron a levantarse en armas en contra del gobierno a finales del siglo XIX, pues en 1896 el gobernador de Oaxaca decretó un nuevo impuesto que afectaba a la población indígena y esta fue

Ley Lerdo. Esta, al exigir la individualización de las tierras poseídas por corporaciones civiles y religiosas, acentuó el proceso de disolución de las comunidades indígenas que habían sido establecidas por el régimen colonial. Las tierras dejarían de pertenecer a las comunidades, o a los ayuntamientos de los que dependían, para ser parceladas y entregadas en propiedad a los individuos que las poseían o usufructuaban, fueran comuneros o arrendatarios” (p. 241), “o personas foráneas que las denunciaron” (p. 238); Daniela Marino, “La modernidad a juicio: pleitos por la tierra y la identidad comunal en el Estado de México [Municipalidad de Huixquilucan, 1856-1900], 2005, pp. 237-264, véanse ambos capítulos en Romana Falcón (coord.), *op. cit.*, 2005.

⁵⁵ J. Edgar Mendoza García, “Distrito político y desamortización: resistencia y reparto de la propiedad comunal en los pueblos de Cuicatlán y Coixtlahuaca, 1856-1900”, 2005, pp. 209-235 y Daniela Marino, *op. cit.*, ambos capítulos en Romana Falcón, *op. cit.*, 2005.

⁵⁶ John H. Coatsworth, *El impacto económico de los ferrocarriles en el porfiriato*, II, 1976: “Los historiadores y los observadores contemporáneos están de acuerdo en que en México, durante el régimen de Porfirio Díaz, la propiedad de la tierra alcanzó un grado de concentración nunca antes registrado”, vol. II, p. 42; Leticia Reina Ayoma, *op. cit.*: “Entre 1881 y 1906, la enajenación de los terrenos baldíos en México fue de 49 millones de hectáreas, equivalente a la cuarta parte de la superficie del país, de las cuales el 81% eran propiedad norteamericana.”, pp. 141-142. Sin duda, como señala la autora, las leyes de colonización y baldíos del porfiriato son la nueva versión de las *Leyes de Reforma*. Asimismo, considera que esta legislación porfiriana dejó sin tierras a los pueblos indios en el caso del estado de Oaxaca, p. 142.

⁵⁷ Ethelia Ruiz Medrano, *op. cit.*, 2010, cap. III.

la razón del levantamiento.⁵⁸ No fue el último acto rebelde de los zapotecos, aunque poco se conoce de su participación durante la Revolución Mexicana, al parecer los zapotecos de la sierra y del Istmo estuvieron activos durante el conflicto y en contra de las fuerzas del dictador Porfirio Díaz. Asimismo, hay datos que permiten pensar que hubo una menor participación durante este periodo por parte de los zapotecos del Valle de Oaxaca.

Conclusiones

Hasta aquí he procurado ofrecer al lector una panorámica general de la historia del pueblo zapoteco; es interesante continuar con este recorrido mencionado algunos aspectos de la vida de este grupo indígena en la actualidad. Para ello contamos con dos espléndidas monografías que nos hablan de los zapotecos de la región del Valle de Oaxaca, particularmente de Mitla⁵⁹ y otra que describe a los zapotecos que habitan en la región serrana, en el pueblo de Yalalag.⁶⁰

Actualmente los zapotecos están divididos en cuatro grupos: el valle zapoteco que ocupa el fértil Valle de Oaxaca, los zapotecos de la sierra o zapotecos de montaña, que se ubican en los distritos de Ixtlán, Villa Alta y Choapan; los zapotecos que viven en el Istmo de Tehuantepec, y los zapotecos del sur que habitan en la Sierra de Miahuatlán. Esta distribución es la que originalmente tenían al momento de la conquista española en 1521. Como se mencionó, el zapoteco es una lengua otomangue, de las más antiguas de Mesoamérica, y actualmente existen alrededor de cinco variantes del zapoteco. La mayor parte de los zapotecos son campesinos, con una cultura rural. Uno de los personajes zapotecos más conocidos fue el presidente de México Benito Juárez, nacido en un pueblo de la sierra llamado Guelatao y que dirigió el país de 1857 a 1872.⁶¹

Los zapotecos, al igual que otros grupos, habitan en pueblos con una iglesia al centro y las oficinas de gobierno local. Las tierras de cultivo se encuentran en las afueras del pueblo. Los lazos comunitarios son de gran importancia al interior de los pueblos. Actualmente

⁵⁸ Leticia Reina Ayoma, *op. cit.*, pp. 209-216.

⁵⁹ Elsi Clews Parsons, *Mitla Town of the Souls and other Zapoteco-Speaking Pueblos of Oaxaca*, México, 1936.

⁶⁰ Julio de la Fuente, *Yalalag. Una villa zapoteca serrana*, 1977.

⁶¹ Joseph W. Whitecotton, Judith Bradley Whitecotton, *op. cit.*, pp. 375-376.

predomina la propiedad privada, debido a cambios recientes en la legislación agraria nacional, anteriormente la propiedad de la tierra era comunitaria, estos cambios han causado conflictos legales entre los pueblos y el Estado mexicano.

A raíz de la Revolución de 1910 los pueblos han logrado gobernarse, aunque cada vez hay un interés mayor por parte de las autoridades estatales y federales de ejercer un fuerte control en los asuntos locales. En algunos casos el gobierno es rotativo. En Mitla, por ejemplo en los años 30 del siglo XX el gobierno local cambiaba cada año, y existían términos zapotecos para algunos oficiales: los topiles o alguaciles de vara son llamados *gi`shak*. Había un presidente y un consejo que, entre otras cosas, se encargaban del trabajo comunitario, también veían pequeños casos locales de justicia. El presidente era quien representaba al pueblo. También hay alcaldes que tienen funciones civiles y religiosas.⁶²

En el pueblo de Yalalag, y también hasta los años 70 del siglo XX, se eligen *kopís*, gente que no recibe salario alguno ni hace trabajo comunal. Estas autoridades duran dos años en funciones, y comprenden un presidente municipal, un síndico, tres regidores, un juez o alcalde, un tesorero y un secretario, así como otros funcionarios menores como son los topiles. El presidente es la máxima autoridad, resuelve quejas, administra justicia y celebra matrimonios.⁶³

Entre los zapotecos de la montaña se ha encontrado que en su sistema de justicia local aplican una ideología armónica o armoniosa para resolver disputas. Esta ideología está conformada por una serie de premisas que derivan de creencias zapotecas y de la influencia cristiana propalada por los misioneros en la etapa colonial. Con este bagaje los zapotecos de la región han podido combatir aspectos vandálicos del colonialismo y conformar la base de una utopía pacífica. Entre los zapotecos de la montaña todos los grupos tanto de gobierno, religiosos o de parentesco están organizados en un modelo de líneas jerárquicas. En la organización civil y religiosa, así como en las relaciones de trabajo y en la familia, la jerarquía está basada principalmente en la generación a la que se pertenece, el sexo y la edad. Sin embargo, los principios de la organización social no son suficientes para controlar el comportamiento de los individuos y las fisuras se presentan en la corte de justicia del pueblo; ahí es

⁶² Elsi Clews Parsons, *op. cit.*, pp. 154-182.

⁶³ Julio de la Fuente, *op. cit.*, pp. 209-258.

donde la ideología armónica refuerza la organización. Así, la corte local zapoteca se convierte en una importante institución para reafirmar y renegociar, entre otras creencias, la ideología de orden y armonía, la moralidad del comportamiento de la disputa.⁶⁴

Con respecto a la organización social zapoteca actual se conforma de familias nucleares, las familias están unidas a través del sistema de compadrazgo y mediante una institución zapoteca particular: la *guelaguetza*, la cual involucra ayuda mutua y trabajo obligatorio recíproco. La mayor parte de los zapotecos practican la religión católica, con un gran énfasis en el culto a los santos: casi todos los pueblos zapotecos están asociados al nombre de un santo. La fiesta del santo local es un gran acontecimiento anual que involucra a los zapotecos con un cargo de mayordomía.⁶⁵

Desde hace cerca de catorce años el campo mexicano atraviesa una grave crisis que no logra remontar, ello particularmente ha obligado a millares de indígenas campesinos a emigrar tanto a la ciudad de México como a Estados Unidos, y los campesinos zapotecos no son la excepción en este lamentable éxodo. Ya desde los años 70 del siglo XX los campesinos zapotecos iniciaron un ciclo de migración a esos destinos en busca de trabajo⁶⁶.

A pesar de la situación económica desfavorable de los pueblos zapotecos en época reciente ha habido notables y positivos cambios que parten de iniciativas de los propios zapotecos y que permiten entrever un mejor futuro para este importante grupo étnico. Desde hace algunos años varios pueblos se han especializado en la producción de arte popular, lo que les ha dado celebridad nacional e internacional; tal es el caso del pueblo de Teotitlán del Valle, donde se dedican al arte de tejer, y cuyo éxito en la producción ha permitido a sus habitantes revalorar sus costumbres y reforzar el sentimiento de orgullo local. Actualmente en Teotitlán del Valle hay programas para preservar la lengua y costumbres zapotecas. En este sentido, en el pueblo de Juchitán de Zaragoza hay un amplio movimiento de recuperación de la identidad zapoteca. Esto ha revivido entre la gente local el interés por una literatura indígena y una historia y folclor regional, todo ello de la mano de un movimiento étnico y

⁶⁴ Laura Nader, *Harmony Ideology Justice and Control in a Zapotec Mountain Village*, 1990.

⁶⁵ Joseph W. Whitecotton, Judith Bradley Whitecotton, *op. cit.*, p. 376.

⁶⁶ *Idem.*

político de reafirmación de la autonomía del pueblo y de sus tradiciones.⁶⁷

Asimismo, en otros pueblos zapotecos existen importantes especialidades en cuanto a la producción de arte. San Bartolo Coyotepec es conocido por su bella cerámica de barro negro; San Martín Tilcajete se ha especializado recientemente en la talla de animales de madera; en San Sebastián Teitipac sus habitantes son famosos por los metates,⁶⁸ también conocido es el pueblo de Santo Tomás Jalieza, donde se tejen fajas, y en San Antonio Ocotlán se elaboran delicados *huipiles*.⁶⁹

La particular dedicación del pueblo zapoteco a la creación de tejidos, bordados y ropa es antigua, y su maestría en ello reconocida. Entre los zapotecos existe un ser sobrenatural llamado *Sus Ley* y cuyo nombre se puede traducir como anciana y sagrada mujer, ella es la patrona de las tejedoras, “haces el trabajo de *Sus Ley*” suele decirse a las tejedoras zapotecas en los pueblos.⁷⁰

Bibliografía

- Alcina Franch, José, *Calendario y religión entre los zapotecos*, México, UNAM, 1993.
- Castro, Felipe, *La rebelión de los indios y la paz de los españoles*, México, CIESAS/INI, 1996
- Clews Parsons, Elsi, *Mitla Town of the Souls and other Zapoteco-Speaking Pueblos of Oaxaca*, México, 2 vols., Chicago, The University of Chicago Press, 1936.
- Coatsworth, John H., *El impacto económico de los ferrocarriles en el porfiriato*, México, Sep-Setentas, 1976.
- Cordova, fray Juan de P., *Arte del idioma zapoteco*, edición facsimilar, México, Toledo/INAH 1987 [1578].
- Chance, John K., *Razas y clases de la Oaxaca colonial*, México, INI, 1982.
- Chenaut, Victoria, *Aquellos que vuelan. Los totonacos en el siglo XIX*, México, CIESAS/INI (Historia de los pueblos indígenas de México), 1995.
- Escobar O., Antonio (coord.), *Indio, nación y comunidad en el México del siglo XIX*, México, CEMCA/CIESAS, 1993.

⁶⁷ *Idem*.

⁶⁸ Metate: artefacto de piedra en que se muele el maíz.

⁶⁹ Huipil: prenda femenina tradicional, consiste en una camisa larga con bordados y sin mangas; Joseph W. Whitecotton, Judith Bradley Whitecotton, *op. cit.*, p. 376.

⁷⁰ Elsi Clews Parsons, *op. cit.*, p. 222.

- Falcón, Romana (coord.), *Culturas de pobreza y resistencia. Estudios de marginados, proscritos y descontentos México, 1804-1910*, México/El Colegio de México/Universidad Autónoma de Querétaro, 2005.
- Fuente, Julio de la, *Yalalag. Una villa zapoteca serrana*, México, INI, 1977.
- Gillow, Eulogio G., *Apuntes históricos por el Ilustrísimo y Reverendísimo Sr. Dr. Dn. Eulogio G. Gillow Obispo de Antequera, Diócesis de Oaxaca*, edición facsimilar, México, Toledo, 1990 [1889].
- Guardino, Peter F., *The Time of Liberty. Popular Political Culture in Oaxaca, 1750-1850*, Durham, Duke University Press, 2005.
- , *Peasants, Politics, and the Formation of Mexico's National State Guerrero, 1800-1857*, Stanford, Stanford University Press, 1996.
- Licón González, Ernesto y Lourdes Márquez Morfín, "La zona oaxaqueña en el Posclásico", en Linda Manzanilla y Leonardo López Luján (coords.), 3 vols., *Historia antigua de México*, México, INAH/IIA-UNAM/Miguel Ángel Porrúa, 2001, pp. 57-92.
- Machuca Gallegos, Laura, *Comercio de sal y redes de poder en Tehuantepec durante la época colonial*, México, CIESAS, 2007.
- Marcus, Joyce, Kent V. Flannery, *La civilización zapoteca. Cómo evolucionó la sociedad urbana en el valle de Oaxaca*, México, FCE, 2001.
- Marino, Daniela, "La modernidad a juicio: pleitos por la tierra y la identidad comunal en el Estado de México [Municipalidad de Huixquilucan, 1856-1900]", en Romana Falcón (coord.), *Culturas de pobreza y resistencia. Estudios de marginados, proscritos y descontentos México, 1804-1910*, México, El Colegio de México/ Universidad Autónoma de Querétaro, 2005.
- Mendoza García, J. Edgar, "Distrito político y desamortización: resistencia y reparto de la propiedad comunal en los pueblos de Cuicatlán y Coixtlahuaca, 1856-1900", en Romana Falcón (coord.), *Culturas de pobreza y resistencia. Estudios de marginados, proscritos y descontentos México, 1804-1910*, México, El Colegio de México/ Universidad Autónoma de Querétaro, 2005.
- Menegus Bornemann, Margarita, "Los bienes de comunidad y las reformas borbónicas (1786-1814)", en *Estructuras agrarias y reformismo ilustrado en la España del siglo XVIII*, Madrid, Ministerio de Agricultura Pesca y Alimentación, 1989.
- Nader, Laura, *Harmony Ideology Justice and Control in a Zapotec Mountain Village*, Stanford, Stanford University Press, 1990.
- Osborn Smyth, Wayne, "A community study of Meztlán, New Spain, 1520-1810", tesis de doctorado, University of Iowa, 1970.
- Oudijk, Michel, *Historiography of the Bènzàa. The Postclassic and Early Colonial Periods [1000-1600 A.D.]*, Leiden, Research School of Asian, African, and Amerindian Studies-Universiteit Leiden, 2000.

- Parsons Clews, Elsi, *Mitla Town of the Souls and other Zapoteco-Speaking Pueblos of Oaxaca, México*, Chicago, The University of Chicago Press, 1936.
- Reina Aoyama, Leticia, *Caminos de luz y sombra. Historia indígena de Oaxaca en el siglo XIX*, México, CIESAS/CDI (Historia de los pueblos indígenas de México), 2004.
- Ruiz Medrano, Ethelia, *Shaping New Spain: Government and private interests in the Colonial Bureaucracy, 1535-1550*, Boulder, University of Colorado Press, 2006.
- , *Mexico's Indigenous Communities. Their Lands and Histories, 1500-2010*, Boulder, University of Colorado Press, 2010.
- Solórzano y Pereyra, Juan de, *Política Indiana*, edición facsimilar, 2 vols. México, Secretaría de Programación y Presupuesto, 1979 [1776].
- Taylor, William B., *Magistrates of the Sacred. Priests and Parishioners in Eighteenth-Century México*, Stanford, Stanford University Press, 1996.
- , "Conflict and Balance in District Politics: Tecali and the Sierra Norte de Puebla in the Eighteenth Century", en Arij Oweneel y Simon Miller (eds.) *The Indian Community of Colonial Mexico. Fifteen Essays on Land Tenure, Corporate Organizations, Ideology and Village Politics*, Amsterdam, CEDLA, 1990.
- , *Landlord and Peasant in Colonial Oaxaca*, Stanford, Stanford University Press, 1972.
- Tecuanhuey Sandoval, Alicia, "La resistencia del subdelegado de Atlixco a los ayuntamientos en los pueblos del partido, 1812-1814", en *Memorias de la Academia Mexicana de la Historia correspondiente de la Real de Madrid*, México, 2002.
- Tutino, John, "Globalizaciones, autonomías y revoluciones: poder y participación popular en la historia de México", en Leticia Reina y Elisa Servín (coords.), *Crisis, reforma y revolución en México: historias de fin de siglo*, México, Taurus/Conaculta/INAH, 2002.
- Urcid Serrano, Javier, *Zapotec Hieroglyphic Writing*, Washington, D.C., Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 2001.
- , "La escritura zapoteca prehispánica", en *Arqueología Mexicana*, vol. V, número 26, julio-agosto, 1997.
- Van Young, Eric, *The Other Rebellion. Popular Violence, Ideology, and the Mexican Struggle for Independence 1810-1821*, Stanford, Stanford University Press, 2001.
- Whitecotton W., Joseph, *Los zapotecos. Príncipes, sacerdotes y campesinos*, México, FCE, 1985.
- Whitecotton W., Joseph, Judith Bradley Whitecotton, "Zapotec: Contemporary Culture", en David Carrasco (ed.), *The Oxford Encyclopedia of Mesoamerican Cultures The Civilizations of México and Central America*, 3 vols., Oxford, Oxford University Press, 2001.

- Zeitlin, Robert N., Judith Francis Zeitlin, "Zapotec Pre-Hispanic and Colonial Periods", en David Carrasco (ed.), *The Oxford Encyclopedia of Mesoamerican Cultures The Civilizations of México and Central America*, 3 vols., Oxford, Oxford University Press, 2001.
- Zorita, Alonso de, *Relación de la Nueva España* [Ethelia Ruiz Medrano (ed., introd., estudio, paleografía, e índice), José Mariano Leyva (paleografía), Wiebke Arhndt (semblanza y apéndice)], 2 vols., Mexico, Conaculta (Cien de México), 1999.

El término de parentesco paterno en lenguas indoamericanas

ROSA ELENA ANZALDO FIGUEROA*

De acuerdo con G. P. Murdock, los antropólogos y lingüistas consideran que hay una tendencia universal de las lenguas a crear palabras similares para padre y madre basándose en los balbuceos infantiles, las cuales de vez en cuando reemplazan las palabras tradicionales que se usan con frecuencia. Específicamente, se dice que los sonidos que se les facilitan más a los niños son las consonantes nasales, como la /m/ y las vocales fuertes como la /a/, además las combinaciones de esos sonidos, tales como ma, mama, o ama, tienden a adquirir el significado de ‘madre’ en los balbuceos infantiles, y a menudo en el lenguaje de los adultos. En el caso del padre, los niños lo nombran con una combinación de sonidos que son también fáciles de pronunciar y que contrastan con la palabra infantil que designa a la madre. Para ello emplean una consonante (no nasal) con una vocal fuerte, como en pa, papa o baba.

En “World Ethnographic Sample”,¹ Murdock reunió una muestra mundial que le proporcionó 531 términos de parentesco para designar a la madre y 541 para el padre. A esta muestra aplicó una serie de ajustes, que le permitieron validar la hipótesis arriba expuesta.

* Dirección de Lingüística, INAH.

¹ Peter Murdock, “World Ethnographic Sample”, en *American Anthropology*, núm. 59, 1957, pp. 664-666.

El presente trabajo se inscribe en el campo de la geografía y la tipología lingüística, y más específicamente en el de la areotipología, que combina el criterio geográfico con el tipológico. Se estudia el término de parentesco que designa al padre en una muestra de 275 lenguas indoamericanas, dimensión que responde a la necesidad de tener amplias coberturas genética y espacial. Una vez que se obtengan las clases de sonidos o tipos de sílabas de los términos referentes al padre, se determinará cuáles son los más frecuentes y se procederá a su distribución en las diferentes áreas culturales.

Se emplea el mismo análisis que propone Murdock con el fin de verificar si los resultados de esta investigación confirman la citada hipótesis.

Áreas culturales

Las áreas culturales definidas para cada una de las regiones son: para Norteamérica las propuestas de Kroeber,² Driver, Cooper, Kirchhoff, Libby, Massey y Spier,³ para Mesoamérica la de Kirchhoff,⁴ Campbell, Kaufman y Smith-Stark (1986),⁵ y para Sudamérica la de Murdock;⁶ considerando los ajustes propuestos por Barriga,⁷ el primero es hacer coincidir el límite inferior del área Suroeste, con la frontera norte de Mesoamérica y el segundo es incluir el extremo occidental de Cuba (Murdock lo considera parte de Florida) dentro del área Caribe, con objeto de que la delimitación del Sureste permanezca como la fijaron Driver *et al.*⁸ De esta manera, suman en total 35 áreas culturales y se detallan a continuación: I Ártico, II Subártico occidental, III Subártico oriental, IV Costa noroccidental, V Meseta, VI California, VII Gran Cuenca, VIII Llanuras, IX Noreste,

² Alfred K. Kroeber, *Cultural and Natural Areas of Native North America*, 1939.

³ Harold E. Driver *et al.*, "Indian tribes of North America", en *IJAL*, vol. 19, suplemento al número 3, 1953.

⁴ Paul Kirchhoff, "Mesoamérica, sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales", 1943, en *Acta Americana*, vol. 1, 1943, pp. 92-107.

⁵ Lyle Campbell *et al.*, "Mesoamerica as a Linguistic Area", en *Language*, vol. 62, 1986, pp. 530-570.

⁶ Peter Murdock, "South American culture areas", en *Southwestern Journal of Anthropology*, vol. 7, 1951, pp. 415-436.

⁷ Francisco Barriga Puente, *Los sistemas de numeración indoamericanos. Un enfoque areotipológico*, 1998a.

⁸ Harold E. Driver *et al.*, *op. cit.*

X Sureste, XI Suroeste, XII Mesoamérica, XIII Istmo, XIV Colombia, XV Caribe, XVI Caqueta, XVII Orinoco, XVIII Guayana, XIX Sabana, XX Amazonas, XXI Loreto, XXII Jurúa-Purús, XXIII Pará, XXIV Goyas, XXV Xingú, XXVI Montaña, XXVII Perú, XXVIII Bolivia, XXIX Chaco, XXX Paraguay, XXXI Chile, XXXII Pampa, XXXIII Tierras Bajas Orientales, XXXIV Atlántico y XXXV Fuego (fig. 1).

Metodología

De acuerdo con Murdock, hubo necesidad de reducir la inmensa variedad fonética de los términos de parentesco a un número limitado de pautas básicas de sonido, lo cual se logró aplicando lo siguiente:⁹

- 1) Las palabras polisilábicas se redujeron a una sola sílaba que fue la primera, exceptuando los casos en que pareciera que se trataba de un prefijo. Si el análisis comparativo de los términos de la familia lingüística mostrara que la raíz básica era otra sílaba, se adoptaba ésta.
- 2) Todas las vocales se redujeron a tres categorías básicas: a) vocales bajas, como la *a* y la *ɔ*; b) vocales altas frontales, como la *e* y la *i*; c) vocales altas posteriores, como la *o* y la *u*.

⁹ The first task was to reduce the immense phonetic variety of the actual kin terms to a limited number of basic sound patterns. This was accomplished by means of the following operations:

1. All polysyllabic words were reduced to a single syllable. The first syllable in a polysyllabic term was used unless it appeared to be a prefix, or unless comparative analysis of the term throughout a linguistic family or subfamily indicated another syllable as the basic root, in which case, of course, this was taken.
2. All vowels were reduced to three basic categories, i. e.:
 - a. Low vowels, like *a* and *ə*...
 - b. High front vowels, like *e* and *i*.
 - c. High back vowels, like *o* and *u*.
3. All consonants were reduced to thirteen basic categories. This was largely accomplished by ignoring differences between voiced and unvoiced, glottalized and unglottalized, labialized and nonlabialized, and palatalized and nonpalatalized forms. All consonant clusters, together with miscellaneous consonants like clicks, were lumped in a single category, and syllables without consonants, i. e., with vowels only, were also segregated as a separate category.
4. The vowel *i* in diphthongs, in syllables without consonants, was equated with the midpalatal semivowel *y*.
5. Glottal stops in either initial or final position were ignored, primarily because of the almost universal inconsistency in recording them. (Nearly all the data came from lists compiled by ethnographers rather than by linguists)



Fig. 1 Mapa de áreas culturales.

- 3) Las consonantes se redujeron a trece categorías básicas. Se hizo caso omiso de las diferencias entre las formas sonoras y las sordas, las glotales y las no glotales, las labiales y las no labiales, y entre las palatales y las no palatales. Los conjuntos de consonantes y las consonantes mezcladas como chasquidos, se agruparon bajo una misma categoría; lo mismo se hizo con las sílabas que inician con vocal, agrupándolas en otra categoría.
- 4) La vocal i en los diptongos, en sílabas sin consonantes, se equiparó con la semivocal semipalatal.
- 5) Se hizo caso omiso de los registros glotales al principio o al final de la palabra, debido a la inconsistencia casi universal con que se habían registrado (gran parte de los datos provienen de trabajos realizados por etnógrafos y no por lingüistas)

Lenguas y dialectos

La clasificación genética de las lenguas y dialectos se hace de acuerdo con el manuscrito inédito de Thomas C. Smith-Stark, "Nómina de lenguas indoamericanas" en el cual siguió básicamente, para Norteamérica, a Campbell y Mithun; para Sudamérica siguió a Loukotka, Voegelin, así como a Tovar.¹⁰ Además a Greenberg para la tradición de los superagrupadores, que reduce las lenguas indoamericanas a tres grandes familias: escaleutiana, nadené y amerindia.¹¹ Dentro de ellas identifica 193 subfamilias. De acuerdo con la *Nómina*, a continuación se presenta la clasificación de las 275 lenguas y dialectos, pertenecientes a 76 familias, que conforman la muestra, indicando el nombre de las familias, el nombre de cada lengua o dialecto, precedido por la clave con que se clasifica en el trabajo mencionado.

Escaleutiano

1 escaleutiano. B. esquimaliano. 1.B igluligmiut, 1 B yupik, 1.B.5 esquimal de la isla de San Lorenzo, 1.B.5 esquimal de Cooper.

¹⁰ Lyle Campbell y Marianne Mithun (eds.), *The Languages of Native America: Historical and Comparative Assessment*, 1979; Čestmir Loukotka, *Classification of South American Indian Languages*, 1968; C.F. Voegelin y F.M. Voegelin, *Classification and Index of the World's Languages*, 1977; Antonio Tovar y Consuelo Larrucea de Tovar, *Catálogo de las lenguas de América del Sur*, 1984.

¹¹ Joseph H. Greenberg, *Languages in the Americas*, 1987.

Nadené

2 atapascano. 2. yellowknife, 2.12 kutchin, 2.14 kaska, 2.15 hare, 2.15 dogrib, 2.15 slave, 2.16 chipewyan, 2.19 carrier, 2.20 ahtna, 2.24 tolowa, 2.25 hupa, 2.26 kato, 2.26 wailaki, 2.27 apache-kiowa, 2.28.a navajo, 2.28.b jicarilla, 2.28.c San Carlos, 2.28.ch chiricahua, 2.28.d mescalero, 2.28.e lipan, **3 tlinguitiano.** 3.1 tlingit, **4 jaidano.** 4.1 haida.

Amerindio

I. *Amerindio norteo*

I.A. *Almosano-keresiuxano*

5 selicano. 5 salish, 5.C.1 upper chehalis, 5.E.5 okanagan-colville. **8 cutenaiano.** 8.1 kutenai, **9 álgico.** A. rituan. 9.A.1 yurok, 9.A.2 wiyot. B. algonquino. 9.B.1 piegan blackfoot, 9.B.3 arapaho, 9.B.3 gros ventres, 9.B.5 cree de las Llanuras, 9.B.6 menomine, 9.B.7 ojibwa del Lago Superior, 9.B.7 ojibwa del Lago Hurón, 9.B.9 fox, 9.B.10 shawnee 9.B.11 miami, 9.B.14 micma, 9.B.17 delaware, 9.B.18 mohegan. **11 iroqués.** 11.A.1 cherokee, 11.B.1 tuscarora, 11.B.5 huron, 11.B.9 seneca, 11.B.10 cayuga, 11.B.13 mohawk. **12 cadoano.** 12.1 caddo, 12.5 pawnee. **14 siuxano.** 14.1 winnebago, 14.2 mandan, 14.3 crow, 14.4 dakota, 14.4 asiniboine, 14.5 omahä, 14.5 osage, 14.9 biloxi, 14.10 catawba.

I.B *Penutiano*

16 queresano. 16.A.2 laguna, 16.B.2 San Felipe, 16.B.3 cochiti. **18 sahapiano** 18.2 sahapin, **21 lutuamiano.** 21.1 lutuami. **28 miwokano.** 28.A.1 miwok de la sierra, 28.A.2 miwok del norte, 28.A.3 miwok de las llanuras, 28.B.2 miwok del lago. **30 yokutsano.** 30.3 yauelmani. **31 maiduano.** 31 maidu del noreste, 31.1 maidú. 31.3 maidu del sur. **33 mijezoqueana.** 33.A.1 mixe colonial, 33.A.1.d mixe de Tonteppec, 33.B.1.b zoque de Copainalá, 33.B.1.b zoque de Francisco León, 33.B.4 popoluca de Sotepapan. **34 huaveana.** 34.1 huave de San Mateo del Mar. **35 totonacana.** 35.1.e totonaco de Papantla, 35.2.a tepehua de Huehuetla. **36 mayense.** 36.A.1.a huasteco de Tamaletón,

36.A.1.b huasteco de Loma Larga, 36.B.1 maya-yucateco del siglo XVI, 36.B.1 maya yucateco de Hubilá, 36.B.2. lacandón del norte, 36.B.2. lacandón del sur, 36.C.1 chontal de Tabasco, 36.C.2 ch'ol de Tila, 36.C.4 chortí, 36.C.5.b tzeltal de Cancuc, 36.C.6 tzotzil de San Pablo Chalchihuitán, 36.C.6 tzotzil de San Andrés, 36.D.1 tojolabal, 36.D.2 chuj de San Mateo Ixtatán, 36.D.5 jacalteco, 36.E.2 mam de San Juan Ostuncalco, 36.E.I.4 ixil, 36.E.II.5 cakchiquel. **38 shitimas-hano.** 38.1 chitimacha. **39 mascoquiano.** 39.A.1 chocta, 39.A.2 chic-kasa, 39.B.4 koasati, 39.B.8 creek. **42 yuquiano.** 42.1 wappo, 42.2 yuki de la costa. **43 zuñiano.** 43.1 zuni.

I.C Jocano

44 karokano. 44.1 karok. **46 shastano.** 46.1 shastan. **47 palaihni-hano.** 47.1 atsugew, 47.1 achumawi. **48 yanano.** 48.1 yana. **49 pomoano.** 49.5 pomo del sureste, 49.6 pomo del sur. **50 washoano.** 50.1 washo. **52 yumano.** 52.A.1 cocopa, 52.A.2.a diegueño del norte, 52.D.3 yuma. **56 seriano.** 56.1 seri. **61 tequistlatecano.** 61.2 tequistlateco.

II. Amerindio central

72 tañoano. 72.C.1 taos, 72.D.2 tewa del norte. **73 yutonahua .** 73.A.1 paiute del norte, 73.A.2 mono del noreste, 73.A.2 mono del sureste, 73.A.3 shoshone, 73.A.4 comanche, 73.A.5 ute, 73.A.7 kawaiisu, 73.B.1 tübatulabal, 73.C.1 serrano , 73.C.3 cahuilla, 73.C.4 cupeño, 73.C.5 luiseño, 73.D.1 hopi, 73.E.1 pápago, 73.E.1 pima, 73.E.4.a tepehuano del sur, 73.F.I.1 tarahumara, 73.F.II.3 mayo, 73.F.II.3 cahita tehueco, 73.F.IV.5 tegüima, 73.G.1 cora colonial, 73.G.1 cora, 73.G.2 huichol, 73.H.2 náhuatl clásico, 73.H.2 náhuatl de Xalpatlahuac, 73.H.2 náhuatl de San Andrés. **74 otomangue.** 74.A.2 pame de Las Nuevas Flores, 74.A.2.a pame central, 74.A.4 mazahua siglo XVII, 74.A.4 mazahua de San Antonio Enchisi, 74.A.5 otomí del siglo XVII, 74.A.5 otomí de San Pablito, 74.A.5 otomí del Mesquital, 74.A.6 matlatzinca de San Francisco Oxtotilpan, 74.A.7 ocuilteco, 74.B.1.d chinanteco de San Juan Quiotepec, 74.C.1 tlapaneco de Malinaltepec, 74.E.1 cuicateco de Teutila, 74.E.2.a trique de Chichahuaxtla, 74.E.3.a.ii mixteco de Silacayoapan, 74.E.3.c.iv.1c mixteco de Magdalena Peñasco 74.F.2 amuzgo de San Pedro Amuzgos, 74.G.1.d mazateco de San

Felipe Jalapa de Díaz, 74.G.2 ixcateco, 74.G.3 chocho, 74.G.4.b popoloca de San Felipe Otlaltepec, 74.H.1.a chatino de Juquila, 74.H.3.b.ii zapoteco de Santa María Coatlán, 74.E.3.c.xvi zapoteca del Istmo, 74.H.3.e.i zapoteco de Sierra de Juárez.

III. Chibchano-paezano

75 tarascana. 5.1 tarasco de San Felipe de los Herreros. **76 cuitlatecana.** 76.1 cuitlateco. **79 yanomamana.** 79.4 xiriâna. **80 misumalpano.** 80.1 misquito, 80.2 sumo, **81 chibchano.** 81.1 chibcha, 81.2 paya, 81.4 cogui, 81.16 chiripó, 81.18 gatuso. **82 andaquiano.** 82.1 andoque. **83 coconucano.** 83.A.1 paèz. **84 barbacoano.** 84.4 colorado. **87 itonamano.** 87.1 itonama. **89 murano.** 89.4 mura-pirahã.

IV. Andino

100 patagoniano. 100.1 selk'nam. **104 araucaniano.** 104.1 mapuche. **105 quechuan.** 105.A.1 quechua de Huánaco, 105.B.2 inga.

V. Ecuatorial-tucanoano

V.A Macrotucanoano

117 tucanoano. 117.E.1 cubeo, 117.G.4 barasano del sur, 117.I.1 tucano, 117.I.13 guanano. **120 tucunano.** 120.1 ticuna. **124 macuano.** 124.1 máku.

V.B Ecuatorial

139 uruchipayano. 139.2 chipaya. **141 arahuacano.** 141.A.1 arawak, 141.A.1 jarawara, 141.A.2 culina, 141.A.3 paumarí, 141.E.1 amuesha, 141.F.2 wapičána, 141.F.7 baniwa, 141.F.10 iwalapatí, 141.F.12 waurá, 141.F.13 palikúr, 141.F.15 ignaciano, 141.F.21 terena, 141.F.23 ñapari, 141.F.30 axininka campa, 141.F.31 machiguenga, 141.F.31 nomatsiguenga, 141.F.35 lokono, 141.F.37 bari, 141.F.48 piapoco, 141.F.61 resígaro. **144 harákmbet.** 144.1 amarakaeri. **145 guahiboano.** 145.1

sikuani. **147 salibano.**147.1 piaroa. **149 tupiano.**149.A.1 guaraní, 149.A.1 asurini, 149.A.1 mbyá, 149.A.2 kaapor, 149.A.4 parintintin, 149.A.6 camayurá, 149.A.7 tapirapé,149.A.10 kayabí, 149.A.16 sirionó, 149.B.1 auetí, 149.D.1 mundurucu, 149.E.1 juruna, 149.F.2 kari-tiana. **155 trumaiano.** 155.1 trumai. **156 cayuvavano.** 156.1 cayuvava. **160 jivaroano.** 160.1 achuar, 160.1 huambisa, 160.2 aguaruna. **161 muratoano.**161.1 candoshi de Loreto. **163 cofano.** 163.1 cofán.

VI. Ye-pano-caribe

VI. A. Macrocaribe

165 caribano. 165.A.6 iroka, 165.A.6 yukpa, 165.C.1 galibí, 165.C.1 caribes del río Barama, 165.D.1 apalaí, 165.D.4 trio, 165.D.23 makuši, 165.D.25 pemón, 165.G.1 bacairí, 165.H.4 hixkaryana. **166 pebano.** 166.1 yagua. **167 huitotoano.** 167.1 huitoto, 167.4 orejón, 167.5 ocaína, 167.6 nonuya, 167.9 huitoto murui. **m168 borano** 168.1 bora.

VI. B Macropanoano

171 tacanano 171.1 tacana, 171.5 cavineña. **172 panoano,** 172.A.6 shipibo, 172.A.8 capanahua, 172.A.12 amahuaca. **177 matacoano.** 177.1 wichí. **178 guaycurano.** 178.1 kadiwéu, 178.2 toba.

VI. C Macroye

180 chiquitoano. 180.1 chiquito. **182 ye.** 182.A.1 kaingang, 182.B.1 xavánte, 182.C.1 krahó. **184 maxacaliano.** 184.1 maxakalí. **189 boro-roano.** 189.3 umotina.

Los resultados

Se contaba con 275 lenguas y dialectos y 76 familias; sin embargo, se excluyeron doce lenguas porque —probablemente por influencia del español— copiaron el término *papa*, ellas son: matlatzinca de San Francisco Oxtotilpan, sumo, quechua de Huánaco, iwalapatí, waua-

rá, axinica campa, kapoor, trumai, caribe del río Barama, apalaí, trio y shipibo. De esta manera, quedaron 263 lenguas y dialectos y 75 familias.

Por otra parte, a los 263 términos paternos se añadieron 16 más, debido a que catorce lenguas presentaron dos términos paternos y una tres, lo que da finalmente 279 términos.

De las 39 clases de sonidos posibles, solamente se verificaron 33 sonidos o tipos de sílabas, que permitieron la distribución de los 279 términos paternos como aparecen en el cuadro 1.

Cuadro. 1. Sonidos o tipos de sílabas de los términos paternos.

<i>Clase de consonante</i>	<i>a: vocales bajas (a, ə, etc.)</i>	<i>e: vocales altas frontales (e, i, etc.)</i>	<i>o: vocales altas posteriores (o, u, etc.)</i>
P: labiales no nasales (p, b, w, f, v, etc.)	30	14	5
T: dentales no nasales (t, d, ð, ç, etc.)	75	25	8
M: nasales bilabiales (m, etc.)	7	2	5
N: nasales dentales (n, etc.)	16	5	10
K: velares (k, g, x, etc.)	4	1	3
Y: semivocales del paladar (y)	1	2	7
C: oclusivas del paladar medio (c, j, etc.)	1	1	0
S: sibilantes fricativas (s, z, etc.)	3	2	2
L: líquidas (l, ł, r, etc.)	3	1	4
H: aspiradas (h)	2	3	0
Ñ: nasales alveopalatales (ɲ)*	0	0	1
&: grupos, chasquidos y otros	0	0	1
O: vocales y vocales con consonante**	20	9	6
TOTALES	162	65	52

* En lugar de nasales velares, ya que éstas no se encontraron en el material.

** En lugar de 'no consonantes (vocales solamente).'

Ejemplos de términos paternos:

P: labiales no nasales (p, b, w, f, v, etc.) 5. <i>salish</i> (selicano, costa noroccidental, Ballard 1935)	bad
36.A.1.a <i>huasteco de Tamaletón</i> (mayense, mesoamérica, Anzaldo 2000)	payʔlo:m
182.A.1 <i>kaingáng</i> (ye, atlántico, Weisemann 2000)	panh
T: dentales no nasales (t, d, ð, ç, etc.) 2.25 <i>hupa</i> (atapascano, california, Gifford 1922)	ta
74.A.5 <i>otomí del Mesquital</i> (otomangue, mesoamérica, Merrifield, 1981)	dǎdá
81.2 <i>paya</i> (chibchano, istmo, Conzernius 1928)	tus-ká
M: nasales bilabiales (m, etc.) 14.2 <i>mandan</i> (siuxano, llanuras, Lowie 1917)	mǎ'txis
36.D.5 <i>jacalteco</i> (mayense, mesoamérica, Breitborde 1979)	mame
167.1 <i>huitoto</i> (huitotoano, caqueta, Minor y Minor 1980)	moo
N: nasales dentales (n, etc.) 14.10 <i>catawba</i> (siuxano, sureste, Speck and Schaeffer 1942)	noné
73.F.II.3 <i>cahita tehueco</i> [yutonahua, suroeste, Anónimo 1989 (1890)]	nachai

83.A.1 <i>páez</i> (coconucano, colombia, Slocum y Gerdel 1983)	ney
<hr/>	
K: velares (k, g, x, etc.)	
50.1 <i>washo</i> (washoano, gran cuenca, Kroeber 1917)	koi
2.28.b <i>jicarilla</i> (atapascano, suroeste, Hoijer 1956)	-kàʔé•
117.G.4 <i>barasano del sur</i> (tucanoano, caqueta, Smith 1976)	jakʈ
<hr/>	
Y: semivocales del paladar (y)	
4.1 <i>haida</i> (jaidano, costa noroccidental, Murdock 1934)	ɕ'ʎɔŋ
36.B.1 <i>maya-yucateco del siglo XVI</i> (mayense, mesoamérica, Borodatova y Kozhanovskaya 1999)	yum
165.A.6 <i>iroka</i> (caribano, caribe, Reichel-Dolmatoff y Clark 1950)	yemó
<hr/>	
C: oclusivas del paladar medio (c, j, etc.)	
48.1 <i>yana</i> (yanano, california, Sapir y Swadesh 1960)	cigal(la)
73.F.II.3 <i>mayo</i> (yutonahua, suroeste, Almada 2000)	♀ japchi
<hr/>	
S: sibilantes fricativas (s, z, etc.)	
32.3 <i>wintun del norte</i> (huintuano, california, Gifford 1922)	suhanas
74.H.3.b.ii <i>zapoteco de Santa María Coatlán</i> (otomangue, mesoamérica, Merrifield 1981)	šuz
141.F.21 <i>terena</i> (arahuacano, tierras bajas orientales, Oberg 1949)	za'a
<hr/>	

L: líquidas (l, ɫ, r, etc.)I 5.E.5 <i>okanagan-colville</i> (selicano, meseta, Mattina 1992)	♂ lʔiw
74.A.2.a <i>pame central</i> (otomangue, mesoamérica, Merrifield, 1981)	rawéʔ
149.A.1 <i>guaraní</i> (tupiano, tierras bajas orientales, Dooley 1979/80)	-ru
<hr/>	
H: aspiradas (h) 11.B.9 <i>seneca</i> (iroqués, noreste, Morgan 1871)	hǎ'-nih
56.1 <i>seri</i> (seriano, sureste, Moser y Marlett 1989)	♂ hii
139.2 <i>chipaya</i> (uruchipayano, Perú, Métraux 1935)	hep
<hr/>	
Ñ: nasales alveopalatales (ɲ) 74.B.1.d <i>chinanteco de San Juan Quiotepec</i> (otomangue, mesoamérica, Merrifield, 1981)	ɲüʔ ³ ü
<hr/>	
O: vocales y vocales con consonante 12.1 <i>caddo</i> (cadoano, llanuras, Parsons 1941)	a'a
73.E.4 <i>tarahumara</i> (yutonahua, suroeste, Radin 1931)	onó
149.A.1 <i>mbyá</i> (tupiano, atlántico, Dooley 1998)	-u
<hr/>	

El cuadro 1 muestra que 162 (58%) términos de parentesco incluyen una vocal baja, mientras que 65 (23%) lo hace con vocales altas frontales y 52 (19%) con vocales altas posteriores.

Sólo tres consonantes mostraron una frecuencia superior a 6%, ellas son las dentales no nasales 108 (39%), las labiales no nasales 49 (18%) y las nasales dentales 31 (11%).

De las 33 clases de sonidos, solamente una, *ta*, tiene una amplia frecuencia que combina el tipo de consonante más frecuente, dental no nasal, con una vocal baja que es el tipo de vocal más frecuente. Incluye 63 términos (23%) del total de 279 y ocurre en 24 (32%) familias lingüísticas del total de 75.

Comparando los resultados obtenidos por Murdock y los que se presentan en este trabajo, se tiene el cuadro siguiente:

Cuadro. 2. Comparación de las muestras mundial e indoamericana.

<i>Area de estudio</i>	<i>Muestra mundial</i>		<i>Muestra indoamericana</i>	
Número de términos	541		279	
Vocal más frecuente	baja	357 (66%)	baja	162 (58%)
Otras vocales	altas frontales	104 (19%)	altas frontales	65 (23%)
	altas posteriores	80 (15%)	altas posteriores	52 (19%)
Consonante más frecuente	labial no nasal	195 (36%)	dental no nasal	108 (39%)
Otras consonantes	dental no nasal	148 (27%)	labial no nasal	49 (18%)
	nasal bilabial	50 (9%)	nasal bilabial	14 (5%)
	nasal dental	31 (6%)	nasal dental	31 (11%)
	velares	30 (6%)	velares	8 (3%)
Clases de sonidos más frecuentes	<i>pa</i>	152 (28%)	<i>ta</i>	63 (23%)
	<i>ta</i>	105 (19%)	<i>pa</i>	25 (9%)

Murdock con 541 términos, obtuvo dos clases de sonidos más frecuentes para designar al padre, *pa*, 152 (28%) y *ta*, 105 (19%) que representan 47%.

En los datos de América, 279 términos, predominan las clases de sonidos *ta*, 63 (23%) y *pa*, 25 (9%), que representan 32%. Entre los datos de Murdock y los de este trabajo hay coincidencia en cuanto a que la vocal baja es la más frecuente 66%-58%. Se observan porcentajes cercanos en la frecuencia de las altas frontales 19%-23% y las altas posteriores 15%-19%. Con respecto a las consonantes hay una marcada diferencia, mientras la dental no nasal disminuye en el

material de Murdock (27%), en los datos de este trabajo representa la mayor frecuencia (39%). Situación que se invierte con respecto a la labial no nasal (36%-18%). Persisten las diferencias con respecto a la nasal bilabial (9%-5%), nasal dental, (6%-11%) y velares (6%-3%).

En cuanto a la distribución de las clases de sonidos o sílabas más frecuentes, *ta* y *pa* (fig. 2), la primera aparece desde el norte en la parte ártica de Alaska, norte de Canadá y profusamente en la costa occidental de Estados Unidos de América, específicamente en California. En México es notable su presencia en el área mesoamericana, en parte de Guatemala y resulta casi nula en Sudamérica. Análoga situación tiene la clase de sonido *pa* en Norteamérica, pues solamente hay un caso en California y tres en México. En cambio abunda en el cuadrante occidental del cono sur, a lo largo de la cordillera de los Andes. La figura 3 muestra la distribución de la vocal más frecuente, *a*, que como se puede apreciar domina en todo el continente, con especial énfasis en California y en Mesoamérica.

En lo que corresponde a la distribución de la clase de sonido o sílaba *ta*, ésta aparece en trece áreas culturales que son las siguientes:

I Ártico: igluligmiut, yupik, esquimal de la Isla de San Lorenzo; **II Subártico occidental:** yellowknife, kaska, hare, dogrib, slave, chipewyan; **IV Costa noroccidental:** ahtna, tolowa; **VI California:** hupa, kato, wailak, maidú, wintun, atsugewi, diegueño del norte, cahuilla; **VIII Llanuras:** gros ventres, cree de las Llanuras, dakota, osage; **IX Noreste:** shawnee, hurón; **X Sureste:** koasati; **XI Suroeste:** chiricahua, navaho, San Carlos, mescalero, zuni, tewa del norte, pame de las Nuevas Flores; **XII Mesoamérica:** zoque de Francisco León, huasteco de Tamaletón, huasteco de Loma Larga, chortí, tzeltal de Cancuc, tojolabal, cakchiquel, tepehuano del sur, cora, náhuatl clásico, náhuatl de Xalpatlahuac, náhuatl de San Andrés, otomí del siglo XVII, otomí de San Pablito, ocuilteco, tlapaneco de Malinaltepec, mixteco de Silacayoapan, ixcatéco, chocho, popoloca de San Felipe Otlaltepec, zapoteco de Sierra de Juárez, tarasco de San Felipe de los Herreros, cuitlateco; **XIV Colombia:** inga; **XVI Caqueta:** bari; **XXVIII Bolivia:** tacana, cavineña; **XXIX Chaco:** toba.

La distribución correspondiente a la clase de sonido o sílaba *pa*, en 14 áreas culturales es como sigue:

VI California: miwok de las llanuras; **XII Mesoamérica:** tepehua de Huehuetla, huasteco de Tamaletón, chontal de Tabasco; **XIV Colombia:** chibcha, colorado; **XV Caribe:** yukpa; **XVI Caqueta:** andoque, cubeo, tucano; **XIX Sabana:** xiriána; **XXI Loreto:** candoshi de

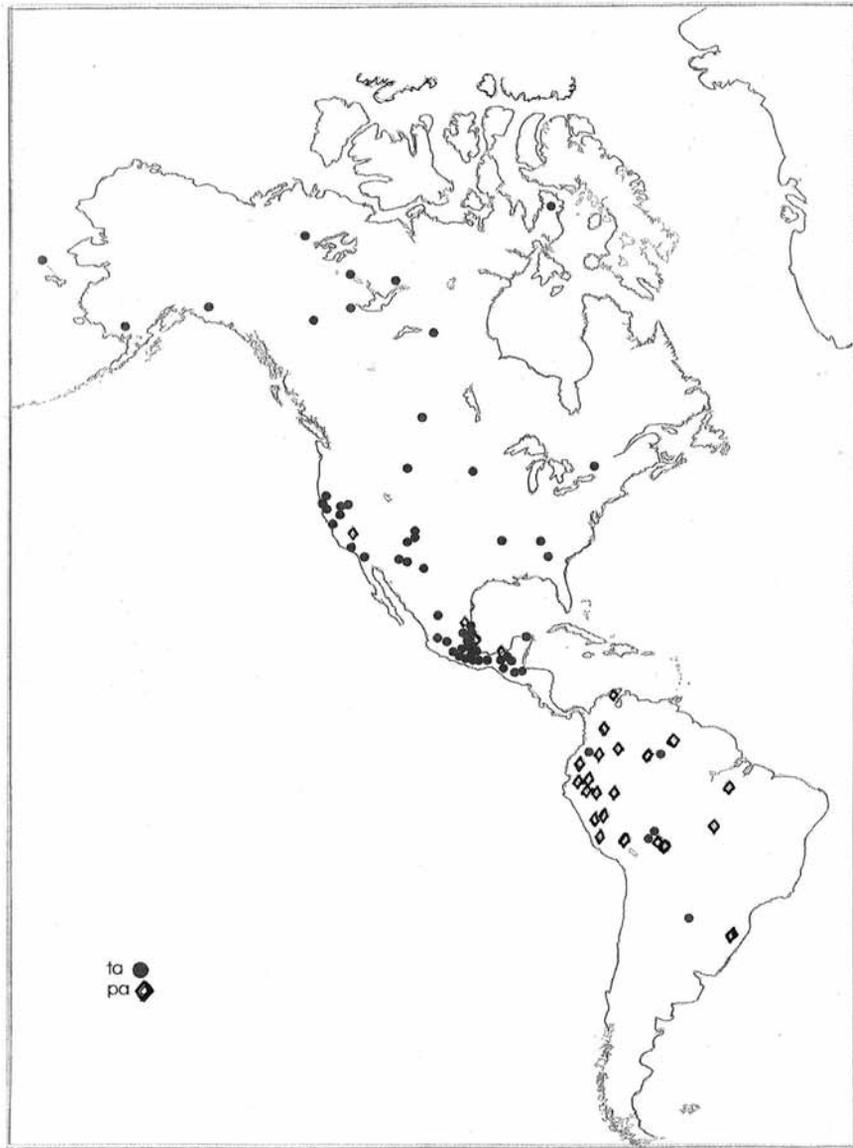


Fig. 2 Distribución continental de las sílabas más frecuentes.

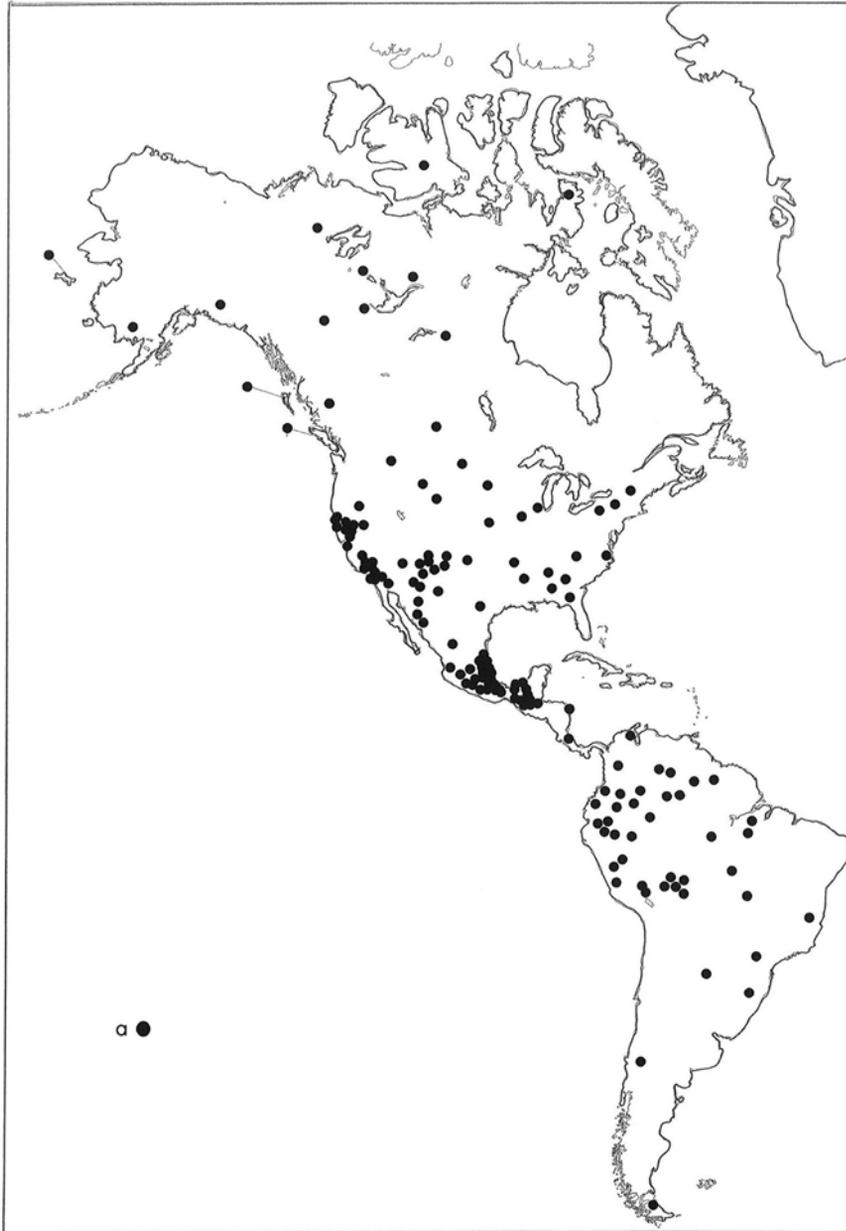


Fig. 3 Distribución continental de la vocal más frecuente.

Loreto, achuar, huambisa, aguaruna; **Juruá-Purús**: capanahua, amahuaca); XXIII **Pará**: juruna); XXIV **Goyas**: camayurá; XXVI **Montaña**: amarakaeri; XXVII **Perú**: nomatsiguenga; XXVIII **Bolivia**: sirionó), cayuvava; XXXIV **Atlántico**: kaingang.

Conclusiones

Pudiera estimarse que las familias atapascana, mayense y otomanque —que tienen un número considerable de lenguas y dialectos— influirían en los resultados al tener una clase de sonido o sílaba dominante, que sería en este caso el de *ta*; sin embargo, con excepción de la atapascana donde sí es una sílaba dominante en quince de sus 20 lenguas y dialectos, en el resto de ellas no sucede así. Aún si se considera como un solo caso el de esta familia, no altera el resultado, como tampoco el hecho de que puedan existir errores debido a datos dudosos, porque *ta* permanece como la sílaba más frecuente que se distribuye en 18 (46%) familias norteamericanas de un total de 39. Por lo que toca a la sílaba *pa*, aparece en catorce (39%) de las 36 familias sudamericanas. Si bien, estas sílabas en los resultados de Murdock tienen una frecuencia inversa a la que aquí se halló, siempre puede decirse que este trabajo confirma una vez más la hipótesis expuesta en la Introducción.

Bibliografía

- Almada Leyva, Francisco, *Diccionario bilingüe Yoreme-Español, Español-Yoreme*, Hermosillo, SEP/INI/CIESAS, 2000.
- Anónimo, *Arte de la lengua cahita* (edición facsimilar de 1890, realizada en México por la Imprenta del Gobierno Federal), Eustaquio Buelna (ed.), México, Siglo XXI, 1989.
- Anzaldo Figueroa, Rosa Elena, *Los sistemas de parentesco de la Huasteca; un estudio etnolingüístico*, México, INAH, 2000.
- Ballard, Arthur, "Southern Pieget Sound Kinship Terms", en *American Anthropologist*, vol. 37, 1935, pp. 111-116.
- Barriga Puente, Francisco, *Los sistemas de numeración indoamericanos. Un enfoque areotipológico*, México, IIF-UNAM, 1998a.
- Borodatova, Anna e Irene Kozhanovskaya, "El Protosistema de parentesco maya: tentativa de la reconstrucción", en *Estudios de Cultura Maya*, vol. XX, 1999.

- Breitborde, L.B., "Jacaltec Kinship Semantics: the Rule of Uniform Reciprocals, Covert Classes, and their Consequences", en *Anthropological Linguistics*, vol. 21, núm. 5, 1979.
- Campbell, Lyle y Marianne Mithun (eds.), *The Languages of Native America: Historical and Comparative Assessment*, Austin, University of Texas Press, 1979.
- Campbell, Lyle, Terrence Kaufman y Thomas Smith-Stark, "Mesoamerica as a linguistic area", en *Language*, vol. 62, 1986.
- Conzemius, E., "Los indios payas de Honduras", en *JSAP*, t. 20, 1928.
- Dooley, Robert A., "Componentes semanticos na terminologia de parentesco guaraní", en *Arquivos de anatomia e antropologia*, vols. IV y V, 1979/1980.
- Dooley, Robert, *Léxico Guaraní, Dialecto Mbyá*, Cuiabá, ILV, 1998.
- Driver, Harold E., John M. Cooper, Paul Kirchoff, Dorothy Rainier Libby, William C. Massey y Leslie Spier, "Indian tribes of North America", en *IJAL*, vol. 19, suplemento al núm. 3, 1953.
- Gifford, Edward Winslow, "California Kinship Terminologies", en *American Archaeology and Ethnology*, vol. 18, 1922.
- Greenberg, Joseph H., *Languages in the Americas*, Stanford, Stanford University Press, 1987.
- Hoiyer, Harry, "Athapaskan Kinship Systems", en *American Anthropologist*, vol. 58, 1956.
- Kirchoff, Paul, "Mesoamérica, sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales", en *Acta Americana*, vol. 1, 1943.
- Kroeber, Alfred K., "California Kinship Systems", en *American Archaeology and Ethnology*, vol. 12, núm. 9, 1917.
- Kroeber, Alfred K., *Cultural and Natural Areas of Native North America*, Berkeley/Los Ángeles, University of California Press, 1939.
- Loukotka, Čestmir, *Classification of South American Indian Languages*, Johannes Wilbert (ed.), Los Ángeles, University of California Press, 1968.
- Lowie, Robert H., *Notes on the Social Organization and Customs of the Mandan, Hidatsa and Crow Indians*, Nueva York, American Museum of Natural History (Anthropological Papers, 21), 1917.
- Mattina, Anthony y Clara Jack, "Okanagan-Colville Kinship Terms", en *Anthropological Linguistics*, vol. 34, 1992.
- Merrifield, William R., *Proto Otomanguean Kinship*, Dallas, ILV, 1981.
- Métraux, A., "Les indiens uro-čipaya de Carangas", en *JSAP*, t. 27, 1935.
- Minor, Eugene y Dorothy de Minor, "Sistema huitoto de parentesco", en *Artículos en lingüística y campos afines*, núm. 8, ILV-DIGIDEC, 1980.
- Morgan, Lewis, *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family*, Washington, D.C., Smithsonian Contributions to Knowledge, 1871.
- Moser, Mary B. y Stephen Marlett, "Terminología de parentesco seri", en *Anales de Antropología*, núm. 26, 1989.

- Murdock, George Peter, "Kinship and Social Behavior Among the Haida", en *American Anthropologist*, vol. 36, 1934, pp. 355-385.
- , "South American culture areas", en *Southwestern Journal of Anthropology*, vol. 7, 1951.
- , "World Ethnographic Sample", en *American Anthropology*, núm. 59, 1957, pp. 664-687.
- "Cross-Language Parallels in Parental kin Terms", en *Anthropological Linguistics*, I, núm. 9, 1959.
- Oberg, Kalervo, *Indian Tribes of Northern Mato Grosso, Brazil*, Washington, D.C., Smithsonian Institution/United States Government Printing Office, 1953.
- Parsons, Elsie Clews, "Notes on the Caddo", en *American Anthropological Association*, vol. 43, suplemento al núm. 57, 1941.
- Radin, Paul, "Mexican Kinship Terms", en *American Archaeology and Ethnology*, vol. 31, núm. 1, Berkeley, University of California Press, 1931.
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo y Alexander L. Clark., "Parentesco, parentela y agresión entre los iroka", en *JSAP*, t. 39, 1950.
- Sapir, Edward y Morris Swadesh, *Yana Dictionary*, Mary R. Haas (ed.), vol. 22, University of California Press, 1960.
- Slocum, Marianna C. y Florence L. Gerdel, *Diccionario: páez-español/español-páez*, Bogotá, ILV, 1983.
- Smith-Stark, Thomas C., *Nómina de lenguas indoamericanas*, mecanoescrito, 2000.
- Smith, Richard D., "Notas sobre parentesco en barasano del sur y taiwano", en *Artículos en lingüística y campos afines*, núm. 2, ILV/DIGIDEC, 1976.
- Speck F.G. y C.E. Schaeffer, "Catawba Kinship and Social Organization with a Resume of Tutelo Kinship Terms", en *American Anthropologist*, vol. 44, núm. 3, parte 1, 1942.
- Tovar, Antonio y Consuelo Larrucea de Tovar, *Catálogo de las lenguas de América del Sur*, Madrid, Gredos, 1984.
- Voegelin, C.F. y F.M. Voegelin, *Classification and Index of the World's Languages*, Nueva York, Elsevier, 1977.
- Wiesemann, Ursula, *Kaingang-Português, Dicionário Bilingüe*, Curitiba, Editora Evangélica Esperanza, 2002.

Nuevo Cine (1961-1962) y el nacimiento de la cultura cinematográfica mexicana moderna

ASIER ARANZUBIA*

Un paréntesis de luz

La lógica que explica la importante repercusión de la revista *Nuevo Cine* en el ámbito de la cultura cinematográfica mexicana de la segunda mitad del siglo XX es la *lógica del fogonazo*. Entre los meses de abril de 1961 y agosto de 1962, con un presupuesto raquítico, sin ningún apoyo oficial, con sólo dos o tres anunciantes y una tirada modesta (apenas mil ejemplares), se editan los seis únicos números de una publicación que, sin embargo, resulta determinante para entender la evolución del cine mexicano, pero sobre todo de la cultura y los discursos en torno al cine de este país a lo largo de las últimas décadas del siglo pasado. Así pues, al contrario de lo que suele ser habitual en el ámbito de la reflexión y la intervención crítica, en esta ocasión bastará un destello, apenas un chispazo, un paréntesis de luz que, como las bengalas que disparan los naufragos, rompa la oscuridad durante unos breves segundos para que el curso

* Universidad Carlos III de Madrid.

de los acontecimientos tome una dirección nueva y, en cierto sentido, inesperada.

Entre las razones que explican ese llamativo desajuste entre las reducidas dimensiones de la iniciativa editorial que nos ocupa y su enorme repercusión, cabría adelantar al menos dos. En primer lugar, y de manera esquemática (ya habrá tiempo de volver sobre ello), a *Nuevo Cine* le cabrá el honor de introducir en el México de los años sesenta esa nueva manera pensar y escribir sobre cine que desde mediados de la década de 1950 ensayan, como es bien sabido, André Bazin y sus discípulos en los *Cahiers du cinéma* y que, a la postre, va a propiciar la feliz superación (en muy diferentes latitudes) de un discurso crítico dominado por el impresionismo y la falta de rigor. En segundo lugar (pero no menos importante), la revista servirá para aglutinar a una serie de personas que, una vez disuelto el Grupo Nuevo Cine (véase más adelante), desempeñarán papeles decisivos a lo largo de esa década y las siguientes, sobre todo en el ámbito de la crítica y la historiografía, pero también en el de las artes y la cultura mexicana en general. Ya habrá tiempo de volver sobre las múltiples iniciativas (algunas de ellas muy relevantes) que impulsarán la gente de *Nuevo Cine* y sus herederos, dando así lugar al nacimiento de una auténtica cultura cinematográfica mexicana. De momento dirijamos nuestra atención hacia las páginas concretas de una combativa publicación, que ya desde su entrega inaugural quiso dejar bien claras sus intenciones a través de un célebre manifiesto.¹

Manifiesto del Grupo Nuevo Cine

Ocupando el espacio que a partir del número 2 estará reservado al consabido editorial, en el primer número de la revista se publica un manifiesto firmado varios meses atrás (en concreto, en enero de 1961) por los integrantes del Grupo Nuevo Cine (José de la Colina, Rafael Corkidi, Salvador Elizondo, J. M. García Ascot, Emilio García Riera, J. L. González de León, Heriberto Lafranchi, Carlos Monsiváis, Julio Pliego, Gabriel Ramírez, José María Sbert, Luis Vicens).² Dividido en

¹ Puede encontrarse una reproducción del manifiesto en Emilio García Riera, *Historia documental del cine mexicano, 1992-1997*, vol. 14, p. 11.

² Conviene señalar que no todos los integrantes del Grupo Nuevo Cine acabarían escribiendo en la revista. En realidad, la mayoría de los textos de *Nuevo Cine* los escribirían cinco personas: José de la Colina, Emilio García Riera, Jomi García Ascot, Salvador Elizondo y

seis puntos, dicho manifiesto recoge las reivindicaciones esenciales de un grupo de “cineastas, aspirantes a cineasta, críticos y responsables de cine clubes” que pretenden llevar a cabo una serie de acciones conjuntas encaminadas a superar el —según puede leerse en el primero de los puntos— “deprimente estado del cine mexicano”. Ni qué decir tiene que dentro de este detallado programa de intervención ocupa un lugar destacado la creación de una revista.

Como oportunamente ha recordado Rivera Gómez,³ la idea de crear una agrupación que pusiera las bases para la necesaria regeneración del cine mexicano (sumido, a finales de los cincuenta, en una profunda crisis económica y creativa)⁴ surge al calor de las sesiones del Cine Club de México del Instituto Francés de América Latina en las que participan, de una u otra manera,⁵ los integrantes del grupo. Va a ser en el transcurso de estas sesiones donde García Ascot, García Riera, De la Colina (refugiados españoles los tres),⁶ Elizondo, Ramírez y compañía comiencen a plantearse la posibilidad de poner en marcha una serie de iniciativas con las que pretenden remover las estancadas aguas del cine mexicano. De entre las razones que animan a este grupo de jóvenes aspirantes a cineasta⁷ a convertirse en asociación, destaca —y así lo pondrá de relieve el

Gabriel Ramírez. Como ha recordado García Riera (*op. cit.*, p. 11), del Grupo Nuevo Cine formaron parte también, aunque de manera casi siempre eventual, las siguientes personas: Paul Leduc, Manuel Michel, Armando Bartra, Eduardo Lizalde, Manuel González Casanova, Tomás Pérez Turrent, Nancy Cárdenas, José Báez Esponda, Leopoldo Chagoya, Fernando Macoleta, Sergio Martínez Cano, Juan Manuel Torres, Jorge Ayala Blanco, Ismael García Llaca, Salomón Laitier y Ludwik Margules.

³ Rosa Nidia Rivera Gómez, “La revista Nuevo Cine”, tesis, 1990, p. 56.

⁴ Para saber más sobre la crisis del cine mexicano de finales de los cincuenta, véase Emilio García Riera, *op. cit.*, pp. 7-23 y Salvador Elizondo, “El cine mexicano y la crisis”, en *Nuevo Cine*, núm. 7, 1962, pp. 4-8.

⁵ Tanto García Ascot como González León fueron directores del Cine Club de México del IFAL.

⁶ Como bien ha señalado Miguel Cabañas Bravo, la labor de los exiliados republicanos españoles (o hijos de exiliados) en el ámbito de las publicaciones culturales mexicanas fue decisiva para el florecimiento que dicho ámbito experimentó en México durante los años cuarenta y cincuenta del siglo pasado. La crítica cinematográfica (y el caso de *Nuevo Cine* resulta paradigmático) se benefició también del espíritu emprendedor del exilio republicano.

⁷ Según parece, también participaron en la gestación del grupo varios profesionales del cine mexicano: Luis Buñuel, Luis Alcoriza y Manuel Barbachano Ponce. Por lo visto, cuando el grupo estaba a punto de echar a andar, Luis Buñuel consideró que podía ser perjudicial para la asociación (formada sobre todo por gente joven) la presencia en la misma de profesionales, ya que dicha situación podía ser el origen de presiones o compromisos que el grupo no debía asumir. Por motivos diferentes, también abandonaron el grupo —antes de que éste se consolidara— el escritor Carlos Fuentes y el pintor José Luis Cuevas.

primer punto del manifiesto— la urgente necesidad de encontrar solución a un problema que les afecta directamente: el de la existencia de unas injustas trabas sindicales que les impiden realizar películas dentro de la industria y que son, a fin de cuentas, las responsables de que en el cine mexicano de los cincuenta no se haya producido recambio generacional alguno.

El origen de dicha imposibilidad de acceder a la profesión cabe encontrarlo en una serie de medidas que se habían ido implantando durante la década de los cincuenta para tratar de impedir que los profesionales del cine mexicano perdieran (en medio de una cada vez más acentuada coyuntura de crisis) su trabajo. “Para protegerlos —señala Rivera Gómez—⁸ sus sindicatos, el STPC (Sindicato de Trabajadores de la Producción Cinematográfica) y el STIC (Sindicato de Trabajadores de la Industria Cinematográfica), implementaron bajo una óptica totalmente equivocada una política de puertas cerradas a nuevos artistas, técnicos y manuales [...] El STPC y el STIC se arrogaron el derecho de ser los únicos que filmarían las películas por venir, asegurando así su trabajo y sus privilegios”. Así pues, en última instancia, va a ser esta barrera legislativa —que les impide hacer aquello que muchos de ellos sueñan: esto es, dirigir películas— la que les convenza de la necesidad de traducir su inconformismo en acciones concretas, dando así carta de nacimiento al Grupo Nuevo Cine.

En los restantes puntos del manifiesto se denuncia la censura, se apuesta por un cine independiente y experimental, se exige una mejora en la oferta de cine extranjero, se defiende, a pesar de sus limitaciones, la *Reseña de Festivales* (un festival cinematográfico que se celebra anualmente a caballo entre Acapulco y ciudad de México) y se detallan los pasos que habrán de seguirse para el desarrollo de una cultura cinematográfica mexicana. Sin duda, va a ser en este último campo de actuación donde el proyecto del Grupo Nuevo Cine acabará teniendo una repercusión más significativa y duradera; hasta el punto de que, como ya advierte el título de este mismo artículo, sin el concurso de las gentes del Grupo Nuevo Cine (primero como colectivo y, después, a título individual) no se entienden la mayor parte de las acciones que a lo largo de esa década y la siguiente propiciarán el feliz alumbramiento de una cultura cinematográfica mexicana moderna.

⁸ Rosa Nidia Rivera Gómez, *op. cit.*, p. 51.

Para atender el frente de la cultura

Si observamos con atención las reivindicaciones formuladas en el cuarto punto del manifiesto (que se ocupa de la cultura y está desglosado en seis subapartados), y atendemos después al desarrollo de los discursos y a la propia historia de las instituciones del cine mexicano durante la década de 1960 y las siguientes, enseguida caemos en cuenta de que fueron más numerosos los objetivos formulados en este cuarto punto que terminaron cumpliéndose que los que no. Así, por ejemplo, tanto el “instituto serio de enseñanza cinematográfica que específicamente se dedique a la formación de los nuevos cineastas” como “la cinemateca que cuente con los recursos necesarios y que esté a cargo de personas solventes y responsables”, que se reclaman en sendos epígrafes, pronto tendrán una existencia real. A finales de 1962 se convierte en realidad un proyecto que lleva ya muchos meses anunciándose: la Filmoteca de la UNAM. Al año siguiente se abren las puertas del Centro Universitario de Estudios Cinematográficos (CUEC), que depende también de la UNAM y dirige Manuel González Casanova (miembro eventual del Grupo Nuevo Cine) y en el que desde su apertura Emilio García Riera imparte la asignatura “Corrientes estéticas del cine”.⁹ Lógicamente, la creación de ambos centros no es una consecuencia directa de la actividad del Grupo Nuevo Cine. Sin embargo, ambas instituciones sólo se entienden como respuesta a unas necesidades cada vez más presentes en el ánimo de la sociedad mexicana (especialmente entre los jóvenes, que, no sólo en México sino también en otras muchas latitudes, están empezando a adquirir un protagonismo en la vida social hasta entonces desconocido). Y ahí, en el terreno de la dinamización de la vida cultural cinematográfica mexicana, en la tarea de crear el caldo de cultivo necesario para alimentar a una nueva generación de cinéfilos, el Grupo Nuevo Cine sí que estaba desempeñando un papel de enorme relevancia. Y lo estaba haciendo además desde varias trincheras a la vez.

En primer lugar, desde las páginas de una combativa revista cuya presencia y capacidad para influir¹⁰ en el panorama cinematográfico mexicano de los primeros años de la década de 1960 no guardaba

⁹ A partir de 1964, otro de los miembros del grupo, Salvador Elizondo, se hará cargo de la asignatura “Análisis cinematográfico”.

¹⁰ En un intento por hacer una identificación del público de la revista, José de la Colina ha afirmado que “Nuevo Cine sí influyó, pero influyó en lo que podríamos llamar los medios

una relación proporcional con las reducidas dimensiones de su tirada, pues durante sus escasos dos años de vida *Nuevo Cine*, además de despertar alguna que otra vocación,¹¹ se convirtió (contra todo pronóstico, si pensamos en el carácter casi artesanal de esta modesta aventura editorial) en la publicación de referencia para las personas que De la Colina ha llamado la primera generación de cinéfilos mexicanos.¹² En segundo lugar, por la actividad de las gentes del grupo, en tanto animadores y promotores de un ambiente cineclubístico, que durante los primeros años de la década de 1960 experimentará un crecimiento exponencial, en buena medida gracias a su implicación, ya sea como fundadores, directores o presentadores de las películas.¹³ En tercer lugar, como inspiradores en la sombra¹⁴ de un interesante Certamen de Cine Experimental celebrado entre 1964 y 1965, a través del cual el STPC (organizador) da finalmente su brazo a torcer y admite, sin decirlo explícitamente (al patrocinar un concurso cuyo no disimulado propósito es descubrir, entre las agueridas huestes del cine *amateur*, a los nuevos valores que habrían de sacar al cine mexicano de la crisis) que la tantas veces reclamada renovación de cuadros ha de acometerse de inmediato. Y, por último,

de la cultura cinematográfica, no en el espectador en general, ahí no influyó [...]”, véase Rosa Nidia Rivera Gómez, *op. cit.*, p. 104.

¹¹ Tal sería el caso del futuro cineasta Jaime Humberto Hermosillo: “Estaba deslumbrado por Eugenio O’Neill y su obra, el cine me parecía inaccesible, soñaba con ser dramaturgo y escribir una obra de un acto que no pasó de borrador. El cine me seguía ‘jalando’. La aparición del Nuevo Cine dedicado a Buñuel fue definitiva en mi vida. Me impactó enormemente”, citado en *ibidem*, p. 76.

¹² “Antes de Nuevo Cine creo que no existía realmente la cinefilia en México, existía ese público que de cuando en cuando dice: ¡*Qué película tan extraordinaria!*, que era lo que podía decir en aquella época sobre una película francesa o una película de Chaplin. Pero eso no era cinefilia, como no lo es ahora ir a ver una película de Woody Allen o de Bergman. No, la cinefilia es ir al cine y tratar de descubrir algo aún en las más ignoradas. Creo que esa fue una aportación de Nuevo Cine, crear un cierto público, una cinefilia”, *ibidem*, p. 106.

¹³ “No había cine-clubs, pero es que tampoco ellos ayudaron a crearlos, como sí lo hizo en gran parte el grupo de Nuevo Cine. Eso se podría ver muy bien históricamente si alguien hubiera llevado el registro de cuantos cine-clubs había antes de Nuevo Cine y cuantos después. Ninguna empresa estatal, ningún organismo de cultura en México tenía cine-clubs, luego proliferaron en la universidad y los que siempre presentábamos las películas éramos del grupo Nuevo Cine. Eso, creo, dice bastante”, *idem*.

¹⁴ Como muestra del interés que la revista tiene en el cine *underground*, en el número 3 de la revista Elizondo escribe un artículo titulado “Cine experimental”, en cuya última parte se ofrece una interesante aproximación al cine que se hace en México al margen de las plataformas de producción habituales. Entre los artífices de estas películas experimentales se encuentran algunos de los miembros del Grupo Nuevo Cine. Salvador Elizondo, “Cine experimental”, *Nuevo Cine*, núm. 3, agosto 1961, pp. 4-9.

a través de la presencia de los siempre entusiastas miembros del grupo en las tertulias de la Zona Rosa,¹⁵ donde, a principios de la década de 1960, las opiniones sobre cine cotizan al alza en el siempre caprichoso índice de valores de las modas culturales.

Jorge Ayala Blanco ha descrito en los siguientes términos, el nuevo panorama que se dibuja a raíz de la aparición del Grupo Nuevo Cine:

Se crea un nuevo tipo de lector: el que ya no busca la orientación sino la conciencia o la disidencia de altura. Se crea un nuevo tipo de espectador: el que frecuenta asiduamente los cineclubes y forma largas colas ante las taquillas de la Reseña o de las semanas de prestreno. Se crea un nuevo tipo de *snob*: el que descubre el cine en cada película de Fellini, Antonioni y Lester, cree que el cine es el séptimo arte, que nació ayer en Europa y que puede reducirse a dos o tres nombres. Se crea un nuevo tipo de joven intelectual: el que cuenta el cine entre sus raíces culturales y lo reconoce como una vivencia definitiva. Se crea un nuevo tipo de detractor acérrimo: el periodista mediocre que al sentirse agredido acusa a los críticos “cultos” de “pedantes”, de “enemigos gratuitos del cine mexicano” y de repetidores de *Cahiers du Cinema* (como si la famosa revista francesa presentara un criterio uniforme e imitable), o bien aprovecha la coincidencia de que De la Colina, García Ascot, García Riera y Pina son refugiados españoles, o hijos de refugiados españoles, para atacar a los miembros del grupo de “extranjeros indeseables”, “ratoncitos tramposos que muerden la mano que les da de comer”.¹⁶

Aunque en realidad nunca fue uno de los objetivos que se marcó explícitamente el grupo, el fracaso de su intervención como cineastas fue tal vez la única gran asignatura pendiente de la gente de *Nuevo Cine*. Aunque no lo declararan de manera abierta, en el ánimo de ese ramillete de aspirantes a cineasta —que, de manera transitoria (como sus colegas franceses de los *Cahiers*), velaban armas en el ejercicio de la crítica— siempre estuvo presente la idea de que, al final, serían ellos mismos quienes acabarían realizando ese cine joven y distinto del que tan necesitada estaba la industria mexicana, y que

¹⁵ Para saber más cosas sobre el ambiente cinéfilo de la Zona Rosa véanse las memorias de Emilio García Riera, *El cine es mejor que la vida*, 1990, pp. 50-101.

¹⁶ Jorge Ayala Blanco, *La aventura del cine mexicano en la época de oro y después*, 1993, p. 296.

por fuerza habría de nacer de la inevitable contaminación del modelo de cine patrio con esas *formas nuevas* que estaban empezando a circular por otros cines nacionales y a las que la propia revista, casi no hace falta decirlo, prestó siempre una especial atención. Pero como digo, más allá de alguna honrosa intervención puntual —y la extraordinaria *En el balcón vacío* (Jomi García Ascot, 1961)¹⁷ es, sin duda, el ejemplo más emblemático—, el quehacer como cineastas de los miembros del grupo fue relativamente intrascendente.¹⁸ Habría de ser una generación posterior —entre cuyas lecturas fundacionales no es extraño que estuvieran los seis míticos números de *Nuevo Cine*— la que finalmente se encargaría de realizar ese cine alejado de los modelos tradicionales del cine mexicano que ellos, por distintas razones, no pudieron hacer.

Quisiera incluir en este somero repaso a los frentes abiertos por los inquietos críticos del Grupo Nuevo Cine, esa virulenta campaña contra la estulticia de la crítica cinematográfica mexicana (a la que ya hacían alusión las palabras de Ayala Blanco) que, de una u otra manera, atraviesa toda la colección de la revista (sobre todo en la sección “Crítica de la crítica crítica”), revelando de paso una de sus más evidentes señas de identidad. Dicho de otra forma: la revista no surge únicamente como plataforma de expresión de un grupo que pretende insuflar aires nuevos al anquilosado panorama cinematográfico mexicano, sino que surge también como respuesta a una situación lamentable en el propio ámbito de la crítica. Salvo los casos aislados de los refugiados españoles Francisco Pina y Álvaro Custodio (a los que la propia revista rendirá sendos homenajes) el resto de profesionales de la crítica mexicana que publica (o había

¹⁷ Dice Rosa Nidia Rivera Gómez, *op. cit.*, p. 90, que la mera existencia de *En el balcón vacío* demuestra que la apuesta por el cine independiente, como alternativa regenerativa al cine mexicano realizado dentro de la industria, que enarbolan la gente de *Nuevo Cine*, era un opción viable, en el sentido de “que era posible hacer buen cine en México (y que no necesariamente se requerían grandes presupuestos) cuando el talento y la sensibilidad prevalecen sobre el comercialismo”. Sobre la gestación de esta suerte de manifiesto fílmico del Grupo Nuevo Cine y su repercusión en el ambiente cinematográfico mexicano de principios de 1960 puede consultarse el excelente artículo de Julia Tuñón, “Bajo el signo de Jano. *En el balcón vacío*”, en *Historias*, núm. 48, enero-abril, 2001, pp. 67-81. También puede encontrarse un minucioso análisis textual de la película en José Luis Castro de Paz, *Cine y exilio. Forma(s) de la ausencia*, 2004, pp. 17-59.

¹⁸ Tal vez la otra única aportación relevante sean los dos episodios (*Un día de trabajo y Los novios*) que García Ascot rueda en Cuba para una película titulada *Cuba 58* (Jomí García Ascot y Jorge Fraga, 1962). La propia revista se hará eco del trabajo de Ascot en esta película en su primer número (pp. 22, 23).

publicado) en diarios y revistas especializadas son, en palabras de los redactores de la casa, en el mejor de los casos, meros “cronistas de estrellas” y, en el peor, “picapedreros”, esto es, esbirros del cine comercial, según su radical punto de vista. Vistas así las cosas, habría que convenir que fue también gracias al buen hacer de los redactores de *Nuevo Cine* que comenzó a legitimarse en México un discurso (el de la crítica de cine) que hasta entonces (por culpa, entre otras razones, de la incompetencia de quienes la elaboraban) no había gozado de ningún tipo de reconocimiento intelectual o institucional. A demostrar que, en efecto, la práctica crítica de los redactores de *Nuevo Cine* se encontraba años luz de la del resto de escritores de cine mexicanos de la época es a lo que se dedican los párrafos que siguen.

Apuntes sobre el recipiente

Antes de prestar atención al discurso de la revista, a la *manera de hacer* propia de los críticos de *Nuevo Cine*, a los argumentos, en suma, que están detrás de la lapidaria sentencia con la que hemos cerrado el apartado anterior, sería conveniente dedicar al menos unas líneas a la descripción y comentario del recipiente que acoge los textos o, si lo prefieren, al escrutinio de la revista como objeto. Y es que las publicaciones periódicas, contrariamente a lo que deja traslucir la lectura de algunos trabajos historiográficos que se ocupan de la crítica cinematográfica, no sólo están hechas de artículos. Hablar de revistas de cine (y perdonen la obviedad) es, claro está, hablar de los textos y de los discursos que subyacen a los mismos, pero es también hablar del diseño de la publicación, de sus distintas secciones, de la periodicidad, del precio, de las suscripciones... En el caso de *Nuevo Cine* este abordaje “materialista” está doblemente justificado por la sencilla razón de que uno de los principales atractivos de la revista procede, precisamente, de su diseño.

Aunque la calidad del papel y de la impresión, tanto de los textos como de las relativamente abundantes fotografías, deja bastante que desear,¹⁹ el conjunto no se resiente en exceso gracias al imaginativo diseño (bastante moderno para la época) que el pintor español

¹⁹ La calidad del papel y de las reproducciones de fotografías mejora en los dos últimos números.

Vicente Rojo (amigo personal del núcleo duro de la revista)²⁰ es capaz de imprimir a cada uno de los seis números. Para decirlo en pocas palabras, la modernidad de los contenidos (véase más adelante) es directamente proporcional a la del diseño, y esto, lógicamente, redundaba en la eficacia persuasiva del producto. En cuanto a la organización de los materiales a partir de las distintas secciones, señalar que se percibe un intento (más evidente en los primeros números que en los últimos) de mantenerse fieles a la distribución esbozada en la entrega inaugural,²¹ en la creencia, suponemos, de que una revista con una división fija de secciones promueve y facilita la necesaria familiarización del lector con la misma. Señalar, por último, que a pesar de las limitaciones presupuestarias del proyecto (apenas cuenta con publicidad, los únicos ingresos proceden de las suscripciones, del “patrocinio” de amigos y de las escasas ventas), la revista fue siempre más o menos fiel (salvo en el último número: síntoma inequívoco de su ya extrema debilidad) a su cita bimestral con los lectores. Y dicho esto, hora es ya de prestar atención a los contenidos. Empecemos con aquellos que versaban sobre el cine mexicano.

Varias décadas después de que la revista pasara a mejor vida, Emilio García Riera reconocía que uno de los puntos débiles de *Nuevo Cine* era el desconocimiento absoluto del cine mexicano que sus redactores demostraban, una y otra vez, en sus textos. En realidad, lo que llama la atención no es tanto esa actitud un tanto altanera y despectiva con que los redactores de la casa se enfrentan al cine de su país, sino más bien el prácticamente nulo interés que muestran por el mismo. Excepción hecha del casi fundacional artículo que Salvador Elizondo escribe en el número uno a propósito de la moral sexual del cine mexicano y alguna que otra aislada operación de rescate —como la que el propio Elizondo acomete de

²⁰ Por ejemplo, se juega con la ubicación y el color de la grafía en los titulares (véase a este respecto la maquetación del artículo de Salvador Elizondo titulado “Cine experimental” que se publica en el número 3) o se presta una especial atención a las portadas (véase el excelente diseño de la portada del número 6 o la del número doble dedicado a Buñuel, obra de Alberto Gironella).

²¹ *Grosso modo* la distribución en secciones de las aproximadamente 31 páginas de cada número es la que sigue: Correspondencia de los lectores; Editorial; dos o tres artículos en profundidad, siendo uno de ellos de alcance teórico (y que lleva siempre la firma de García Ascot); una sección titulada “Mitología en el cine”; otra “Los grandes films”; la crítica de los estrenos y, por último, la sección “Crítica de la crítica crítica”, donde De la Colina y García Riera se despachaban a gusto con los gacetilleros mexicanos de la época.

Vámonos con Pancho Villa (núm. 2, pp. 10-12)—, el resto de las contadas²² veces que las películas mexicanas despiertan su interés será para destrozarlas; y si no, ahí está para demostrarlo la que probablemente sea la crítica más negativa y demoledora de entre todas las publicadas por la revista, que lleva la firma, por cierto, de Emilio García Riera: me refiero a la reseña de un film de Miguel Zacarías titulado *Juana Gallo* (núm. 3, p. 30).

Pero lo más llamativo de todo esto es que ese absoluto desinterés por las películas de su país contemporáneas a la revista va a ser, en cierto sentido, contrarrestado por el amplio espacio que la publicación dedica a analizar los distintos sectores del aparato cinematográfico mexicano de finales de la década de 1950 y principios de la siguiente. Dicho de otra manera: aunque no les interesan las películas, sí les interesan (y mucho) los problemas estructurales del cine mexicano. Y es por eso que van a dedicar páginas y más páginas a hablar de la crisis, del cine experimental, de los cineclubs, de la *Reseña de Festivales*, de la crítica mexicana (la de ahora y la de antes), etcétera. Así, antes que en el desconocimiento de las diferentes tradiciones culturales de las que se alimentan las películas mexicanas, en la idiosincrasia de su público, o del arraigo de determinados géneros entre las clases populares, como insinúa García Riera, el desinterés, a mi juicio, de los redactores de la casa hacia el cine mexicano se fundamenta en la irresistible fascinación que sienten por el cine que llega de fuera. Colocadas unas junto a otras, las películas mexicanas de los primeros años de la década de 1960 palidecen irremisiblemente ante ese deslumbrante mundo de ficción del cine clásico estadounidense y ante la arrolladora vitalidad de los nuevos cines, con la *Nouvelle Vague* a la cabeza. Para decirlo con otras palabras, la revista *Nuevo Cine* tuvo la suerte de salir a la calle justo cuando el cine estaba viviendo uno de los periodos más apasionantes de su historia o, como dice Micciché, “la última década del gran cine mundial.”²³ Y contra eso, nada podían hacer las películas mexicanas.

²² Convendrán conmigo que el espacio dedicado a *En el balcón vacío* (fotografía en la portada incluida) no cuenta a estos efectos por ser un producto de la casa.

²³ Lino Micciché, “Teorías y poéticas del Nuevo Cine”, en *Historia general del cine*, vol. XI, *Nuevos Cines (años 60)*, 1995, p. 40.

La política de los autores

Los críticos de *Nuevo Cine* se habían formado como cinéfilos durante la posguerra; en el caso de los españoles durante dos posguerras. Y en sus primeras experiencias como espectadores, el cine clásico estadounidense les había funcionado a un tiempo como inmejorable refugio de una realidad que en nada se parecía a la que brotaba de la pantalla²⁴ y como escuela improvisada donde aprender los mecanismos discursivos propios del arte cinematográfico. La deuda contraída por ellos con el cine estadounidense era, como se comprenderá, enorme. Después, con el paso de los años, irían completando su dieta cinéfila con otras referencias (europeas, y de mayor prestigio cultural, casi todas ellas). Sin embargo, cuando comienzan a escribir sobre cine se encuentran ante la extraña tesitura de no poder (o no saber) defender una parte importante del cine que les gusta, porque el canon dominante considera que las películas estadounidenses son sólo entretenimiento. Será entonces cuando, de manera casi providencial, caerá en sus manos una revista francesa de tapas amarillas llamada *Cahiers du cinema*. García Riera²⁵ ha relatado ese encuentro:

En aquellos tiempos lo europeo era nuestra preocupación, nosotros sentíamos que el cine europeo era lo más culto, lo más elegante, lo que nos ponía en contacto con las ideas más modernas, más avanzadas y todo eso. Lo más chistoso del caso es que a través de la crítica de cine europea, de los famosos *Cahiers du cinema* de los que saldría la Nueva Ola, nos hicieron revalorizar nuestro viejo amor por el cine americano que antes lo veíamos como una cosa vulgar, de lo que nos avergonzábamos si en algún momento nos gustaba una película de caballitos, los westerns, las comedias musicales... y llegan estos franceses que nosotros veíamos con devoción y nos dicen, "no, si el verdadero cine es el americano". Entonces fue una vuelta a nuestros viejos amores cinematográficos [...].

²⁴ Tengo la impresión de que para García Riera, García Ascot y De la Colina (es decir, para los hijos del exilio español) el cine era también una manera de escapar de un ambiente familiar marcado, a principios de los cuarenta, por la frustración de la derrota y la nostalgia de la patria perdida. Y supongo que fue por eso que en ellos arraigó, si cabe con mayor fuerza, el virus de la cinefilia.

²⁵ Rosa Nidia Rivera Gómez, *op. cit.*, p. 115.

Ya desde su primera portada (amarilla, por cierto) *Nuevo Cine* va a dejar bien claro hacia dónde apuntan sus preferencias. Una fotografía de Cyd Charise en pleno baile ocupa la mitad del espacio disponible y funciona como una clara llamada de atención sobre la orientación que pretende seguir la revista. En *Nuevo Cine*, al igual que en los *Cahiers* amarillos, se procederá a la sistemática reivindicación del cine clásico estadounidense (de un cierto cine estadounidense, mejor) como arte. Y para ello se utilizará esas dos herramientas conceptuales de nuevo cuño que han inventado los franceses y cuya propagación está sirviendo para superar de una vez por todas un panorama hasta entonces dominado por lo que los redactores de *Nuevo Cine* llaman la crítica *contentutista*, es decir, aquella que se ocupa única y exclusivamente de los temas de las películas. Esas dos herramientas conceptuales (que en realidad forman parte del mismo axioma teórico) son la puesta en escena y la política del autor.

Tanto para los jóvenes de *Cahiers* como para sus discípulos mexicanos las películas son obra de un autor (que casi siempre suele ser el director), y este autor se expresa, sobre todo, a través de la puesta en escena. Pero lo interesante de esta revolución copernicana que introducen los *Cahiers* en el ámbito de la exégesis fílmica no es tanto que se empiece a hablar de los cineastas como autores (equiparándolos a los Autores, con mayúsculas, de esas otras disciplinas artísticas que ya gozaban del pedigrí cultural que se le sigue negando al cine) sino que se insista en la idea de que los autores cinematográficos son aquellos que tienen un estilo propio, una manera de contar, una puesta en escena y no tanto un universo, es decir, unos temas recurrentes. En realidad, tal y como se ha encargado de demostrar Santos Zunzunegui,²⁶ a la hora de la verdad se pueden contar con los dedos de una mano las críticas publicadas en los célebres *Cahiers* amarillos en las que el firmante de turno es capaz de identificar de manera precisa las coordenadas formales sobre las que se asienta la condición de autor de un director determinado. Muy al contrario, la mayor parte de las veces se habla de obsesiones temáticas recurrentes y de esotéricas e imprecisas justificaciones de supuesta rai-gambre fílmica que, en última instancia, sólo sirven para poner de manifiesto que el crítico en cuestión maneja una noción del, hay que decirlo, escurridizo concepto de puesta en escena bastante imprecisa. Ni qué decir tiene que en las páginas de *Nuevo Cine* es también

²⁶ Santos Zunzunegui, *La mirada plural*, 2008, pp. 205-221.

muy complicado encontrar ejemplos de esa brillante idea hermenéutica que acuñaron los *Cahiers*, pero que después no supieron rastrear (al menos, durante su etapa amarilla)²⁷ en el cuerpo y la sangre de los textos fílmicos concretos. Franceses y mexicanos se sabían bien la teoría pero encontraban problemas para aplicarla.

Como consecuencia directa de algunas de las ideas que acaban de salir a colación, es preciso señalar que buena parte del interés de la política de los autores enarbolada por los *Cahiers* procede, como bien ha apuntado Robert Stam,²⁸ de la nómina concreta de cineastas que reivindica la revista. Autores los había habido siempre (Eisenstein y Murnau, por ejemplo), pero hasta entonces nadie se había atrevido a buscarlos en el seno de una industria (la del *studio system*), que si por algo se caracterizaba era precisamente por los límites que imponía a la expresión individual a través de la implantación de un modelo capitalista de producción (*taylorista* para más señas) que hacía de la especialización, la división del trabajo y la estandarización sus ideas motrices. Tratar de encontrar autores entre la nómina de cineastas de la plantilla de unos estudios que, según repetía la crítica tradicional, habían sido capaces de silenciar a artistas europeos de la talla de Fritz Lang, era una operación, a priori, condenada al fracaso. Pues bien, al otorgar la vitola de autor a directores como Alfred Hitchcock²⁹ o Howard Hawks, los jóvenes críticos de los *Cahiers* no están haciendo otra cosa que poner en marcha una ambiciosa operación de rescate del cine clásico estadounidense que llegará incluso hasta los lugares más insospechados: el *western*, el terror, la serie B... Operación de rescate a la que se sumaría de manera entusiasta la redacción de *Nuevo Cine* a través de una sección, más o menos fija, titulada "Mitología en el cine", en la que se reflexiona sobre la condición mítica de algunas estrellas de Hollywood;³⁰ o, por poner tan

²⁷ Otro gallo empezaría a cantar a partir del momento en que la revista, mediada la década de los sesenta, comenzó a hacerse eco de la buena nueva estructuralista.

²⁸ Robert Stam, *Film Theory. An Introduction*, 2000, p. 87.

²⁹ Urge señalar que el cineasta inglés (y aquí los jóvenes críticos mexicanos se desmarcan de sus homólogos franceses) no fue nunca santo de la devoción de la redacción de *Nuevo Cine*.

³⁰ En un tono, casi no hace falta decirlo, muy alejado del empleado por esos otros críticos a los que ellos llamaban "cronistas de estrellas". Y como muestra un botón: en el perspicaz texto que García Riera dedica al análisis de la figura de Gary Cooper (al que la revista dedica, por cierto, la portada de este segundo número) se concluye que "la simple presencia de Gary Cooper aniquilará las pretensiones naturalistas de cualquier film" (núm. 2, p. 19).

sólo otro ejemplo entre los muchos posibles, con el artículo largo, publicado en dos entregas, que García Riera dedica al *western*.³¹

Conviene recordar que para la elite intelectual europea, marcada a mediados de la década de 1950 por un fuerte sentimiento antiestadounidense, la defensa a ultranza de ese cine era vista, cuando menos, con cierta desconfianza. Algo parecido debió suceder entre los intelectuales progresistas mexicanos de principios de la década de 1960, si tenemos en cuenta que apenas habían pasado tres años desde que Castro tomara el poder en la vecina Cuba. Según ha contado De la Colina, para ellos (que por aquel entonces eran todavía simpatizantes de la revolución cubana)³² no suponía ninguna contradicción admirar las películas estadounidenses y apoyar a Fidel Castro al mismo tiempo, porque no entendían su práctica crítica en términos de ideología: “todos estábamos de acuerdo, eso sí, en que el cine, y el arte y la literatura, y en fin la cultura, no debían someterse a ninguna clase de partidismo, ideología, doctrina, etc.”

Más *bazinianos* que *cahieristas*

Llegados a este punto conviene introducir un matiz en lo dicho hasta ahora, a propósito de la filiación *cahierista* de *Nuevo Cine*. A pesar de que García Riera, De la Colina, Ascot y compañía van hacer suyos los pilares fundamentales de la teoría del autor y van a caer (como no podía dejar de suceder al ser el suyo un discurso demasiado pegado al de la revista francesa) en algunos de sus excesos, también es preciso advertir que en ocasiones van a ser capaces de ir un poco más allá de la tozuda insistencia en la infalibilidad de los grandes autores. Así, por ejemplo, y haciéndose eco de la más contundente de las enmiendas propuestas por Bazin³³ al apasionado discurso de sus discípulos en favor de los autores, José de la Colina llamará la atención, en una excelente reseña de *Lo que el viento se llevó* (núm. 6, pp. 23, 24), sobre algo que había pasado desapercibido a los críticos jóvenes de *Cahiers*: algo a lo que Bazin llamaba, el “genio del sistema”:

³¹ Aparece dividido entre los números 3 y 7.

³² En entrevista personal con el autor (México, agosto de 2008).

³³ Cofundador de *Cahiers* y padre intelectual de la *Nouvelle Vague*, André Bazin fue el encargado de llamar la atención sobre algunos de los excesos en los que habían caído sus discípulos al llevar demasiado lejos el culto al autor.

A la generación de cinéfilos que hoy se asombra, y con razón, de las bellezas de *Lo que el viento se llevó*, conviene recordarle que la excelencia de este film procede, no del poder creador de un cineasta como Víctor Fleming, sino de toda una tradición, la de Hollywood, que elaboró, por el paciente y continuo esfuerzo de una multitud de artesanos, un magnífico lenguaje cinematográfico. La grandeza de *Gone with the wind* se debe a que el productor y el director sistemáticamente aplicaron todas las convenciones de la expresión cinematográfica probadas y perfeccionadas por cuarenta años de cine norteamericano. Más que a Víctor Fleming, este film se debe a Hollywood.

Las referencias a André Bazin —que, como bien ha advertido Zunzunegui,³⁴ era quien volvía analítica la deriva lírica de sus pupilos— están presentes a lo largo y ancho de los seis números de la revista. Para hacernos una idea del lugar de preeminencia que el crítico francés ocupa entre las fuentes de las que se nutre *Nuevo Cine*, bastará con atender al primero de los artículos teóricos que García Ascot publica en la revista, sintomáticamente titulado “André Bazin y el Nuevo Cine”. Dicho artículo es la primera de las cuatro entregas de corte teórico que el director de *En el balcón vacío* escribirá para la revista, en lo que bien puede ser visto como la formulación de una suerte de línea editorial teórica, asumida de manera más o menos homogénea por toda la redacción. De nuevo ha sido José de la Colina³⁵ quien de manera perspicaz ha sabido identificar una de las principales aportaciones de Bazin al discurso teórico en general, y en particular a esa línea editorial propia de *Nuevo Cine*:

Nosotros habíamos recogido esas inquietudes y algunas que empezaban a llegarnos a través de revistas como *Cahiers du cinema* que replanteaban los valores tradicionales de la historia del cine, es decir, empezar a estudiar realmente en qué se diferenciaban el cine mudo y el cine sonoro [...]. André Bazin había empezado a replantear algunas cosas acerca de lo que era el arte nuevo del cine, con respecto al cine clásico desarrollado por los rusos.

Se mire por donde se mire, el fundamental artículo con el que Bazin rescataba a la teoría cinematográfica del estancamiento en el

³⁴ Santos Zunzunegui, *op. cit.*, p. 210.

³⁵ Rosa Nidia Rivera Gómez, *op. cit.*, p. 100.

que la había sumido la irrupción del sonoro, será precisamente aquel que García Ascot glosará en ese texto que acaba de salir a colación, y que no por casualidad fue publicado en el primer número de la revista. Así, al colocar *La evolución del lenguaje cinematográfico* en el frontispicio teórico del proyecto *Nuevo Cine*, los redactores de la casa están pertrechándose con el aparato conceptual necesario para triunfar allí donde otros fracasarán estrepitosamente: en la correcta evaluación de los nuevos cines. El propio Ascot llamará la atención sobre este pormenor en la parte final de su artículo: “Y si algo más fuera necesario para confirmar la importancia de estas tesis basta percibir que sólo las ideas de Bazin nos permiten comprender global y estructuralmente (y cinco años antes de su advenimiento) todo lo que lleva hoy día el nombre de *nueva ola*” (núm. 1, p. 13).

En los textos de García Ascot, al igual que con los de otros redactores de la casa, el cine es a menudo estudiado al trasluz de otras artes. La música atonal, las esculturas de Picasso, los poemas de Rimbaud, el teatro épico de Brecht, le sirven al director de *En el balcón vacío*, ora para clasificar las distintas escuelas de interpretación cinematográfica, ora para apoyar con ejemplos algunos de los mandamientos que ordenan el catecismo de la revista (“El punto vista creado por la forma modifica el contenido, lo determina ineludiblemente”).³⁶ Y le sirven también, qué duda cabe, para enriquecer el discurso crítico de *Nuevo Cine* al optar por la siempre saludable operación de auscultar al cinematógrafo sin perder de vista a las otras artes, e incluso a otras disciplinas como la filosofía o las matemáticas.

En los casos de Elizondo y De la Colina las referencias a otras disciplinas artísticas no suelen ser de tan variada procedencia: ellos piensan el cine sobre todo en referencia a la literatura.³⁷ No es casual,

³⁶ Bizarro entre los bizarros, Salvador Elizondo utiliza la teoría matemática de las premoniciones *Dunne* para especular sobre la más especulativa de las películas: *El año pasado en Marienbad*. El resultado es que después de leer la crítica, uno entiende menos la película. Supongo que por eso esta fue la única ocasión en que *Nuevo Cine* (núm. 6, pp. 26, 27) publicó dos críticas del mismo film. La otra era de José de la Colina y se entendía mejor, aunque eso sí, era mucho menos divertida.

³⁷ En su modélica crítica de *A bout de soufflé*, De la Colina pasa de Tolstoi (“Pero si el arte no es cuestión de forma, entonces ¿en qué rayos difieren las novelas de Tolstoi y sus indigestos ensayos que suelen compartir el mismo contenido?”) a James y Conrad (“Y si no hay cambio de ángulo en la filmación es porque Godard no ve la necesidad de variar su punto vista, de modo que el plano secuencia predomina. Los grandes novelistas como Henry James y Joseph Conrad han demostrado hasta la saciedad la importancia del punto de vista en la narración de una historia”), y de ahí a Hamett y Hemingway (“Cierto que predomina el ritmo

entonces, que tanto el uno como el otro, una vez clausurado el proyecto *Nuevo Cine*, encaminen (sobre todo en el caso del autor de *Farabeuf o la crónica de un instante*) sus respectivas carreras hacia el ámbito de las letras. Y tampoco es casual que la calidad de la prosa de ambos sobresalga en una redacción donde el nivel medio está por encima de lo que suele estilarse en el ámbito de la crítica.³⁸ Y no creo que haga falta recordar que a pesar de que el objeto de estudio del crítico cinematográfico son las imágenes y los sonidos, la materia de expresión con la que trabaja son las palabras, razón por la cual —como sucede con todos aquellos que se ganan la vida gracias al noble arte de juntar palabras— él también está obligado a cuidar la calidad de su escritura. Y de eso, de que el éxito de su intervención dependía en buena medida de la eficacia de su prosa, también sabían bastante los jóvenes críticos de los *Cahiers*. Quienes, por cierto, tenían además la buena costumbre de pensar el cine en relación con otras artes.

Decíamos antes que la aventura editorial de *Nuevo Cine* tuvo la suerte de coincidir en el tiempo (rigurosamente) con uno de los momentos más fascinantes de la historia del cine: el momento en el que se estrenan en las salas de cine mexicanas (en algunos casos, gracias a la *Reseña*) algunas de las películas esenciales de esa suerte de cambio de régimen (cinematográfico) a escala mundial, que se produce a caballo entre 1950 y 1960. Y decíamos también que entre los méritos más importantes de la revista cabía apuntar su capacidad para valorar en su justa medida la importancia de todo aquello.³⁹ Pues no sólo entendieron (aunque ellos mismos dudaban una y otra vez de

saccadé, porque es también el que predomina en la aventura de Michel. Esta manera de contar corresponde, en literatura, a la de Dashiell Hamett y Hemingway"); *Nuevo Cine*, núm. 2, p. 26.

³⁸ También hay que reconocer que *Nuevo Cine* jugaba con cierta ventaja porque entre sus colaboradores ocasionales estuvieron Octavio Paz, Jorge Ibarguengoitia (que escribió una divertidísima, y muy poco *cahierista*, crítica de una película de Daniel Mann en el número 3) o el propio Carlos Monsiváis.

³⁹ Aunque sea a pie de página resultaría interesante apuntar que ninguna de las dos revistas especializadas españolas más importantes de la época (las dos con una trayectoria mucho más dilatada en el tiempo que *Nuevo Cine*) supieron ofrecer una respuesta satisfactoria a la disyuntiva planteada por eso que antes he llamado "el cambio de régimen". Mientras *Film Ideal*, una publicación católica, se mostró en líneas generales refractaria a esos nuevos cines que atentaban contra ese lenguaje clásico que ellos habían aprendido a admirar gracias a los *Cahiers*, *Nuestro Cine* (una revista próxima al Partido Comunista) cayó en el error contrario: esto es, aplaudió la beligerancia formal e ideológica de las nuevas olas pero, en cambio, fue incapaz de acometer una lectura productiva (sobre todo por prejuicios ideológicos) del cine clásico estadounidense.

la pertinencia de sus herramientas críticas) las torsiones a las que estaba siendo sometida la gramática clásica en manos de un puñado de cineastas europeos (con Godard, Resnais, Antonioni y Bergman a la cabeza), sino que fueron capaces, incluso, de atisbar algunas de las rupturas⁴⁰ que simultáneamente se estaban produciendo al otro lado del Atlántico (de ahí, por ejemplo, que dedicaran una portada al *Shadows* de Cassavetes).

La recién citada crítica de *A bout de soufflé* —que escribe De la Colina para el número 2— fija de manera precisa las líneas maestras del discurso que adoptará la revista a la hora de hacer cuentas con la irrupción del cine moderno, y de paso reconoce la urgente necesidad de inventar una nueva metodología de análisis que les ayude a transitar unas películas que aunque admiran profundamente, no por eso dejan de provocarles un saludable estupor: “El film de Godard inicia una nueva manera de hacer cine, tanto en el sentido técnico como en el estético, y lo que debemos hacer a toda prisa es deducir de él un nuevo lenguaje y un nuevo método críticos”. De momento, añade el crítico con modestia, lo más apropiado será hacer “una crítica honrada, atenta y lo más lúcida posible, aunque sea a la vieja manera” a la espera de que aparezcan o “vayamos encontrando, los primeros instrumentos de una crítica futura”. Lo cierto es que esos nuevos instrumentos que demandaba De la Colina estaban a punto de empezar a ensayarse en las páginas de los *Cahiers*, siempre atentas a cualquier novedad metodológica. Aunque para cuando eso ocurra habrá pasado ya bastante tiempo desde que *Nuevo Cine* acudiera a su última cita bimestral con los lectores.

El legado de *Nuevo Cine*

Tal y como la llamada de auxilio lanzada desde el editorial del número 7 hacía presagiar (piden a los lectores que se suscriban como medida de urgencia para salvar la revista), *Nuevo Cine* pasó a mejor vida cuando sólo habían transcurrido quince meses desde que apareciera por vez primera en los quioscos. En opinión de Rivera Gómez⁴¹ la revista “desapareció porque nunca encontró una forma

⁴⁰ Se les pasaron otras: no supieron, por ejemplo, comprender el punto y aparte que suponía *Psycho* en la evolución del cine estadounidense.

⁴¹ Rosa Nidia Rivera Gómez, *op. cit.*, pp. 91, 92.

efectiva de financiamiento y porque los distintos intereses de los miembros del grupo los llamaban hacia otras empresas". García Riera⁴² es menos eufemístico y concluye que la revista dejó de editarse porque ellos no podían seguir dedicando su esfuerzo a un proyecto que no les reportaba beneficio alguno: "por amor al arte se hace durante algún tiempo, pero después, tenemos familia". Esas empresas de las que habla Rivera Gómez, en las que se embarcan los redactores de *Nuevo Cine* cuando desaparece la revista serán de lo más variado: García Riera, con ayuda de Gabriel Ramírez, funda una boletín semanal (*La semana en el cine*), que le va permitir seguir dando salida durante algún tiempo a su enciclopédica obsesión por las filmografías; Elizondo, con García Riera como subdirector, edita también una nueva revista (en este caso cultural y de lujoso formato) que se llamará *Snob* y que, debido a su incuestionable interés, ha sido reeditada en fechas recientes; De la Colina se marchará a Cuba donde ejercerá de guionista para el ICAIC, escribirá de cine, arte y literatura en el periódico *Revolución* y conocerá de cerca el lado menos amable del proyecto de Fidel;⁴³ y García Ascot, por último, seguirá intentando, durante algún tiempo y sin mucho éxito, dar continuidad a su reciente y brillantemente inaugurada filmografía.

Más allá de la que la evolución posterior de las carreras de casi todos ellos los acabará convirtiendo en figuras más o menos relevantes de la cultura mexicana (por poner sólo dos ejemplos, García Riera acabará convirtiéndose en algo así como el padre de la historiografía mexicana y Elizondo acabará revelándose como un escritor de primera fila), la importancia del legado del Grupo Nuevo Cine, cabe buscarla sobre todo en dos lugares: primero, en la puesta en circulación de un tipo de discurso en torno al cine que va a servir para otorgar legitimidad (cultural e institucional) a los estudios sobre cine, como paso previo e ineludible antes de su inminente ingreso en la universidad; y, segundo, en la influencia que ejercen sobre una generación más joven (la de los Hermsillo, Ripstein, Cazals y compañía), que durante la década de 1970 se encargará de hacer realidad ese proyecto de creación de un cine mexicano en sintonía con las rupturas de los sesenta que la gente del Grupo Nuevo Cine, por razones ya suficientemente explicadas, no llegaron a realizar.

⁴² *Ibidem*, p. 121.

⁴³ "Dos años [...] bastaron para desencantarme, pues vi crecer la censura de Estado, la acelerada militarización, la persecución a disidentes y mero críticos del estado de cosas, a gente de opiniones políticas o sexualidad *no correctas*" (entrevista con el autor).

Bibliografía

- Ayala Blanco, Jorge, *La aventura del cine mexicano en la época de oro y después*, México, Grijalbo, 1993.
- Cabañas Bravo, Miguel, "El arte español desde los críticos e historiadores del exilio republicano en México", en Miguel Cabañas Bravo (coord.), *El arte español fuera de España: XI Jornadas de Arte*, Madrid, CSIC, 2002.
- Castro de Paz, José Luis, *Cine y exilio. Forma(s) de la ausencia*, Coruña, Vía Láctea, 2004.
- Elizondo, Salvador, "El cine mexicano y la crisis", en *Nuevo Cine*, México, núm. 7, agosto, 1962.
- _____, "Cine experimental", en *Nuevo Cine*, México, núm. 3, agosto, 1961.
- García Riera, Emilio, *Historia documental del cine mexicano*, 18 vols., Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 1992-1997.
- _____, *El cine es mejor que la vida*, México, Cal y arena, 1990.
- Micciché, Lino, "Teorías y poéticas del Nuevo Cine", en *Historia general del cine, volumen XI, Nuevos cines (años 60)*, Madrid, Cátedra, 1995.
- Rivera Gómez, Rosa Nidia, "La revista *Nuevo Cine*", tesis de licenciatura, UNAM, México, 1990.
- Stam, Robert, *Film Theory. An Introduction*, Malden, Blackwell, 2000.
- Tuñón, Julia, "Bajo el signo de Jano. *En el balcón vacío*", en *Historias*, núm. 48, enero-abril de 2001 (reeditado como "Images d'exil: *En el balcón vacío*", film de Jomi García Ascot", en Benédicte Brémard y Bernard Sicot (ed.), *Regards*, núm. 10, 2006).
- Zunzunegui, Santos, *La mirada plural*, Madrid, Cátedra, 2008.

Minería y territorio: una mirada al conflicto desde Mazapil, Zacatecas

FRANCESCO PANICO*
CLAUDIO GARIBAY OROZCO*

*Incipit: industria transnacional minera y transformación del vínculo agrario antiguo en Mazapil*¹

*México es el país de la desigualdad. Acaso en
ninguna parte la hay más espantosa en la
distribución de fortunas, civilización, cultivo
de la tierra y población*

Humboldt
Ensayo político

La década de 1980 constituye un momento histórico fundamental para la historia contemporánea de México, ya que en ella se empezaron a dar las condiciones políticas para que el país pudiera insertarse dentro de la nueva división internacional del trabajo, orientada por lo que hoy comúnmente la mayoría de los especialistas definen como neoliberalismo. En el caso particular de la minería, eso significó generar la necesaria apertura para que el gran

* Centro de Investigaciones en Geografía Ambiental, UNAM.

¹ Agradecemos al Programa de Apoyo a Proyectos de Investigación e Innovación Tecnológica (PAPIIT) de la UNAM el apoyo a nuestra investigación titulada "Paisajes sociales mineros. Modelamiento del paisaje socio-cultural de las comunidades locales en los enclaves mineros de Goldcorp en México (IN303108)", que hizo posible la elaboración del presente artículo.

capital extranjero, principalmente estadounidense (léase TLC), pudiera invertir en territorio mexicano. Dentro de este contexto, Canadá es uno de los países a la vanguardia en la extracción minera y el procesamiento del material obtenido; además, muchas empresas de este país se encuentran hoy desarrollando sus operaciones industriales en México. Uno de los casos más polémicos en materia de derechos socio-ambientales lo ha causado precisamente una de estas empresas (Minera San Javier, subsidiaria de la canadiense New Gold) en la zona del Cerro San Pedro en San Luis Potosí. Sin embargo Goldcorp,² uno de los actores principales de los que se hablará en este artículo, representa otra empresa cuya presencia es fundamental para entender muchos de los conflictos territoriales que hoy en día se están dando en muchas zonas mineras del país.³ Mazapil, en Zacatecas, es el caso del que nos ocuparemos ahora.

La historia moderna del Valle de Mazapil da un giro significativo a partir del periodo de transición del Porfiriato y gracias a la profunda coyuntura representada por la Revolución mexicana. A excepción de las huelgas y rebeliones del periodo revolucionario y posrevolucionario, los ejidos del actual municipio de Mazapil no cuentan con una tradición comunitaria de lucha. Los conflictos que se dieron en la región fueron más bien consecuencia de coyunturas externas de repercusión violenta, pero sólo en forma transitoria sobre el equilibrio de la región. Los conflictos mineros de la segunda y tercera década del siglo pasado deben considerarse como enfrentamientos de una clase trabajadora proletarizada (casi en nada vinculada orgánicamente a la región y a sus tierras) en contra de las periódicas depresiones del capital, que ya en esos tiempos empezaba a manifestar su predisposición estructural por la movilidad de la inversiones. El ejido producto de la revolución, a pesar de sus mu-

² Golcorp es una empresa de capital canadiense enfocada principalmente a la extracción de metales preciosos (oro y plata). Su volumen de producción de oro es el tercero de todo el mundo en cifras absolutas y en la actualidad oscila entre dos y tres millones de onzas al año. En México, la compañía es titular de varias concesiones de las cuales el Proyecto Peñasquito es la más ambiciosa, constituyendo actualmente la mina de oro más grande de América Latina. Robert McEwen es el principal accionista de la Compañía con 75% del paquete accionario. Participan además bancos (Deutsche Bank), financieras (Fidelity Management & Research), fondos de pensiones canadienses y actores de bolsa (Morgan Stanley y Oppenheimer Capital). El 50% de las onzas (43 millones probadas y probables) con que la compañía cuenta en todo el mundo, están en los cinco enclaves mineros mexicanos (Peñasquito, Los Filos, El Limón, El Sauzal, San Dimas).

³ Claudio Garibay, Alejandra Balzaretto, "Goldcorp y la reciprocidad negativa en el paisaje minero de Mezcala, Guerrero", en *Desacatos*, núm. 30, mayo-agosto 2009, pp. 91-110.

chas limitaciones, funcionó como una institución protectora y fomentadora del régimen agrario y permitió enfrentar los embates de un capitalismo que intentaba transformar zonas abundantes de recursos estratégicos, en enclaves de producción fabril (sobre todo actividades extractivas). La estructura agraria de la región resistió, a lo largo del tiempo, a la penetración de relaciones laborales de tipo típicamente industrial, demostrando que la tradición histórica de Mazapil —a pesar de ser marcada por una intensa y prolongada actividad minera— siempre conservó sus bases agrarias, aunque ajustándolas de modo continuo a la necesidad de los tiempos.⁴ Tampoco el conflicto cristero, que en octubre de 1926 azotó el vecino municipio de Concepción del Oro, sentó un antecedente importante de tradición de lucha por la tierra, a pesar de que muchos campesinos se sumaron a la protesta, dando como resultado el abandono de sus parcelas, como sucedió en el ejido de Mazapil.⁵

De lo anterior se deduce que no fueron tanto los lazos comunitarios internos del ejido los que favorecieron la continuidad de la estructura agrominera (en 1978 hay una petición de división del ejido de Cedros, por parte de unos ranchos que lo conforman), sino que fueron más trascendentes otros elementos como la presencia de una institución comunitaria de gestión de los conflictos (el ejido), la vocación agraria y ganadera de los ejidatarios y la escasa agresividad de un capitalismo industrial y financiero que, a pesar de la centralidad de la actividad minera a lo largo de 500 años, nunca había podido condicionar el vínculo estrecho de los pobladores del Valle con la tierra.

De alguna forma, tanto el corporativismo de la hacienda novohispana con su estructura de clientelas como el socialismo agrario de la primera parte del siglo xx habían protegido los pobladores de la región de la instauración de otro tipo de organización territorial. La llegada de la empresa minera transnacional “Peñasquito” —junto

⁴ En Mazapil las huelgas mineras no se conservan en la memoria histórica de las comunidades. La actividad industrial vinculada con la minería no ha dejado huella sobre la historia de las organizaciones sociales en la región, pues parece que nadie recuerda un movimiento organizado de ciudadanos antes de la llegada de la compañía canadiense Goldcorp. Eso podría significar que las relaciones de producción nunca habían incidido sustancialmente sobre el modelo de vida agroganadero de la región, ya que los campesinos, a pesar de ofrecer su mano de obra a las empresas mineras, seguían siendo campesinos. Sería interesante al respecto llevar a cabo un estudio histórico sobre la forma y las modalidades en que la población de Mazapil ha participado como fuerza de trabajo minera.

⁵ Archivo Agrario del Estado de Zacatecas (AAEZ), Mazapil agrario 268.

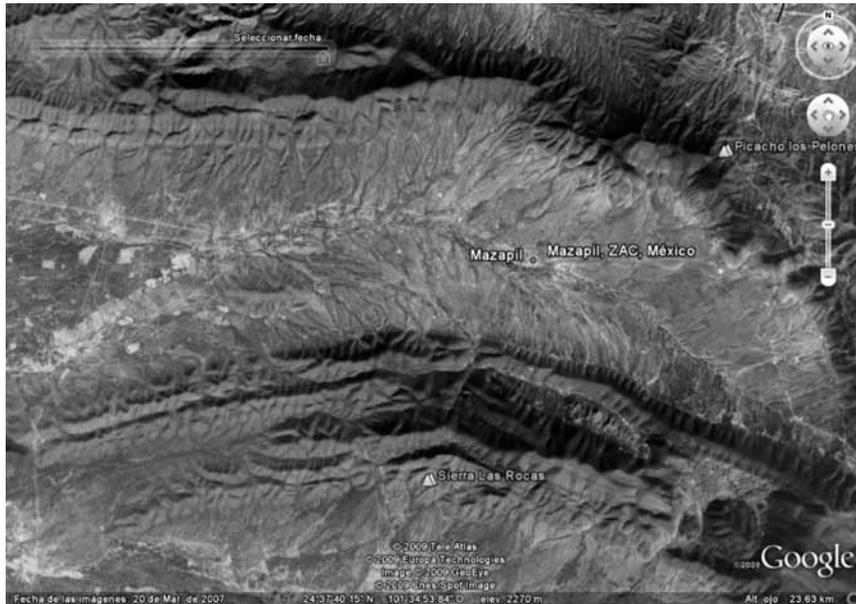


Fig. 1 Vista aérea del Valle de Mazapil, municipio de Mazapil, Zacatecas, México.

con la desamortización sustancial que desde 1992 permitió la nueva legislación agraria— están modificando en forma radical la complementariedad sustancial que hasta este momento habían experimentado la agricultura, la ganadería y la minería, arriesgándose a romper el vínculo socioeconómico que los actuales pobladores han tenido con la tierra.

Hasta 2007, año en que Goldcorp empezó la construcción del megaproyecto industrial asociado a la extracción y procesamiento de los metales (oro, plata, zinc y plomo), las grandes inversiones del sistema capitalista global no habían modificado sustancialmente la dimensión agrominera del Valle de Mazapil. Esto quiere decir que las actividades industriales del pasado no habían logrado subvertir el patrón agroganadero regional, ya que tales empresas no necesitaban un sistema de explotación masivo de los recursos ambientales y sociales presentes en el área. Al contrario, la nueva compañía transnacional no puede prescindir de una ocupación extensa y prolongada del territorio, ya que el sistema de extracción a tajo abierto (que es el que se practica en este contexto) requiere una inmensa porción de tierras para el desarrollo de las varias fases de la actividad productiva (figs. 1, 2 y 3).

MAZAPIL, ZACATECAS



Fig. 2 Mapa del Valle de Mazapil. En lado izquierdo, señalada dentro del círculo, se puede apreciar la porción de territorio ocupado por la Minera Peñasquito (realización de Andrés Boni).



Fig. 3 Vista panorámica de la planta industrial de la Minera Peñasquito (foto Panico).

Según las comunicaciones oficiales de la misma empresa, el periodo requerido para la explotación de los recursos metalíferos del área es de 18 años; sin embargo, los ejidatarios propietarios de los territorios incluidos en la zona afectada por la actividad minera rentaron tierras a 30 años, y algunos testimonios locales afirman que la empresa está adquiriendo nuevos terrenos explotables en zonas adyacentes o relativamente próximas al actual parque industrial.

El sistema agrario del Valle de Mazapil sigue girando alrededor de la figura institucional y social del ejido. Las tierras que en la actualidad ocupan las instalaciones fabriles de la minera Peñasquito resultan ser propiedad de cuatro núcleos ejidales principales: Mazapil, Cerro Gordo, Cedros y El Vergel (todos pertenecientes al municipio de Mazapil). El régimen comunal, sobre todo en su aspecto social y político, había permitido una protección efectiva de los equilibrios agrarios y de la forma de vida campesina y ganadera del área. En este sentido, la estructura histórica que soporta el actual sistema de relaciones comunitarias, políticas y económicas, constituye para la moderna empresa de capitales un claro obstáculo operativo y al mismo tiempo un atavismo cognitivo, ya que genera una

red de relaciones basadas en el cooperativismo y en el apego a la tierra, elementos típicos del mundo rural mexicano.

A pesar de no haber formado densos lazos de identidad, como los que caracterizan a otras áreas del país, el territorio de Mazapil mantiene todas las características de una sociedad campesina tradicional. Desde sus comienzos, la aventura liberal va dejando en el camino la centralidad de la relación entre la tierra y la comunidad, poniendo énfasis en uno de los protagonistas de esta historia: el sujeto y su esfera de acción individual. En el caso de Mazapil, la racionalidad instrumental de la organización capitalista representada por la minera se apoya en estrategias que tienden a debilitar el mecanismo de funcionamiento comunitario del ejido, haciendo hincapié en estímulos que favorecen la adopción de una praxis de acción individual y autónoma por parte de los actores locales. La política de relaciones públicas practicada por la empresa se ha enfocado en una personalización de las negociaciones que, como veremos enseguida, el cuadro normativo agrario vigente desde 1992 ha favorecido y facilitado.

La nueva legislación agraria la promovió el Estado mexicano a raíz de las reformas estructurales exigidas por el sistema financiero internacional, y como medida macroeconómica para paliar los desajustes de la deuda nacional.⁶ La ley de reforma agraria, en vigor a partir del 27 de febrero de 1992, termina formalmente con el largo proceso de distribución de la tierra que había representado el mayor logro de la revolución y el pilar mismo del sistema político corporativo mexicano, e instituye un marco legal que empuja hacia la formación de derechos agrarios individuales, que permiten al sujeto hacerse propietario de aquellas tierras las cuales, en el viejo sistema de tenencia y usufructo, eran “inembargables, intransferible e inalienables”.

El comunitarismo de la organización ejidal, no muy arraigado en Mazapil por las circunstancias históricas antes mencionadas, había conseguido convertir la inicial política agraria de comienzos del siglo XX en un sistema de costumbres y de patrones de comportamiento más o menos cohesionados. La nueva ley agraria agrieta este sistema, otorgando plenos derechos de disponer de la tierra a

⁶ Para una profundización de estos temas ver Eric Hobsbawm, *Historia del Siglo XX (1914-1991)*, 2005; Michel Aglietta y Moatti Sandra, *El FMI del orden monetario a los desordenes financieros*, 2002. Para una mirada desde América Latina, *Momento económico: Boletín electrónico*, 2004; Eric Toussaint, *La bolsa o la vida: las finanzas contra los pueblos*, 2004.

los ejidatarios, que además ya no están obligados a trabajarlas como preveían los anteriores ordenamientos. Pese a que la renta de tierras ejidales era ya una práctica bastante difundida en años anteriores, la normatividad agraria salinista le brinda un estatuto legal y hasta lo amplía gracias a la implementación de programas como el Procede⁷ (Programa de Certificación de Derechos Ejidales y Titulación de Solares Urbanos) desde 1993.

En el contexto del rezago estructural del campo mexicano, estas medidas sólo en parte han logrado generar la formación de una pequeña y mediana propiedad individual y han alentado en muchas ocasiones a los campesinos a deshacerse de sus parcelas por necesidad a cambio de menguadas compensaciones.⁸ A pesar de mantener formalmente el régimen de propiedad comunal, resulta evidente que la ley agraria de 1992 ha producido una debilitación de la estructuras de los núcleos ejidales y comunales, favoreciendo las acciones de un mercado de tierras que ya no considera éstas una inversión social, sino uno entre tantos indicadores económicos y financieros susceptibles de capitalización. En el caso de Mazapil, la minera Peñasquito se encontró con la apremiante necesidad de construir una estrategia que le pudiese garantizar la disponibilidad de las tierras necesarias para el desenvolvimiento de sus actividades industriales. Por lo que concierne a la negociación de las tierras comunes de agostadero pertenecientes a los ejidos (principalmente Cedros), la compañía ofreció inicialmente a los representantes institucionales de aquellos (Comisariado ejidal y Asamblea general) un pago de dinero (poco más de 50 000 pesos por ejidatario) por el arrendamiento, a lo largo de 30 años, del núcleo territorial sobre el cual se iba a instalar la planta de extracción y procesamiento de los metales. Sucesivamente, en una segunda negociación la minera y el mismo ejido celebraron otro contrato en el que éste concedía más de 5 500 hectáreas de tierra (una cuarta parte de su territorio) en arrendamiento por poco más 40 millones de pesos por el mismo periodo de tiempo. La empresa había propuesto además financiar actividades comerciales de varios tipos (en particular una tortillería y una planta de procesamiento de carne que servirían para abastecer de alimentos a los trabajadores de la misma compañía), otorgar becas escolares a

⁷ El programa permitió la certificación individual de tenencia de la tierra en núcleos con lógica comunitaria.

⁸ Ana de Ita, "Impactos del Procede en los conflictos agrarios y la concentración de la tierra", en línea [<http://www.landaction.org/gallery/Mon%20PaperMEXICOspan.pdf>], 2003.

los niños, favorecer la ocupación contratando a trabajadores locales y construir un centro de salud para resolver la difícil situación sanitaria que obliga a los residentes a trasladarse a centros de atención relativamente distantes. Por otro lado, aprovechando el dilatado margen de acción que las normas en materia de legislación agraria de 1992 le permitían, la minera siguió una línea de negociación con individuos particulares a los que ofreció un pago definitivo para adquirir directamente la propiedad de la tierra y hasta de sus animales. En la localidad conocida como El Peñasquito, entre los ejidos de Cedros y Cerro Gordo, lugar en donde la compañía había detectado la presencia de las vetas metalíferas más ricas, los pobladores originales fueron desplazados hacia colonias de nueva construcción edificadas en forma directa por la minera, que además les ofreció un considerable pago en efectivo y les compró los animales con los que ellos sostenían su pequeña actividad ganadera. El paisaje de estos barrios de reciente creación manifiesta un contraste llamativo entre la forma con la que la moderna empresa concibe un sistema de asentamiento humano y la respuesta que la cultura campesina genera para reproducir sus espacios de vida dentro de la nueva organización habitacional. Quizás éste sea el ejemplo más emblemático de las transformaciones que se están produciendo dentro del tradicional equilibrio agrominero de la región.

En la actualidad los agricultores —privados de sus tierras y de su ganado— viven en un muy precario equilibrio ya que se ven empobrecidos por la pérdida de sus fuentes de subsistencia primarias y tradicionales. Resulta además muy significativo que el ganado que la empresa adquirió como consecuencia de la compra de los terrenos mencionados, sirvió como estrategia para favorecer el buen éxito de la negociación de las tierras pertenecientes a otro rancho (Las Mesas), perteneciente al mismo ejido Cedros. Precisamente en Las Mesas, la compañía, bajo pago de modestas cantidades de dinero, adquirió de los ejidatarios amplios pastizales, por lo que ahora varios de ellos se ven paradójicamente obligados a comprar agua a la empresa para mantener a su ganado. Hay un contraste casi epistémico (en el sentido foucaultiano) entre la forma en que Goldcorp entiende el manejo de la tierra y del ganado y la manera de contabilidad campesina.⁹ La debilidad de los lazos comunitarios que an-

⁹ El testimonio de un anciano ejidatario del rancho de Las Mesas (ejido de Cedros), don Santiago, demuestra la naturaleza campesina de los cálculos económicos, los cuales están

tes se mencionaba, queda sin embargo evidente al momento de analizar las causas de estas circunstancias. En nuestra opinión, la prolongada estructura agrominera (que nunca había generado conflictos que hubiesen podido sentar un antecedente de verdadera lucha agraria y un consecuente marco discursivo que la soportara), junto con la debilitación legislativa producida por la política neoliberal de principios de la década de 1990, representan los dos factores (el primero estructural interno, el segundo coyuntural externo) que ocasionaron la “liquidez”¹⁰ de las relaciones comunitarias en el valle. Por otro lado, este largo tejido temporal de matriz agrominera —a través de las circunstancias que lo alimentaron y le dieron continuidad— constituye también el horizonte que determinó la posibilidad misma de una estructura comunitaria en Mazapil, dentro de una dialéctica histórica del ir y venir que marca tanto la peculiar genealogía de este territorio como la respuesta que sus habitantes producen actualmente frente a la coyuntura representada por la llegada de la nueva minería.

Este profundo contraste de visiones y de prácticas históricas y sociales adquiridas, que separa la cultura empresarial del *ethos* rural propio de Mazapil, se manifiesta —como veremos detenidamente más adelante— en el conflicto ocasionado por el camino que une el rancho de Las Mesas con los demás poblados del ejido de Cedros (fig. 2). A partir de esta confrontación, las relaciones entre los ejidatarios y la empresa se recrudecen y se empieza a generar un discurso local de matriz ambientalista que hace énfasis en la importancia social, económica e histórica de los recursos naturales de la región. El conflicto con la minera propicia una nueva narrativa expresada por el cuerpo ejidal de Cedros, un acercamiento a la idiosincrasia

profundamente enraizados en la tierra y en la actividad ganadera. Esta suerte de economía local que tendía a multiplicar el capital agrario (tierras y animales), señala que la actividad minera, como el mismo entrevistado comenta, representaba una labor necesaria, pero complementaria en el marco de la vida y de la economía familiar. Las redes sociales y de parentesco promovidas por la comunidad —y reflejo de la organización ejidal campesina— son clara evidencia de esta mentalidad. Así, nuestro informante se “hizo de muchas chivitas”. Los productos del trabajo minero asalariado, como demuestra don Santiago, se reinvertían en la ganadería en pequeña escala. El trabajo en las minas y en otras actividades, como la producción de carbón, obligaba al campesino a recurrir, bajo pago de una suma previamente pactada, a las redes familiares y sociales que le garantizaban no perder el capital ganadero que con mucha paciencia había ido formando (un tío cuidaba las chivas de nuestro informante por 50 centavos al día cediendo parte del capital “a medias”).

¹⁰ Respecto al concepto de “sociedad líquida”, véase Zygmunt Bauman, *Modernidad líquida*, 2006.

biológica de su propio territorio por medio de la producción de una idea de ambiente, basada en el equilibrio de las fuerzas naturales y acompañada por una marcada proclama de justicia social. En el caso del ejido de Cedros, la adopción de la teoría de la intrínseca escasez de los recursos y del equilibrio sistémico del orden natural (que por sí sólo produce un ideal de justicia) se apoya en un discurso de defensa de la tierra (que como hemos sugerido, determina la base sociohistórica de la reproducción de una estructura agrominera) y del agua necesaria para la producción de los cultivos locales, el suministro del ganado y para el abasto hídrico de la comunidad. El ejido El Vergel, al oeste del poblado de Cedros, se ha sumado al movimiento de defensa porque el agua representa el recurso vital de sus asociados, debido al sistema de riego que alimenta su producción agropecuaria (chile, maíz, alfalfa). La importancia de esta zona es además vital para la compañía minera (por el proceso de lixiviación con cianuro y flotamiento con los que trabaja las rocas para extraer a los metales), debido a que la particular conformación geológica de la región, y su pendiente que corre de este a oeste (siguiendo la línea del valle), hace que las aguas de temporal, que caen sobre todo en el verano, se acumulen en reservas y pozos que se ubican exactamente debajo del área actualmente ocupada por una parte del ejido de Cedros (donde en el periodo colonial los españoles hasta producían vino) y por gran parte de la extensión de El Vergel.

Concluyendo: el patrón agrominero que hemos venido dibujando amenaza con ser disuelto o profundamente disminuido por el impacto de la presencia de una nueva tipología de actividades mineras a gran escala. Éstas pueden generar un cambio violento en el tipo y en la magnitud de la explotación que hasta este momento había conocido la región. La sustracción de tierras, la contracción de las producciones agroforestales que habían dado vida a la institución de un pequeño comercio local y regional, el paro de las actividades ganaderas por la falta de pastizales y por la venta forzada del ganado, la masiva explotación de las reservas de agua y la introducción de relaciones laborales puramente asalariadas, que sólo en mínima parte involucran a los habitantes del municipio, pueden romper con el paso del tiempo el binomio que hasta este momento había garantizado la complementariedad entre agroganadería y minería; es decir, entre un tipo de producción que originaba una idiosincrasia referida a la relación con la tierra y con sus productos, y un tipo de producción vinculado con dinámicas capitalistas y mercantiles. Por

otro lado, parece que el conflicto está produciendo, por parte de los grupos de ejidatarios, una narrativa que hace hincapié en la existencia de un *ethos* comunitario enriquecido con tintes ambientalistas, como práctica discursiva adquirida desde afuera en un proceso de aprehensión retroalimentado por las experiencias de confrontación. El municipio de Mazapil se encuentra en la actualidad al borde de una modificación orgánica de sus equilibrios internos, debido a los desajustes respecto al pasado de un proceso que hasta ese momento había logrado mantener una pauta de continuidad histórica en su manera de organizar las relaciones ambientales alrededor de una estructura agrominera de largo alcance.

Mazapil frente al mundo

El esquema de la substancia es la permanencia de lo real en el tiempo, es decir la representación de lo real como un substrato de la determinación empírica del tiempo en general, el cual permanece mientras todo lo demás cambia. (El tiempo no transcurre, sino que en él transcurre la existencia de lo mudable. Al tiempo pues, que es él mismo inmutable y permanente, corresponde en el fenómeno lo inmutable de la existencia, es decir la substancia, y sólo en ella pueden la sucesión y la simultaneidad de los fenómenos ser determinadas según el tiempo).

Kant, *Crítica de la razón pura*

Ambientalidades divergentes

Los espacios semidesérticos en que se ubica el Valle de Mazapil, en el norte del estado de Zacatecas (fig. 1), podrían hacer pensar a primera vista en un infecundo paisaje que sólo la fantasía de un narrador pudiera haber dibujado en su afán de describir un estado de conciencia y una condición de vida lejos de la idea de abundancia sublimizada en la búsqueda de El Dorado perdido. A principios del siglo XVII, el obispo Alonso de la Mota y Escobar describe las tierras que separan la ciudad de Zacatecas de las del Real de Mazapil como

inhóspitas, áridas, recorridas por manadas de venados y habitadas por un número considerable de liebres y de yeguas cimarronas. Sin embargo, como bien refiere el fraile franciscano José Arlegui en su *Crónica de Zacatecas* escrita en 1737: “En el continente de esta dilatadísima provincia hay más de cien leguas de tierra árida e infructífera; pero es la más socorrida de oro y plata, siendo principio observado de esta provincia, que nunca se descubren minas de oro ni plata en tierras fértiles y fecundas, sino en asperezas y tierra desiertas de arboledas y peladas”.¹¹

Como todo espacio al que se le quiere otorgar un sentido crítico, Mazapil no coincide simplemente con una extensión políticoadministrativa del suelo mexicano, sino se convierte en una herramienta metodológica para construir una propuesta cabal de su actual y compleja organización. En este sentido, el espacio mazapilense se estructura alrededor de una doble dialéctica de lo externo/ interno o, si se prefiere, de lo global/ local. La perspectiva sincrónica que privilegia el estudio de la actual organización territorial de la región (término éste que se utiliza, en esta circunstancia, como sinónimo de espacio local), se ve determinada por la hibridación tanto de procesos de orden global/ externo —que determinan un proyecto de organización ideal del territorio por sus propias necesidades— como por procesos locales/ internos que reflejan la capacidad de generar respuestas derivadas de la manera de construir el espacio por parte de los actores locales, generando de esta forma un conflicto entre dos sentidos y prácticas diferentes de pensar, organizar y modificar un territorio.

En nuestra opinión, estas dos fuerzas pueden plantearse en los términos ideales de una dialéctica de ambientalidades divergentes, entendiendo con eso una forma de organización y gestión del territorio y de sus recursos (humanos y no humanos), basada en una praxis social e individual históricamente adquirida. La noción de espacio no se determina entonces en el terreno de la definición positiva, sino en el marco de la polaridad y de sus asideros que puede representar la pareja local/ global. No nos confundamos. No estamos en el campo de la dialéctica hegeliana, donde siempre hay una reconciliación en un principio normativo mayor (el que marca precisamente el idealismo del filósofo alemán), sino hablamos de un espacio dilatado dentro del que se mueve el pensamiento para establecer puntos que puedan hacer al primero comunicable. El espacio, entonces, es

¹¹ José Arlegui, *Crónica de la Provincia de N.S.P.S. Francisco de Zacatecas*, 1851, pp. 120-121.

el resultado de un estudio y de un enfoque específicos en el marco de los cuales los términos de local y global funcionan como eje de lectura teóricos de una realidad, en un esfuerzo por definir una forma de la espacialidad. Sin embargo nos preguntamos, ¿de qué forma la herramienta teórica que indicamos con el término de ambientalidad puede encontrar una modalidad de especificación mayor y más exhaustiva en la utilización de la muy general dialéctica entre los concepto de global y local? Siendo un instrumento de lectura e interpretación de la realidad, utilizaremos la idea de ambientalidades divergentes como un carpintero utiliza su martillo, es decir con una intención esencialmente práctica. En un sentido muy general, la ambientalidad de la que hablamos representa una visión del mundo condensada en prácticas y comportamientos que determinan las características paisajísticas de un territorio. En determinadas coyunturas históricas el choque entre ambientalidades distintas determina una transformación constante de la realidad que puede llegar a modificar el mismo sentido originario (del estatus que éstas guardaban en el momento de su encuentro) de las ambientalidades en conflicto. No sobra señalar, desde luego, que estos momentos de coyuntura se producen sobre una base de conflictualidad en la que el poder de transformación de una de las ambientalidades en juego logra rebasar y frecuentemente se impone sobre la otra o las otras. Dentro de este esquema teórico inicial, las ideas genéricas de global y de local se sobreponen a la dialéctica de las ambientalidades, ya que dentro de la coyuntura conflictual pueden utilizarse varias ambientalidades según diversas estrategias de acción, de acuerdo con su actual capacidad de responder y confrontarse con su antagonista. Además, resulta obvio que este mismo antagonismo estará determinado por los caracteres sociohistóricos de los que cada ambientalidad es portadora.

Carácter agrominero local e instrumentalidad capitalista

El profundo carácter agrominero del que hemos hablado al principio otorga a Mazapil su peculiar aspecto de territorio histórico y constituye un principio de construcción actual del espacio por parte de los habitantes locales, frente a la incursión de un fenómeno externo como la Minera Peñasquito, portadora de una visión del espacio prevalentemente instrumental con el que se quiere producir un rom-

pimiento del vínculo comunitario con la tierra, desterritorializando no sólo la producción sino también las formas de vida locales.

Para fortalecer la hipótesis teórica de la presencia en Mazapil en una dialéctica de ambientalidades distintas, es oportuno hacer referencia al pasado. Durante el periodo revolucionario, las diferencias entre el norte y el sur del país marcaron dos formas de insurrección que se presentan como dos visiones distintas de relación con la tierra. El sur estaba más arraigado social, cultural y productivamente con la tierra. Ésta era el eje alrededor del cual se movían todas las redes sociales y la tradición que éstas expresaban. En el norte, las relaciones de producción basadas en el pago de los servicios de trabajo habían tenido mucha más historia, junto con el hecho evidente que fue tierra de conquista y de ocupación y no de arraigo. El norte ha sido territorialmente más móvil, lo que puede resultar en una práctica más débil de arraigamiento a la tierra, por lo que los dos movimientos que provocaron el estallido de la Revolución de 1910 se pueden considerar como dos formas diversas de “relación ambiental”.

Si del plano histórico trasladamos esta división al plano sincrónico de las relaciones ambientales que se están dando en la actualidad, podemos crear un modelo teórico que puede explicar una situación de ambientalidades en conflicto: una que propone un arraigo social, económico y cultural incondicionado a la tierra, y otro que desterritorializa, sustituyendo al vínculo antes mencionado por uno de relaciones laborales puras que obligan a una movilidad mayor y son la causa de numerosos movimientos, hacia afuera y hacia adentro, que se dan en la región en términos migratorios (no sólo de personas sino de recursos y de capitales). Este modelo de ambientalidades divergentes no se presenta como un simple choque de proyectos alternativos, sino convergen dialécticamente y pueden definir las peculiaridades de fenómenos locales. En lo que se refiere a Mazapil, el arraigo a la tierra del mundo campesino durante la Colonia se definió por la estructura clientelar y paternalista de la hacienda novohispana. Sin embargo, el ejido surgido a principios del siglo XX creó las condiciones para la construcción de una práctica comunitaria autónoma ligada al campo y a sus productos.

Este proceso de integración se dio a pesar de que el comunitarismo mazapilense, por lo menos hasta ese momento, nunca había logrado crear lazos históricos y culturales densos. En este sentido, el agregacionismo que se produjo en la región fue más un producto institucional derivado de la coyuntura revolucionaria que un fenó-

meno acompañado por un espíritu de comunión compartido. Sin embargo, eso no quiere decir que en Mazapil no exista una práctica de comunidad, ya que el reparto ejidal ofreció las bases para crearla. Lo que en definitiva aún no está presente en la región es una idea compleja, elaborada y consciente de comunidad. El contraste entre la ambientalidad del valle (profundamente arraigada en su historia agrominera), y la de la compañía canadiense (fundamentada en una idea y un proyecto neoliberales) podría ocasionar efectos que aún no estamos en condición de predecir: por un lado, la eventualidad de una descomposición de la tradición histórica del valle; y por el otro la perspectiva del surgimiento de un sentido de comunidad más consciente y cohesivo, sustentado en un discurso que podría dar un giro a lo que por ahora sólo es un general sentimiento de injusticia asociado a una incipiente experiencia de lucha.

Lo que podemos observar es que si por un lado el movimiento de rechazo a la Minera Peñasquito que se dio de manera reciente en el valle (principalmente en los ejidos de Cedros y El Vergel) aún carece de un discurso y de un propósito comunitarios fuertes, por otro está planteando una actitud ambiental antagónica a la praxis y gestión ambientales de la transnacional. En el terreno práctico, las dos ambientalidades pueden analizarse a partir de un examen de los conflictos alrededor del agua y, más en general, de la tierra.

Como, mencionamos, la disponibilidad de agua representa una condición indispensable para el desarrollo de la minería. En el pasado, los ingenios de beneficio de los metales se situaban, como en Cedros o en La Gruñidora, en las cercanías inmediatas a ojos de agua y pozos. A principios del siglo XVI, probablemente por la incapacidad técnica de alcanzar los niveles más profundos de las faldas freáticas, una parte del mineral que se extraía de las minas se llevaba a beneficiar a lugares a veces relativamente distantes como Sombrerete o Fresnillo, en el sur del actual estado de Zacatecas.¹² Durante el siglo XIX y principios del XX, la magnitud de la empresa minera, a pesar de haber aumentado su capacidad técnica y su régimen de producción exponencialmente, no produjo nunca una verdadera crisis en el abastecimiento de agua en la región. Además, por la difusión del ferrocarril y el crecimiento de polos industriales como Saltillo, Torreón y Monterrey durante el Porfiriato, muchas de las actividades

¹² Jean-Pierre Berthe, *El licenciado Gaspar de la Fuente y su visita tierra adentro, 1608-1609*, 2000, pp. 95-155.

vinculadas a la cadena de producción se veían reorientadas hacia esos lugares.

En el periodo colonial, los mecanismos globales estaban determinados por los procesos de producción y acuñación de la plata y por un sistema social y cultural basado en una idea de prestigio, que agrupaba a los grandes hacendados dentro de una red de relaciones políticas que se situaban en los principales centros del poder novohispano y en su cabecera institucional y administrativa: la ciudad de México. La capacidad de autoabastecerse y la sustancial autonomía de la hacienda se basaba en el privilegio que los fueros nobiliarios y militares concedían a los grandes terratenientes, fueran nobles o no. La minería había constituido a lo largo de tres siglos y medio la palanca más importante de la “externalidad” novohispana, favoreciendo además un flujo migratorio continuo de personas que veían en la hazaña minera una forma de sustraerse a la pobreza y a las vejaciones presentes en sus lugares de origen. Sin embargo, al asentarse dentro de la estructura patrimonial y paternalista de la hacienda, los individuos y las familias —así como también los metales, el ganado y los cereales— se “internalizaban” (localizaban), empezando a echar los fundamentos de lo que hemos definido como un sistema agrominero que abarcaba todos los aspectos de la vida social, cultural, económica y política de la región.

De lo anterior se desprende que el agua constituyera un recurso interno que no servía solamente para el beneficio de los metales, sino como un mecanismo de producción local que integraba otras importantes actividades (ganadería y agricultura). A pesar de que estos productos estaban pensados en función de un mercado externo, la hacienda (en tanto conjunto sociopolítico arraigado a un territorio) los mantenía dentro de un espacio local que era el que marcaba los ritmos de la vida cotidiana de los individuos. Durante la crisis de la hacienda como núcleo autorreferente y la incursión durante el Porfiriato de las inversiones extranjeras, Mazapil conoce la primera separación entre el régimen agrario y el minero, a consecuencia de la llegada masiva del capital y del carácter de sus relaciones laborales. La nueva aventura industrial cambia el patrón instituido por la hacienda, desmantelando su estructura paternalista y proyectando el trabajo y los recursos de la región hacia un mercado dependiente de los grandes centros comerciales y financieros del estado, del país y del mundo. Junto a eso, las nuevas técnicas para el beneficio de los metales —como el método por cianuración— empezaban a requerir

una cantidad cada vez mas grande de agua e introducían una tecnología de mayor envergadura, que hacía depender la industria minera local de los mercados de maquinaria externos y de los centros financieros del norte, por el tamaño ascendente de las inversiones y de la necesidad de crédito. En 1892, la Mazapil Copper Company exportaba los metales hasta mercados muy distantes como Manchester (Inglaterra) y tenía su base logística en Monterrey. Empleaba a 300 hombres y a 30 jóvenes de 14 años por semana. La empresa hasta tenía una tienda de abarrotes en Mazapil, que era la que producía las mayores ganancias de todas las que estaban presentes en el poblado.¹³ La tradición agrominera fue el principal factor de resistencia a un sistema de territorialidad global impulsado por una minería de escala más pronunciada que en el pasado. Sin embargo, la coyuntura revolucionaria vino a interrumpir este proceso y determinó un regreso de la territorialidad local, gracias a un fenómeno de tipo externo como la política de reparto agrario. Con la creación del primer núcleo ejidal, el de Mazapil en 1921, surgen entonces los primeros conflictos por los recursos, entre éstos, el agua.

Al pasar de peones, aparceros y arrendatarios a beneficiarios de tierras ejidales, los campesinos empiezan a entrar en conflicto por cuestiones territoriales con las compañías que allí operaban. En el mes de junio del año 1927, los ejidatarios de Salaverna (ejido de Mazapil) se quejan ante el procurador de Pueblos de Zacatecas de que la empresa Mazapil Copper Company había construido un sistema de presas de agua para permitir el beneficio de los metales por medio de la técnica de flotación que utilizaba cianuro. Los campesinos argumentan que la compañía había invadido sus terrenos y que además las lluvias “brincas” que con violencia descendían del monte llenando las presas, hacían desbordar las aguas con el resultado de que la cal —y sobre todo el cianuro— pasaban a inundar sus campos.¹⁴ En esos mismos días, la empresa solicita al delegado de la Comisión Nacional Agraria en el estado que le sea proporcionado un mapa en donde estén señalados los límites del ejido de Mazapil para evitar invasiones de jurisdicción.¹⁵

En otro episodio ocurrido en el mes de junio del año 1949, los ejidatarios de Cedros solicitan la dotación de aguas del sitio “El

¹³ Archivo Histórico del Municipio de Mazapil (AHMM), imágenes 4162 y 4173.

¹⁴ AAEZ, Mazapil agrario, 231, 232.

¹⁵ *Ibidem*, 214.

Socavón” perteneciente a la compañía Continental Mexican Rubber, productora de caucho. El manantial, afirman los campesinos, suministra 2044000 m³ de agua, que podrían utilizarse para el riego de 165 ha de tierra de labor, además de que el sitio ya no está en operación por la baja de la actividad industrial de la empresa. El gobierno del estado decide dotar provisionalmente al ejido del manantial, aduciendo que la empresa estadounidense lleva más de un año de haber interrumpido sus operaciones y que la mayoría del guayule se extrae y se lleva a procesar a la ciudad de Torreón.¹⁶ El agua desempeñaba un papel fundamental dentro de la economía campesina, ya que era necesaria para la crianza del ganado y para las pocas tierras de riego que, sobre todo en Cedros, daban buenas cosechas. La agricultura —como la ganadería y la explotación agrosilvestre— eran (y siguen siendo) las actividades principales en Mazapil y marcan las bases de una organización social y económica del territorio que se mueven dentro de un circuito y con una perspectiva locales. Para las compañías minera y hulera, el agua representaba un medio necesario que constituía un índice de gasto dentro de un cálculo económico de costos/beneficios. No se preocupaban por medir el impacto de su explotación, por el mismo carácter transitorio de la empresa capitalista en el contexto local.

Las vicisitudes narradas en estos dos episodios indican que las actividades de tipo industrial estaban conectadas a un capital principalmente extranjero. La frágil regularidad de los mercados internacionales, caracterizados además por una economía de guerra a lo largo de 30 años, había favorecido una práctica de territorialidad interna respaldada en el ejido y en la continuidad histórica del patrón agrominero. Los dos ejemplos son indicadores de la presencia de ambientidades distintas que, en el caso de los ejidos, demuestra la vigencia de una organización comunitaria dispuesta a coordinarse para reivindicar un proyecto de explotación del territorio muy diferente al de las empresas industriales. Sin embargo, la presencia de estas dos ambientidades —cuyas praxis se encontraban *en nuce*— nunca determinó una situación de conflicto violento.

Por el contrario, la empresa minera que se instala en la región en 2006 amplifica la práctica de la ambientalidad liberal no tanto en términos cualitativos sino cuantitativos. El agua, como en el pasado, mantiene una importancia estratégica para llevar a cabo la produc-

¹⁶ *Ibidem*, duodos 201-228.

ción metalífera. Sin embargo la cantidad que la Minera Peñasquito empezó a extraer de las tierras arrendadas por los ejidos de Cedros y El Vergel, en la parte del valle donde se encuentran las principales reservas, rebasa con mucho los niveles que en el pasado se utilizaban para el procesamiento de los metales y de otros productos como el guayule (fig. 4). Para los ejidatarios del Valle de Mazapil, el agua representa un recurso que refleja un tipo de territorialidad local. La actividad agroganadera —que constituye el eje vertebral de la economía comunitaria— todavía se sostiene gracias a los ritmos indicados por las escasas precipitaciones que se dan en estos secos, áridos y templados climas. Las actividades de temporal demuestran la estrecha dependencia de la vida económica y social de la región, de lo que espontáneamente conceden los ciclos naturales. El riego está presente sólo en mínima parte, aunque su importancia es fundamental, como hemos visto, para muchas familias del ejido de Cedros y sobre todo de El Vergel. En cuanto a la ganadería, la necesidad del suministro de agua para los animales por medio de norias y pozos revela la importancia que las reservas subterráneas poseen



Fig. 4 Vista parcial de la presa para el depósito de las aguas residuales (foto Panico).



Fig. 5 Una de las muchas plantas de extracción de agua instaladas por la empresa (foto Panico).

para el ciclo de reproducción de un capital vacuno y caprino, que representan una sólida inversión de trabajo y recursos.

El agua se incorpora así dentro de un perímetro social y territorial que la mantiene en el interior de los mecanismos productivos y de subsistencia del municipio. La territorialidad reflejada por la Minera Peñasquito la convierte en un recurso que se vuelca “hacia fuera” de los circuitos ejidales y regionales, ya que se incorpora dentro de un proceso de producción que la convierte en un recurso dependiente de una tecnología de altos costos (figs. 5 y 6) y dentro de un capital en busca de continua expansión. El enfrentamiento entre una unidad de producción local (como el ejido) y una de alcance global (como la moderna minería) determina el choque entre dos ambientalidades que representa también una oposición entre dos modos en que la historia ha venido determinando la presencia de visiones diferentes de entender y construir un espacio. Sin embargo, un ejemplo que nos permitirá ahondar más en el problema de la pugna de estas dos orientaciones es el conflicto provocado a causa



Fig. 6 Conducto de tubería para el transporte de las aguas de los pozos hasta la planta de procesamiento de los metales (foto Pánico).

del camino que une el pequeño rancho de Las Mesas y el poblado de Cedros (fig. 2).

El "Bordo", nombre que le dan los ejidatarios, es un camino de terracería que los habitantes de Las Mesas y de otros ranchos cercanos como Palmas utilizan para trasladarse de sus solares a los terrenos de agostadero a fin de criar los animales, a las parcelas individuales para el cuidado de sus milpas y a cualquier otro lugar para cubrir sus necesidades de vida. El ejido de Cedros rentó a la compañía minera la parte de terreno en que se encuentra el camino, con la condición de que el mismo se mantuviera abierto para garantizar el

regular tránsito de las personas.¹⁷ En este terreno la minera está realizando una enorme presa para el depósito de las aguas que se destinan al proceso de beneficio de los metales. En marzo pasado hubo un enfrentamiento entre los ejidatarios de Las Mesas y un grupo de empleados de la minera que habían cerrado el camino, y desde entonces ha quedado muy clara la importancia que esta línea representa por la empresa, ya que sin ella sería imposible completar la construcción de la presa. Después de este primer episodio acontecieron otras hostilidades y amenazas (como la de expropiar los terrenos o hacer pasar los enormes tubos debajo de la tierra), y hasta hubo una propuesta por parte de la compañía para construir un puente que, si lo deseaban los ejidatarios, podía bien convertirse en un pago para la concesión del camino (el equivalente del costo del puente se le daría como contrapartida al ejido).

La minera puso en función sus oficinas de relaciones con la comunidad y junto con las muchas visitas “de amistad” con las que se acercaba a los ancianos y mujeres del rancho, llegó a donar a los campesinos de Las Mesas una cantidad de “chivitas” que tenían que repartirse entre ellos y eran las mismas que se habían comprado a los campesinos de la localidad del Peñasquito, a quienes se había comprado la tierra. La lógica calculadora y de maximización de resultados con que la empresa trató de resolver el problema, haciendo énfasis en una estrategia empática de acercamiento y en un donación interesada de bienes, contrasta enormemente con la idea de acumulación campesina.

El contraste entre ambientalidades distintas no podía quedar más claro, pues resulta evidente que para la minera el ganado no representa otra cosa que un costo de producción para lograr los objetivos necesarios para el buen desenvolvimiento de la actividad

¹⁷ Las vías de tránsito representan un paradigma del conflicto. La minera, desde el inicio de sus actividades en Mazapil, abrió un camino para comunicar el valle con la carretera federal que conduce a Zacatecas y a San Luis Potosí, pasando por Matehuala (S.L.P.). La construcción de la carretera responde a la exigencia de la planta industrial de favorecer el aparato logístico, pues se desea conectar el enclave de producción con los contextos urbanos que sirven de apoyo en el sector de los servicios y de la subcontratación de trabajos complementarios. La Minera Peñasquito no sólo representa un conjunto de producción de enormes proporciones, sino que en sí es una verdadera miniciudad que necesita todos los servicios de una realidad urbana. El camino se inserta entonces dentro de esta lógica (territorialidad exterior de tipo urbano industrial) y contrasta en gran medida con la forma en que los habitantes del lugar perciben la utilización del viejo camino (“el Borde”), en tanto lugar de tránsito de relaciones sociales y productivas de tipo tradicional (territorialidad interior de tipo agroganadero).

industrial y para el comportamiento de las cotizaciones de la empresa en los mercados financieros y bursátiles, mientras para los campesinos la actividad ganadera significa invertir trabajo a fin de mantener los niveles de subsistencia familiar dentro de una economía diversificada que utiliza los recursos de la región y los pone dentro de una red de consumo y distribución locales. Lo mismo pasa con el trabajo. La estrategia utilizada por la minera para garantizarse un espacio de negociación con los ejidos, es recurrir al trabajo como objeto de intercambio, cooptando de manera corporativa a personas de los ejidos con el fin de utilizar estas contrataciones para irrumpir dentro de las relaciones comunitarias y deshabilitarlas desde adentro.¹⁸ La promesa del trabajo para todos no ha sido cumplida por parte de la compañía, ya que las pocas contrataciones que se han hecho dentro del ejido han servido sobre todo como medida política de control local y no como una necesidad de generar empleo para fines industriales.¹⁹

¹⁸ La cuestión del trabajo representa un tema muy complejo que sería imposible abordar cabalmente en este momento. A diferencia de las versiones oficiales, que ven en la generación de empleo un medio para combatir la pobreza, en Mazapil (aunque me atrevería a decir que en gran parte del agro y de las urbes mexicanas) no parece estar constituyendo un elemento de progreso. Las razones principales son dos: el bajo nivel de instrucción y los bajos ingresos con los que puede contar la mayoría de las familias del valle, no garantizan un trabajo estable en la empresa. La gran mayoría de la mano de obra directa se contrata en otros lugares, mientras que el personal operativo de las empresas externas a la minera (dentro de un proceso contractual llamado *outsourcing*) procede por lo general de los lugares en los que se asienta la empresa contratista. Dentro del campo laboral no tomamos en cuenta a los directivos y cuadros, ya que es evidente que éstos no tienen ningún tipo de vínculo con las comunidades locales. La segunda y más profunda razón estriba en la falacia de ver en el trabajo dependiente y asalariado la única forma de conseguir niveles de vida dignos. El territorio de Mazapil, como hemos comentado, está caracterizado por una larga historia agrominera, a lo largo de la cual la minería y el trabajo dependiente siempre han sido medios complementarios para la reproducción de formas y estilos de vida campesinos vinculados a la tierra. Nuestra impresión es que, aun en el caso de que la actividad minera de Goldcorp en Mazapil empiece a generar fuentes de trabajo, es muy dudoso que el dinero sea reinvertido dentro de los ciclos de reproducción agrícola y ganadera. En el caso de que se diera un proceso de proletarianización en el valle, éste podría romper ciertamente la ya de por sí frágil estructura comunitaria local y generar un paulatino proceso de reorganización socioeconómica y ambiental, que podría llevar al abandono de la región después de que se hayan terminado las operaciones de las empresas mineras arraigadas en el territorio.

¹⁹ Nos dice al respecto uno de nuestros informantes de Las Mesas (ejido de Cedros) del que decidimos no mencionar las generalidades: "Hubo dos gentes que yo [...] son primos. Entonces cuando vieron el montón de billetes [se refiere al hecho de que Goldcorp pagó 50 000 pesos a cada ejidatario del ejido de Cedros para la renta de sus tierras por un periodo de 30 años en la zona del rancho de Las Mesas [...]] Entonces agarraron la jarra y luego dicen [nombre del informante] préstame 200 pesos. Le digo, sí pero le digo, manda allí alguien a la tienda. Dijo mi primo. Mira [nombre del informante] al cabo no hay bronca, pues allí en la casa tengo

Por fin se llegó a la actual situación en la que la minera logró apoderarse del “borde”, con el resultado de alimentar el sentido de injusticia que ya estaba infiltrándose dentro de los ánimos de los ejidatarios por haberse aprovechado la empresa, como ellos declaran, de la situación de extremo rezago económico y social de la región y haber impuesto una negociación impar. Dentro de esta tensión de fuerzas, las instituciones estatales y federales han venido impulsando un discurso de progreso basado en políticas y acciones que apuntan a un desarrollo social y económico “desde afuera”. El estado de Zacatecas ha venido promoviendo la entrada de capitales de inversión en las regiones más empobrecidas del territorio que administra, supeditando la idea de un desarrollo local “desde adentro” a iniciativas políticas y legislativas que han favorecido la creación de polos de desarrollo industriales cuya realización ha sido excepcionalmente impulsada desde la apertura del Tratado de Libre Comercio de América del Norte. Las Leyes de Reforma, como la mencionada ley agraria del 1992, con las que se pretendió dotar al aparato estatal de una normatividad legislativa destinada a abatir los candados de un sistema de protección social, se elaboraron en conformidad con la misma idea de un desarrollo “hacia afuera” y por una ambientalidad que considera la utilización de los recursos locales en términos del aquí y ahora de las necesidades estructurales del sistema global capitalista, y que tiende a no considerar la vocación histórica agrominera del valle. Esta misma ambientalidad se hace ver en la manera con que el Estado lleva a cabo sus programas sociales “desde afuera”, para tratar de apoyar la situación económica de regiones en crisis o, dicho en otros términos, para conducir un sistema local económicamente deprimido hacia el espacio global de los flujos de capital nacional y de la presencia del Estado a través

puros billetes, digo que para volverme a ver pobre, digo voy a batallar un rato. O sea con 50 000 pesos, o sea fue la palabra que dijo. Entonces dices qué pen [...] ¡te imaginas! Pues empezó a comprar las cositas que pudo comprar y al rato el rico se volvió [...] y pasaron los tres meses y pues ya andaba consiguiendo chamba con las constructoras [los contratistas de la minera], porque se le había acabado el billete. Entonces así nos agarraron a mucha gente. Así vienen, te prometen. Ahorita no te digo que habían pasado tres largos años que yo ya no había visto gente llegar de la empresa al rancho. A los que les prometieron trabajo jamás les volvieron a hablar. Ahora después de tres años, le vienen y hablan a mi primo hasta su casa. Sabe que, ahorita hay muy buena oportunidad de trabajo, le vamos a ocupar con papelería y sin papelería, con estudio y sin estudio, porque les cae el trancazo de que querían el bordo este [el camino que une el rancho de Las Mesas con el poblado de Cedros]. La minera, la minera bien claro sabemos que nos utiliza. Yo siento que nos ven como gente descivilizada. Dicen, a este gente la manejo a mi manera.”

de sus programas sociales. Las tiendas “Diconsa” —como también las iniciativas de apoyo a la tercera edad impulsadas por la Secretaría de Desarrollo Social a través de la Sedesol (Oportunidades, Programa 70, etcétera)— representan un apoyo paliativo que utiliza el discurso y las prácticas de una política globalista, focalizada en la construcción de una territorialidad externa de tipo instrumental. Por el contrario, la territorialidad interna del valle tiene una base ontológica y se apoya en un proceso de larga trayectoria histórica, producto de una interacción constante del ser humano con la tierra.²⁰ La presencia de otros actores institucionales —como el Tecnológico de Monterrey²¹ o el Frente Popular de Lucha de Zacatecas—,²² aunque con propósitos muy diferentes, demuestran una presencia masiva de factores externos que utilizan el territorio como una arena de lucha, escenario de una contienda de tipo global muy diferente a la perspectiva local en la que se mueven los campesinos y ganaderos del Valle de Mazapil. En este contexto, la asesoría externa del Frente de Lucha de Zacatecas ha producido una mayor organización de los ejidatarios y ha promovido un discurso de legitimación de resistencia localista que se ha llevado con inteligencia al terreno de un discurso “global” de tipo ambientalista.

²⁰ La actividad ganadera y el tipo de minería que tradicionalmente se desarrollaron se consideran elementos constitutivos de esta dimensión telúrica. El nuevo tipo de minería es el que está provocando una elisión al interior de esta esfera de interacción histórico-social. Además, desde el punto de vista teórico, la transversalidad del concepto de región —como herramienta teórica y metodológica— sería el que abarca el análisis de las relaciones entre este regionalismo funcionalista (basado en una territorialidad exteriorizante global) y el regionalismo ontológico (basado principalmente en una territorialidad interiorizante local). En este sentido, no hay una “regionalidad” muy sentida por los habitantes del municipio, ya que un proyecto territorial consciente de tipo local nunca se ha definido a lo largo de la historia del valle, ni siquiera en los momentos de máxima movilización, como pudieron ser la Independencia o la Revolución. Será muy interesante ver si el impacto producido por la minera podrá crear lazos comunitarios más densos y propiciar un regionalismo incipiente con sus prácticas y sus símbolos.

²¹ Elementos del TEC de Monterrey están ofreciendo pláticas a los habitantes del municipio para promover la importancia de la iniciativa privada en la creación de Pymes (pequeñas y medianas empresas). Estas asesorías parecen sospechosamente paralelas a las propuestas que la Minera Peñasquito ha venido presentando a los ejidatarios a fin de crear pequeños proyectos de inversión que la misma minera impulsaría.

²² El Frente de Lucha de Zacatecas es una organización que está asesorando a los ejidatarios de Cedros y de El Vergel en la estrategia de negociación de estas dos comunidades con la empresa Goldcorp. La organización, a pesar de presentarse como un organismo de iniciativa ciudadana, se apoya en partidos de la izquierda mexicana, con el fundamentado riesgo de que las reivindicaciones localistas de los ejidatarios del municipio de Mazapil sirvan sobre todo para dirimir conflictos en escenarios más grandes e influyentes que los del valle.

La ambientalidad interna del valle —basada en su profunda historia agrominera— empieza a utilizar el ambientalismo global como discurso de reivindicación frente a la ambientalidad externa de la cultura neoliberal. El sentimiento de injusticia original y la prevaricación que sienten los ejidatarios inconformes se apoya en un localismo fundado sobre relaciones de tipo personal, que se territorializan dentro de un espacio local y que generan una idea y una práctica de equilibrio, sin las cuales la comunidad —a pesar de no tener lazos estrechos ni legados ancestrales como en otros contextos— no podría funcionar. El ambientalismo en el que se apoya en la actualidad el discurso local de reivindicación, hábilmente introducido pero no orquestado por el Frente de Lucha de Zacatecas, ofrece la posibilidad de proyectar la protesta local a los espacios dilatados del escenario global, tratando de vincular la ambientalidad interna (producto de una larga historia agrominera) con las actuales necesidades de las organizaciones ejidales de Mazapil. Dichas necesidades ofrecen un escenario paradigmático —a través del actual enfrentamiento— para medir los modernos conflictos entre un mundo que vive localmente, y que desde adentro construye su sentido de existencia, y otro que se proyecta globalmente y desde afuera pretende crear un espacio deslocalizado y, en cierto sentido, desterrado. Los elementos teóricos que hemos utilizado en este apartado sirven entonces para evidenciar la presencia de dos ambientalidades distintas: la primera de tipo comunitario y profundidad histórica agrominera, que construye un discurso de reivindicación sustentado en referentes globales como el ambientalismo para legitimar acciones locales de resistencia; la segunda —de tipo individualista y pauta liberal generadora de relaciones externas basadas en una territorialidad— construye un discurso de desarrollo regional instrumental y funcional a las necesidades del sistema global.

Conclusiones

La ambientalidad de la minera canadiense es a la vez global y local (por lo dicho en el párrafo de la exposición teórica). La globalidad de la ambientalidad minera está determinada por la forma en que se presenta a los ojos del mundo y por las características formales de su organización industrial y financiera. La minera en este sentido utiliza “discursos globales”, haciendo énfasis en su humanístico y

filantrópico compromiso social y ambiental dirigido al mundo económico y financiero, reafirmando su solidez monetaria y productiva. Por otro lado, en Peñasquito, sitio de ubicación del complejo industrial Goldcorp, la minera actúa mediante “prácticas locales”, al sustraer de manera constante recursos más allá de lo que la empresa ha entregado en dinero a las comunidades del valle, despojando a estas mismas comunidades de su historia y de sus patrones tradicionales de sociabilidad y productividad. La globalidad de la ambientalidad minera está obviamente representada por la construcción de la nueva carretera, mientras el aspecto local de esta ambientalidad está ejemplificado en el conflicto por el camino que une el rancho de Las Mesas con el poblado de Cedros, y por la merma de depósitos acuíferos que está afectando la vida comunitaria y económica del ejido de El Vergel, ubicado en la parte occidental del valle. Si en su aspecto global la ambientalidad minera se fundamenta en toda una tradición de pensamiento neoliberal —que hace énfasis en el discurso de un tipo particular de desarrollo y en la centralidad de la proyección individual del ser humano—, en su aspecto local esta ambientalidad se concreta en prácticas de abierto y violento enfrentamiento, orientándose hacia acciones con una finalidad esencialmente instrumental, que sabe aprovechar los desajustes políticos e institucionales de determinados escenarios para lograr objetivos impulsados por el panorama de la economía mundial y financiero.

La ambientalidad del Valle de Mazapil debe su carácter profundamente local a la historia agrominera que se ha venido dibujando en su territorio desde la Colonia, y que en el periodo revolucionario —a pesar de haberse mantenido esta larga estructura temporal de base agraria y ganadera— ha visto cambiar sus protagonistas. Durante casi todo el siglo XX, el campesino mazapilense fue poco más que un espectador de los eventos de la gran historia, recibéndolos sin que hayan producido en la región un decisivo y duradero conflicto. El profundo patrón agrominero, por lo menos después de la Revolución, está inscrito en las venas de los habitantes del valle no por haberse concretado en prácticas constantes y dramáticas de lucha, sino por haber representado un elemento de continuidad con el pasado dominado por la hacienda novohispana. La ambientalidad mazapilense presenta un profundo carácter histórico y está inscrita en prácticas y conductas que manifiestan la presencia de una sociabilidad y de una productividad no individuales sino compartidas, y en las que los lazos comunitarios y de parentesco han jugado un

papel decisivo. Sin embargo, frente a la coyuntura del conflicto provocado por la ocurrencia de la ambientalidad minera, las comunidades del valle han sido obligadas a enfrentarse con el problema de la globalidad. En razón del conflicto minero, los campesinos han empezado a asimilar de manera incipiente el discurso de una territorialidad distinta, basada en el énfasis sobre la defensa de los recursos ambientales y haciéndose asesorar por una asociación civil estrechamente vinculada a las dinámicas políticas regionales. Eso demuestra la escasa experiencia de los campesinos en lo referente a situaciones de conflictualidad e indica la presencia de un tipo de comunidad “líquida”, que no ha logrado conformar a través del tiempo una estructura comunitaria que pudiese enfrentar una coyuntura como la que hoy está representada por la incursión de la ambientalidad minera neoliberal. Los ejidatarios de Mazapil están enfrentando hoy una situación de conflicto a la que nunca habían tenido que oponerse a lo largo de su historia. El horizonte marcado por el planteamiento ambientalista permite a los habitantes del valle ensayar una narrativa de resistencia enfocada en un discurso de tipo global, que pueda servir de base y referente para dialogar y confrontarse con las dinámicas y las ideologías la mundialización.

Lo que hemos querido resaltar en el marco de este trabajo, es el riesgo de un viraje del equilibrio histórico del valle hacia un tipo de organización territorial muy diferente, que tiende a separar los dos componentes de la estructura temporal tradicional en que la minería —por su vínculo estrecho con un sistema de relaciones locales de tipo campesino— se mantenía como una actividad que no se separaba de la tierra, en tanto elemento de reproducción social y económico. Renunciando a la propiedad de la tierra, los campesinos están perdiendo de hecho su peso político al interior de la región, ya que se ve debilitada la posibilidad de negociación que el arraigo a un territorio les había garantizado históricamente. En un contexto como el de Mazapil, la tierra otorga todavía un derecho de representación y peso políticos, en tanto es la principal forma de riqueza y sustento.

Con la llegada de la empresa minera, que modifica las relaciones laborales internas generando una población de trabajadores asalariados con escasa o nula propensión a la tierra, las redes sociales y políticas campesinas se desgastan a tal punto que será difícil, terminada la actividad extractiva a gran escala, recuperar la inercia política y social de las comunidades involucradas. Los campesinos han vivido hasta el momento dentro de un régimen de producción y

consumo sustancialmente no competitivo. El cambio determinado por las nuevas condiciones de producción (que va a la par con una restructuración de las redes sociales campesinas), junto con una inundación de liquidez derivada de los sueldos de los trabajadores, están generando dinámicas de consumo que afectan no sólo al equilibrio económico tradicional de la región, sino —por boca de los mismos habitantes— las normas de comportamiento de la moral pública (“la gente es mal hablada, es descortés, acude a los prostíbulos, etcétera”). La irrupción de una ambientalidad vehementemente antagónica, representada por la Minera Peñasquito, amenaza con convertir a la minería en una actividad que abandona a final de cuentas sus vínculos locales, para instalarse en el concierto de las relaciones de producción y de vida globales mediante un cambio radical del régimen laboral y de la utilización y percepción del territorio.

Bibliografía

- Aglietta, Michel y Sandra Moatti, *El FMI del orden monetario a los desórdenes financieros*, Madrid, Plaza, 2002.
- Archivo Agrario del Estado de Zacatecas (AAZ): dedos 001-212; Mazapil agrario dos 001-317; Mazapilex duodos 001-358.
- Archivo Histórico del Municipio de Mazapil (AHMMaz).
- Arlegui, José de, *Crónica de la Provincia de N.S.P.S. Francisco de Zacatecas*, México, reimpresa por Cumplido, 1851, en línea [<http://cd.dgp.uanl.mx>].
- Bakewell, Peter, *Minería y sociedad en el México colonial. Zacatecas (1546-1700)*, México, FCE, 1997.
- Bauman, Zygmunt, *Modernidad líquida*, México, FCE, 2006.
- Berthe, Jean-Pierre, “El licenciado Gaspar de la Fuente y su visita tierra adentro, 1608-1609”, en J.P. Berthe et al., *Sociedades en construcción. La Nueva Galicia según las visitas de oidores (1606-1616)*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara/CEMCA, 2000.
- Brading, David, *Caudillo and Peasant in the Mexican Revolution*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980.
- Chavalier, François, *La formación de los latifundios en México. Hacienda y sociedad en los siglos XVI, XVII y XVIII*, México, FCE, 1956.
- Cachero Vinuesa, Montserrat, “Geografía social y red de comunicaciones en el norte de Nueva Galicia. (Mazapil 1774-1779)”, en *Anuario de Estudios Americanos*, vol. 59, núm. 1, 2002.

- De Ita, Ana, *Impactos del Procede en los conflictos agrarios y la concentración de la tierra*, Centro de Estudio para el Cambio en el Campo Mexicano, 2003, en línea [<http://www.landaction.org/gallery/Mon%20PaperMEXICOSpan.pdf>].
- García de León, Antonio, Enrique Semo, Julio Moguel (comps.), *Historia de la cuestión agraria mexicana*, 9 vols., México, Siglo XXI, 1988.
- Garibay Orozco, Claudio, Alejandra Balzaretta Camacho, "Goldcorp y la reciprocidad negativa en el paisaje minero de Mezcala, Guerrero", en *Desacatos*, núm. 30, mayo-agosto, 2009.
- Hobsbawm, Eric, *Historia del siglo XX (1914-1991)*, Barcelona, Crítica, 2005.
- Humboldt, Alexander von, *Ensayo político sobre el reino de la Nueva España*. México, Porrúa, 1994.
- Langue, Frédérique, *Lo señores de Zacatecas. Una aristocracia minera del siglo XVIII novohispano*, México, FCE, 1999.
- Márquez Herrera, Armando, "Las transformaciones de la minería zacatecana durante el Porfiriato", en *Minería regional mexicana*, Primera Reunión de Historiadores de la Minería Latinoamericana (IV), Dolores Ávila, Inés Herrera y Rina Ortiz (comps.), 1994.
- Miller, Simon, "Land and Labour in Mexican Rural Insurrections", en *Bulletin of Latin American Research*, vol. 10, núm. 1, 1991.
- Momento económico: Boletín electrónico*, IIE-UNAM, 2004, en línea [<http://www.biblioteca.clacso.edu.ar>].
- Pérez Zevallos, Juan Manuel y Valentina García Martínez, *El real y minas de San Gregorio de Mazapil (1568-1700)*, México, Instituto Zacatecano de Cultura "Ramón López Velarde", 2004.
- Ricoeur, Paul, *Sí mismo como otro*, México, Siglo XXI, 2006.
- Tobler, Hans Werner, "Los campesinos y la formación del Estado revolucionario, 1910-1940", en Friedrich Katz (comp.), *Revolución, rebelión y revolución. La lucha rural en México del siglo XVI al siglo XX*, México, Era, t. 2, 1990.
- Toussaint, Eric, *La bolsa o la vida: las finanzas contra los pueblos*, Buenos Aires, CLACSO, 2004.



Cristal *bruñido*

FOTOGRAFÍA HISTÓRICA





LA INDUSTRIA DE LA GRÁFICA Y LA IMAGEN VISUAL DE CUERPO ERÓTICO, 1897-1927

Alba H. González Reyes*

En la historia de la modernidad, y al centro de los procesos sociales (nos dice Berman),¹ el torbellino de los cambios que hubo de experimentar la sociedad, se encuentra en la dialéctica entre modernización y modernismo. En el amplio sentido de la palabra, la modernización se entiende como el proceso de transformación social, considerando dos aspectos importantes: la industrialización y la urbanización.

En específico, la industrialización imprimía su huella en manifestaciones que parecían de lo más ajeno al desarrollo económico, como el arte. Sin embargo, el incremento de la publicidad, principal recurso de los periódicos, brindó un cambio fundamental a partir del cual se difundieron nuevos modos de creación industrial, verbigracia: las imágenes para la publicidad, la introducción del folletín, los grabados en revistas dieron un giro y las imágenes en serie modificaron también la mirada de los lectores.

Así como sucedió con artistas franceses provenientes de la pequeña burguesía del campo que se trasladaban de la provincia a la ciudad (muchos de ellos arruinados) y buscaban su sustento vendiendo artículos y dibujos. En el margen de la sociedad, estos bohemios odiaban que se les denominara con la palabra burgués. De igual manera, los modernistas mexicanos habrían de tener una cuna intelectual paradójica.

* Doctora en Historia y Estudios Regionales por el Instituto de Investigaciones Histórico Sociales de la Universidad Veracruzana. Realiza trabajo de investigación en la línea de historia cultural-estudios de género y cultura visual.

¹ Marshall Berman, *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*, México, Siglo XXI, 2003.

Entre las contradicciones modernas existía, por una parte, la tendencia hacia una universalidad que afanaba a los artistas modernistas a incorporarse a niveles de valores y modelos estilísticos europeos, con resultados sincréticos y de superposiciones estéticas, con lo cual se abrían al posible sueño de renovar el arte y asegurar un lugar de predominio en las funciones estéticas. En contraparte, eso significaba enfrentar la profunda preocupación de carácter ideológico, la discordia de ubicarse como creadores en el centro de un ambiente burgués circundante, sin que éste ofreciera posibilidades de satisfacción plena.

Los principios de competencia, ganancia, productividad y comercialización convirtieron a las obras de arte en creaciones industriales. El arte dejó de ser privilegio de aristócratas y grandes burgueses, para volverse accesible a las demás clases de la sociedad. La democratización y la industrialización del arte afectaron a los creadores que se enfrentaron a una realidad poco grata; la falta de oportunidades para un óptimo desarrollo artístico y la insatisfacción socio-económica fueron elementos para un verdadero malestar existencial. Los periódicos y revistas se convirtieron en los espacios donde daban rienda suelta a su creatividad, instrumentos idóneos para la necesidad de darle una salida a su inconformidad social.

A finales del siglo XIX, las representaciones del cuerpo desnudo, provocadores de comentarios humorísticos y burlones hasta la crítica agresiva e hiriente que raya en el ataque personal, revelan las maneras de cómo se imaginaba y se pensaba lo femenino. El sentido adquiriría fuerza cuando los lectores captaban el efecto y la razón del significado. Las fotografías, litografías y/o caricaturas eróticas, elaboradas con un texto breve pero picante, tuvieron efectos a nivel social: sorna, ironía, sarcasmo, ridículo, además de ataques y mojigatería, que expresaban un sentir sobre el valor femenino, su honor y desempeño.

Al inicio, esas imágenes sólo estuvieron al alcance de algunos sectores sociales, ya que entre 1896 y 1900 su costo fluctuaba entre 5 y 10 centavos. Para tener una referencia, debe hacerse la comparación de los sueldos de los peones en las haciendas, que por esa época era de aproximadamente 25 centavos al día y se pagaba en vales cambiables para las tiendas de los latifundistas. Hacia 1910, en la ciudad de México una obrera podía ganar \$1.50

al día y un minero \$2.50 aproximadamente.² Eso indica que las clases medias y altas eran las que podían comprar y consumir esas imágenes sugerentes.

Las estampas litográficas se ofrecieron en diversos formatos, como un producto de buena calidad técnica con alcances comerciales y sociales. Con la litografía se empezaron a producir textos con ilustraciones —caricaturas políticas, estampas de modas, retratos— dándole al periodismo una dinámica de hilaridad, humor negro lúdico y desenfadado.

La estampa litográfica constató su participación en el contexto de los avatares del proyecto de nación mexicana decimonónica; la vida política y cultural destaca el papel preponderante de la litografía como vehículo para las ideologías. La litografía manifestó una función determinada hacia una causa política, acorde con ideas que contribuyeron al conocimiento sobre los cuerpos y además propuso un régimen de sexualidad; es decir, de normas e instituciones que definieron y dictaron la organización social respecto al sexo.

Al interior de ese dispositivo de control se manifestó también una forma de regulación que respaldó las normas de producción de la sexualidad, mediante la tecnología gráfica y tipográfica. Las técnicas de reproducción mecánica de fotografías, dibujos y estampas apoyaron la elaboración de un nuevo modelo de conocimiento del cuerpo. Gracias a la capacidad reproductiva de tales técnicas, se fueron difundiendo también representaciones de la sexualidad, y con ella la idea de diferencia sexual entre lo masculino y lo femenino.

La caricatura multiplicó y democratizó la imagen en el sentido de que hizo efectivas, a través de la prensa, las opiniones del pueblo respecto al gobierno. Los caricaturistas y editorialistas tomaban en cuenta el descontento popular y lo transformaban en sátira. Los periódicos y revistas fueron los espacios para presentar al cuerpo desnudo, o semidesnudo, como un referente cuyo significado político le era idóneo. El incremento de grabados, litografías, caricaturas y fotografías se generalizó y las clases bajas tuvieron facilidades para su consumo.

² Jorge Basurto, "La conciencia tranquila", en *Vivencias femeninas de la Revolución*, México, INEHRM (Testimonio), 1993, p. 18.

No únicamente sobrias y dignísimas estampas desfilaron por las manos y miradas de la gente en México, sino que el erotismo hizo también su aparición para hacer temblar los valores morales. Con la democratización de la imagen, la litografía manifestó una función determinada hacia una causa política acorde con ideas que habrían de contribuir al conocimiento sobre los cuerpos, así como sus prohibiciones o consentimientos.

Con esas imágenes gráficas se introdujo un modelo de belleza femenina seductora, para ofrecer a la vista fantasías, deseos y placer. El fortalecimiento de esta manera de percibir el cuerpo femenino desnudo también tuvo un soporte significativo en la gráfica. Con la producción en serie de imágenes voluptuosas, se permitiría también el ingreso al discurso erótico.

En la llamada *Belle Époque* surgen diversas publicaciones periódicas de contenido erótico para satisfacer al género masculino, que ofrecerían a su público ilustraciones, viñetas, dibujos y caricaturas, o bien chistes y cuentos relacionados con el sexo, como un elemento de crítica social. Por ejemplo, el semanario *La Broma* (1896-1901)³ se ocupó de la crítica social y tuvo la colaboración del caricaturista José María Villasana; en el *Cómico* (1897-1901)⁴ colaboraron caricaturistas de la talla de Eugenio Olvera, Francisco Zubieta, Carlos Alcalde, Jesús Martínez Carrión. *Frégoli* (1897-1899) y *El Burro* (1900) fueron algunos de los títulos que circularon para deleite de muchos varones. El uso de la ironía y la sátira, en tanto elementos narrativos, hicieron de estos semanarios ejemplares que, para la época, serían considerados pornográficos.⁵ De igual modo la empresa *El Buen Tono* utilizó fotolitografías, presentando imágenes eróticas en sus cajetillas.

La Risa fue un semanario que apareció en junio de 1910, siendo su director el conocido escritor humorista José F. Elizondo (Pepe Nava) y su caricaturista fue el español Rafael Lillo. Inicial-

³ Salvador Pruneda, *La caricatura como arma política*, México, INEHRM (Fuentes y documentos), 2003 (edición facsimilar de 1958), p. 170.

⁴ *Ibidem.*, p. 192.

⁵ Consolación Salas señala que las revistas de inicios de ese periodo se dedicaban a publicar eventos artísticos. Estos impresos semanales eran escritos por y para hombres, sin mayor picardía como para ser consideradas publicaciones para varones. Sin embargo, la autora menciona que los semanarios *Frégoli* y *Cómico* fueron tachados en su tiempo como "pornográficos"; Consolación Salas, "Las revistas masculinas mexicanas a principios del siglo XX", en Laura Navarrete Maya y Blanca Aguilar Plata (coords.), *La prensa en México. Momentos y figuras relevantes (1810-1915)*, México, Addison Wesley Longman, 1998.

mente se pretendió hacer un semanario copiando a *Le rise* de París, publicando chistes picarescos, con lo que obtuvo éxito entre el público de México. Más tarde este semanario fue uno de los periódicos que compraron los *científicos* a la caída del Porfirismo, para atacar los revolucionarios. De un periódico humorístico, hicieron un periódico político que se dedicó a atacar a la Revolución y a sus hombres.⁶

Entre 1911 y 1914, el periodo álgido de la Revolución, las imágenes fotográficas de desnudos femeninos disminuyeron y otros textos mantuvieron el interés centrado en el aspecto erótico y sexual, pero haciendo hincapié en los cambios sobre las conductas sexuales, con un empeño por controlar desde los mismos discursos —y con fuertes epítetos morales— la permanencia de un orden social. La imprenta y con ella la gráfica, serían el vehículo medular de expresión de las maneras de concebir los deseos y fantasías de un imaginario masculino sobre el cuerpo femenino.

Se pone atención a los valores que se transmitieron en las revistas periódicas (importantes medios de comunicación para la época) porque los discursos que se elaboraron en ellas ofrecen elementos para tomar en cuenta la alteración de la vida cotidiana de los trabajadores en el ámbito urbano. Sobre todo entre 1910 y 1914, los primeros años de la Revolución, se produjeron reacciones de resistencia-aceptación a nuevas pautas de comportamiento sexual.

Así, *Frivolidades* (1910-1913),⁷ revista fundada por el italiano Alberto Montouri, era una publicación dedicada a las críticas y chistes de tono picante sobre la gente de teatro. Poco a poco, y dado el momento de inquietudes revolucionarias, fue tocando los problemas del momento, publicando caricaturas de actualidad política. *Revista de Revistas* (1912), *El Mundo Ilustrado* (1914), *Vida Moderna, semanario ilustrado* (1915), *Revista Ilustrada* (1916), *Confeti* (1917), *La Guacamaya* (1911-1913, reaparecerá en 1922), *Vida alegre* (1920-1929) expresaban la preocupación sobre las conductas de las tiples en los teatros. La crítica de los desnudos que se realizaban en los escenarios puso de manifiesto una distinta manera de pensar el cuerpo desnudo, que sale del ámbito privado para replantearse en los espacios públicos.

⁶ *Ibidem*, p. 345

⁷ *Ibidem*, p. 344.

Las revistas masculinas que corresponden a la etapa revolucionaria, aunque muestran muy pocas imágenes fotográficas eróticas, sí se esforzaban por aproximarse con argumentos en periódicos y crónicas para tratar la preocupación del asunto sobre el cuerpo desnudo femenino, los placeres y atrevimientos de esas *teatreras*.

De modo paralelo a esas publicaciones, los registros de archivo —acuerdos, licencias, disposiciones para diversiones públicas del Ayuntamiento de la ciudad de México— también fueron mecanismos de control del desnudo femenino en los teatros y de las conductas *non gratas* de varones y mujeres involucrados en ambientes del espectáculo. Esa mentalidad tradicional se va a superponer perfectamente con una nueva tecnología disciplinaria para controlar, vigilar y calificar. La escritura didáctica se volvió, entonces, un instrumento del poder al legitimar los controles y animar las conductas dirigidas hacia las virtudes morales.

Las revistas semanales se ubicaron dentro de una economía de escritura al promover discursos que ubicaron las formas de representar el ser femenino. Fomentaron la categorización didáctica que fungió como instrumento imprescindible para el ejercicio de poder visual, al aplicar estilos y modas sobre la manera de percibir esos registros de cuerpos desnudos e inculcar prácticas de recepción del erotismo femenino. Así se difundió una cultura del *voyeurismo*, y también la experiencia del goce visual en numerosos lectores.⁸

Las imágenes eróticas rebelaron un cambio radical cuando los grabados, caricaturas y fotografías comenzaron a poblar las páginas de revistas masculinas de manera más sistemática. Asimismo, las postales con imágenes de carácter íntimo y fotografías de estudio de las tiples del momento darían un cambio a los modos de producción de imágenes sobre desnudo femenino.

Esto no contradice, sin embargo, que en el transcurso de la historia el cuerpo se encuentre ubicado entre las políticas de regulación social, el orden social impuesto sobre los ámbitos prácticos de la vida y la elaboración de discursos legitimados para definir el valor, el sentido y el poder de la identidad de los agentes para

⁸ Alba H. González Reyes, *Concupiscencia de los ojos. El desnudo femenino en México 1897-1927*, Xalapa, Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales-Universidad Veracruzana (Serie Historia y Sociedad), 2009, p. 62.

asegurar su control, desde la fuerza útil del cuerpo productivo y a la vez cuerpo sometido.

Erotismo y sicalipsis serían artículos del comercio, pero la producción de las imágenes erótico-pornográficas de principios del siglo XX no traería consigo ideas diferentes respecto al erotismo y a la feminidad facultada en ese sentido. La imagen ligada a la moral —y ésta a la conducta y a las creencias religiosas tradicionales— continuaría relacionando al sexo con el estigma de la contaminación. Las representaciones femeninas transgresoras se relacionaban con los poderes de destrucción, frente a una indefensión de la naturaleza humana y su debilidad por la carne.

Erotismo y pornografía, en tanto categorías gráficas de reproducción en serie, tuvieron una doble intención sobre la idea de contaminación: la corporal en relación con la simbólica. Al asociar el mundo del pecado y el mundo del sufrimiento en el ámbito de la prostitución, se define la dialéctica entre el orden meramente ético de una mala acción y el orden médico de la enfermedad como efecto de las acciones de las mujeres de moral “relajada”. De ahí que la prostitución adquiriera un doble significado de mácula, tanto de orden ético-social como de orden físico-biológico; de igual manera, la pornografía resulta una representación que violenta la moral aceptada, los tabúes sociales y las ideas sobre la naturaleza.

Finalmente, la transgresión gráfica también conllevó un tipo de violencia mediante un poder simbólico. Significa una fuerza intrínseca al discurso que legitima su ejercicio y reproducción, violencia que actúa sobre el mundo desde la creencia de que lo que significa ser masculino y ser femenino.⁹ Esta creencia se legitima por derecho en el lenguaje, desde los discursos —sean verbales (clasificaciones, conceptos, definiciones, adjetivos peyorativos) o figurativos (pinturas, fotografías, dibujos, caricaturas)— que moldean la realidad, pues contribuye a producirla porque las relaciones sociales incorporadas se presentan con todas la apariencia de ser naturales.

Si queremos comprender el discurso o el sentido de las imágenes obscenas por lo evidente, no hemos de verlos como producidos por el genio del autor, sino que hemos de ubicarlos en un campo específico de comunicación, conocimiento y poder, cuya

⁹ *Ibidem*, p. 79.

lógica interna está construida histórica y políticamente. Los discursos sobre el erotismo y pornografía son susceptibles de funcionar y de surtir efecto en sus mecanismos y valores ideológicos, elaborados e institucionalizados como base para la conservación de prácticas culturales; asimismo, los discursos y las prácticas expresivas se reconocen como estrategias que otorgan las premisas para comprender los modos en que se fue construyendo, en las diferentes creaciones expresivas de finales del siglo XIX y principios del XX, un imaginario moderno sobre un ser femenino transgresor.



1. Busque Vd el 2. Álbum de cajetillas de cigarros El Buen Tono, México (¿1897?), Biblioteca Nacional de México, Colección Iconoteca.



2. Busque Vd el 4. Álbum de cajetillas de cigarros El Buen Tono, México (¿1897?), Biblioteca Nacional de México, Colección Iconoteca.

8

Busque Vd el 9



3. Busque Vd el 9. Álbum de cajetillas de cigarros El Buen Tono, México (¿1897?), Biblioteca Nacional de México, Colección Iconoteca.

16

Busque Vd el 17



4. Busque Vd el 17. Álbum de cajetillas de cigarros El Buen Tono, México (¿1897?), Biblioteca Nacional de México, Colección Iconoteca.

21

Busque Vd el 22



5. Busque Vd el 22. Álbum de cajetillas de cigarros El Buen Tono, México (¿1897?), Biblioteca Nacional de México, Colección Iconoteca.



6. 25. Álbum de cajetillas de cigarros El Buen Tono, México (¿1897?),
Biblioteca Nacional de México, Colección Iconoteca.



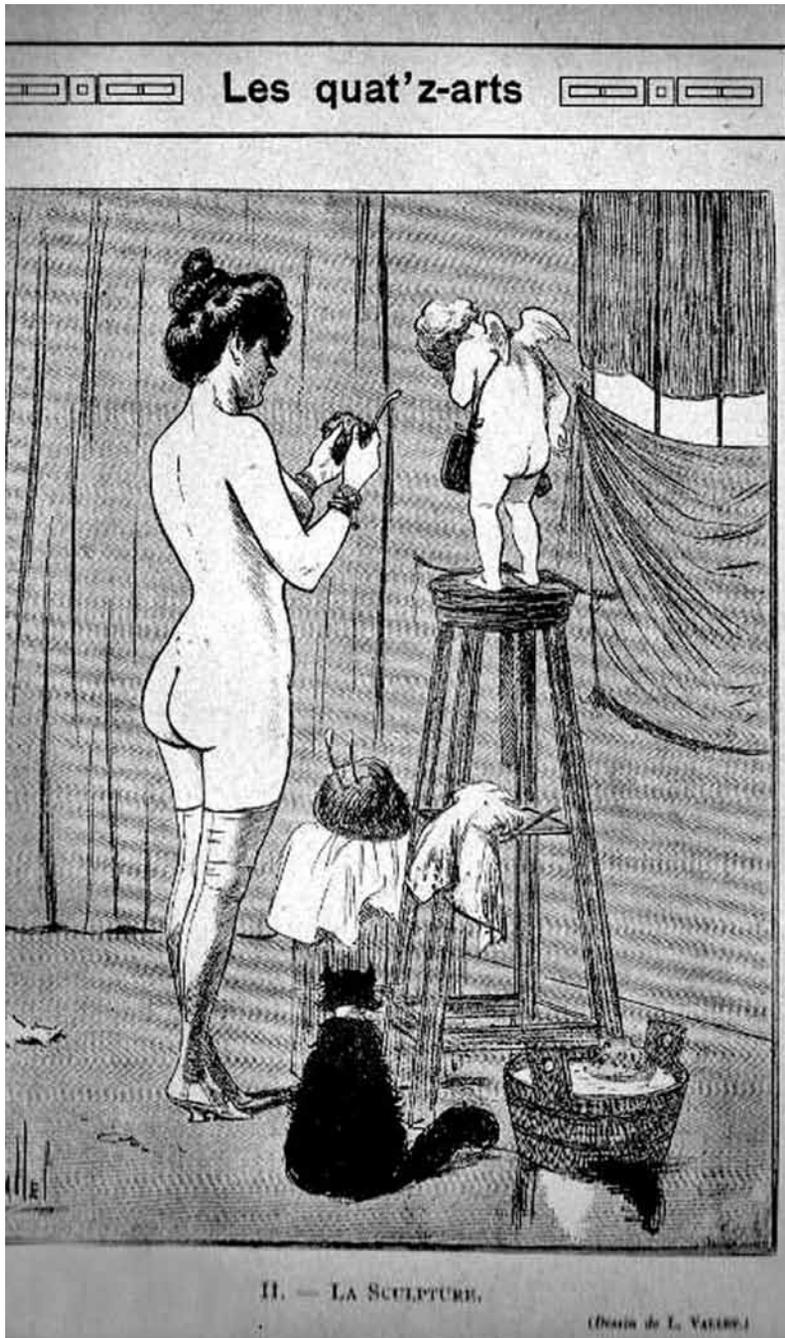
7. Revista *La Saeta*, Barcelona, 1908a. Colección particular.



8. Revista *La Saeta*, Barcelona, 1908b. Colección particular.



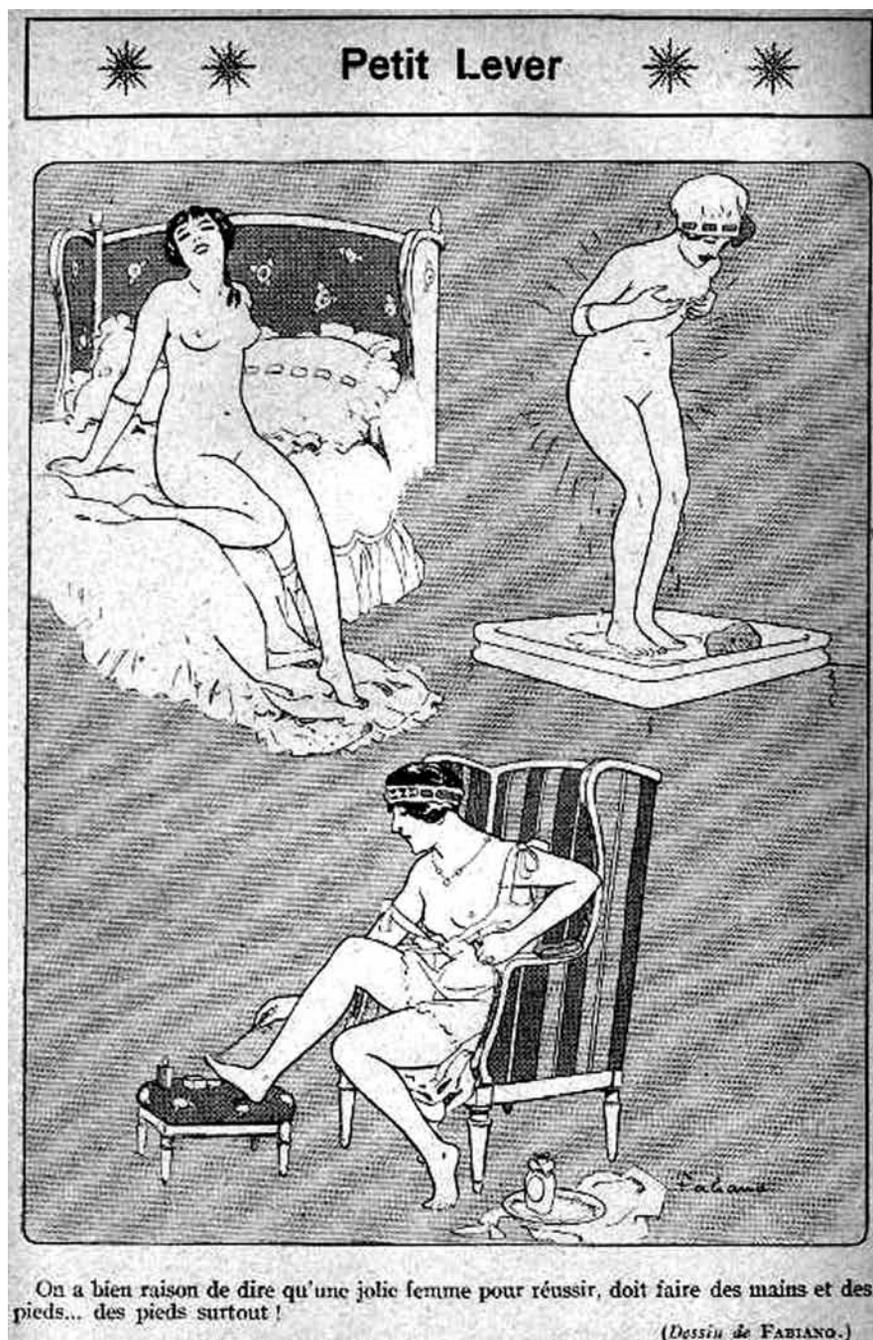
9. Revista *La Saeta*, Barcelona, 1908c. Colección particular.



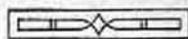
10. Revista *Le foies de la parisiense*, 1908a. Colección particular.



11. Revista *Le foies de la parisiense*, 1908b. Colección particular.



12. Revista *Le foies de la parisiense*, 1908c. Colección particular.



Jupe ou Culotte?



— « Pourquoi n'adopterait-on pas mon costume ? »

UNE CYCLISTE.

(Dessin de H. GERVAULT.)

13. Revista *Le fores de la parisiense*, 1908d. Colección particular.

Confeti



En el Estudio

La modelo.—El convenio fué que uno solo había de manejar el pincel y hoy me encuentro con tres pintores que pretenden mi reproducción ¡y tres de brocha gorda!

14. Revista *Confeti*, vol. I, México, 1917a. Biblioteca Nacional-UNAM, Fondo Reservado.

CONFETI



TENTACION

Este es un santo varón
a quien el diablo persigue
con una *eburnea* visión.

Al verla, la tentación
le entra con placer y encanto
volviéndolo menos santo
pero mucho más varón.

15. Revista *Confeti*, vol. I, México, 1917b. Biblioteca Nacional-UNAM,
Fondo Reservado.

Desde la Estaca

(Viene de la segunda plana.)

rrero y no conozco a naiden

—Eso no es extraño, pos ahí tienes a don Pancho Viñia que l'andubo gorgoriano a l'hora de los catorros con el señor Carranza y ora no lo reconoce.

—Pos ellos sabrán su cuento, el caso es que ora soy cochero di a pié.

—¿Y pa qué quieren tantos cuacos? pos yo vide l'otro día a un charro muy historiao con su chaqueta de esas que hace mucho tiempo no se devisan con sus aimares y de purito cuero, y su calzonera con hartos de esos quintitos que ni se vían los pantalones, y lo bajaron del retinto, no más por que los cuadró.

—Gueno, mano, no hagas el cuento largo, pos ya sabes quen tiempo de regulón no hay misericordia y yo croque hacen todo eso porque necesitan caballada pa ir a darle a los zapatistas

—¿La caballada?

—No, hombre, a los cocozos.

—El caso que pa manejar

el 30 30 no se necesita cuaco

Pero sí pa correr a per seguir al enemigo.

—La cuestión es que los caballos de les coches son dialtiro matalotes que apénas sirven pa la pica.

—Por el lomo les pueden cargar las cajas de parque.

—Pa eso son más mejor las mulas.

—Pos a mí me han puesto a deletriar, porque ora que no hay jierrada ni pa los frijoles ahí onde voy a sacar pa pagarle al patrón lo que me cobre?

—Que cobre ni qué ojo de hacha; cuando te cobre le adices que ora no hay cobre sino para basura.

—Y qué sacamos con eso? Me dirá que la barra.

—De la Barra está en París y yo te voy a hacer que saigas del apuro.

—¿De qué modelo?

—Nos aventamos un jalón de neutle; si das de alta como goluntario, tiraman y tí armas de otros cuacos más mejores y repunes los que te quitaron.

—Se voltió el chirrón por el palo y vamos a echarnos el trobo que m'inviñas.

—Pos a darle.

¡Cuidate de la Leva!....

—No andes mucho por la calle y siempre acompañaos de alguno de más respeto que te pueda ir cuidando, porque la leva está dura.

—Si ya Huerta se ha pintao pal estrangis y no hay ora necesidad de soldaos, pos asígn lei en la prensa el general Lucio Blanco tiene pa dar garantías más de veintidos mil sardos, onque ya hay muchos cuartetes dende Potro dia cerroas.

—Si no se trata de leva de la que echo el machinamo, sino otra leva distinta de monturas y caballos, de polainas y de mulas; así es que anda con cuidado no te vayan a coger.

—De gorra ni has alarmao, pos más mula seras tu de lo que ti has figurao.

—Yo lo digo por tu bien, no sea que paren tu carro y te quiten las acemilas y te lo vayas jalando.

—Pero el animal que tengo en vez de mula, es un macho con la mar de mafaduras y de mas a más tan fiaco que ni pa la pica sirve.

—Pos de todo andan llevandos: yeguas, caballos y mulas y onde empiecen con los machos se van a quedarlas viejas, compungidas y llerano a davisar que se llevan a toditos sus jaiños.

—Pos yo lo siento por ti, que al fin yo no soy casao y al no llegar ni a costilla, mucho menos a chamacos.

—¿Tú te harán un servicio y más ora que estás malo, porque si sigue la leva de la mulada y de cuacos, no es difícil que se lleven los búrrros y los potrancos y onde te quiten los potros no seguirás amansando.

—Ojalá y jueras profeta y si se llega ese caso, ya puede seguir la leva de potros y de caballos.

"LA GUACAMAYA"

Se publica todos los Domingos siendo su precio:

Dos Centavos.

en la Capital, y en los Estados el que le marquen los Agentes.

Director Responsable:

FERNANDO P. TORROELLA.

Ga. San Juan de Letrán núm. 89 Apartado 1831.

No se devuelven los originales aunque no se publiquen ni se dan explicaciones.

Anuncios y Reclames a precios convencionales.

¡Ay del extinto culto de la hetaira anciana, que en sus voluptuosos solo a gozar aspira el beso de los niños de bocas virginales!

¡Ay de la cortesana, que en óculo sonoro de grita así la piye de sus cabellos blancos, sobre la llama eterna de los cabellos de oro!



Arcadio V. Cortés.

A una Adúltera.

Quando apenas mi joven existencia
Empezaba en albores rubicundos,
Que aun no tubiera la mejor conciencia,
De que hubiera de amores otros mundos,

Quando apenas, virginito aun mi pecho.
Por bálito pequeño de amoríos,
Apenas se sintiera satisfecho
Por aquellos primeros desvaríos,

Te ví, mujer, sin comprar der quién eras
Y al mirar tu semblante tan divino,
Vinieron a mi pecho las primeras
Palsaciones de amor en mi destino.

Al ver tu faz tan llena de ternura,
Tan amable conmigo y cariñosa,
Hicísteme sentir tanta duizura
Como nunca sentí ninguna cosa.

LA MISERABLE.

Hacía un mimo en *Cleopatra*. En el segundo acto, en la fiesta de la Memfis, cuando los divinos amantes llevan la famosa vida inimitable, ella era, quien en las claras y rutilantes mallas de un bufón brincaba y saltaba como bola de marfil entre las pilastras del palacio egipcio. En sus enaguillas redondas, las almeas del desierto venían á con el busto tendido y el ahuecado vientre á bailar el baile de los dervises giradores; luciendo en los pulgares de los pies sortijas de oro junto á las uñas pintadas con albeña, las esclavas hacían rueda, era el momento de la tregua.

Entonces los dos mimos, blancos y esbeltos como dioses griegos, reaparecían y la caída de sus cuerpos ágiles y vestidos de claro, recordaba al vuelo preciso y ritmado de las bolas de un jugador.

Alargada cerca del Emperador, la otra, la culebra del Nilo, la Egipcia extática, muda, coronada con enormes flores. De escarabajos de esmeralda y de joyas sagradas, estaba su túnica cuajada; y ella como envainada en pálidas gasas que daban á todo su cuerpo opalina transparencia; los brazos y los pies desnudos, y sus ojos radiantes y profundos inverosímilmente alargados. No era ya Cleopatra la que ante el público aparecía y se evocaba en refinadas actitudes, sino la más impresionadora visión de arte que ha sido dado contemplar á los delicados. . . . no era una reina, no era Cleopatra; era un personaje aegórico y más típicamente ideal de pinturas italianas, un primitivo enrollado en amplios ropajes, con la cabellera trenzada con joyas y flores, la Primavera del fresco de Florencia y, como fascinada por la extraña mirada de la reina, y por aquellos mágicos adornos, la esbelta mimo giraba, giraba, caía y volvía á caer.

Pobrecita mimo de la fiesta de Cleopatra! una hora después, sudando todavía y envuelta en su chal de lana, atravesaba temblorosa por entre los pasillos glaciales, arrancaba las mallas pegadas á sus muslos, y en el desván de las figurantes se revestía con el abominable traje de las bailarinas pobres, la falda encorvada, el impermeable sucio, la boa sin armíño y el sombrero Mascota con plumas viejas, la librea de lujo y de miseria, cuya apariencia de elegancia le hacía ponerse con paciencia las medias remendadas y las botitas nuevas de ocasión que le lastimaban,

¿Cómo se apresuraba!

Con tal de que tuviese tiempo para alcanzar el omnibus en la esquina de Montmartre, cuya correspondencia le servía para ir hasta Lachapelle. Allí, en

una alta casa de obreros, subía la escalera y aspiraba el aire envenenado con el olor de pestilentes vertederos, para llegar donde la esperaba la caliente pitanzita, cocida á fuego lento por la madre, ex-corista del Lírico. Varias veces, se levantaba la pobre durante la noche, para vigilar la sopa con que debía entonarse, al regreso, la carne helada de su hija. . . .

Y junto, otra tosía hasta desgarrar el alma, con ronca y silbante tos, que en cada acceso le agujereaba el pulmón; la otra, la hermana mayor que ocho días antes, todavía bailó en un acto de la «fiesta de Palacio.» Allí atrapó la muerta, la pobre hermanita, en ese vasto escenario de la Porte-Saint-Martin, glacial y abierto á todas las corrientes de aire.

A la hermana mayor la mataba sencillamente ese escenario.

Tiritar de frío, se puede pasar; pero las horas largas de inútil espera en la banca de las condenadas, en el pasillo del primero, la canca roja donde todos los días se amontonaban cinco ó seis, con la fiebre en los pómulos y los ojos preñados de llanto. . . . el rebaño de los miserables, como ella, mal pagados, los maquinistas, las figurantes, las bailarinas, pobres vergonzantes de bastidores, toda la tribu de los lamentables. . . y entre esos, había que tenían hambre, que no tenían leña en casa; había que tenían hijos que gritaban de frío en el aire rarificado de los tugurios, y por la noche eran soldados romanos, centuriones del Imperio, almeas ó cortesanas egipcias.

Oh desolación del oficio, lujo y miseria de la vida del teatro, todo decoraciones, ropajes y harapos. . . . Pobre mariposita de la rampa, libélula famélica de frágiles alas de gasa. . . .

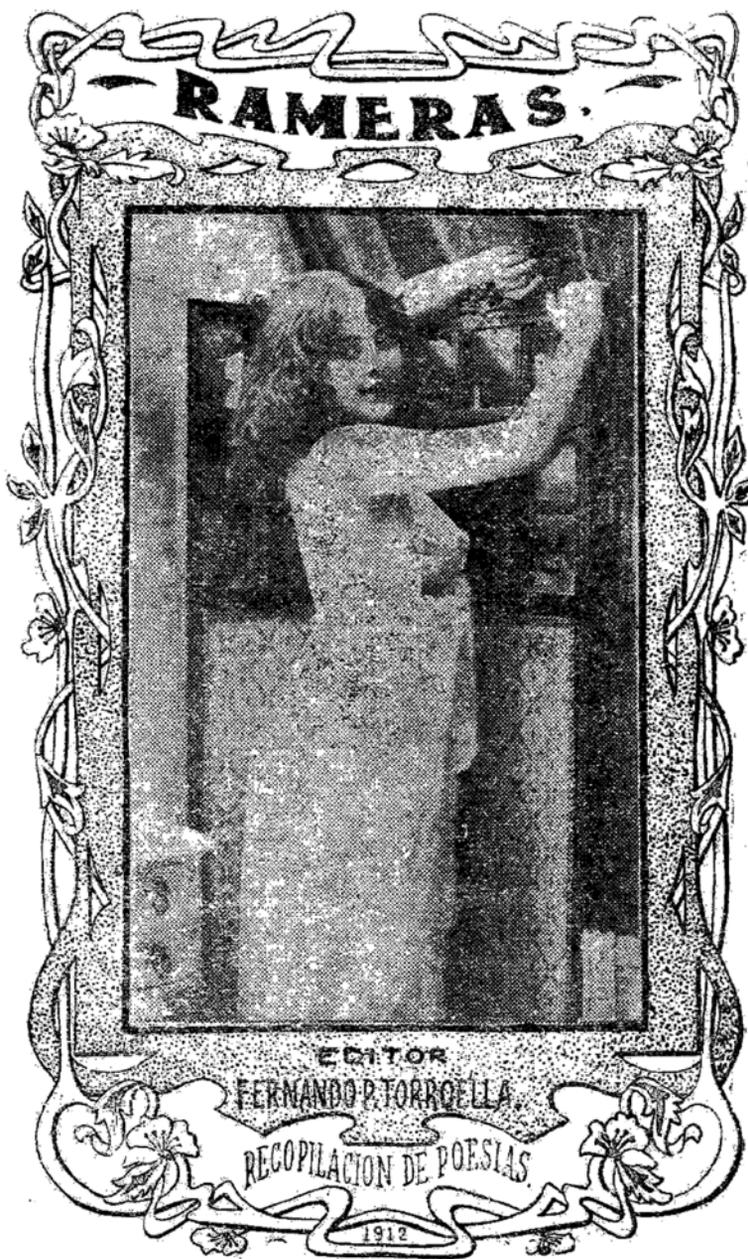
Si siquiera le adelantaran el mes que le debían, habrían podido pagar al farmacéutico que ya no quería fiarle. . . . Había otro medio: ir á ver á la Sra. Bernhardt y contarle su caso. . . . Pero. . . . la verdad no se atrevía. Cleopatra era tan buena, que habría sido abusar. . . . Entonces qué? Decidirse á abandonar á su mamá y á su maquinista Eugenio, y hacer como las otras. . . . buscar, buscar por las calles, entre el viento y la nieve.

Hace diez años de esto, y el frío picaba fuerte aquel invierno.

¿Qué habrá sido de la miserable?

JEAN LORRAIN.





18. Semanario *La Guacamaya*, vol. 1, México, 1912. Hemeroteca Nacional-UNAM, Fondo Reservado.



19. Retrato de Celia Padilla, Archivo General de la Nación, tema: Artistas, 1918-1927, Fondo Institución Pública y Bellas Artes, serie: Propiedad Artística y Literaria, ubicación topográfica G3-E1/G3-E2.



20. Retrato de Concha Sandoval, Archivo General de la Nación, tema: Artistas, 1918-1927, Fondo Institución Pública y Bellas Artes, serie: Propiedad Artística y Literaria, ubicación topográfica G3-E1/G3-E2.



21. Archivo General de la Nación, tema: Desnudos artísticos, 1924, Fondo Institución Pública y Bellas Artes, serie: Propiedad Artística y Literaria, ubicación topográfica G3-E3.



22. Retrato de Mollie Norris y Emma Darwin, Archivo General de la Nación, tema: Artistas, 1918-1927, Fondo Institución Pública y Bellas Artes, serie: Propiedad Artística y Literaria, ubicación topográfica G3-E1/G3-E2.

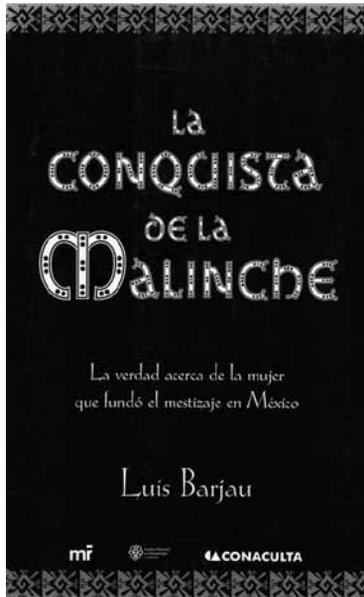


23. Retrato de Mollie Norris, Archivo General de la Nación, tema: Artistas, 1918-1927, Fondo Institución Pública y Bellas Artes, serie: Propiedad Artística y Literaria, ubicación topográfica G3-E1/G3-E2.



24. Sin título, autor no identificado, *ca.* 1927. Colección particular.

RESEÑAS



Luis Barjau,
La conquista de la Malinche. La verdad acerca de la mujer que fundó el mestizaje en México,
México, INAH/Conaculta/Martínez Roca Ediciones, 2009.

Se podría pensar que Malintzin, la Malinche o Marina es una de las figuras femeninas más conocidas de la historia mexicana, por su participación como intérprete de los soldados españoles que emprendieron la conquista del territorio conocido ahora como México. Sin embargo, aunque parezca paradójico, es de las que menos se han ocupado

los historiadores. Luis Barjau, con su obra *La conquista de la Malinche. La verdad acerca de la mujer que fundó el mestizaje en México*, busca llenar ese vacío historiográfico con un estudio que, en mi opinión, tiene dos grandes virtudes: cuenta con una gran cantidad de información y presenta interpretaciones de los hechos de la conquista que son muy sugerentes. Si bien la obra trata sobre la Malinche, el autor aborda con gran desenvoltura diferentes asuntos de la conquista y la cosmovisión indígena. Su intención principal es penetrar en la mente de los protagonistas.

Asimismo, plantea preguntas que llevan al texto de lo histórico a la ficción y viceversa; esta amalgama no sólo vuelve más profundo el escrito, sino que le proporciona gran fluidez. Para estudiar a Marina, Barjau propone afrontar dos tareas: examinar la gesta de la conquista (y el consecuente entrelazamiento de dos civilizaciones que florecían en el siglo XVI) y analizar los significados míticos que se asociaron a la leyenda del personaje. Malintzin ha sido concebida como un polo cultural identificador, el fantasma de una fenomenología de corte ideológico y la punta de lanza de una mitología asociada con la traición. Esta última idea nació cuando los conquistadores justificaron, ante sí y ante el mundo, la invasión y sometimiento de los reinos mesoamericanos.

Se confirió a la Malinche el papel de traidora de su raza, mas no se mencionó nada de los pueblos que se levanta-

taron contra los mexicas, los cuales a su vez serían traicionados por Cortés, ya que no los liberó del yugo del tributo. Esta visión “perversa” de la historia olvida que los pueblos originarios estaban divididos en diversos reinos y que la mayoría eran tributarios de Tenochtitlan; por esta razón guardaban una serie de resentimientos que emergerían tras la llegada de los españoles. La maledvolencia llevó a considerar que la “supuesta” traición era una cuestión racial; incluso se pensó que los pueblos originarios debieron unirse para combatir al invasor. Marina no fue la única que recibió un calificativo peyorativo: se imputó cobardía y pusilanimidad a Moctezuma; se consideró a Cortés un ambicioso que, por capricho, destruyó “un orden social perfecto”, y se juzgó a Cuauhtémoc como la personificación de la derrota.

Esta visión de la historia ignora que estos personajes constituyen los referentes identificadores fundacionales y naturales de nuestro ser. Su papel de traductora volvió a Malintzin pieza central no sólo de la conquista y desintegración de un Estado, sino también para el establecimiento de los cimientos de un nuevo sistema. Debido a su función mediadora, Malinche es una figura coyuntural por excelencia; ella fue la primera persona de Mesoamérica que se condujo en dos lenguas distintas. En este sentido, representa el primer encuentro y el entrelazamiento de los bloques culturales e históricos de Occidente y Mesoamérica. Barjau califica este proceso como semiótico, pues se produce una reestructuración en la creación de símbolos de los pueblos.

Aunque Bernal Díaz afirmó que Malintzin era una gran cacica, fue rega-

lada a Cortés después de la batalla de Centla, lo cual demostraba que no podía desempeñar ese papel, sino el de esclava. En el camino de Centla a Chalchiuhcucan, por órdenes de Cortés, la Malinche pasó a ser propiedad de Alonso Hernández Portocarrero, uno de los hidalgos que lo acompañaban y con los que el conquistador buscaba quedar bien. En Chalchiuhcucan los españoles se dieron cuenta de que ella hablaba náhuatl, ya que sus padres habían sido mexicas. Su conocimiento del idioma sería fundamental para que adquiriera un estatus distinto. La partida de Hernández a Europa fue oportuna; Marina quedó al servicio del capitán hispano, quien la convirtió en su amante porque no conocía a una mujer que hiciera lo que ella.

Además de que los españoles se beneficiaron al tenerla de traductora, ella era bastante inteligente y logró un cargo importante en el desarrollo de los acontecimientos. Por ejemplo, en Cempoala se transformó en negociadora política, un papel que también desempeñaría en Tlaxcala cuando descubrió que los tlaxcaltecas enviaban comida con el objetivo de espiar los movimientos de los iberos. Esto muestra que estaba bien enterada de los sucesos de su entorno y que contaba con la libertad suficiente para actuar por su cuenta. Tal beneficio se derivó de su posición como poseedora de la palabra; es decir, sabía que los españoles no lograrían establecer alianzas mientras no dominaran un idioma distinto.

Sin embargo, Barjau advierte que los estudiosos han omitido la labor de Jerónimo de Aguilar, quien se encargó de traducir del maya al castellano, por

lo que existían dos intérpretes, cuya actuación fue esencial en la victoria de los hispanos. Si se recuerda el papel de Malintzin como traductora, y no el de Aguilar, se debe a que causaban sorpresa, a indígenas y españoles, sus habilidades en el dominio lingüístico; ella hablaba popoloca, maya chontal, náhuatl y castellano. Incluso animaba a los combatientes indígenas antes de que entraran en lucha. Conforme crecía su poder en el ejército hispano e indígena, no sólo traducía las órdenes de Cortés, sino que se daba el lujo de mandar ciertos movimientos militares. En Cholula ganó relevancia, pues descubrió el complot que se organizaba en contra de los iberos, gracias a que una mujer le confirió los planes por considerarla una principal.

Sin duda, la Malinche se convirtió en una mujer más española que indígena. Cuando se enfrentaba a situaciones inéditas, plenas de ambigüedad y misterio, repetía la voluntad de Cortés y hablaba con la misma certeza y autoridad. Su función determinante en las alianzas con los grupos indígenas, y en la guerra contra Tenochtitlan, provocó que se acusara a éste de valerse de una indígena para el logro de sus intereses. Tras la caída de Tenochtitlan, ella adquirió la etiqueta de una fémina temida y dura. Además de negociar con los diversos grupos que rendían vasallaje al conquistador, se volvió un eslabón fundamental de la construcción de un nuevo sistema, después de contribuir en la destrucción del anterior. También se le encargó la organización de los aliados y vencidos de la gesta conquistadora, la explicación de las nuevas costumbres que los vasallos debían asumir (en es-

pecífico las relativas al tributo) y la reconstrucción de México-Tenochtitlan.

Así, Marina pasó de la esclavitud a la nobleza, gracias a la fidelidad que manifestó a Cortés; sobrepasó el papel de amante, para instalarse como lugarteniente y, en algunas transacciones, virreina. El destino, la oportunidad y su talento ocasionaron que negociara su labor tradicional de mujer indígena sometida a las costumbres ancestrales. En recompensa por su participación en la guerra de conquista, el capitán español le otorgó los pueblos de Oluta y Jaltipan. En 1524 la Malinche se casó con Juan Jaramillo, uno de los amigos de Cortés. Barjau explica esa unión por el hecho de que ella ya no era útil, pues el conquistador ya conocía el náhuatl. De esta relación nació María, la segunda hija de Malintzin; su primer hijo fue Martín, fruto de su vínculo con Cortés.

El autor estima que no sólo existe una Malinche histórica, sino también una que se ubica en el campo de la leyenda. Ella se convirtió en la imagen de la incapacidad y la traición nativa ante la presencia extranjera. Lo más trágico, según él, es el convencimiento de la pérdida de una patria por “impotencia” y “traición”. Desde esta perspectiva, se pasa por alto el encuentro de dos procesos civilizatorios con un desfase cultural, debido a que los contendientes tenían propósitos religiosos, económicos y sociales distintos. La mitificación de la pérdida oculta el drama de la conjunción sociocultural. También se le utiliza como coartada para justificar la imposibilidad de cumplir ciertas expectativas; Marina encarna la figura desdichada de la culpa y la traición.

Barjau la considera el emblema de un mito inacabado, que en el futuro representará el recuerdo totémico de la antigua sociedad nativa, el cual antecedió a la nación mexicana. Asimismo, simboliza a la mujer universal en uno de sus heroicos matices y, al igual que otras figuras coyunturales, la guía que transforma a su pueblo en otro; es decir, el pase transcultural por excelencia. Aunque se ha querido ver a Malintzi como una esclava oculta, en realidad tuvo gran prestigio y poder entre los indígenas. Cabe recordar que fue la primera mujer de Estado en el continente, la primera conversa y vehículo de la evangelización cristiana de una cultura ancestral. Catalogarla como barragana y traidora es subestimarla por su condición.

El historiador señala que la Malinche se ha convertido en objeto de estudio de la cultura mexicana. La ambigüedad que se percibe en su mitificación deriva de un doble hecho: la mujer violada de cuyas entrañas emerge el mestizaje y la aliada del invasor que deja a su merced su propio mundo aborigen. Existen algunas versiones que la asocian a Cortés como una dualidad casi divina; mientras en otras ellos son parte de los astros del cielo. Resulta interesante mencionar que la literatura decimonónica contribuyó a otorgarle a Marina un papel nefasto en la historia de México. Por ejemplo, en la primera novela de tema indígena, denominada *Xicótenca*, se presenta a los españoles como criminales, libertinos, corruptos, pendencieros y codiciosos; en contraposición, se atribuía a los tlaxcaltecas la pureza y lealtad del hombre superior. A pesar de que se concebía a Cortés como un “monstruo infernal”, dotado de “as-

tucia maléfica” con la que dividía a los reinos y después lograba su adhesión, el personaje que mayor inquina causaba era la Malinche. No sólo se le consideraba una traidora, sino también se le veía como un monstruo de lujuria, infidelidad, conveniencia egoísta y vileza. Esa obra inauguraría la leyenda negra en torno a ella y establecería las bases del complejo ideológico que supuso la existencia de un país traicionado por sus propios correligionarios, corrompidos por la influencia occidental. También *Los mártires de Anáhuac*, de Eligio Ancona, se repite el argumento sobre la deslealtad de Malintzin hacia su pueblo y su raza. Además, se le concedía una mentalidad occidental y se le presentaba como una mujer celosa que buscaba matar a una hija de Moctezuma.

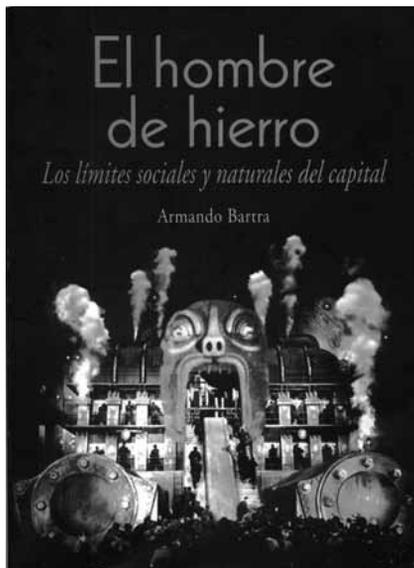
En las novelas de Ireneo Paz (*Amor y suplicio* y *Doña Marina*), la Malinche aparece como personaje principal; sin embargo, el escritor quiso mostrar los infortunios de los seres ante la imposibilidad de consumir el amor romántico. Barjau advierte que en la narrativa del siglo XIX, con excepción de Paz, quedó establecido el complejo ideológico que la convirtió en la figura central de la traición, sobre la base de una supuesta noción racial y una entidad geopolítica. En el mismo siglo, su complejidad llevó a crear el malinchismo, concepto que refleja una actitud “autodenigratoria”, un autodesprecio y una magnificación de la superioridad europea. Según Octavio Paz, estos son síntomas ineludibles de que el mestizo estaba en desacuerdo con su herencia indígena e hispánica.

Pese a la leyenda alrededor de Malintzin, Barjau afirma que *ella es una mu-*

jer arquetípica, la encarnación de una indígena con poder en medio de un febril periodo de transición. Hay que reconocer su papel de heroína y figura mitológica, *fundadora de la moderna nación mexicana*, porque no sólo fue un símbolo coyuntural en la descentralización del poder en Mesoamérica, sino el elemento clave, como traductora, de la adhesión progresiva de los pueblos indígenas a la causa europea. El libro constituye una gran aportación a la historiografía mexicana: presenta a la mujer de carne y hueso que tuvo una importante participación en la guerra de conquista y funcionó como puente entre

dos culturas. También desmenuza el mito que la cubre para demostrar que no es posible acusarla de traidora. De hecho, este papel no puede otorgarse a ninguno de los pueblos que se aliaron a los españoles. La extraordinaria obra de Barjau evidencia que los estudios serios, bien documentados y reflexivos, ayudan a desmitificar y a deshacerse de mentiras creadas en torno a ciertos personajes de nuestra historia.

BEATRIZ LUCÍA CANO SÁNCHEZ
DIRECCIÓN DE ESTUDIOS HISTÓRICOS,
INAH



Armando Bartra,
El hombre de hierro. Los límites sociales y naturales del capital,
México, Itaca/UACM/UAM, 2008.

“El hombre de hierro contra el hombre de carne y hueso” es el drama en el que participamos todos nosotros, habitantes en situación de resistencia frente a un sistema mundial dominado por el mercantilismo absoluto. Quizá en estos términos podría sintetizarse el contenido de este libro iluminador que hoy nos brinda Armando Bartra, donde se revela una argumentación intelectual y política impecable, producto de su labor de varias décadas comprometido con los movimientos sociales emancipadores. La reflexión crítica del autor nos muestra las diversas caras en que se trasmuta el hombre de hierro caracterizado por Marx: “la Bomba, las megaurbes, el con-

sumismo, el masaje massmediático, la Revolución Verde, la energía nuclear, la erosión ecológica y cultural, el cambio climático causado por los gases con efecto de invernadero, la privatización del *software* y otras ideas, los transgénicos y el más pequeño y reciente de los frankensteins tecnológicos: la nanotecnología”. Por su contenido abarcador, por las fuentes de información en que se sustenta y por el esfuerzo de comprensión que exige, esta obra se convierte en un hito insoslayable para interpretar el proceso de globalización y el papel de los actores sociales que se enfrentan a esa maquinaria cuasi-infernal. Parafraseando a la escritora Susan George, con plena autoridad podríamos designar a este documento como *El informe Totoltepec*.

El llamado “hombre de hierro” se forja entre fines del siglo XVIII y en el transcurso del siglo XIX, años en que se opera una transformación radical de la humanidad: “En una drástica voltereta civilizacional por la que el uso sirve al cambio, el trabajo vivo al trabajo muerto y el hombre a las cosas, el nuevo orden capitalista transforma el antiguo mercadeo en un absolutismo mercantil donde la economía manda y la sociedad obedece” (p. 44).

En una intervención tan breve como esta es imposible comprimir los múltiples enfoques originales con que uno se encuentra en las páginas de esta entrega, ya que al ir progresando en su lectura se tiene la sensación de desplazarse por una urbe cuyo exceso de luces nos encandila a cada paso y nos obliga a pensar con una precisión analítica a fondo. En ese sentido, el autor camina en dirección inversa a lo que en la ac-

tualidad conocemos como lo “políticamente correcto”, esa hipocresía del poder para simular que el poder no existe. Su tarea de desmitologizar los fetiches la emprende con minuciosidad y sin miramientos. Por ejemplo, Bartra nos aclara qué significa “globalifóbico”, término que representó una de las obras magnas del expresidente Zedillo. A diferencia del empleo inicial para descalificar despectivamente a los movimientos opuestos a que el mundo fuera arrasado por la fuerza del dinero, en el libro se sostiene que la insurgencia internacional no está peleada con la globalización, y por eso sería más apropiado llamarla “globalicrítica”, ya que el capitalismo salvaje que nos acosa es entendido como “globalifágico”, o sea, dispuesto a devorar cuanto objeto natural o social se halle a su paso y convertirlo en mercancía. Los nombres que el poder da a las cosas es una forma de colonizar conciencias y someterlas a la versión dominante.

La razón técnica objetivada en las máquinas plantea una pregunta que el autor retoma de Ernest Mandel: ¿quién mandará a las máquinas?, ya que éstas a diario nos mandan. Las máquinas están hechas por y para el dinero. Marvin Harris ha atinado cuando nos dice que la moderna vaca sagrada es el automóvil. En esta ciudad donde nos transportamos vemos más, por todas partes, los nombres de Toyota, General Motors, Ford, Nissan, Mercedes Benz que el de México. Apelando a McLuhan, se nos recuerda esa sociedad del espectáculo que nos engulle y nos introduce al interior de los medios para que veamos el mundo desde esa perspectiva, al punto que las empresas de radio y televisión

reparten bendiciones y excomuniones que terminan decidiendo una elección. Mediante una caricatura, Quino aporta una lección gráfica acerca de este nuevo mundo en que somos esclavos de las cosas. Un padre enseña a hablar a su bebé. Le muestra un automóvil y dice la palabra “piernas”, el “cerebro” se equipara cuando señala una computadora, un celular ilustra la “comunicación”, mientras que la “cultura” se corporeiza en un espectáculo de la televisión, y el “prójimo” es un espejo que refleja mi propio rostro, los “valores” se identifican con un bote de basura rodeado de ratas, y por fin, “dios” es un billete de dólar.

La doble relación hombre-naturaleza y hombre-hombre, dominada por la forma mercancía, a menudo ha conducido a separarnos de la naturaleza y a olvidar que la naturaleza es el cuerpo inorgánico del cuerpo orgánico que poseemos. Se ha fracturado el “metabolismo social”. Luego, “todo lo real debe ser lucrativo y sólo lo lucrativo es real”. El capitalismo ha emprendido una labor de distorsión de la naturaleza, sometida a la máquina que torna irracional a ésta que solía ser nuestra casa. La explotación de la agricultura mediante químicos genera contaminación, la especialización de los cultivos altera el hábitat y lleva a la desaparición acelerada de las especies. Se justifica así la confesión que el representante de *Matrix* le hace al humano: “Estuvimos pensando en la manera que clasificaríamos a su especie y concluimos que se trata de un virus. Ustedes son un virus que se alimenta de devorar tejidos, como si fueran un cáncer”. Hace algunos años, Lévi-Strauss propuso la idea de que la humanidad ha generado las ciu-

dades como metástasis de la enfermedad que infecta al planeta por obra de la explotación.

Estamos de acuerdo, las máquinas engendran monstruos. En esa línea, el mítico general Edward Ludd es rescatado del olvido y se le reivindica a partir de reinterpretar su movimiento clandestino (allá por la década de 1810) enfocado a la destrucción de las máquinas que habían dejado sin empleo a miles de jornaleros. Se encaran directamente con las fuerzas productivas que los enfrentan, sufren la persecución, la cárcel y las ejecuciones, en una historia que da pie para que Bartra nos exponga una versión nada ortodoxa de la teoría del valor, desprendida de la interpretación dominante en la que se conservan resabios hegelianos en su idea del progreso de las fuerzas productivas como condición para pasar a una fase superior. No obstante, en algunos escritos de la década de 1860 Marx reconoce el sentido de la lucha contra las fuerzas productivas específicas del naciente capitalismo. Por cierto, los ecologistas actuales formulan en un nivel científico la lucha contra una tecnología, que en su propio contenido no puede separarse de la explotación capitalista de los hombres y de la naturaleza.

Un aspecto interesante de este documentado libro es que la erudición no es vacía y se pone al servicio de una reflexión que apunta a la transformación de la realidad; además, el pensamiento conceptual se mezcla con la imaginación poética, en la línea de Bachelard, y produce metáforas ancladas en el lenguaje coloquial mexicano, que en muchos casos sirven para mostrar dimensiones que a la árida teoría escapan. Así, se hace

referencia a una globalización desmechada, para reflejar el carácter salvaje de las políticas multinacionales de la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico (OCDE), el Banco Mundial o el Fondo Monetario Internacional en conjunto con el Grupo de los Ocho y sus actuales palafreneros del Grupo de los Cinco. Mister Bush encarna un burro sin mecate que reparte patadas a diario y sin ton ni son. Las “crudas revolucionarias” designan, a su vez, ese sentimiento que provoca la caída del muro de Berlín o la emergencia de un capitalismo expansivo en el interior de la todavía República Popular China. ¿Qué mejor ilustración de la llamada sobrepoblación planetaria que, como se dice en la página 29, es producto de los “desaprensivos y cogelones orilleros”? Otro amigo economista bromeaba explicando que en la división internacional del trabajo a este suburbio del mundo le tocó especializarse en producir niños.

En principio, se certifica que ya no hay un sujeto contestatario central, como lo pretendió ser en su momento el partido revolucionario. Aun así, existe el sentimiento y la práctica de construir “otro mundo posible”. Después de examinar con acuciosidad las diversas experiencias de movimientos contestatarios, que abarcan desde el Ejército Zapatista de Liberación Nacional, hasta el ecologista francés Bové, pasando por los Sin Tierra brasileños, entre muchos otros, Bartra nos advierte en contra de un autonomismo excluyente, que podría darse en la lógica del fuera y el adentro que supone el capitalismo entendido a la manera de Rosa Luxemburgo: “la emancipación de la identi-

dad sojuzgada no puede verse como simple desprendimiento autonómico y supone por fuerza la construcción de un orden nuevo y compartido donde diferencia no signifique jerarquía. Entre tanto los subalternos podrán negociar condiciones menos desventajosas dentro del orden existente, pero no es viable para ellos regresar a la situación histórica anterior, retornar a la Edad de Oro cuando eran el centro de su mundo” (p. 180).

Las clases subalternas cometerían un grave error si decidieran encerrarse en su particularismo, sea éste el de los indígenas, de las mujeres, de los ecologistas, de los colonos, de los jóvenes, de los *hackers* libertarios, o de los campesinos, si es necesario mencionar algunos; por el contrario, estamos obligados a ser incluyentes y universalistas frente al mercantilismo absoluto y su Estado funcional. En las múltiples experiencias

de generar un rescoldo humano en el que se suspenda la subordinación del valor de uso al valor de cambio, del trabajo concreto al trabajo abstracto, sus protagonistas continúan interrogándose en términos parecidos a como lo hacía Gramsci al evocar en la cárcel los años de los consejos de fábrica: teníamos la autogestión de la ciudad de Turín y fuimos derrotados porque en ese momento no estaba a nuestro alcance ejercer el control de los bancos, ni de los ferrocarriles, ni del ejército, ni de los periódicos. Si se actúa con el criterio incluyente y universalista, entonces las utopías locales realizadas podrían convertirse en las burbujas letales que desbaratan el sistema de dominación total.

HUGO ENRIQUE SÁEZ A.
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA
METROPOLITANA-XOCHIMILCO



Jacques Galinier,
El espejo otomí. De la etnografía a la antropología psicoanalítica,
México, INAH/CDI/CEMCA (Etnografía de los pueblos indígenas de México, Estudios monográficos), 2009.

Por consejo e iniciativa de Paul Rivet, Jacques Soustelle habría de dedicar, a partir de 1932,¹ más de tres años al estudio de los otopames,² ofreciendo con ello el primero y más importante trabajo sobre esos seis pueblos indios en su

¹ Jacques Soustelle, *México, tierra india*, trad. de Rodolfo Usigli, 2ª edición, México, SEP (Sepsetentas, 10), 1980 [1971], p. 17.

² Jacques Soustelle, *La familia otomí-pame del México central*, trad. de Nilda Mercado Baigorria, 2ª edición, México, CEMCA/FCE (Historia), 1993 [1937], p. 7.

conjunto. Siendo de todos éstos los más numerosos y extendidos en el territorio nacional, la mayor parte del trabajo para escribir *La familia otomí-pame del México central* la dedicó a los otomíes, a quienes reconoció en su variabilidad de Guanajuato a Tlaxcala y desde Michoacán hasta Veracruz. Respecto a los otomíes orientales, aquéllos entre quienes Jacques Galinier habría de trabajar tres décadas después, el fundador de los estudios otopames conoció a los que viven cerca de Tulancingo y a los de Texcatepec, los primeros en la Tanzania de esa Australia que constituye el territorio otomí oriental, los segundos en el norte de ese continente. De esos otomíes, Soustelle no habría de saber más que de oídas de los de la sierra oriente de Hidalgo, mientras que de los de tierra caliente no habría de tener noticia alguna, siendo que los de Ixhuatlán de Madero no aparecen siquiera contemplados en su mapa de las variantes dialectales otomíes. Así, habría dejado fuera, precisamente, a aquellos otomíes que, hasta nuestros días, celebran el espectacular ritual carnavalesco del Volador, el que todos conocemos al menos por su versión emblemática, la totonaca de Papantla.

Hacia el tiempo en que el lingüista francés regresó al Viejo Continente, el mismo Paul Rivet tuvo el propósito de enviar a México a Guy Stresser-Péan, quien entonces recién terminaba sus estudios etnológicos en la Universidad de la Sorbona. En una serie de entrevistas que Guilhem Olivier realizara al fundador de la Misión Arqueológica y Etnológica Francesa en México —más tarde Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos (CEMCA)—, el sabio fran-

cés cuenta que fue Soustelle quien le sugirió dedicar sus esfuerzos al estudio de los teenek (huastecos) y que, apenas antes de abordar el tren que habría de conducirlo a su aventura neocontinental, Rivet le pidió indagar sobre la danza del Volador, lo que Soustelle no había tenido oportunidad de hacer.³ Aunque el fruto más voluminoso de la investigación que Stresser-Péan dedica al Volador permanece inédito,⁴ dos textos fundamentales dan cuenta de sus principales resultados: el primero presentado en el París de 1947 en el 28^o Congreso Internacional de Americanistas,⁵ el segundo publicado como un apartado del libro que dedicó a tratar la evangelización colonial y las prácticas religiosas contemporáneas de los indígenas de la sierra norte de Puebla.⁶ No es nuestra intención hacer aquí una crítica impropia, con lucidez, tardía y ajena, dirigida a Stresser-Péan. Sin embargo, en aras de mostrar el contraste que

la obra de Stresser-Péan tiene respecto de la de Galinier en este punto, señalaremos que el interés del primero por la danza del Volador parece separado de otros fenómenos culturales, casi como una isla en un archipiélago de artículos y libros dedicados a los más variados temas. En la obra de Galinier, en cambio, el Volador aparece siempre en el contexto ritual entero en que se encarna —el del Carnaval—, al tiempo que se vincula, al punto de serlo de manera obsesiva, con otros aspectos de la vida cultural otomí. Si el oficio del etnógrafo supone la conexión de campos que superficialmente y desde una mirada extranjera o inexperta aparecen desvinculados unos de otros, la obra de Galinier es etnográfica en el sentido preciso del término.

Casi como un juego de la historia, Galinier habría de llegar a México el mes de noviembre de 1969,⁷ para dar continuidad a un imaginario proyecto que Paul Rivet habría delegado primero a Soustelle y después a Stresser-Péan. Sin haber sido defraudado por ninguno de estos mexicanistas, el Carnaval otomí, escenario del ritual del Volador, habría de saturar casi enteramente las investigaciones de ese heredero de Soustelle: Jacques Galinier, quien encontraría precisamente en Jacques y Georgette Soustelle asesoría constante, y en Stresser-Péan, entonces director de la Misión Arqueológica y Etnológica Francesa, el estímulo en México para

³ Guilhem Olivier, Guy Stresser-Péan, "Pláticas con Guy Stresser-Péan (entrevistas realizadas por Guilhem Olivier)", trad. de Érika Gil Lozada, en Guilhem Olivier (coord.), *Viaje a la Huasteca con Guy Stresser-Péan*, México, FCE/CEMCA (Antropología), 2008, pp. 27-29.

⁴ Guy Stresser-Péan, "La danse du Volador chez les indiens de Mexique et de l'Amérique Centrale", París, memoria de la École Pratique des Hautes Études, 1947.

⁵ Guy Stresser-Péan, "Los orígenes del volador y del comelagatoazte" (1948), trad. de Mario H. Ruz, en Lorenzo Ochoa (pres., intr., selec.), *Huastecos y totonacos. Una antología histórico cultural*, México, Conaculta (Regiones), 1990, pp. 83-96.

⁶ Guy Stresser-Péan, *Le Soleil-Dieu et le Christ. La christianisation des Indiens du Mexique*, París, L'Harmattan (Recherches Amériques latines), 2005, pp. 217-238.

⁷ Jacques Galinier, n'yūhū *Les Indiens Otomis. Hiérarchie sociale et tradition dans le Sud de la Huasteca*, México, Misión Arqueológica y Etnológica Francesa en México (Estudios mesoamericanos, 2, II), 1979, p. 3.

dedicarse al estudio de los otomíes de la Huasteca.⁸

Jacques Galinier es, sin duda, el etnólogo más destacado en lo que toca a los estudios sobre otomianos y acaso otopames, a decir por la recurrencia con que los especialistas en estos grupos acuden a sus vetas interpretativas para encontrar guía a sus propias investigaciones, lo que no obsta para que el propio Galinier señale una y otra vez las deficiencias de esa antropología sostenida casi enteramente en la obra de los fundadores y la necesidad urgente de una puesta al día de las etnografías clásicas que, aunque señeras, dan cuenta de una realidad que no es la de hoy.⁹ A veces en un tono pedagógico, casi paterno —abusando de las imágenes que aparecen una y otra vez en *El espejo otomí*—, Galinier señala a las jóvenes generaciones de etnógrafos la necesidad de realizar un trabajo de campo que ha de hacerse con conocimiento de la lengua nativa, que debe partir de un reconocimiento integral de los distintos ámbitos sociales y que está obligado a hacerse parte de la vida cotidiana de nuestros interlocutores, al grado no sólo de reconocer el paso de los meses sino también el paso de la noche al día, inmiscuyén-

dose en los aspectos más íntimos de la dinámica cultural, no limitándolo a ese órgano de la percepción privilegiado por Occidente: la vista —como constata el uso del concepto de cosmovisión—, sino abriéndolo al tacto, al olfato, al oído... y abandonando lo que califica de una pudibundez que “deja en las sombras la cuestión del trabajo psíquico en la cultura” y sus “categorías de fondo”, a saber, el sexo y la muerte.¹⁰

Otras veces en un tono crítico, como una madre devoradora —para continuar con las imágenes del *espejo otomí*—, Galinier arremete contra los profesionales. Primero contra los “etnógrafos de superficie”¹¹ que, argumentando una aculturación acabada, niegan toda especificidad cultural a las poblaciones amerindias.¹² Después contra “una supuesta experiencia ‘dialógica’ externa, entre el antropólogo y los textos, en bruto o trabajados por sus colegas ... pero lejos del campo”,¹³ contra la imposición de categorías ajenas y en favor del reconocimiento de las categorías nativas, no limitadas a las derivadas de los saberes explícitos, sino atendiendo también, y sobre todo, “a sus fundamentos implícitos, es decir, inconscientes”.¹⁴ Más tarde, contra un “atomismo

⁸ Jacques Galinier, *Pueblos de la Sierra Madre. Etnografía de la comunidad otomí*, trad. de Mariano Sánchez Ventura Philippe Chéron, México, CEMCA/INI (Clásicos de la Antropología, 17), 1987 [1974], pp. 11-12.

⁹ Jacques Galinier, “La cultura otomí oriental como ficción. Un modelo emblemático para Mesoamérica”, en Carlos Guadalupe Heiras Rodríguez (coord.), *Memoria de papel. Actas del primer coloquio sobre otomíes de la Sierra Madre Oriental y grupos vecinos*, México, INAH (Etnografía de los pueblos indígenas de México, Debates), 2008, pp. 285-294.

¹⁰ Jacques Galinier, *El espejo otomí. De la etnografía a la antropología psicoanalítica*, México, INAH/CDI/CEMCA (Etnografía de los pueblos indígenas de México, Estudios monográficos), 2009, pp. 136-137.

¹¹ *Ibidem*, p. 160.

¹² Jacques Galinier, “El depredador ceste. Notas acerca del sacrificio entre los mazahuas” (1984), trad. de Ángela Ochoa, en *Anales de Antropología*, vol. XXVII, 1995, pp. 251-267.

¹³ Jacques Galinier, *op. cit.*, 2009, p. 172.

¹⁴ *Ibidem*, p. 142.

etnográfico” que se limita a la acumulación de estudios de caso, de comunidad, al tiempo que contra la comparación no controlada al nivel de la región cultural mesoamericana, frecuentemente en búsqueda de falsas continuidades históricas que añoran la imagen de lo autóctono, así sea ésta una distorsionada. Las condiciones precisas de tal comparación se desarrollan en el capítulo “El entendimiento mesoamericano. Categorías y objetos del mundo”, originalmente publicado en 1999. En discusión con Viveiros de Castro,¹⁵ en este texto Galinier explora si las categorías de la filosofía aristotélica pueden aplicarse “a las ‘filosofías primarias’ amerindias”.¹⁶

El espejo otomí es, en efecto, una compilación de traducciones de artículos publicados en un lapso de 25 años. En la primera parte del *espejo otomí* los lectores reconocerán desarrollos de temas tratados en *La mitad del mundo*,¹⁷ la obra fundamental de Galinier. Así, en los dos primeros capítulos observarán las incursiones del autor en el ámbito de la etnosemántica, con el fin de vincular el campo léxico con el campo conceptual del morfema relativo a la piel y la podredumbre que, en las lenguas otomianas —e incluso otopames—, ofrece una prodigiosa productividad, enteramente consciente para los hablantes otomíes y semiconsciente para

los hablantes de mazahua, anunciando así una vía posible para las indagaciones comparativas. En estos textos de 1979 y 1988 el autor entiende la representación del cuerpo como construido en correspondencia metafórica con el medio ambiente, asimilando los dominios vegetal, animal y humano a “un mismo universo de significación”.¹⁸ El tercer capítulo, titulado “La mujer zopilote y el hombre mutilado. Imágenes nocturnas del padre en la cosmología otomí”, publicado originalmente en 1989, se sitúa todavía en este marco explicativo que entiende como homología las habidas, en el pensamiento otomí, entre “el destino de los hombres y el de los cuerpos celestes”,¹⁹ y como analogías aquéllas “entre cosmogénesis y antropogénesis”.²⁰ Aquí Galinier da cuenta del principio de no contradicción, que permite a las divinidades del panteón otomí rebasar las categorías de género según el contexto, en atención a una lógica de encajonamiento que permite el englobamiento de la categoría contraria según “un esquema dualista asimétrico”, inverso al propuesto por el *Homo hierarchicus* de Louis Dumont.²¹ Los personajes etnográficos son, desde aquí y en adelante, los del Carnaval, entre ellos el Diablo, el Señor con Cabeza de Viejo, dueño de la riqueza, que es feminizado por su amputación, es decir, la castración que resulta de su engullimiento por parte de la vagina.

¹⁵ Eduardo Viveiros de Castro, “Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism”, en *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 4, núm. 3, septiembre de 1998, pp. 469-488.

¹⁶ Jacques Galinier, *op. cit.*, 2009, p. 148.

¹⁷ Jacques Galinier, *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, trad. de Ángela Ochoa y Haydée Silva, México, IIA-UNAM/CEMCA/INI, 1990 [1985].

¹⁸ Jacques Galinier, *op. cit.*, 2009, p. 32.

¹⁹ *Ibidem*, p. 42.

²⁰ *Ibidem*, p. 47.

²¹ Louis Dumont, *Homo hierarchicus. Ensayo sobre el sistema de castas*, trad. de Rafael Pérez Delgado, Madrid, Aguilar (Cultura e historia), 1970 [1966].

El siguiente capítulo, “El lugar de la verdad. Reflexiones sobre el mecanismo del ritual y su desconexión en el ‘volador’ otomí”, de 1989, se sitúa explícitamente en ese lugar en que se revela el conocimiento: al pie del Palo Volador, el sitio del sacrificio y del encuentro sexual, estableciendo explícitamente un puente entre la cosmología y un cuadro de “psicología sexual generalizada”,²² donde el ritual dentro del ritual define las condiciones de su término efectivo y su eventual reiteración; es la muerte la que reactiva el proceso de nacimiento. En el capítulo “Reglas, contextos y significación de los rituales”, publicado originalmente en 1990, Galinier emprende una crítica a dos proposiciones de Wittgenstein, según las cuales el ritual no es interpretable a la manera simbolista o literal propia de la antropología, menos aún cuando las exégesis nativas resultan contradictorias. Contra esta posición, que guarda afinidades con la de antropólogos cognitivistas como Maurice Bloch, quien hace aparecer al ritual como un campo en que la semántica deja de ser pertinente,²³ Galinier distingue las “‘exégesis internas’, el conjunto heterogéneo de discursos, gritos, cantos, juegos de palabras, llantos, etc., cuya ocurrencia no responde a sollicitación externa alguna,

²² Jacques Galinier, *op. cit.*, 2009, p. 52.

²³ Maurice Bloch, “Symbols, song, dance and features of articulation: Is religion an extreme form of traditional authority?” (1974), en *The past and the present: the collected papers of Maurice Bloch (Ritual, History and Power. Selected Papers in Anthropology)*, 2ª edición, Londres, Athenæum Press/Gateshead, Tynne & Wear (London School of Economics Monographs on Social Anthropology, 58), 1997, pp. 19-45.

ni a ninguna demanda de formalización”,²⁴ las distingue de las “exégesis externas”, ofrecidas por los informantes a petición del etnógrafo, y de “toda la hermenéutica concerniente a los rituales [que] conlleva a una reflexión sobre la noción de ‘secreto’ [...] esoterismo ritual”,²⁵ aludiendo a un modelo que no por implícito e informal resulta vacío de significación.

Sigue el capítulo “La lamentación del Señor con Cabeza de Viejo. Cómo se escribe la historia en la región otomí”, de 1993. Aquí el autor da cuenta de los personajes que aparecen en los rituales de Costumbre y de Carnaval: charros, catrines, judíos, Cuauhtémoc, Moctezuma, Malinche, Cortés. La historia en su versión otomí, su etnohistoria, aparece como una maquinaria donde los mestizos y sus epígonos son combinados con las divinidades indígenas de la luna y de la tierra, todos son confundidos en el Viejo Costal, el maniquí del Carnaval que es dispuesto al pie del Palo Volador y que, a la vez, es la parte inferior de cada cuerpo humano. Aquí la piel “es el soporte inmediato de la memoria”, entendiendo una ontología en la que el ser se define en la encrucijada de esas identidades que se reflejan unas a otras y que —continúa el argumento en el capítulo “Elogio a la putrefacción. Una física otomí del desbordamiento”— es suficientemente explícita como para hacer del ser viviente uno necesariamente podrido, de la misma forma en que la vida no es sino consecuencia del gasto energético de la muerte, del sacrificio ritual y de la par-

²⁴ Jacques Galinier, *ibidem*, p. 59.

²⁵ *Ibidem*, p. 60.

ticipación de los difuntos en la comunidad humana, según “una doctrina energética que descubre en la saturación”²⁶ escatológica los mecanismos de puesta en marcha del cosmos. El argumento es provocador y cuestiona uno de los muchos supuestos antropológicos, esta vez el ofrecido por Mary Douglas, quien separa universalmente lo sagrado de lo poluto.²⁷ Contra lo que querría este argumento, ocurre que los otomíes se conciben a sí mismos como sucios y cifran su identidad étnica en esa piel corrupta, hedionda. “Cuando en otras sociedades se busca expulsar las marcas de suciedad, real o simbólica, para dar lugar a un mundo descontaminado, los otomíes por el contrario sacan de ahí los recursos necesarios para la reproducción de la sociedad”,²⁸ señala en el capítulo “Oler el mundo”, aparecido originalmente en 1998.

En “El cuadrilátero de los ídolos. Una vida psíquica en la naturaleza”, de 1997, es ya clara una distancia respecto a esos textos seminales en que Galinier entendía las relaciones entre cuerpo y cosmos como analogías, metáforas, homologías, a la manera de una simbólica. A partir de aquí entiende “que el cuerpo no es simplemente un modelo de representación de puntos particulares del universo. ‘Es’ el mundo”,²⁹ de manera que entre cuerpo, sociedad y cosmos “hay identidad de sustancia, una misma dinámica de fluidos, pero

sobre todo un espacio isomorfo de relaciones, condición sin la que la ‘eficacia simbólica’ de los procedimientos chamánicos —en el sentido técnico de ‘propiedad inductora’ vinculada a estos distintos niveles, tal y como lo entiende Lévi-Strauss— sería totalmente imposible”.³⁰

Ello explica, siguiendo a Galinier, que la parafernalia y los agentes de los rituales terapéuticos y los de los rituales de fertilidad sean idénticos, derivando de ello que, así como el cuerpo humano es el asiento de afectos y conflictos, exista a la vez “una verdadera vida psíquica en la naturaleza”.³¹ La cosmología otomí es, simultáneamente, su antropología.

“Pequeñas cosmologías” nocturnas potestad del Diablo, inconcebibles “como experiencias sensoriales idiosincráticas” y que deben, en cambio, examinarse “como mensajes colectivos codificados culturalmente”,³² es la aproximación desarrollada en “La huella cósmica de los sueños en el México indio”, publicada originalmente en 1998. Despliegue de los personajes carnavalescos, el sueño otomí, como su etnohistoria, identifica el pasado con el futuro, condición de posibilidad para la oniromancia con que, en vigilia tanto como en los rituales adivinatorios, se interpretan los mensajes de la noche, cuando los movimientos oculares, a la manera de los vaivenes del Carnaval y del juego sexual, indican el lugar de la verdad, el acceso al conocimiento equivalente al corte sacrificial. Es así como el Carnaval

²⁶ *Ibidem*, p. 79.

²⁷ Mary Douglas, *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, trad. de Edison Simons, Madrid, Siglo XXI, 1973 [1966].

²⁸ Jacques Galinier, *ibidem*, p. 124.

²⁹ *Ibidem*, p. 86.

³⁰ *Idem*.

³¹ *Idem*.

³² *Ibidem*, p. 115.

constituye un sueño diurno con los mismos actores del inframundo; “el sueño un Carnaval alucinatorio [...] con una relativa libertad en relación con las restricciones físicas, lógicas y morales de la actividad cognitiva diurna”.³³ Un argumento más apunta con toda claridad a los ulteriores desarrollos del autor en antropología psicoanalítica, revelados ya desde la segunda edición de *La mitad del mundo* —en francés, como la tesis de Estado de que derivó—:³⁴ si esa pequeña muerte onírica no es accesible a la conciencia, “la interpretación onírica otomí, más que una simple hermenéutica mecanicista [...] debe] ser considerada como un tipo de metapsicología nativa”.³⁵

Cuatro capítulos más completan esta compilación: “Un pensamiento que fracasa. La teoría otomí del inconsciente”, de 1999; “Pensar fuera de sí. Espejos identitarios en Mesoamérica”, de 2000; “La mitología es su teoría de las pulsiones. Una aproximación amerindia al conflicto intrapsíquico”, de 2003; y “Madre fálica y padre sin pie. El péndulo edípico”, de 2004. Aunque no deja de aportar nuevos datos etnográficos, en su mayoría ofrece los que ya son familiares al lector: los rituales de Costumbre y sobre todo el de Carnaval, el mundo como un sistema de intercambio energético signado por la mancha del sueño y el sexo, la muerte como anuncio de la vida, pero aquí la discusión con la antropología psicoanalítica

y con el fundador del psicoanálisis es explícita. Distanciado de las versiones estadounidenses abocadas a las psicologías *folk*, del sentido común, que “consideran las representaciones vernáculos del aparato psíquico” limitándolo “a las expresiones emocionales de los estados mentales”, Galinier profundiza “en las especulaciones locales sobre la producción de los afectos y el trabajo de pensar, ‘comprendidos aquí en su dimensión teórica’, sin pasar por los protocolos de la psicología y de la antropología cognitiva”.³⁶

Respecto al psicoanálisis, la apuesta de Galinier no apunta a explicar en términos freudianos a los otomíes, sino en comprender la “causalidad psíquica en la cultura”, haciendo aparecer la ideología otomí sobre el sexo y la muerte, la reproducción de la vida, “al mismo nivel explicativo que la teoría freudiana”.³⁷ En este sentido Galinier propone varias hipótesis. Primero, si para Freud la “teoría de las pulsiones es, por decirlo así, nuestra mitología”,³⁸ entonces “la ‘mitología otomí’ —en sus expresiones rituales— puede tomar el papel de una doctrina de las pulsiones”.³⁹ Segundo, si la teoría freudiana postula que el conflicto entre el yo y el yo-ideal es equivalente a una “oposición de lo real y lo psíquico, del mundo exterior y el mundo interior”,⁴⁰ tal concepción sería inaplicable a la metapsicología otomí, que supone un sujeto extraterritorial cuyo cuerpo es el mundo; géneros, épocas y estatus confundidos; “unidad

³³ *Ibidem*, p. 108.

³⁴ Jacques Galinier, *La moitié du monde. Le corps et le cosmos dans le rituel des Indiens Otomí*, Vendôme, PUF/CNRS/Université de Paris X Nanterre (Ethnologies), 1997.

³⁵ Jacques Galinier, *op. cit.*, 2009, p. 116.

³⁶ *Ibidem*, p. 184.

³⁷ *Ibidem*, p. 128.

³⁸ *Ibidem*, p. 179.

³⁹ *Ibidem*, pp. 174-175.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 180.

arquitectónica, con diferentes niveles de instancias en interacción, al interior de un todo orgánico”,⁴¹ al tiempo que esta metapsicología otomí, al contrario de la de Freud, hace trabajar al discurso del chamán “en su dimensión terapéutica”.⁴² Tercero, si “para Freud el rechazo orgánico de lo oloroso es un factor de civilización, no es así entre los otomíes”,⁴³ quienes fundan su identidad y su reproducción cultural en esa hediondez que permite la regeneración del cosmos. Un punto más respecto al psicoanálisis:

Para André Green “la interpretación kleiniana de la sexualidad es la fundición de la teoría psicoanalítica según un punto de vista ginecocéntrico. Con Melanie Klein, son la hija y la madre las que toman la palabra, oponiéndose a la visión falocéntrica de Freud”. Yo agregaría que los otomíes, a partir de esta obsesión ritual de retornar a lo materno, entienden también añadir lo masculino a lo materno. Lo femenino no es un “de menos”, sino lo masculino “además”.⁴⁴

Con este englobamiento de lo masculino en lo femenino, es decir, el que las divinidades femeninas puedan aparecer también como masculinas (a diferencia de otras que sólo aparecen como masculinas, no las hay que sean exclusivamente femeninas) se articula una cuestión más, relativa al complejo de Edipo:

⁴¹ *Idem.*

⁴² *Ibidem*, p. 181.

⁴³ *Ibidem*, p. 196.

⁴⁴ *Idem.*

Como hipótesis, estaría tentado a decir que el complejo de Edipo otomí sería de tipo inverso [al señalado por Freud], con el amor del padre por un lado, el odio de la madre por el otro, habida cuenta de su actividad predatoria. Pero el asunto es más complicado [...] Esta variante exótica del Edipo tiene el interés, para nosotros como antropólogos, de dar formato a la vez a una teoría de la cultura y de las relaciones sociales. Evidentemente, el juego de las identificaciones aparece aquí enigmático, con este vaivén de imágenes de gratificación y castigo, donde se amenaza y sacrifica el polo masculino al polo femenino y viceversa.⁴⁵

La metapsicología otomí, que hacia 2004 aparecía ya claramente esbozada en esos artículos ahora traducidos y compilados, espera un refinamiento de la discusión antropológica en la que, sin duda, Jacques Galinier estará trabajando. Esperamos ver pronto los resultados de ese trabajo.

CARLOS GUADALUPE HEIRAS
RODRÍGUEZ

ESCUELA NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA
E HISTORIA-INAH

⁴⁵ *Ibidem*, p. 199.

RESÚMENES / ABSTRACTS

La conformación de la última “Triple Alianza” en la cuenca de México: problemas, interrogantes y propuestas

Clementina Battcock

Resumen

En este artículo se rescatan y reexaminan los diferentes enfoques que se han planteado sobre la última “Triple Alianza” establecida entre los pueblos prehispánicos en la cuenca de México durante el siglo xv. También se analiza lo que nos indican y relatan las fuentes documentales en torno a esta nueva estructura de poder tripartita.

Palabras clave: pueblos prehispánicos, Triple Alianza, estructura de poder, organización política, cuenca de México.

Abstract

This article contains a compilation and re-examination of the different approaches used to discuss the last “Triple Alliance” among pre-Hispanic groups in the Basin of Mexico in the fifteenth century. It also has an analysis of what the documentary sources indicate and tell about this new tripartite power structure.

Keywords: Triple Alliance, pre-Hispanic groups, power structure, political organization, Basin of Mexico.

Conviértete en lo que eres: construcción de la masculinidad y la feminidad en el discurso del derecho natural cristiano en la Nueva España del siglo xvi

Natalia Fiorentini Cañedo

Resumen

En este trabajo se aborda la construcción sociocultural de la feminidad y la masculinidad en la Nueva España en el siglo xvi, a partir del análisis del discurso del Derecho natural cristiano, el cual contribuye a la definición del deber ser de hom-

bres y mujeres, al establecer roles o papeles sociales, parámetros de conducta, códigos morales y jerarquías diferenciadas de acuerdo al sexo y calidad social de los individuos.

Palabras clave: feminidad, masculinidad, género, Derecho natural, Nueva España.

Abstract

This paper addresses the socio-cultural construction of femininity and masculinity in New Spain in the sixteenth century, by analyzing the discourse of Catholic Natural Law, which contributes to the definition of what men and women should be, by establishing social roles, parameters of conduct, moral codes and differentiated hierarchies according to gender and the social role of individuals.

Keywords: femininity, masculinity, gender, Natural Law, New Spain.

Un breve recorrido bibliográfico por la historia de los pueblos zapotecos de Oaxaca

Ethelia Ruiz Medrano

Resumen

En este artículo se propone un recorrido historiográfico de la historia zapoteca. El ensayo está dividido de manera temporal, desde la época prehispánica a la actualidad.

Palabras clave: pueblos zapotecos, historiografía, Oaxaca.

Abstract

In this article the author offers a historiographical survey of the history and ethnography of the Zapotec people of Oaxaca. The article is divided into different temporal periods from pre-Hispanic times to the present.

Keywords: Zapotec people, historiography, Oaxaca.

***Nuevo Cine* (1961-1962) y el nacimiento de la cultura cinematográfica mexicana moderna**

Asier Aranzubia

Resumen

En este artículo se estudia el decisivo impacto que sobre la cultura cinematográfica mexicana tuvo la revista *Nuevo Cine* (1961-1962). Entre los méritos de esta importante publicación destaca el de haber puesto en circulación una nueva manera de hacer crítica de cine que permitiría superar el impresionismo y la falta de rigor que había caracterizado hasta entonces al periodismo cinematográfico mexicano. Asimismo, los impulsores de esta interesante (aunque efímera) aventura editorial protagonizarían algunas de las iniciativas culturales más importantes de entre cuantas se desarrollaron en el ámbito cinematográfico mexicano durante la segunda mitad del siglo pasado, tales como creación de los primeros centros dedicados a la enseñanza cinematográfica o el desarrollo de la investigación histórica en torno al cine mexicano.

Palabras clave: cine mexicano, *Nuevo Cine*, crítica, cultura cinematográfica, enseñanza, *Cahiers du cinema*, teoría de autor.

Abstract

The aim of this article is to analyze the key role played by the film journal *Nuevo Cine* (1961-1962) in modern Mexican film culture. *Nuevo Cine* can take credit for having fostered a new way of film criticism beyond both the impressionism and the lack of scientific rigor that had marked the Mexican film press up to that time. Moreover, the promoters behind this worthy, but short-lived, publishing endeavor were to be individually involved in important cultural enterprises, such as the first film schools in Mexico and the development of new methods of historical research in the field.

Keywords: Mexican cinema, *Nuevo Cine*, criticism, education, film culture, *Cahiers du Cinema*, author theory.

Minería y territorio: una mirada al conflicto desde Mazapil, Zacatecas

Francesco Panico / Claudio Garibay Orozco

Resumen

La instalación en 2006 del proyecto minero a tajo abierto “Peñasquito” (propiedad de la empresa canadiense Goldcorp) en el Valle de Mazapil, estado de Zacatecas, ha generado un cambio violento del paisaje de la región y una consecuente respuesta por parte de las comunidades locales que ven amenazada su forma tradicional de vida y subsistencia. La modificación de la configuración territorial del valle tuvo como consecuencia directa la reivindicación, de una parte de la población local, de sus tierras, lo que ha significado la producción de un discurso y de una práctica de resistencia frente al antagonismo representado por la empresa minera.

Palabras clave: territorio, conflicto, medio ambiente, minería, ejido.

Abstract

The 2006 installation of the mining project “Peñasquito” (property of Canadian company Goldcorp) in Mazapil, Zacatecas, has generated a violent change of the landscape of the region and consequently a response on the part of the local communities that see their traditional ways of life and subsistence threatened. A direct consequence of the modification of the territorial configuration of the Valley was the recognition, on the part of the local community, of their lands, which has meant the production of a discourse and practice of resistance to the antagonism represented by the mining company.

Keywords: territory, conflict, environment, mining, ejido.

Año 17, vol. 50, septiembre-diciembre, 2010

DIMENSIÓN ANTROPOLÓGICA



- ◆ *Plazas públicas en el siglo XXI: construcción contemporánea, patrimonio del futuro. Rehabilitación de los paramentos de la ciudad de Palenque (2003)*
- ◆ *Los trastornos de la pax hispanica: la guerra de las formas en la Nueva España*
- ◆ *La entidad femenina en los salones de remitidos de San Carlos: dinámica entre discursos y normas (1850-1898)*
- ◆ *El "cabo de año" de un chamán. Nociones sobre ancestralidad y chamanismo otomí*
- ◆ *La denominación translingüística de los olores*
- ◆ *De las carreras el alto goce*

INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

Año 18, vol. 51, enero-abril, 2011

DIMENSIÓN ANTROPOLÓGICA



- ◆ *Partes del cuerpo en el Códice Badiano*
- ◆ *El léxico de las partes del cuerpo en el mexicano de la sierra noreste de Puebla*
- ◆ *Léxico de las partes del cuerpo humano y algunas de sus extensiones semánticas en el bñābñu de Xochimilco y San Pablito Pabuatlán, Puebla*
- ◆ *Las partes del cuerpo humano en amuzgo y su proyección semántica*
- ◆ *Partes del cuerpo e incorporación nominal en expresiones emocionales mayas*
- ◆ *Verbos con parte del cuerpo humano en el zapoteco de San Pablo Güilá*
- ◆ *Las postales sugestivas de los años veinte (Colección Garza Márquez)*

INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA