

# DIMENSIÓN ANTROPOLÓGICA



- ◆ *Aproximación a la kinésica de los rarāmuri*
- ◆ *La deixis: mecanismo discursivo constructor de un posicionamiento identitario*
- ◆ *Las mujeres en la antropología social británica*
- ◆ *Los pueblos indígenas y la conformación del territorio oaxaqueño y del Estado nacional en la época juarista*
- ◆ *El afromestizaje en la familia esclava rural, oteado en una hacienda azucarera del Obispado de Oaxaca, segunda mitad del siglo XVIII*
- ◆ *Nación y patria*
- ◆ *Charles B. Waite y Winfield Scott: lo documental y lo estético en su obra fotográfica*

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 Puente	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> Arcelia Rayón 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 desconocido

*Desfile militar hacia el Zócalo después de inaugurada la columna  
de la Independencia, el 16 de septiembre de 1910.*

Inv. 351937, Fototeca Constantino Reyes-Valerio de la  
Coordinación Nacional de Monumentos Históricos-INAH.

[www.dimensionantropologica.inah.gob.mx](http://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. 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,
  - 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.
- Deberán enviarse 3 copias impresas del texto, acompañadas de su archivo magnético (disquete o CD).
- No deben anexarse originales de ilustraciones, mapas, fotografías, etcétera, sino hasta después del dictamen positivo de los trabajos.

### Requisitos para la presentación de originales en disquete o CD

- Programas sugeridos: Microsoft Word.
- En el caso de fotografías, diapositivas u otro material gráfico, se sugiere entregar los originales o bien usar un escáner para ampliar las imágenes a tamaño carta y digitalizarlas a 300 dpi.
- Imágenes en mapa de bits (TIFF, BMP).

### 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. 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: Allende No. 172, Centro de Tlalpan, CP 14000, Conmutador 40 40 51 00 ext. 144, Fax: 40 40 51 36  
dimension\_antropologica@inah.gob.mx  
dimenan\_7@yahoo.com.mx  
web: www.dimensionantropologica.inah.gob.mx  
www.inah.gob.mx

*Dimensión Antropológica*, publicación cuatrimestral, abril de 2010. Editor responsable: Héctor Toledano. Número de certificado de reserva otorgado por el Instituto Nacional del Derecho de Autor: 04-2008-012114375500-102. Número de certificado de licitud de título: 9604. Número de certificado de licitud de contenido: 6697. Domicilio de la publicación: Insurgentes Sur 421, séptimo piso, Col. Hipódromo, C.P. 06100, México, D.F. Imprenta: Taller de impresión del INAH. Av. Tláhuac 3428, Culhuacán, C.P. 09840, México, D.F.

ISSN 1405-776X Hecho en México

# Índice

<b>Aproximación a la kinésica de los rarámuri</b> ÁNGEL ACUÑA DELGADO	7
<b>La deixis: mecanismo discursivo constructor de un posicionamiento identitario</b> JORGE A. MARTÍNEZ SOTO ZARINA ESTRADA FERNÁNDEZ	43
<b>Las mujeres en la antropología social británica</b> LEIF KORSBAEK	83
<b>Los pueblos indígenas y la conformación del territorio oaxaqueño y del Estado nacional en la época juarista</b> LETICIA REINA	115
<b>El afromestizaje en la familia esclava rural, oteado en una hacienda azucarera del Obispado de Oaxaca, segunda mitad del siglo XVIII</b> JOSÉ ARTURO MOTTA SÁNCHEZ	147
<b>Nación y patria</b> CARLOS MONSIVÁIS	201
<b>Cristal bruñido</b>	
<b>Charles B. Waite y Winfield Scott: lo documental y lo estético en su obra fotográfica</b> BENIGNO CASAS	221

## Reseñas

ALFREDO LÓPEZ AUSTIN/LUIS MILLONES <i>Dioses del Norte, dioses del Sur. Religiones y cosmovisión en Mesoamérica y los Andes</i> SILVIA LIMÓN OLVERA	245
JOYCE MARCUS <i>Monte Albán</i> ERNESTO GONZÁLEZ LICÓN	250
BLANCA GUTIÉRREZ GRAGEDA <i>Querétaro devastado. Fin del Segundo Imperio</i> BEATRIZ LUCÍA CANO SÁNCHEZ	254
DELIA SALAZAR ANAYA/MARÍA EUGENIA SÁNCHEZ CALLEJA <i>Niños y adolescentes: normas y transgresiones en México, siglos XVII-XX</i> ANNA RIBERA CARBÓ	259
<b>Resúmenes / Abstracts</b>	263
<b>Despedida para Carlos Monsiváis</b>	269

# Aproximación a la kinésica de los rarámuri

ÁNGEL ACUÑA DELGADO\*

**E**l movimiento inteligente o movimiento pensado del cuerpo constituye una faceta más de la cultura: Mauss acuñó el término “técnicas del cuerpo”, poniendo de relieve: “[...] la forma en que los hombres, sociedad por sociedad, hacen uso de su cuerpo en una forma tradicional”; Birdwhistell concibió la idea de interpretar los comportamientos corporales y gestuales como medios de comunicación con la ayuda de la lingüística, denominando a su disciplina kinesia, y Merleau-Ponty definió la “motricidad” como la “intencionalidad operante surgida de la corporeidad y portadora de cultura”.<sup>1</sup>

Es lícito plantear la cuestión de la sociabilidad de nuestro cuerpo, puesto que la cultura tiende a modelarlo, a formarlo, más exactamente a dar a nuestro cuerpo una determinada hechura de conformidad con las exigencias normativas de la sociedad en que vivimos.

\* Universidad de Granada.

<sup>1</sup> Marcel Mauss, “Técnicas y movimientos corporales”, en *Journal of Psychologie*, vol. XXXII, núms. 3-4, marzo-abril de 1936; este artículo tuvo como base una conferencia, impartida en mayo de 1934 en la Sociedad de Psicología, posteriormente reimpreso en Marcel Mauss, *Sociología y antropología*, 1979, p. 337; Ray Birdwhistell, *Introduction to Kinesics*, 1952; Maurice Merleau-Ponty, *Signos*, 1966.

Esta estructuración social del cuerpo, por una parte afecta a toda nuestra actividad más inmediata y aparentemente más natural (nuestras posturas, actitudes, o movimientos más espontáneos) y, por otra parte, es el resultado no sólo de la educación propiamente dicha sino también de la simple imitación o adaptación. El esquema corporal o conciencia estimativa del cuerpo es primeramente un producto social, y sería un error tomar lo orgánico por la totalidad de lo corporal.

En el presente trabajo ofrecemos los resultados parciales de un proceso de investigación que centró la atención en el estudio de un modelo de sociedad amerindia con una estrategia adaptativa peculiar, a través de los significados que se derivan de su corporeidad. La sociedad rarámuri, circunscrita territorialmente en la sierra Tarahumara del estado de Chihuahua (México), con el amplio despliegue de recursos corporales y motrices que la caracterizan, será la protagonista.

Apoyado en una metodología estrictamente etnográfica, basada en once meses de trabajo de campo entre 2001 y 2005, pretendemos aquí una aproximación kinésica (no una penetración a fondo, dado el elevado número de categorías tratadas) al estudio del cuerpo en movimiento en la sociedad rarámuri. Describiremos aspectos como el desarrollo físico, los desplazamientos, las posturas corporales, el uso y la percepción del espacio y el tiempo, y algunos factores comunicativos no verbales (saludo, tacto, expresión facial, mirada), a fin de observar cómo hacer coherente el sentido práctico y simbólico de las citadas técnicas corporales o contingencias motrices pertenecientes a esta sociedad, en base al papel que juega el contexto en donde se ubica, entendido éste en amplios sentidos: histórico, ecológico, social, cultural e interétnico.

Por otro lado, y aunque el principal valor de este trabajo sea el aporte de datos etnográficos de primera mano, los conceptos teórico-metodológicos que sirven de soporte reflexivo han sido obtenidos de distintos ámbitos. La "etnomotricidad" o etnología de la motricidad constituye aquí el primer punto de referencia, apoyada en los planteamientos de Mauss sobre las técnicas del cuerpo, y en la idea de que el cuerpo se alimenta, se conserva, se presenta, y por tanto se normaliza culturalmente, siendo el principal instrumento de nuestra acción y percepción. Por antigua que parezca, no ha perdido vigencia la célebre frase de Protágoras (480-410 a.C.) al decir que "el cuerpo es la medida de todas las cosas".



A través de la etnomotricidad podemos conseguir no sólo el conocimiento de la variedad intercultural, sino también intracultural, permitiendo el contraste y la comparación del cuerpo en movimiento y, en consecuencia, la configuración de mapas motrices diferenciales en función de diversas variables como el entorno físico, el género, la edad, el estatus social, etcétera.

Muy próximo al concepto de etnomotricidad se halla el de “praxiología motriz”, acuñado por Parlebas para designar la “ciencia de la acción motriz y especialmente de las condiciones, modos de funcionamiento y resultados de su desarrollo”. Disciplina que estudia la lógica interna de las acciones, su eficacia, tanto a nivel material como simbólico. De ella derivan conceptos útiles para el análisis como el de “costo de la acción”, identificado como el motor de la acción por ser el valor o precio de adquisición que mueve al sujeto a actuar. También el concepto de “performance” es importante, dado que la eficacia de las acciones debe contar con la capacidad de ejecución que se posea, condicionada siempre por diversas variables, tanto intrínsecas (edad, sexo, etcétera) como extrínsecas (estatus, historia, entorno). Asimismo, son utilizados los conceptos de “paradigmático” y “sintagmático”, el primero centrado en las acciones sustitutivas y el segundo en la secuencia de acciones sucesivas.<sup>2</sup>

La “kinesia” iniciada por Birdwhistell para descifrar el lenguaje corporal, se complementa con la proxémica desarrollada por Hall para analizar el uso y percepción del espacio social y personal; disciplina tenida en cuenta también en este trabajo para entender mejor los distintos tipos de espacios y distancias interactivas empleadas por los rarámuri.<sup>3</sup>

La noción de “habitus” en relación con el cuerpo, expresada por Bourdieu como costumbres y actitudes adquiridas que subyacen y condicionan las formas de pensar, sentir y actuar de las personas, es igualmente importante tenerla en cuenta en trabajos de estas características; al igual que la de *embodiment* o “encarnación”, entendida como enraizamiento a través de la costumbre, como marca corporal resultado de la exposición permanente a los mismos estímulos culturales.<sup>4</sup>

<sup>2</sup> Pierre Parlebas, *Juegos, deporte y sociedad. Léxico de praxiología motriz*, 2001.

<sup>3</sup> Edward T. Hall, *La dimensión oculta*, 1962.

<sup>4</sup> Pierre Bourdieu, *El sentido práctico*, 1991.

Además de los conceptos teórico-metodológicos citados, hemos aplicado la “perspectiva macro y microdimensional de la interacción humana” en relación con la corporeidad y motricidad. Los mismos comportamientos corporales han sido observados sistemáticamente, siempre que fue posible, en el ámbito público y en el privado, a fin de apreciar posibles cambios de sentido. Esta doble perspectiva sirve también como dimensiones susceptibles de explicar global o parcialmente una determinada contingencia cultural. Así, pues, estuvimos atentos a esa “dualidad estructural” de Giddens,<sup>5</sup> situándonos además en el espacio vacío e interconectado que existe entre lo macro y lo micro.

Por otro lado, aunque este trabajo de investigación se centra fundamentalmente en el análisis sincrónico y actualizado de la construcción sociocultural del cuerpo dentro de la sociedad rarámuri, no hemos descartado la perspectiva histórica en el estudio de las contingencias motrices. En esa línea conjugamos lo “sincrónico” con lo “diacrónico” a fin de encontrar ecos del pasado que aclaren mejor el presente. La perspectiva “etic”, la visión propia del investigador, la conjugamos con la “emic”, punto de vista nativo, y junto con la “contextualización” de los datos ofrecemos pruebas para mostrar cómo un pueblo organiza su cultura en torno al cuerpo, y cómo a través del movimiento es capaz de reproducirla evocando su propia estructura en las maneras de sentir, pensar y obrar.

## Desarrollo físico

El ejercicio corporal continuado hace que en general los rarámuri residentes en la Tarahumara estén “físicamente” muy bien preparados. La resistencia es de las “cualidades” más sobresalientes, mostrándose en diversos órdenes de la vida cotidiana y festiva; se aprecia en las carreras tradicionales de bola y *ariweta*,<sup>6</sup> en el transporte de pesadas cargas durante tiempo prolongado, en el trabajo continuo con el hacha, así como a la hora de tomar *tesgüino* (cerveza

<sup>5</sup> Anthony Giddens, “Agency, Institution and Time-Space Analysis”, en K. Knorr y A.V. Cicourel (eds.), *Advances in Social Theory and Methodology. Toward an Integration of Micro and Macro-sociologies*, 1981.

<sup>6</sup> Carreras de resistencia en la que los hombres realizan el recorrido lanzando con el pie una bola de madera de unos 8 cm de diámetro, y las mujeres con una vara sujeta a la mano lanzan un aro de entre 5 y 15 cm.

tradicional de maíz) durante varios días consecutivos, permanecer despiertos en la velada, soportar el intenso frío invernal, o las hambrunas cuando aparecen. El rarámuri se hace en la resistencia y la perseverancia, la cual constituye un importante valor social. La fuerza es igualmente notable; a pesar de su aspecto, a veces enjuto, pueden echarse a la espalda costales de maíz de 70 u 80 kg, transportarlos durante cientos de metros y subir los peldaños de la canoa (escalera de madera) para dejarlos almacenados en la troje o el silo. La fuerza, no obstante, es más apreciable en las piernas y el tronco, para subir, bajar pesos o transportarlos, que en los brazos para levantarlos. Hace más de cien años, Lumholtz hacía ya referencia a estas cualidades en su relato:

Los niños duermen perfectamente sobre la espalda de sus madres, sin ningún abrigo que les proteja la cabeza del ardiente sol del verano. Análoga resistencia muestran a los rigores del frío. [...] En realidad, no sienten el dolor en el mismo grado que nosotros. [...] No son tan fuertes para levantar pesos, como para cargarlos. [...] Un tarahumar muy enteco y desmedrado llevó a la espalda 226 libras (102 kilogramos), aunque trotando con alguna dificultad [...]

Su resistencia es verdaderamente fenomenal. Un fornido joven llevó una carga como de cien libras de Carichic a Batopilas, a distancia como de 110 millas, en sesenta horas. Mientras van caminando con sus cargas, no comen sino pinole, tomándolo en pequeñas cantidades a intervalos frecuentes.<sup>7</sup>

Es destacable la agilidad con que se mueven, la rapidez y flexibilidad con que lo hacen. Se observa en la destreza con que corre la niña tras las chivas a campo traviesa por el monte, sorteando piedras y demás obstáculos con soltura; en la rapidez con que bajan los niños por un barranco de camino al río para bañarse, sin resbalar con las barbas de los pinos depositadas en el suelo; en la facilidad con que una madre se levanta del suelo para sujetar algún objeto o sentarse en él con el bebé sobre su espalda o en sus brazos, manteniendo sus piernas flexionadas a un lado y el tronco recto; o en la rapidez y precisión con que se reacciona a veces para responder a algún estímulo. Todas estas cualidades se desarrollan de manera espontánea, sin entrenamiento sistemático y deliberado, el modo de vida así lo impone.

El “trabajo” del hombre está relacionado con la producción y abastecimiento; ara o rotura la tierra en febrero, siembra en abril,

<sup>7</sup> Carl Lumholtz, *El México desconocido*, 1994[1902], p. 238.

deshierba y cuida la milpa entre junio y julio, despunta los tallos de maíz en septiembre, cosecha entre octubre o noviembre, y almacena el cereal entre noviembre y diciembre. Asimismo, cambia de lugar los corrales de chivas para producir el abono natural (estiércol) de la tierra en marzo y abril. Durante todo el año hace un uso permanente del hacha para abastecerse de leña, lo cual implica un fuerte gasto calórico. También se encarga de construir o reparar la vivienda familiar, la troje para el grano, y los corrales para el ganado. Así relata un anciano rarámuri (*chérame*) de Basigochi sus ocupaciones laborales y las herramientas y enseres que usaba en su época joven:

Aprendí a cultivar la tierra desde chiquito, antes se usaba azadón (metálico), mi papá me enseñó cómo jalar y barbechar también, arar con bueyes así, con 12 años por ahí aprendí. [...] Yo también he ayudado a la tierra de otro. Ahora que no puedo barbechar me ayuda el marido de mi hija A., ya que R. no tiene ahora marido, antes sí le ayudaba.

Se barbecha en enero y se siembra en mayo, mientras tanto se volea el maíz quitándole todo lo inservible, se escarda la tierra. En esos tres meses las mujeres hacían canastos o huaris para buscar maíz, y se descansa, no hay otra actividad, en septiembre se cosecha, mientras el maíz crece se descansa un mes.

[...] El arado de antes era de palo, ahora casi no lo usan la gente, también el azadón, otro instrumento era como tipo daga pero de palo, sólo la punta que hincaba en el suelo para meter en el suelo era de fierro, se llama *huicaca*, primero se escardaba con el azadón y luego con el *huicaca* (tipo barra) se metía la semilla.

[...] Cuando era chico cuidaba los animales por el monte. Cada día sobre las nueve tiraba con mis papás al monte para cuidar los animales, cayendo el sol llegaba a mi casa y llegaba al corral para darles maíz, y así crecí cuidando chivas y vacas. [...]

[...] La vivienda la hacía yo, era de piedra las paredes y el techo con tablas que se sacaban de los troncos de árboles. Mi papá hacía casa de pura piedra, la más tradicional y más segura. Las de troncos solo, tenía el peligro de incendiarse. Las de adobe hace poco que se sacaron, a lo mejor sí había antes pero no se veían. Era pura piedra. [...]

[...] Para las chivas se hacían corrales con cercas de pino. Los corrales se trasladaban de un lugar a otro y en el mismo sitio se sembraba, sobre el terreno de cultivo se colocan los corrales.

[...] Para guardar el maíz se hacían silos llamados trojas levantados del suelo para protegerlos de los ratones, aún así entraban pero menos.

(Como utensilios para la casa) [...] pura olla de barro y cuchara de palo para cocinar. No cualquiera sabe hacer olla. Todos los utensilios eran de barro y de madera. [...]

(Textil) [...] se utilizaba el algodón para hacer vestidos en el telar, antes todo era de lana de borrego, ahora ya no se hace, sólo la faja. (De fibras vegetales) [...] se hacían cabuyas para atar. [...] del cuero de animales se hacían como mochilas para transportar en burro, antes todo se transportaba en mulo.

[...] El arco y la flecha y la lanza grande se empleaban para cazar venados, ardillas, conejos. Con flechas he cazado venado, y cuando no tenía cazaba con piedras. Cazaba venados siguiendo su huella, huellando, corriendo atrás de él hasta alcanzarlo, ayudado con los perros que seguían el rastro, antes había perros buenos para cazar, ahora no, sólo saben ladrar, alguno sólo hay que cace. (Entrevista con B.L., 22-11-02).

La caza es igualmente tarea del hombre, aunque en la actualidad sea una actividad reducida y el uso de la escopeta haya desplazado algunas prácticas cinegéticas como la captura de venados por persecución a la carrera, con las que demostraban tener una excelente condición física; todavía en la actualidad llegan a veces noticias de capturarse alguno de estos animales con este agotador procedimiento. Ocampo escribía lo siguiente a propósito de la caza del venado por persecución:

Las nieves del invierno convidan al tarahumar a un ejercicio recreativo y lucrativo a la vez. Trátase de vencer en la carrera a los ligerísimos venados para capturarlos una vez vencidos. Con la nieve se halla luego la huella del animal y por lo helado del suelo la tierna pezuña del animal no tarda en caérsele; corre aún dos leguas a lo más y cae de ordinario desfallecido en un arroyo, donde los jarazos y las piedras acaban con su vida. En un invierno hay quien caza de este modo tres o cuatro y algunos, hasta ocho y diez venados. [...] Es el tarahumar andador por excelencia.<sup>8</sup>

El trabajo propio de la mujer está relacionado por su parte con la reproducción, las tareas domésticas de alimentación e higiene, y el pastoreo. Junto con la lactancia, son las madres quienes están en estrecho contacto con sus bebés hasta que dan los primeros pasos y aún hasta los tres o cuatro primeros años de vida; las mujeres preparan la comida, lavan la ropa en el río y limpian la casa; asimismo son niñas o mujeres quienes en mayor medida cuidan durante todo el año los rebaños de chivas en los paseos por el monte en busca de alimentos para regresar cada día al lugar de residencia. También la mujer participa con el hombre en la pizca o cosecha del maíz y en

<sup>8</sup> Manuel Ocampo, *Historia de la Misión Tarahumara (1900-1965)*, 1966, p. 25.

su desgrane; y ambos recolectan, llegado el momento: quelites, plantas y frutos silvestres (mayo, junio, julio), o duraznos y manzanas (septiembre y octubre). En definitiva, la adaptación al entorno exige un uso continuado del cuerpo para satisfacer las necesidades vitales, por lo que el buen desarrollo de sus capacidades físicas, y especialmente las ya citadas (resistencia, fuerza y agilidad) constituye una garantía para la subsistencia en la Tarahumara; así como el reparto de funciones en razón al género posibilita una mayor *performance* en el ejercicio de las tareas cotidianas.

En lo que respecta a la “ocupación del tiempo libre”, los hombres disponen de él por lo común en mayor medida que las mujeres. En los días o momentos de asueto, son hombres los que observamos reunidos entre sí jugando al quince o al cuatro, siempre con apuesta. Mujeres y hombres dedican mucho tiempo, sin que nadie los distraiga o interrumpa, a la contemplación del paisaje, pero mientras el hombre pierde su mirada en el horizonte por tiempo prolongado, la mujer no puede abstraerse por tanto rato al tener que atender a la criatura que habitualmente la acompaña. De igual modo, en la ocupación del tiempo social y festivo, durante las tertulias de mujeres en el transcurso de una *tesgüinada*, conjugan la conversación y libación con el cuidado de sus bebés, mientras los hombres se hallan liberados de esa responsabilidad, entregándose con más facilidad al trago, al responder solamente de ellos mismos. De otra manera, si no tiene criatura que cuidar es frecuente ver a la mujer durante el tiempo de fiesta ocupada en la elaboración de tortillas de maíz, o cocinando pozole o *tónare*, sin perjuicio de tomar *tesgüino* y conversar con sus compañeras, casi siempre haciendo más de una cosa al mismo tiempo.

## Desplazamientos

El “caminar” *rarámuri* es de ordinario rápido y seguro, con el tronco erguido, zancada corta y elevada cadencia del paso. No obstante, las formas son variadas según el propósito perseguido y la edad del caminante. Entre las personas mayores, ya sean hombres o mujeres, se camina generalmente lento o a un ritmo moderado cuando se viaja de una a otra rancharía; normalmente se carga una bolsa de red o tela sobre el hombro o en la mano, o algún bulto más o menos pesado en la espalda, las mujeres lo hacen con su bebé;

para compensar esa carga trasera el cuerpo se inclina en mayor o menor grado hacia adelante. Cuando se pasea por el interior de la ranchería o en tiempo de fiesta el caminar es más pausado. El cuerpo se lleva erguido y la cabeza alta con mirada al frente o a los lados durante una larga travesía. Cuando se cruza en el camino un hombre y una mujer, la mirada baja al suelo sobre todo en la mujer que expresa más timidez; también baja al suelo al cruzarse personas desconocidas.

En las subidas muy pronunciadas que hay en la barranca suelen apoyar más la punta de los pies que la planta, manteniendo una ligera genuflexión en el estiramiento de las piernas que da el efecto de amortiguar el paso; el cuerpo produce un vaivén característico de sube-baja que hace más suave el ascenso ininterrumpido o casi ininterrumpido, sin que se produzcan apenas pausas o descansos. La flexión-extensión alternativa de piernas se hace con ritmo, sin perder la cadencia del movimiento; y los brazos, caídos abajo, se balancean ligeramente a uno y otro lado acompañando el pequeño giro de hombros. En la subida, el cuerpo se inclina algo hacia adelante, mientras en la bajada se coloca recto y echado atrás para frenar la inercia, al tiempo que se pisa más de planta y con cuidado. En cualquier caso, el apoyo de pies lo hacen siempre sobre superficies sólidas y estables (suelo firme, piedra, tocón de madera) para no resbalar, así caminan con la máxima eficacia, tranquilos, sin prisas y sin malgastar energía.

Los gemelos de las pantorrillas se notan muy desarrollados debido al apoyo continuado de la punta de los pies en los desplazamientos de subida. Los pies son bastante gruesos, tanto los dedos como la planta y el empeine, largos y con tobillo ancho, lo cual favorece la estabilidad y el equilibrio. Por la fortaleza que tiene, es muy difícil ver que una persona se tuerza el tobillo, acostumbrada a llevarlo al descubierto, sin ninguna protección, al caminar con huarache por terrenos pedregosos e irregulares.

Los jóvenes de ambos sexos no sólo caminan más rápido que los mayores sino que también se desplazan corriendo con bola o *aríweta* en las visitas a rancherías para así hacer más entretenido el recorrido, con el aliciente añadido de la apuesta por ver quién gana. La lógica interna del desplazamiento no sólo obedece así al objetivo (producto final) de llegar al punto de destino, sino también a la diversión que se desprende de su desarrollo (proceso). Además de la marcha a pie, no son frecuentes (a diario) otras formas de despla-

miento en el espacio.<sup>9</sup> No es usual la natación, ni la trepa a los árboles, aunque eventualmente se produzca. Una descripción de la forma de caminar, así como de trepar, la encontramos en Lumholtz, quien escribe:

Balancen bien el cuerpo y andan con enérgico continente, moviendo los brazos, sentando con firmeza los pies con los dedos generalmente juntos. Así se deslizan suavemente con rápido paso, llevando el cuerpo ligeramente inclinado hacia delante, sin ladearse en ningún sentido y vueltas hacia atrás las palmas de las manos.

Trepan a los árboles abrazándose, como nosotros, del tronco; pero efectúan el ascenso a saltos, para lo cual, naturalmente, no sujetan el árbol con las piernas tanto como nosotros. Para andar echan adelante los brazos de un lado y otro. Apuntan con la mano abierta o empujando los labios y alzando la cabeza a la vez hacia la dirección que señalan.<sup>10</sup>

Los largos recorridos se miden o calculan por el tiempo empleado, de modo que para indicar a alguien la distancia que hay de una ranhería a otra se señala al sol y marca una línea en el cielo con la trayectoria que seguirá durante ese recorrido, lo que podemos traducir aproximadamente en horas de tiempo. Por otro lado, también se usa la sombra que un objeto o uno mismo proyecta para hacer un cálculo estimativo de la hora del día. Distancias menores sobre el terreno nos cuentan que se miden por talonamiento, contando pasos y colocando marcas. Y de distinta manera, otro tipo de medidas se hacen con los brazos: un brazo estirado hacia el lado mide aproximadamente un metro desde el extremo de los dedos hasta el pecho. Como procedimiento de orientación espacial durante una prolongada caminata no se usan de referencia los puntos cardinales, usados eso sí en la práctica ritual, las referencias las toman de las características propias del terreno: cerros, arroyos, ríos, grandes árboles, etcétera, sirven de indicadores. La práctica de caminar largos recorridos es algo generalizado entre los rarámuri, y no se halla exenta

<sup>9</sup> Los rarámuri deben trasladarse de la sierra Tarahumara a las ciudades vecinas para diversificar sus estrategias económicas, para lo cual suelen viajar en transporte público o conseguir *raite* o *aventón* para ir a Guachochi, Parral, Chihuahua o Ciudad Cuauhtémoc. En todo caso, las personas no acostumbradas a viajar en camión o autobús es normal que se mareen cuando utilizan estos medios de transporte. Ocurre con rarámuri y mestizos, niños y mayores.

<sup>10</sup> Carl Lumholtz, *op. cit.*, p. 235.



de dificultades y temores. Así lo aprecia un caminante experimentado:

Antes se caminaba mucho, yo iba hasta Guachochi, Batopilas, Tónachi, muchas veces, yo he caminado lejos, dos días hasta Batopilas. Llevaba una cobija de lana y así pasaba la noche. Temprano se va uno y camina todo el día, llevaba pinole y un poquito sal y agua. Antes no había ladrones, nunca había esos que matan a uno cuando va uno caminando, los que andan robando. Antes era menos peligroso para ir de noche y también de día, como hay mucha gente que te puede asaltar, antes no había nadie. [...]

No me asusto cuando camino solo, era muchacho nuevo cuando me mandaron y me perdí, pero no me asusto. Mi padre me mandaba ir a sitios y yo caminaba y a veces corría, yo corría con bola por los caminos, o tocaba el tambor en Semana Santa cuando caminaba (Entrevista con B.L., 22-11-02).

## Posturas corporales

Una “postura” muy usada por el hombre para el descanso es en cuclillas, con los glúteos casi rozando el suelo y las piernas totalmente flexionadas con los pies apoyados de planta, manteniendo el equilibrio o bien con la espalda sobre una superficie sólida; así puede permanecer cómodamente durante horas. También puede sentarse sobre algún objeto elevado del suelo: una banqueta, silla, tronco, leño, piedra o muro, dejando las piernas en un ángulo más o menos recto. La mujer en cambio se sienta en el suelo con las dos piernas flexionadas hacia un lado, un pie sobre el otro y la espalda bien recta. A nivel del suelo las mujeres tienen más amplitud para moverse con las criaturas que de ordinario cargan, siendo un espacio cómodo para girar a uno y otro lado, apoyar objetos, etcétera. Es inusual ver a mujeres sentadas en una silla y la falta de costumbre hace que se encuentren incómodas y cansadas cuando por determinadas circunstancias (por ejemplo viajar en los asientos de un vehículo) han de permanecer así por un tiempo prolongado.

También resulta común, más en hombres que en mujeres, descansar de pie, parados sobre el sitio, en posición estática, prácticamente inmóvil. Es esa una posición muy propia de los varones, podríamos decir paradigmática, posición que le permite otear el horizonte a larga distancia y mantenerse alerta para reaccionar ante

cualquier estímulo del exterior.<sup>11</sup> La quietud caracteriza la postura, lo cual aparenta un acusado estado de calma y paz interior; esa posición estática, además de ser cómoda para pensar, reflexionar o dejar la mente en blanco, permite a su vez ahorrar energía, disminuir al máximo el gasto calórico del metabolismo, circunstancia importante cuando escasean los alimentos.<sup>12</sup> No resulta normal ver a un rarámuri medio tumbado en actitud perezosa, a excepción de lo que ocurre en las *tesgiinadas* donde la embriaguez hace posible adoptar cualquier posición (tumbado completamente, recostado y apoyado sobre el codo en el suelo, encogido o acurrucado sobre el suelo y junto al fuego, echado encima de otra persona, etcétera), a veces de lo más inverosímil.<sup>13</sup>

Para “dormir” prefieren los lugares duros y planos, aunque no les incomoda mucho que el piso sea irregular y quebrado; allí colocan algún aislante, un cartón, una cobija o unas pieles de vaca o de venado donde echarse, sin cobertura en verano y con varias cobijas en invierno, de almohada bien pueden poner un leño, y pronto agarran el sueño. A veces cuando el cuerpo está muy cansado observamos posiciones muy peculiares para dormir, tales como de pie con el cuerpo recto, o tumbado de costado con la cabeza al aire sin apoyo, manteniéndola recta sin que se ladee, posición muy usual en las *tesgiinadas* o en las veladas nocturnas, cuando el sueño puede con uno; sólo un cuello fuerte puede sostener la cabeza de esa manera sin necesidad de apoyos, aunque no deja de ser también una cuestión de costumbre, dado que los niños pequeños acostum-

<sup>11</sup> Cabe pensar, en razón al sentido práctico, que la posición de parado (en pie) del hombre, por la mayor visión que le permite obtener del horizonte, esté en sintonía con sus tradicionales roles de cazador y protector de la familia; mientras la de sentada sobre el suelo en la mujer lo esté con su papel maternal, por la comodidad que ello implica en el ejercicio de dicha tarea.

<sup>12</sup> De acuerdo con el testimonio de Jaime Miralles, médico dentista de Guadalajara que desde hace más de una década presta sus servicios, junto con su equipo de colaboradores, dos semanas al año en distintas comunidades de la Tarahumara, un rarámuri le definió en una ocasión “el hambre” como “esperar que salga el sol y salir de la casa para quedarse quietecitos y calentarse”. Destacando así, la necesidad de recibir los rayos de sol, a falta de otra fuente de energía, y moverse lo menos posible para evitar gastar la poca que se tiene en tiempos de hambruna.

<sup>13</sup> En una ocasión dentro del contexto de una *tesgiinada* observamos a un rarámuri descansando recostado de espalda sobre la pared de una vivienda y a su vez inclinado hacia su lado derecho formando un ángulo de unos 45°, así se mantuvo durante diez o más minutos hasta que el aumento de su inclinación hizo que diera con el cuerpo en el suelo, donde permaneció tumbado e inmóvil durmiendo la borrachera.

bran ir dormidos sobre la espalda de su madre con la cabeza ladeada, muchas veces sin apoyo. “Así dormimos nosotros”, “es que no sabes dormir”, nos dicen. Habitualmente se duerme con el fogón de la casa encendido o con una hoguera prendida que se reavivará regularmente si se pernocta a la intemperie.

Los tiempos modernos, no obstante, han introducido la cama o catre y el colchón de gomaespuma o de muelles en muchas viviendas con notable aceptación. De dormir sobre el suelo en superficie dura se pasa a dormir en lugar elevado a unos 40 o 50 cm. del suelo y en blando. Asimismo la cobija de lana que acostumbraba servir de cobertura está siendo desplazada progresivamente por la de poliéster, más ligera y económica.<sup>14</sup>

Una característica que marca la imagen rarámuri es precisamente la elegancia que muestran en cualquier “posición” en que se encuentren, ya sea en movimiento o estático, agachado o de pie, solo o acompañado. El tronco erguido y equilibrado, las piernas semiseparadas en actitud de espera, los brazos caídos, la cabeza alta, mirada al frente, directa, serena, sin complejos y con seguridad, dan al cuerpo una estética y un porte especial que los distingue. La estampa habitual de ver a dos o tres mujeres sentadas en una roca, al borde de un cañón, en silencio y con la mirada perdida en el horizonte, o la de un hombre solitario de pie en semejante lugar, ensimismado en sus pensamientos o en la nada, atrae irresistiblemente la atención de cualquier observador que sepa ver el grado de dignidad que se desprende del porte. Cuando los más ancianos dicen, al referirse a algunos de los suyos: “ese niño se ha criado con *chabochis*” (con blancos) o “se ha educado en la escuela” sólo les ha hecho falta verlo parado, de pie y a distancia; el porte es en sí mismo un signo de identidad, no cualquiera se para como lo hace un rarámuri y es por ello que en el sencillo acto de estar quieto durante un cierto tiempo se puede apreciar en la persona cómo le ha marcado la influencia exterior. Y si ya observan el comportamiento en su conjunto, las pistas son fáciles de detectar: de una niña o niño bullicioso o falto de iniciativa se oye decir: “la escuela lo descompuso”. Un fuerte apretón de mano o un abrazo es también una señal

<sup>14</sup> Tradicionalmente, con motivo de las fiestas se llevaban las cobijas de lana para protegerse del frío, envolviéndose en ella por la noche, pero por su elevado peso y costo en su elaboración ha sido sustituida por la manta acrílica, más cómoda de transportar y fácil de conseguir.

inequívoca de cambio cultural.<sup>15</sup> Es el costo de la acción, la consecuencia que trae consigo el cambio de un gesto tradicional por otro nuevo que lo desplaza supone una modificación sustantiva del sentido.

El cambio social y cultural se deja sentir en la postura de algunos jóvenes que caminan encorvados, balanceando el cuerpo a los lados con desdén, actitudes que se han copiado en las visitas a la ciudad o se han visto a través del televisor, como últimos resortes de un proceso histórico y social de cambio capitalista y globalizador<sup>16</sup> iniciado hace más de cien años, a partir de la explotación minera y forestal. La escuela constituye en muchos casos un poderoso agente de aculturación, la disciplina y el espíritu patriótico que se le trata de transmitir a los niños y niñas provoca en ellos un cambio de actitud que se refleja en el cuerpo; el cuerpo es asimismo el medio utilizado para alienarlos, para castigarlos, para adiestrarlos en la obediencia más estricta. Incluso en las fiestas realizadas dentro del ámbito escolar, donde se supone todo debería girar en torno a la diversión, se observa con claridad el retraimiento y falta de iniciativa de los pequeños. En la piñata que se partió con motivo de la Virgen de Guadalupe en el colegio-internado de la comunidad de Tehuerichi, los casi cien niños y niñas allí reunidos permanecieron durante más de una hora al sol, de pie y alineados en formación militar, siendo llamados en silencio uno a uno para probar suerte; también mantuvieron la formación en los márgenes de la cancha de baloncesto para ver actuar a los dos equipos enfrentados, aplaudiendo o respondiendo todos a la vez a cada indicación o llamada de la maestra rarámuri, que en ese caso hacía más de sargento, mandando firme, media vuelta, a cubrirse, y descanso, cada vez que las filas se desordenaban ligeramente (día divertido para los maestros).

<sup>15</sup> "Afortunadamente no fui a la escuela para que no me cambiaran", "aprendí a leer y escribir solo". Son frases pronunciadas por un rarámuri de Naweachi de unos 60 años, consciente de la carga ideológica y de valores que se transmiten a través de la escuela. Le interesaba conocer la técnica de leer y escribir como vehículo eficaz de comunicación, al igual que a hablar "castilla", pero al margen del artificio técnico, deseaba seguir fiel a su tradición.

<sup>16</sup> El 19 de noviembre de 2003 asistimos en Norogachi a un memorable evento que sin duda abrirá de par en par la ventana al mundo global a los niños y niñas rarámuri que residen en el internado escolar. El gobernador del estado de Chihuahua acompañó al presidente de Televisa en el acto inaugural del "Aula de Comunicación", subvencionada por esta última institución y compuesta, entre otros materiales, de diez equipos informáticos de computadoras y una impresora, con conexión a Internet vía satélite.

Para el aniversario de la Revolución mexicana, en Norogachi los maestros de la escuela pública ponen a desfilar a los niños mestizos y rarámuri durante más de un mes para que ensayen el paso (un, dos, tres, cuatro, vuelta, a cubrirse, firmes, mirada al frente, media vuelta), a veces son niñas las que hacen de capitanes dirigiendo al grupo, y además se ensaya una tabla de gimnasia sincronizada con la voz que ordena. Se prepara a los niños y niñas para que den muestras de obediencia y uniformidad, expresándose así el espíritu patriótico. El orden, la disciplina, el espíritu castrense y patriótico se imponen a través de sus propios cuerpos, cuerpos cautivos y controlados por alguien que tiene asignado el papel de ser superior; el ejercicio físico se impone así como un eficaz instrumento de alienación. Las nuevas generaciones que pasan por estas situaciones escolares, privados de libertad y forzados a obedecer, sienten la huella en sus cuerpos, cultivados en la sumisión y el retraimiento. Es el precio que las familias rarámuri pagan por asegurarles a sus hijos el techo y los alimentos que se ofrecen en los internados escolares; así lo entienden también los maestros al despedir a los niños al final de una temporada escolar diciéndoles como argumento persuasivo para hacerlos regresar, que “aquí hay comida y casa para dormir y no pasar frío”. Reflexiones parecidas se aprecian en el siguiente relato ofrecido por un rarámuri, buen observador de esta realidad:

En la escuela el niño no desarrolla la libertad, el niño tiene que hacer lo que el maestro está pensando, fórmate, saluda, haz tu tarea, ya pierde esa libertad el niño, ya tienen otra mentalidad. Los ancianos dicen que la escuela no sirve para formar los niños, más bien es para sacarlos de nuestra cultura y cuando regresan a la comunidad no quieren ser rarámuri, la escuela los cambió. El niño muy chiquito desde que entra en la escuela se le acaba la libertad. Hay cambios de comportamiento, los rarámuri no usan las manos para hablar pero los que andan en la escuela sí lo hacen, porque lo aprenden del maestro, y gritan para hablar, la gente rarámuri no es bulliciosa y a los no rarámuri los conocemos porque gritan para hablar, para la gente rarámuri una persona que grita no está educada pues, los ancianos los conocen bien y dicen: ese muchacho estuvo en la escuela, por la manera de comportarse, de hablar, gritan no hablan, dicen, y la manera como se conducen en la sociedad, los ancianos lo notan muy bien, ese muchacho estuvo en la escuela, “la escuela lo descompuso”, dicen. A los ancianos les oigo decir que “ese niño no tiene iniciativa”, siempre están esperando a que se les diga qué tienen que hacer, cómo trabajar, porque están acostumbrados a que se les diga, el rarámuri hace sin que se le

diga nada, porque se fija en sus mayores cómo se hacen los trabajos, el niño que no ha estado en la escuela se pone a barbechar sin que se le diga, ha visto al vecino hacerlo, el que sí ha estado no sabe, sí se nota en eso también. Pero el muchacho que ha estado en la escuela no ve muy bien al que no ha estado en la escuela, lo considera inferior porque el otro no sabe leer, los ancianos dicen que ahí está la diferencia en el ser humano, en que “uno dice que no sabe y hace creer al otro que no sabe”, “el hombre es por lo que es, no por lo que sabe o por lo que hace” [...] Los que van a la escuela quieren ser como el maestro, o quien sale quiere ser como son los mestizos. Se aprecia bien el cambio de comportamientos en los rarámuri que han pasado por el colegio o han estado en la ciudad, traen reloj y no saben decir la hora, no conocen los números pero ahí lo traen, le pregunto eso para qué es, y me dice, pues no sé pero ahí lo traigo (Entrevista con J.G., 15-12-03).

## Uso y percepción del espacio y el tiempo

Desde un punto de vista proxémico, existe en la cultura rarámuri, como en cualquier otra, al menos “tres tipos de espacio”: uno fijo que se frecuenta a diario y en torno al cual las personas hacen sus vidas, como es la casa, la milpa, o el pastizal del monte; otro semifijo al que se acude de manera periódica, como es la iglesia, el atrio o las casas de parientes y amigos; y otro informal que estaría formado por el resto del ambiente por el que en mayor o menor grado se transita.

La casa está constituida por el espacio de madera, adobe o piedra, de dimensión reducida (en torno a 16 m<sup>2</sup> por término medio), sin divisiones internas, en donde se encuentra el calentón, la cama, los enseres de cocina, la ropa, etcétera. También hay familias que dividen el espacio interior de mayor amplitud en dos o más compartimentos: dormitorio/s, sala de estar-cocina, cuarto para el *tesgüino*, según el número de miembros que la integren. Al espacio cubierto o casa propiamente dicha hay que añadirle un patio, zona llana y barrida rodeada con un seto de piedras o valla de palos o alambres, el cual forma parte del ámbito privado donde nadie ajeno a él puede entrar sin permiso. La casa es el espacio fijo de la familia donde ésta hace vida en común, sólo sus miembros pueden entrar y salir sin llamar o avisar. Los enseres en la casa suelen estar ordenados, o al menos ocupar una posición fija, todos saben ubicar el lugar de la ropa, de las ollas, las tortillas, el pinole, el agua, etcétera. Suele haber una ventanita pequeña, frecuentemente con cristal in-

corporado, que junto con la puerta son las únicas entradas de luz, y de ventilación esta última. En temporada de frío o de lluvias es cuando más tiempo se pasa en su interior, ya que en tiempo soleado y cálido es normal dormir también fuera de ella. La casa sirve de refugio y protección ante las inclemencias meteorológicas, sin embargo, el concepto es preciso hacerlo más extensivo y unirle no sólo el patio sino también la milpa y el pastizal próximo donde se lleva al ganado, ya que todo en conjunto forma parte del espacio vital, donde de manera continua la familia desarrolla la vida.

La milpa, junto con el terreno de pastura y ramaseo de los animales pueden reconocerse en unos casos como hijos, y en otros como semifijos, según sea transitado o no a diario por algún miembro de la familia (la niña va con las chivas, el padre va a la milpa). Generalmente se halla junto a la vivienda, siendo así una extensión de ella, aunque hay situaciones en las que están separadas a cierta distancia. Son apreciables las numerosas cercas de piedras, troncos y más recientemente alambre que existen por todo el campo, demarcando el territorio familiar; algunos rarámuri consideran que se trata de una práctica llevada a cabo por imitación de lo que hacen los mestizos, quienes expresan así su mayor celo o preocupación por preservar la propiedad privada; pero hay también quienes manifiestan que es una práctica tradicional con al menos doscientos años, y una manera adecuada para evitar los conflictos que surgen entre las familias por la posesión de la tierra. Así lo expresa uno de nuestros interlocutores:

Tanto la casa como la tierra tiene clara delimitación, aunque no tenga vallas vas a ver montones de piedras que algunas de ellas tienen puestas 200 años allí, pasan de generación en generación. Esta tierra que yo estoy trabajando porque en parte la recibí de mi padre y en parte de un tío, abuelo, en fin, y yo mismo amplíé, pues ahora entre mis hijos la voy a dividir, y la forma de dividir es, estando los hijos juntos, yo pongo estas tres piedras aquí y de aquí para acá va a ser para Fulano, y de acá para acá va a ser para Sutano, y [...] eso son cosas que vas a ver en todos los ranchos, la delimitación la conoce la gente por tradición oral y por los montones de piedra, si tú ves una tierra sin cerco y no la conoces vas a saber que no debes usar esas tierras, no, esas no, porque tiene un montón de piedras y son de alguien, pero no tiene ningún tipo de cerco. Y a propósito de la tierra son de los asuntos más recurrentes de juicio [...]

Pasar por la tierra de otro no entraña problema, lo que sí es problemático es no dejar tránsito para los animales, en cualquier paso de una rancharía a otra o hacia el agua tiene que haber paso libre que no afecte el tránsito, cerco

ni nada, algunas personas que cerca sus tierras y cierra la vereda hay juicio inmediato, o que le tapa el acceso al agua, al ganado, también hay juicio inmediato [...] (Entrevista con C.V., 02-06-05).

El terreno de pastura y ramaseo es coyuntural, se transita hoy por aquí y mañana por allí en función de lo que haya, lo que se va agotando se abandona para ir a nuevos terrenos, variando continuamente, unas veces toca ir más cerca y otras más lejos. Son las niñas quienes ordinariamente se encargan del pastoreo, también las jóvenes y las mamás. Las vacas se dejan sueltas y se visitan de vez en cuando; los cerdos quedan totalmente libres, al igual que las gallinas, regresando ambos al atardecer para dormir en el corral propio.

Por otro lado, la iglesia constituye uno de los espacios visitados periódicamente por los rarámuri *pagotuame* (bautizados) pero no a diario, al menos una vez por semana, los domingos suelen ir a misa, sobre todo las mujeres, y se ha llegado a asumir culturalmente como un lugar de reunión comunitario. Dentro del templo, con semejante disposición a la mantenida en el *yúmari* (ritual propiciatorio), las mujeres se colocan al lado derecho, mirando al altar, y los hombres al izquierdo. Aunque raro, a veces se puede ver a alguna mujer rarámuri colocada en el lado izquierdo, y más difícil resulta ver a algún hombre en el lado derecho. Las mujeres suelen sentarse y acomodarse en el suelo de la iglesia junto con sus pequeños y pequeñas, y los hombres quedan de pie, recostados en la pared, o sentados en los bancos disponibles, donde algunas mujeres acostumbradas también lo hacen, pero en su lado correspondiente.

Quienes no entran en la iglesia los domingos se reúnen en el atrio de la misma para escuchar o participar en el *nawesari* (sermón) que pronuncia el *siríame* (gobernador) acabada la misa. Durante el *nawesari* las mujeres se colocan en el centro del atrio mirando al *siríame* y otros cargos, colocados éstos frecuentemente en la puerta del templo; el resto de hombres se sitúan alrededor, en la periferia rodeando a las mujeres. Terminado el discurso del *siríame* con el tradicional *matetara-ba* (gracias), las mujeres se dispersan para marcharse a sus casas o quedar sentadas en algún lugar próximo para conversar. Los hombres, por su parte, se reúnen a continuación en el mismo atrio para resolver algún problema de justicia o discutir algún acontecimiento de interés común. Los más aficionados al jue-



go acostumbran reunirse en el *taste* del quince<sup>17</sup> para echar unas partidas y apostar algo; ocurre regularmente los sábados y domingos en Norogachi, siendo éste un espacio de convivencia entre rarámuri y mestizos.

La casa de los parientes y amigos se visita con más o menos frecuencia según el grado de afecto o afinidad, pero no a diario ni de manera sistemática, puede ser cualquier día, aunque la costumbre dicta que es preciso avisar con discreción antes de entrar, por mucha confianza que se tenga. En Rocheachi una mujer se presentó en casa de un familiar, dijo *kuira* a unos 10 m de la puerta y luego hizo notar su presencia golpeando dos piedrecitas con las manos, hasta que pasados unos 10 minutos salieron a recibirla y hacerla entrar en su interior. Este tipo de comportamientos al parecer ya se observaba hace más de tres siglos, según se desprende de las palabras de Ratkay (1683): “Cuando se envía a uno a la casa de otro tarahumara, se espera ante la choza hasta que salga el que ahí vive, y no entrará si no le invitan a pasar”.<sup>18</sup> También lo aprecia así Basauri:

El que hace una visita nunca entra intempestivamente en la casa de su amigo o pariente, sino que se detiene a algunos pasos de distancia y allí espera sentado, dando la espalda a la casa e indiferente a que se den cuenta o no de su presencia. El visitado no se apresura a recibirlo, tranquilamente concluye su comida o termina lo que está ejecutando; después, lentamente se dirige al encuentro del recién llegado, se instala a poca distancia de él y ambos dejan pasar algunos minutos antes de iniciar la conversación. Iniciada ésta sobre temas de oportunidad, como la lluvia, el frío, etcétera, el dueño de la casa suplica a su visitante que pase al interior, lo que hacen ambos; ya adentro se trata el asunto principal que motivó la visita, sentados sobre cueros de borrego, siendo obsequiado el huésped con pinole o *tesgüino*.<sup>19</sup>

Cuando llega alguna visita, pariente o amigo, es costumbre darle hospedaje en algún cobertizo distinto al espacio cubierto donde duerme la familia. Lo vivimos personalmente y así se manifiesta en el siguiente relato rarámuri:

<sup>17</sup> Juego de azar y habilidad practicado en pareja por los hombres, que colocados frente a frente lanzan simultáneamente un conjunto de tres tablillas numeradas, las cuales marcan la puntuación que les hará avanzar las fichas dentro del campo de juego. Gana el primero que se sale.

<sup>18</sup> Luis González Rodríguez, *Tarahumaras. La sierra y el hombre*, 1994, p. 149.

<sup>19</sup> Carlos Basauri, *La población indígena de México*, t. I, 1990, p. 304.

Antes, por respeto, si una persona o familia visitaba a otra rehusaba hacer noche dentro de la casa, más bien preguntaban dónde hay una cueva o madera para calentarse y dormir fuera, y la misma gente le decía dónde. Aquí en Rosánachi practican mucho eso de no quedarse en una casa. Aquí llegan y les digo: no, quédense aquí, y me dicen: no, ¿dónde hay algún pino para quedarnos debajo?, por ahí debe haber, y por la noche agarro y les traigo la cena, y sí de comer sí comen, les traigo al otro día el desayuno y luego vienen a la casa a dar las gracias y ya se van. Ahora en la actualidad hay mucha gente rarámuri que se quedan en las casas también.

En la tradición la gente grande no se queda de noche en una casa que no es suya aunque se le invite, los niños sí pueden pasar la noche dentro, pueden ser amiguitos de tus hijos. La razón de no quedar dentro de la casa es por no molestar y dejar que los propietarios vivan y hagan lo que quieran, la casa es de ellos (entrevista con J.G., 15-12-03).

Esta circunstancia, no obstante, ha cambiado en no pocos casos de familias rarámuri que admiten compartir su mismo techo con parientes o amigos que eventualmente les llegan. Cambio que es consecuencia del contacto con la sociedad mestiza que sí lo permite.

Por último, como espacio informal transitado de manera imprevista en cualquier momento, cabría citar los caminos, senderos, rancherías, monte, etcétera, por donde se pasa de manera esporádica y sin pedir permiso; son espacios que, al margen de los descritos, conforman también una parte importante del espacio vital de las personas y en los que, por ser informales (una roca en el campo, un rellano junto al río, etcétera), producen una rica interacción.

El espacio de las *tesgüinadas* que se organizan eventualmente sin fecha fija puede ser entendido como informal, aunque en función a la periodicidad que se realicen y al tener lugar en el patio de la casa de alguien puede ser entiendo también como semifijo.

Los espacios empleados para realizar largas carreras de bola o *aríweta* (caminos y senderos más o menos largos), o aquellos donde se juega al palillo o al *nakiburi* en la barranca pueden considerarse semifijos, al igual que los lugares de reunión para tal fin. Otros juegos como el cuatro,<sup>20</sup> aunque dispongan de espacios determinados, por la facilidad que supone hacer un agujero en cualquier sitio para lanzarle piedras, puede ser tanto semifijo como informal. La propia ciudad de Chihuahua se ha convertido en un espacio semi-

<sup>20</sup> Juego de puntería practicado por varones, consistente en meter piedras de unos 7 cm de diámetro con base plana, en agujeros situados a unos 10 o 12 m del lanzamiento.

fijo para no pocas personas rarámuri que se sienten obligadas a acudir a ella para pedir *kórima* (ayuda material)<sup>21</sup> por navidad, o incluso residir allí durante una larga temporada cada año (de noviembre a abril), lo cual supone convertir igualmente la casa propia en la sierra en un espacio semifijo a lo largo del año por no habitarse de manera permanente.

Esta forma de caracterizar el espacio (fijo, semifijo e informal) al estilo de Hall es válida para apreciar que los rarámuri de hoy viven generalmente de manera sedentaria, con espacios fijos de referencia, aunque su costumbre seminómada, su sentido de libertad y la necesidad, hace que muchas familias cambien con cierta periodicidad su lugar de residencia, y si antes se transitaba de la sierra a la barranca para evitar el frío y la hambruna, ahora se va a la ciudad para lo mismo, así como por el gusto de variar, pasear y buscar nuevas formas de vida.

Por otro lado, en relación con el territorio encontramos términos que hacen referencia a la cabeza (*mo'ora*), a la cintura (*humirá*) y a los pies (*rara*): *Mohoca*, *Mohochi*, nos recuerda a la cabeza; *Raramuchi* a los pies; *Humirá* se repite en varios lugares. La concepción geográfica da la impresión que queda marcada por la morfología corporal; en distintas áreas encontramos denominaciones que así lo demuestran. Cabría preguntarse si la lógica del territorio antiguo se ajustaría a un solo cuerpo. No lo sabemos, lo que parece cierto es que rasgos muy significativos del esquema corporal humano se emplean para denominar determinadas comunidades y porciones de la Tarahumara, como si formaran un solo cuerpo. Kiriaque Orpinel, antropóloga residente en Guachochi aprecia lo siguiente:

Dentro del territorio de Wawachique sí está la cabeza, la cintura y los pies; el territorio es enorme, debe cubrir desde Samachique y Basíhuare. En Wawachique se llama *Mo'ora* (cabeza), *Humirá* (cintura) y *Raráwachi* (pies), y parecen que están en línea. También se da en la zona de la Barranca del Cobre, próximo al hotel de la montaña, arriba del hotel hay una ranchería que se llama *Mo'ora*, para abajo hay un lugarcito que se llama *Humirá*, y más abajo hay un lugar que se llama *Rarájpari*, carrera de bola (entrevista con K.O., 08-07-05).

<sup>21</sup> Lejos de ser una limosna, desde la tradición esta práctica es entendida como la obligación moral que toda persona tiene de ofrecer ayuda desinteresada a todo aquel que la necesita, sea en forma de alimentos o enseres.

En lo que respecta al uso del tiempo, éste es casi siempre calmado, las prisas por hacer las tareas son prácticamente desconocidas, lo cual provoca un temperamento sosegado y tranquilo. Durante el tiempo de fiesta, y especialmente dentro del templo, se produce mucha espera y silencio; continuamente se espera a que se produzcan los acontecimientos; en la organización de una carrera o de una *tesgiünada*, con mucha tranquilidad, el tiempo va colocando a cada cual en el ejercicio de su papel. El *siríame* se toma su tiempo antes de pronunciar el *nawésari* ante la comunidad, mientras tanto todos aguardan sin mostrarse incómodos; al viajar de un lugar a otro se espera a veces pacientemente durante horas o todo un día a que pase algún *raid*, sin muestra de nerviosismo, se acomodan en el suelo, comen tortillas, platican, hacen chistes y entretenida la espera, “ahorita va a venir”, nos decía un hombre tras cuatro horas esperando un camión (autobús) que no pasaba; la tarea de pizar, desgranar el maíz recogido, o acompañar al ganado que pasta se realiza con ritmo tranquilo, sin compromisos para entregar el producto; cada actividad lleva su tiempo y dura lo que tenga que durar sin que suponga poner en tensión a su ejecutante. La vida en la Tarahumara para los rarámuri entraña mucha contemplación: los espacios contundentes por su grandiosidad, tanto en la sierra como en la barranca, la nitidez de los cielos, durante el día o por la noche, invitan permanentemente a la reflexión; las situaciones hay que sentirlas y pensarlas para disfrutar de ellas y así lo hacen.

Las “distancias interactivas” ordinariamente no son muy próximas en la vida cotidiana, la distancia personal o conversacional suele ser de algo más de un metro de separación, aunque lo más significativo de las conversaciones es hablar con otra persona sin mirarle a la cara. Dos o tres personas que conversan pueden estar cada una mirando al monte en sentidos opuestos, de espaldas entre sí y de ese modo durar largo rato; es más, mirar la cara de la persona a la que se habla o ser mirado por el que escucha es de mal gusto, cohíbe, lo normal es que los interlocutores se coloquen de perfil o de espaldas entre sí y cada uno mire para un lado; excepto en los *tesgiüinos* que, por el espacio reducido donde se encuentran y el estado de embriaguez, reducen distancias y entrecruzan miradas. Tomás de Guadalajara y José Tardá (1675) ya hacían referencia a los mutuos cuidados mantenidos durante la interacción, interpretándolo con base en el temor que los rarámuri se tienen entre sí:

Así como no consienten otra nación, de la misma manera no consiente un particular que otro le riña ni corrija, y es tanto el miedo que se tienen unos a otros, que jamás se oye pleito o riña entre ellos. Y el hablar con voz alta es grande delito para ellos [...] Y esto de no hablar alto lo observan los caciques y demás principales [...] y el otro sale de allí comienzan a hablar, vueltas las espaldas el uno al otro [...] se miran y hablan, y luego suelen volverse otra vez de espaldas [...] para hablar [...] en voz baja que muestre grande sumisión el que habla, aunque sea gobernador [...] Malas palabras y ofensas de hurtos, como de pependencias o riñas entre sí, no las tienen [...].<sup>22</sup>

En las visitas a casas de familiares o amigos, más significativo que conversar lo es el hecho de estar allí compartiendo el tiempo y el espacio; resulta normal presenciar la llegada de alguien y tras ofrecerle pinole, café o tortillas, permanecer en silencio un largo rato. El esquema general para iniciar las conversaciones suele ser bastante semejante: en primer lugar se habla del tiempo, del frío, del calor, de la humedad, de lo que está relacionado con lo más necesario para la vida, la tierra y el clima; en segundo lugar se pasa a hablar del *tesgüino*, ¿es que no hay *tesgüino* por aquí? ¿cuándo va a haber?; resulta imprescindible saber cuándo se va a producir un acto social. Pasada esa fase de conversación sosegada y tranquila, es normal que haya largos momentos de silencio, porque la persona vino de visita y a hablar para pasar el rato no para tratar asuntos. En caso de haber *tesgüino*, las circunstancias cambian y, si bien al principio predomina la seriedad y la poca conversación, a medida que pasa el tiempo y aumenta la embriaguez se vuelven muy locuaces, cada vez se habla más y de todo lo que se desee, de los temas triviales se pasa a las bromas sexuales, a los dobles sentidos, a los problemas de la comunidad, del rancho, pleitos familiares, todo tiene cabida, siendo éste un ejercicio catártico en donde se liberan sentimientos y afloran amores y desamores.

Los reguladores conversacionales se encuentran en la propia conversación, a la persona que está en uso de la palabra se la escucha sin interrupción hasta que diga todo lo que desee, y a partir de ahí cambia el turno. Resulta difícil escuchar a dos rarámuri hablar al mismo tiempo en la misma tertulia pisándose la palabra, es de mal gusto, y si ocurre es fruto de haber convivido durante un tiempo prolongado en la sociedad mestiza. Tampoco es normal contradecir el discurso que transmite una persona en una conversación

<sup>22</sup> Luis González Rodríguez, *op. cit.*, p. 134-135.

distendida y amistosa, poniéndola públicamente en evidencia, hacerlo probaría una vez más la influencia exterior. Al entenderse que cada cual es libre y responsable de sus palabras, la disconformidad ante un determinado mensaje se responde más bien con el silencio o la indiferencia, siempre y cuando no se trate de un juicio o de un asunto en donde se trate de resolver un problema, en estos casos las versiones contrapuestas sí se hacen notar.

El “silencio” durante la interacción también tiene su mensaje. No vale aplicar aquí el principio de “quien calla otorga”, más bien ocurre al contrario, no decir nada tras escuchar un relato político suele ser señal de estar en desacuerdo. Antes de un *nawésari* (discurso público del gobernador) aparecen grandes momentos de silencio, de espera, en los que la gente mira, piensa, se acomoda, siente a los demás, sin encontrarse molesta porque no haya palabras que llenen el vacío. El silencio, lejos de ser falta de comunicación, dice mucho de la gente y de su entorno, en silencio y en actitud contemplativa se pasan largas veladas nocturnas todos juntos, en una especie de complicidad que acentúa los vínculos.

En las expresiones orales rarámuri se enfatizan las ideas repitiéndolas insistentemente una y otra vez a lo largo del discurso para que se retengan en la memoria y no se olviden, ocurre sobre todo en los *nawésaris*, donde las ideas de no causar problemas, no pelear en la *tesgiinada*, no perder la cabeza con el trago, se repiten hasta la saciedad. Es un hecho normal en las sociedades de tradición oral, que aún conociendo la escritura no la utilizan como medio habitual de comunicación, de transmisión-adquisición de conocimientos.

Las muestras de afecto, las emociones, la alegría y el enfado se expresan no sólo en el contenido del mensaje hablado sino en cómo se dicen las cosas; cada cual tiene su peculiar manera de hablar, dependiendo de qué asunto se trate y en qué circunstancia se esté (en público o en privado), unas personas (hombres y mujeres) hablan con sosiego y otras de manera más enérgica y acalorada. El *si-ríame* debe reunir cualidades de buen orador, no sólo ha de transmitir buenos pensamientos sino que debe hacerlo de manera atractiva y convincente. En líneas generales, no obstante, la expresión vocal rarámuri la caracterizaríamos por tener un volumen suave, tono agudo más que grave, timbre resonante, velocidad rápida, inflexión monótona, ritmo regular y elocución ligada.

En lo que respecta a la percepción del espacio y de los acontecimientos a través de “los sentidos”, y señalando sólo aquí los que apreciamos más desarrollados, es muy notable el del oído; en la sierra son muy sensibles a los pequeños ruidos conocidos o desconocidos que son indicio de algo: pájaros, insectos, etcétera. De igual modo poseen un elevado desarrollo de la vista; desde muy lejos alcanzan a distinguir movimientos que no es el ordinario del viento, o conocer a las personas desde largas distancias por cómo se mueven. Para encontrar los animales en el monte, si llevan campanillas se guían por el oído, si no por las huellas, o porque desde muy lejos los alcanzan a ver y distinguir. No son comunes los problemas de miopía en los mayores, aunque se dan algunos casos, lo que sí aparece con frecuencia son las cataratas en gente mayor, e incluso la ceguera total, no congénita, por distintas causas, bien accidentales (herida del ojo por la astilla que lo golpeó al usar el hacha) o por enfermedad.

Resulta sobresaliente la habilidad que muchos poseen para el seguimiento de huellas animales o humanas, en ellas se sabe leer por ejemplo si se trata de un hombre o una mujer, su peso y porte, si va cargada o no, el momento en que pasó, etcétera.

Aunque no constituya uno de los sentidos clásicos, como forma de percepción de la realidad, algunos mestizos destacan mucho la intuición rarámuri para predecir los acontecimientos venideros, no sólo relativos a la meteorología, sino también a situaciones tales como el sexo de las criaturas antes de nacer, o la previsible visita de alguien; intuición de difícil explicación racional que, por el elevado porcentaje de acierto que se le atribuye, hay que considerarla, no tanto fruto de la casualidad sino como otra forma más de conocimiento, desarrollada más bien por la adaptación e integración con el entorno.

### **Factores comunicativos corporales**

Para el “saludo” entre iguales cualquier posición es correcta: sentado, de pie, en cuclillas, recostado; de ese modo estiran el brazo mutuamente aproximándolos entre sí y se dan la mano con un ligero roce de dedos, y a veces también de palmas, sin llegar a estrecharlas. Un apretón de manos excesivo es más bien entendido como una agresión, una invitación a la lucha y está lejos de ser una prueba de

afecto. Alguno decía que dar la mano con suavidad es bueno para sentir a las personas, si se aprieta se corta la comunicación. En los actos solemnes donde sea preciso el saludo, como son las despedidas de fiesta, o la entrada en un *yúmari*, se emplea la fórmula de tocarse mutuamente el hombro izquierdo con la mano derecha y seguidamente sujetar y levantar la mano, girándola arriba, al tiempo que se expresan verbalmente buenos deseos, siempre en posición de pie en muestra de respeto: “bueno, ya nos tocó estar aquí, veremos el próximo año”, se oye decir. Basauri ofrece la siguiente descripción del saludo:

[...] cuando se encuentran dos personas, hacen una leve reverencia y simultáneamente se tocan con la punta de los dedos, teniendo extendida la mano, la cara interna del codo; en seguida deslizan hacia atrás la mano, sin rozar el antebrazo, y se tocan mutuamente la palma de la mano con la extremidad de los dedos, sin hacer presión. Este saludo es general para todos, sin distinción de sexos, edades o jerarquías. Al encontrarse dicen: *escuíraba*, y al despedirse: *adiosibá*. Una y otra palabras son de origen español y corrupciones de las frases: Dios te cuide y adiós.<sup>23</sup>

En los *yúmaris* se participa descubierto de sombrero, sólo con collera (banda de tela sujeta el pelo), y al escuchar el *nawerari* del *siríame* o del *owirúame* (curandero) todos los hombres se quitan también el sombrero, como seña de deferencia. Para saludar a una persona anciana o a una autoridad hay que ponerse de pie si se está sentado, lo que no ocurre con un igual. Arrodillarse se observa desde la tradición como una postura poco digna, tan sólo justificada cuando se va a tomar la medicina preparada por el *owirúame* a fin de colocarse más bajo que él y recibirla con comodidad, pero no es asumido hacerlo en misa como seña de respeto o de arrepentimiento. Ante *Onorúame* (dios rarámuri que es Padre y Madre a la vez) hay que presentarse dignamente de pie y sin complejos. El saludo a distancia de hombres es levantando el brazo y abriendo la mano mostrando la palma adelante en seña de paz.

Al margen del saludo de mano, el tacto es muy poco usado de ordinario en la interacción, ni los niños ni los mayores se tocan con frecuencia, una aproximación excesiva resulta chocante, incómoda y crea desconfianza, sólo se entendería en estado de embriaguez, en el *tesgüino*, donde se transgrede los convencionalismos sociales y

<sup>23</sup> Carlos Basauri, *op. cit.*, t. I, p. 304.



casi todo vale; en ese ámbito, las muestras de confraternización y las de conflicto se expresan a través del contacto: un hombre abraza a otro en señal de afecto, se echan el brazo mutuamente por el hombro, juntan sus cabezas al hablar; y también un hombre agarra a otro por el brazo bruscamente para sacarlo fuera de un recinto para pelear, otros comienzan a darse golpes con los puños en distintas partes del cuerpo, las mujeres o los hombres se agarran de los cabellos y forcejean; las variedades de contacto para mostrar el afecto o el enfado sobre alguien son muy numerosas cuando se está ebrio o ebria.

Los niños rehuían a veces las caricias o toques amistosos que les hacía en la cabeza, hombro o brazo, no tanto por ser extranjero sino por el extrañamiento que les causaba al no ser algo habitual. Ni entre hombres ni entre mujeres, ni entre hombres y mujeres se hacen caricias o se tocan con las manos en público, tampoco acostumbra hacerlo los niños, aunque por la dinámica de sus juegos a veces se vean abocados a ello. De esta manera de ser, poco dada al contacto físico en la interacción cotidiana, hay que exceptuar la actitud que mantiene la madre con su bebé, el cual pasa muchas horas unido a ella, ya sea cargado a la espalda, en sus brazos o su regazo; aunque no se les hagan cariños, los bebés pasan continuamente de la espalda al pecho de la madre, y ya sea por detrás o por delante siempre permanecen en contacto.

De acuerdo con la clasificación de Heslin<sup>24</sup> sobre los tipos de tacto entre los seres humanos, el denominado “social y afectivo” es el más empleado, aunque cabría hacer dos mapas corporales para tocar y ser tocado: uno en tiempo de *tesgiino* y otro en la cotidianidad; a diario veríamos en él cómo la mano derecha, y en menor medida el hombro del mismo lado, serían las zonas implicadas de manera casi exclusiva; mientras el referido a la *tesgiinada* implicaría buena parte del cuerpo, sobre todo de cintura para arriba: manos, brazos, hombros, espalda, pecho, cadera, cabeza, como zonas más tocadas no sólo por las manos sino por otras partes, debido al roce y estrecho contacto que se produce al estar ebrios. De otro modo, el tacto denominado “sexual y amoroso” entra dentro del ámbito privado y por tanto no se encuentra a la vista del público, aunque también en las *tesgiinadas* se den situaciones de flirteo al desatarse el apetito sexual y los deseos amorosos de algunos, en tal

<sup>24</sup> Mark L. Knapp, *La comunicación no verbal. El cuerpo y el entorno*, 1982, pp. 219-220.

sentido observamos mayor iniciativa en los hombres que en las mujeres; éstos pueden sobar, sujetar o dar toques en las piernas, glúteos, cadera, espalda, pecho, cuello o cabeza de las mujeres a las que éstas pueden responder con resistencia o con agrado, sin llegar a mayores.<sup>25</sup> En lo que respecta al tacto denominado “funcional-profesional”, desde el punto de vista de la interacción entre personas cabría destacar tan sólo al producido por el *owirúame* o el *sipáame* (especialista en la raspa del *jícuri* o peyote) en el ejercicio de su función curativa, los masajes corporales que eventualmente se le practica a un corredor o corredora, antes o durante la carrera de bola o de *ariweta*, así como las sobas o imposiciones de manos que se aplican como remedio para curar ciertas enfermedades en las que están especializados algunos curanderos. Al margen de tales situaciones interactivas, el tacto funcional-profesional habría que verlo en relación con los distintos objetos y situaciones que forman parte de su cultura material: manejo del hacha, desgranar maíz, moler con metate, hacer tortillas, etcétera.

En las conversaciones se gesticula poco o nada con las manos, cuando se platica normalmente no se mueve nada, aunque hay “expresiones faciales” muy significativas, como son el parpadeo fuerte de la mujer cuando no se siente a gusto, o algo que le dijeron no le agradó; así como el señalar objetos o direcciones no con los dedos sino con los labios, que se aprietan, sobresalen y orientan en uno u otro sentido. También resulta significativa la forma habitual de reprochar que un padre o una madre tiene para con su hijo o hija cuando éste o ésta hizo algo indebido, reproche no basado en las palabras sino en la momentánea indiferencia, silencio y seriedad del rostro. Aunque hay quienes también regañan de palabra, lo más normal es que el regaño sea gestual, el padre puede quedar dentro de la casa sin mirar al hijo, y sin decir nada, con la mirada perdida a través de la ventana y el rostro serio, mostrando de ese modo su enojo que el hijo sabrá captar y aprenderá la lección para que no se repita.

Hombres y mujeres muestran de ordinario un rostro sereno que reflejan un estado de ánimo igualmente tranquilo y alerta. La poca

<sup>25</sup> En tales situaciones el beso está totalmente ausente, al no formar parte de la costumbre. Jamás tuvimos ocasión de ver un beso entre rarámuri, bien fuera de amistad o amoroso, ni entre hombre y mujer, ni entre padres e hijos; no obstante, Lumholtz, *op. cit.*, p. 261, señala que “los padres besan a sus hijos en la boca y en el estómago, y los pequeños se manifiestan su afecto de la misma manera”.

expresividad de muchos rostros hace difícil al extranjero saber qué piensan o qué sienten, y en no pocos casos provoca desconcierto. El hecho de controlar sus emociones y no dejarlas salir abiertamente, creando una barrera de difícil penetración que no delate lo que uno pueda pensar o sentir en un momento, no deja de ser una ventaja para ellos en la interacción con personas ajenas a su cultura, sobre todo con aquellas que traten de obtener algún tipo de beneficio en una negociación. Esa inexpresividad del rostro la observó ya Lumholtz al decir que: “no manifiestan de un modo muy perceptible la emoción en su cara. Es preciso verles los ojos para hallar la expresión de lo que pasa interiormente, pues su rostro carece de movimiento y no revelan sus sensaciones con impulsos involuntarios. [...] Su risa nunca es tan inmoderada que les haga llorar los ojos. Únicamente los tarahumares civilizados mueven verticalmente la cabeza para afirmar y lateralmente para negar”.<sup>26</sup>

No obstante, con todas estas reservas resulta también frecuente la sonrisa en las conversaciones con personas conocidas y, más aún, la risa en las *tesgüinadas*, donde se ejerce de manera colectiva. No fueron pocas las situaciones que vivimos, siempre tomando *tesgüino*, en donde el grupo de personas reunidas, generalmente hombres, contaban alternativamente historias, comentaban alguna situación o se las inventaban, hacían chistes y ponían a prueba su ingenio con la intención de hacer reír a los demás y a uno con ellos, reír a carcajadas cada 15 o 20 segundos tras cada intervención y así durante más de una hora. Reír de manera deliberada, conversar para reír, reír casi por nada o, mejor dicho, por el único objetivo de reír, nos hace entender que la risa provoca alegría de la misma manera que la alegría provoca risa y en definitiva bienestar.

El llanto, por otra parte, tiene su lugar en los momentos de mucha tristeza o frustración; aparece generalmente en los *nutemas* o fiestas fúnebres al recordar a un ser querido, ausente ya para siempre, y de manera eventual en alguna *tesgüinada* porque una mujer haya visto que su marido ha recibido una severa paliza o, como pudimos observar, porque el marido le prohíbe que baile matachín. En la vida diaria no es normal ver llorar a personas adultas por mal que la estén pasando, aunque sí a los niños pequeños que aún no saben hablar, como manera de protestar ante el frío nocturno, el hambre o la incomodidad.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 236.

Por lo demás, y aunque la gesticulación con el rostro sea mínima en la interacción, hay quienes las exageran algo más por la intensidad de la situación, por la desinhibición del momento, o por las influencias recibidas del exterior, y en tal sentido las formas de manifestar las expresiones faciales primarias no se diferencian de manera significativa de las empleadas por otras sociedades, entre ellas las occidentales. Así pues, para expresar sorpresa se abre mucho las órbitas de los ojos y se arruga la frente al subir las cejas; con el miedo, se contrae y tensa todo el rostro; el disgusto hace a veces que se aprieten los dientes y arrugue el párpado inferior; con la cólera, se llega a fruncir el entrecejo; la felicidad dibuja una sonrisa en la boca expandiendo el rostro, y con la tristeza, la boca se cierra y la expresión languidece, todo ello acompañado de unas maneras de mirar que hablan por sí mismas.<sup>27</sup>

La "mirada" por su parte es un rasgo característico de comunicación que, junto con el rostro, expresa también el estado de ánimo, las emociones de las personas y su intencionalidad. Entre los rarámuri, en consonancia con la expresión facial, la mirada permanece igualmente serena. En general, y como impresión personal, es notable destacar que la mirada rarámuri resulta confiada y despierta confianza, no observamos en ella indicios que hagan pensar en malas intenciones o segundas intenciones, suele ser directa y sincera, lo cual es gratificante, aunque muchas veces desconcierte porque no se sabe lo que la persona pueda estar pensando. Por lo común, denota un alto grado de inocencia y falta de malicia. En soledad las miradas suelen ser pensativas, reflexivas, abstraídas, perdidas en el horizonte lejano, en el suelo o en el fuego. En compañía las miradas son generalmente cordiales o afectuosas en el normal trato con los demás, a excepción de los momentos de conflicto o pelea causados por la embriaguez, donde los litigantes se pueden dirigir mutuamente miradas duras y castigadoras. También podemos encontrar miradas recelosas, desconfiadas hacia un extranjero, entre mujeres y hombres, niños y mayores, sobre todo si están habituados a pasar temporadas en la ciudad; en el entorno serrano, sin embargo, los habitantes de las rancherías más alejadas del mundo mestizo, a poco que conozcan al visitante comparten con él esa mi-

<sup>27</sup> Aparte de esas expresiones puras, como en cualquier lugar aparecen mezclas faciales entre expresiones compatibles como la sorpresa y la felicidad, la tristeza y el miedo, el disgusto y la cólera, etcétera.

rada abierta y confiada que les caracteriza y que evoca una voluntad infinita por aprender, lo mirarán de arriba abajo y de abajo a arriba, los vellos de los brazos, su vestuario, el bolso, no dejarán nada sin ver.

Como ya comentamos, resulta muy singular el hecho de no dirigirse la mirada durante la interacción en una conversación normal, por lo que la mirada recíproca se da con muy poca frecuencia entre aquellos cuyo comportamiento se encuentra más próximo a la costumbre. Es la mirada fija la que predomina, orientada al horizonte o hacia algún objeto, y resulta fugaz cuando se orienta hacia el interlocutor. Esta circunstancia es muy habitual, sin embargo, no podemos hacerla norma en estos momentos ya que por la influencia recibida es también normal participar en tertulias colectivas y conversaciones de pareja donde los interlocutores mantienen a ratos la mirada fija y recíproca entre sí.

Es una mirada fija la que ponen las mujeres y los hombres que asisten a un *nawésari* en el *siríame* que lo transmite, mientras éste dirige la suya, al frente, traspasando la de todos sin que se oriente a nadie en particular. Fija es la mirada que el *siríame* y demás asistentes a un juicio dirigen al acusado colocado en el centro de la escena, mientras éste no se atreve a levantarla del suelo, mostrando así su sumisión y arrepentimiento. Y fija es la mirada del bebé sobre su madre, a quien no pierde de vista, consciente de su dependencia y de lo importante que es ese ser para proporcionarle bienestar.

Los *owiruames*, y sobre todo los *sipáames*, poseen un tipo de mirada distinta al resto, persuasiva, enigmática y sabia, en unos casos más acusadas que en otros, mirada profunda que parece traspasar al interlocutor y hace pensar a quienes participan de su cultura, a los propios rarámuri, que está viendo más allá del mundo conocido por todos, que es capaz de penetrar en una dimensión a la que el resto no puede entrar. Su mirada reflejará durante la práctica ritual de un modo muy elocuente el acceso a esa realidad oculta, lo cual resulta básico para procurar eficacia a su acción simbólica.

## Reflexiones finales

Con el recorrido realizado por una parte muy significativa de la corporeidad rarámuri —por razón de espacio no se han tratado aquí técnicas corporales como el parto, los primeros pasos, los cui-

dados del cuerpo, el aseo y la protección corporal, las danzas, los juegos y deportes, que resultan todas ellas igualmente significativas para el estudio de la corporeidad— podemos comprobar que estamos tratando un sistema formado por algo mucho más complejo que carne y hueso. Un sistema que observado con detenimiento y oficio puede ser tan fructífero para la comprensión de la cultura como el mismo análisis lingüístico. Tener, y al mismo tiempo ser cuerpo, hace que éste sea testigo inevitable de la biografía personal, de las luces y sombras que tiene la propia historia, responsable de los mecanismos que se generan para acondicionar el mundo exterior, con el fin de satisfacer los anhelos, deseos, necesidades, ansias de estimulación de uno mismo.

En el caso rarámuri, hemos aprendido que aun con las constantes observadas, los usos del cuerpo nos dibujan un perfil de población diverso, formas distintas de ser y de estar que reflejan posiciones sociales y familiares distintas, desempeños de papeles diferentes, grados de influencia exterior desiguales, todo lo cual nos lleva a una visión heterogénea de su gente. La corporeidad y motricidad rarámuri posee sin duda rasgos distintivos que los hace diferentes a los *chabochis* (hombres blancos y barbados), mestizos y otros pueblos, pero hay matices corporales por los que se diferencian ellos mismos entre sí.

Realizar por tanto un diagnóstico etnomotriz de un grupo humano exige no sólo observar las características singulares que los distingua como tal, aquellas que conforman una identidad colectiva y marcan la diferencia con respecto al otro, sino también atender al grado de diversidad interna que se produce, y que, entre otras cosas, señalan la libertad de acción y voluntad de las personas. De acuerdo con un análisis intracultural de la corporeidad rarámuri, podemos apreciar que no todos se ajustan al mismo esquema, que no son igualitos.

La sociedad rarámuri no constituye un sistema del todo coherente, exento de contradicciones, no apreciamos una visión del mundo, de la existencia, que sea colectivamente homogénea, la enorme cantidad de particularidades pone de manifiesto la heterogeneidad, la diversidad en sus respuestas culturales en su manera de ser y estar en el mundo; aunque todo ello dentro de un esquema común que los vincula como pueblo y les da un sentido de identidad altamente arraigado, todo ello se aprecia en lo corporal. En el cuerpo se percibe las huellas del proceso de cambio cultural, las consecuen-

cias del choque o contactos con otras culturas. En tal sentido es de destacar la resistencia que históricamente han mantenido al cambio en muchos aspectos, y las transformaciones que han experimentado aquellos elementos adoptados de fuera a los que se le han dado un espacio en la propia cultura, siendo revitalizados con sentido práctico. De acuerdo con el modelo presentado por Bonfil Batalla, al conjugar la procedencia de los elementos culturales con los ámbitos de control o decisión, en la sociedad rarámuri que reside en la Tarahumara abunda la “cultura autóctona” y la “cultura apropiada” en mayor medida que la “cultura enajenada” y la “cultura impuesta”, como consecuencia de no haber perdido su capacidad para tomar decisiones propias.<sup>28</sup>

La nota predominante en la corporeidad rarámuri es la “heterogeneidad de comportamientos” que se presentan en el interior del grupo étnico, heterogeneidad que refleja un modo de vida independiente en donde la libertad de acción es su principal atributo. El tipo de asentamiento y distribución demográfica rarámuri es disperso no sólo por exigencia de la orografía y de la escasa productividad económica del suelo, sino por elección propia para estar menos condicionado por el vecino. Los rarámuri viven en ranchos familiares separados unos de otros a una distancia considerable, o en pequeñas rancherías (reunión de varios ranchos) por exigencia del relieve, por la escasa calidad de la tierra de cultivo, pero también por decisión propia para así aumentar su libertad de movimientos sin molestar ni ser molestado en lo cotidiano. Acusado sentido de libertad, por tanto, que se ve contrapesado por momentos de extrema sociabilidad que rompen con el aislamiento rutinario para compartir experiencia y estrechar lazos. Todo ello genera *hábitus* cargados de matices en la comparación intercomunitaria e interfamiliar, lógicas de comportamientos marcadas por el sello personal de quien lo ejecuta.

Es interesante calibrar la importancia que posee la corporeidad en la formación de la persona, y por extensión en la identidad de un grupo humano. En el caso rarámuri hemos observado que a los be-

<sup>28</sup> Guillermo Bonfil Batalla *et al.*, *Culturas populares y política cultural*, 1995, p. 18. Ámbitos de la cultura total al relacionar control y elementos culturales:

		<i>Decisiones</i>	
<i>Elementos culturales</i>		<i>Propios</i>	<i>Ajenos</i>
<i>Propios</i>		Cultura autónoma	Cultura enajenada
<i>Ajenos</i>		Cultura apropiada	Cultura impuesta.

bés se les transporta de una determinada forma, que adoptan un modo espontáneo y singular de descansar, de estar de pie sencillamente parados, ya que ser rarámuri, incluso en un sistema tan desintegrador como la ciudad, en el mundo global, implica actuar como tal, usar el cuerpo como rarámuri (con toda su heterogeneidad), con el sentido práctico o simbólico que posea en función del caso. Pues ¿qué queda del rarámuri que no sepa caminar por la sierra?, ¿que haya dejado de gustarle el *tesgiino*?, ¿que, persuadido por otros modos, haya dejado de usar su cuerpo como rarámuri?

Si, como decía Durkheim,<sup>29</sup> la persona es todo aquello que hay de social en un ser humano, podemos decir, llegado a este extremo, que la persona rarámuri se construye de acuerdo con un sistema de categorías o atributos en relación con el cuerpo, el alma, la filiación y la práctica cultural, que se contempla en oposición al no rarámuri. A partir de aquí, la construcción del género dentro del propio grupo supone, sin embargo, atribuir un conjunto de papeles a cada parte a lo largo de las diferentes etapas del ciclo vital en donde la aparente oposición resulta en la práctica complementaria.

A través de las distintas facetas de la corporeidad rarámuri hemos tenido ocasión de comprobar una serie de rasgos distintivos que marcan la diferencia entre ser hombre o ser mujer, diferencias que sólo se pueden explicar dentro del contexto histórico, ambiental y socio-cultural que los envuelve y les da razón de ser.

Pero el desempeño corporal de hombres y mujeres rarámuri lo encontramos también en la actualidad mezclado, fruto de la influencia misionera en unos casos, o por influencia mestiza en otros. Igualmente encontramos papeles corporales compartidos eventualmente en el desempeño de labores domésticas y económicas, como consecuencia de una formación personal que exige saber hacer de todo para subsistir satisfactoriamente en caso de encontrarse sin pareja por motivos de viaje, separación o muerte.

La corporeidad rarámuri nos informa por tanto de su manera de actuar y de entender el mundo; su cultura queda reflejada y generada al mismo tiempo en la propia piel de las personas, ya que para cada sociedad el cuerpo constituye, además de un hecho biológico, un importante vehículo para el estudio de la etnicidad y del género, por ser un territorio cargado de representaciones en las que permanentemente se construyen y deconstruyen imágenes cultura-

<sup>29</sup> Emile Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, 1982, p. 283.



les, en las que se deja notar el espacio y el tiempo, y en las que se proyectan señas de identidad y de alteridad.

## Bibliografía

- Basauri, Carlos, *La población indígena de México*, t. 1, México, INI/Conaculta, 1990.
- Bennett, Wendell C. y Zingg, Robert M., *Los tarahumaras, una tribu india del norte de México*, México, INI, 1978.
- Birdwhistell, Ray, *Introduction to Kinesics*, Louisville, University of Louisville Press, 1952.
- Bonfil Batalla, Guillermo *et al.*, *Culturas populares y política cultural*, México, Conaculta, 1995.
- Bourdieu, Pierre, *El sentido práctico*, Madrid, Taurus, 1991.
- Deimel, Claus, *Les indiens Tarahumaras au présent et au passé*, París, Editions Féderop, 1981.
- Durkheim, Emile, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Akal, 1982.
- Giddens, Anthony, "Agency, Institution and Time-Space Analysis", en K. Knorr y A.V. Cicourel (eds.), *Advances in Social Theory and Methodology. Toward an Integration of Micro and Macro-sociologies*, Boston, Routledge and Kegan Paul, 1981.
- González Rodríguez, Luis, *Tarahumaras. La sierra y el hombre*, Chihuahua, Camino, 1982.
- Hall, Edward T., *La dimensión oculta*, Madrid, Siglo XXI, 1972.
- Kennedy, John G., *Inapuchi. Una comunidad tarahumara gentil*, México, Instituto Indigenista Interamericano, 1970.
- Knapp, Mark L., *La comunicación no verbal. El cuerpo y el entorno*, Barcelona, Paidós, 1982.
- Lumholtz, Carl, *El México desconocido*, Chihuahua, Ayuntamiento de Chihuahua, 1994[1902].
- Mauss, Marcel, "Técnicas y movimientos corporales", en *Sociología y antropología*, Madrid, Tecnos, 1979.
- Merleau-Ponty, Maurice, *Signos*, Barcelona, Seix Barral, 1966.
- Merrill, William, *Almas rarámuris*, México, INI-Conaculta, 1992.
- Ocampo, Manuel, *Historia de la Misión Tarahumara (1900-1965)*, México, JUS, 1966.
- Parlebas, Pierre, *Juegos, deporte y sociedad. Léxico de praxiología motriz*, Barcelona, Paidotribo, 2001.

# La deixis: mecanismo discursivo constructor de un posicionamiento identitario

JORGE A. MARTÍNEZ SOTO\*  
ZARINA ESTRADA FERNÁNDEZ\*

La deixis es un mecanismo discursivo que permite construir un posicionamiento desde el cual se generan y definen identidades a partir de unas relaciones de poder. Entender las identidades generadas y las relaciones de poder desde las cuales son generadas implica analizar los deícticos no solamente desde su sentido denotativo o referencial, sino desde el plano pragmático o relacional dentro del uso contextual del discurso.

Según Duranti, la deixis tiene su base en los factores que conforman el evento comunicativo propuestos por Bühler (1934) —destinador, destinatario y mensaje que implica el contexto, contacto, y código— a los que según Jakobson corresponde una función del lenguaje: *a*) expresiva: emotiva, afectiva; *b*) poética; *c*) fáctica; *d*) metalingüística; *e*) conativa, y *f*) función referencial; de tal forma que en el evento comunicativo, la función referencial o denotativa está situada en el factor contexto según se esquematiza en el cuadro siguiente:<sup>1</sup>

\* Universidad de Sonora. Este artículo expone una de las líneas de investigación de la tesis doctoral de Jorge Armando Martínez Soto, “La identidad *könkák/seri*: mecanismos discursivos en la construcción de una identidad”, 2008, que se refiere a la deixis.

<sup>1</sup> Alessandro Duranti, *Antropología lingüística*, 2000; Karl Bühler, *Sprachtheorie. Die Darstellungsfunktion der Sprache*, 1934; Roman Jakobson, *Structure of Language and its Mathematical Aspects*, 1961.

Cuadro 1. Factores constitutivos del evento comunicativo y las funciones del lenguaje correspondiente.

	Contexto: <i>función referencial</i>	
	Mensaje: <i>función poética</i>	
Destinador: <i>función expresiva</i>	.....	Destinatario: <i>función conativa</i>
	Contacto: <i>función fáctica</i>	
	Código: <i>función metalingüística</i>	

Por otra parte, Hymes sitúa esta competencia comunicativa de los participantes en el evento discursivo como incrustada sociológicamente en diversos niveles: la comunidad de habla, las situaciones comunicativas, los eventos discursivos y los actos de habla, como se expone en el cuadro a continuación, de modo que el evento comunicativo, y por lo mismo, la deixis está localizada y dependiente de varios niveles del entorno sociológico como contexto relacional de emisión.<sup>2</sup>

Cuadro 2. Entorno sociológico del evento comunicativo.

Comunidad de habla > Reglas sociolingüísticas	Situación de habla > Contexto
Evento discursivo > Reglas sociales	<i>Acto de habla</i> Reglas sintácticas y semánticas

Más que una entidad lingüística, la comunidad de habla es la unidad social primaria, como la base social amplia, dentro de la cual los eventos discursivos obedecen ciertas reglas. La situación de habla es el contexto relacional donde se encuentra una concatenación de actividades verbales y no-verbales. El evento discursivo son las actividades constituyentes del discurso definido con reglas y normas sociales, el acto de habla es el nivel sociolingüístico mínimo ceñido a una forma gramatical que implica reglas sintácticas y semánticas. Por tanto —según Hymes—, el acto de habla puede ser analizado desde su estructura sintáctica y semántica pero en fun-

<sup>2</sup> Dell Hymes, "Models of the Interaction of Language and Social Life: Toward a Descriptive Theory", en Scott F. Kiesling y Christina Bratt Paulson (eds.), *Intercultural Discourse and Communication. The Essential Readings*, 2005.

ción de un determinado sistema de señales, tanto a escala gramatical como sociológica, del evento comunicativo y en el contexto relacional de emisión dentro de la comunidad de habla.

Según Ivanič, las categorías funcionales del lenguaje son aplicables al texto escrito considerado como acto de habla cuando el discurso escrito es situado como mecanismo de intermediación en su contexto social de producción, como acto de habla dentro de un evento comunicativo, pues los escritores producen a través de las opciones que efectúan al escribir una alineación a posiciones sociales habilitadas o constreñidas por relaciones de poder, intereses, valores, creencias y prácticas institucionales.<sup>3</sup>

La perspectiva pragmática del acto de habla,<sup>4</sup> incluido el evento de lenguaje escrito en el que se utiliza la deixis como mecanismo discursivo, implica dos aspectos lingüísticos: *los deícticos* y *el marco de participación* con los elementos sociales-contextuales que conlleva.

<sup>3</sup> Roz Ivanič, *Writing and Identity: The Discoursal Construction of Identity in Academia Writing*, 1998.

<sup>4</sup> Hay tres áreas teóricas principales dentro de la antropología lingüística: i) la actuación; ii) la deixis y iii) la participación. A los antropólogos les interesa lo que los hablantes hacen con el lenguaje. La *actuación* se refiere además a una zona de la acción humana donde se presenta especial atención a la forma del mensaje; según Duranti, Jakobson lo llamó función poética y es una dimensión de la vida humana que tiene un lugar preponderante en la música, el teatro y otras manifestaciones públicas de la creatividad artística. Pero también se encuentra en los debates orales, en la narración de historias, en las canciones y en otras actividades orales donde lo que los hablantes dicen se evalúa de acuerdo con cánones estéticos y por su capacidad de “emocionar” al auditorio. Pero esta noción de actuación también puede describir lo que solemos observar en las situaciones comunicativas más corrientes, cuando los actores sociales demuestran poner su habilidad en su cuidado en la elocuencia del mensaje por el modo de decir lo que se dice. Significa también, que el hablar por sí misma significa siempre una exposición al juicio, reacción y cooperación de un auditorio que interpreta confirma, aprueba, sanciona, engrandece o subestima lo que se ha dicho... una dimensión de responsabilidad, de riesgo y desafío, en este sentido actuación es una dimensión omnipresente del uso del lenguaje porque es una dimensión omnipresente de la evaluación del lenguaje y no hay uso sin evaluación. Estamos siendo constantemente evaluados por nuestros oyentes y por nosotros mismos como nuestros propios oyentes. La noción de “actuación” implica una noción de creatividad y de improvisación que se encuentran en toda clase de actividades comunicativas y de eventos comunicativos, desde los más ritualizados y formales al más ordinario y casual... el saber conectar en el aquí y el ahora, saber qué incluir y qué dejar fuera de su discurso, al mismo tiempo que relaciona metáforas conocidas y proverbios con el momento en que se pronuncia su discurso y con los nombres o títulos de los asistentes. Hablar con fluidez una lengua significa ser capaz de entrar en cualquier conversación sin alterar la misma y hacerlo del modo apropiado. Esta habilidad conversacional supone jugar con el motivo principal poniendo de relieve registros frente a otros citando versiones de la misma pieza o probando conexiones armónicas diferentes, todo ello sin perder de vista lo que hace el resto de los miembros participantes; véase Alessandro Duranti, *op. cit.*, p. 39.

van relaciones de poder. Los dos aspectos, lingüístico y sociológico-contextual, configuran el marco teórico de la deixis, que en la tercera parte de este artículo se aplican al conjunto de materiales discursivos escritos sobre la vida de los *könkáak/seri* para con el objetivo de analizar la construcción de una identidad discursiva; estos discursos escritos han sido realizados en diversas etapas históricas, desde diversas posiciones sociales y tienen capacidad acumulativa.

## **Aspectos lingüísticos de la interacción comunicativa**

### *Los deícticos*

Desde la perspectiva de las lenguas nominativo-acusativas, Duranti considera a los deícticos como signos lingüísticos que expresan algún tipo de relación existencial frente a un referente. Esta propiedad expresiva se realiza por medio de categorías lingüísticas como los pronombres demostrativos, los pronombres personales, expresiones temporales y locativas como los adverbios y los mecanismos que codifican la perspectiva del hablante hacia el evento a manera de voz activa, media o pasiva. Al igual que otros autores, Duranti observa cómo los deícticos, índices o indicios contextualizadores permiten trascender el significado denotativo o referencial y captar en el plano pragmático la relación funcional dentro del uso contextual del discurso, al igual que en el discurso escrito permiten captar la relación funcional respecto de un referente exofórico o endofórico del texto. Desde las lenguas ergativas, William Hanks propone otro elemento conformador de la deixis al considerarla generada desde el contexto hacia el individuo como mecanismo sintáctico y pragmático para interactuar con el entorno circundante.

### *La deixis según Hanks*

Hanks propone una noción de la deixis que involucra tanto el aspecto denotativo o referencial como el aspecto pragmático relacional; estos dos aspectos se realizan en una construcción formal y funcional, respectivamente, y además se pueden analizar con las categorías figura/fondo.

Formalmente, los deícticos son morfemas o cadenas de morfemas que en la mayoría de lenguas integran una clase léxica cerrada de pronombres, demostrativos, artículos determinantes, adverbios de lugar, de tiempo y preposiciones; Hanks los ilustra de la siguiente manera:<sup>5</sup>

- (1) **You** and **I** could meet *here* *Tuesday*. **Tú** y **yo** podemos encontrarnos *aquí* *el jueves*  
 (2) *Now* **you** tell **me** *this*? ¿**Tú** **me** dices *esto* *ahora*?  
 (3) *Here*, take **it** *Aquí* está, **tómalo**  
 (4) **He** told **her** *about it* *over there* **Él** dijo *eso* a **ella** *allí*  
 (5) *There*, does *that* make **you** happy? *Entonces*, *eso* **te** hace feliz?

Funcionalmente, los deícticos constituyen la clave para conjuntar la gramática con el contexto pragmático relacional de manera que son utilizados para individuar o especificar referentes en términos de una relación interactiva contextualizada en la situación de habla. Además, propone que los componentes funcionales de la deixis son variables concebidas correctamente cuando se parte del contexto hacia el individuo, dado que ahí adquieren el valor correspondiente tanto del emisor como del receptor, tiempo, lugar de emisión y propósito. El mismo autor presenta cuatro componentes funcionales de los deícticos: comunicativo, caracterizador, relacional y espacial, como se muestra en el cuadro siguiente:

Cuadro 3. Componentes funcionales de la deixis<sup>6</sup>

Componentes funcionales de la deixis	Tipo de realización interactiva	Realización principal
a. Comunicativo	Señal de acto de habla	presentativo, directivo, referencial, contacto, expresivo.
b. Caracterización	Describe al referente	humano, animado, estático, cinético, regional, extensión, puntal, restrictivo,

<sup>5</sup> William F. Hanks, "The Indexical Ground of Deictic Reference", en Alessandro Duranti y Charles Goodwin (eds.), *Rethinking Context. Language as an Interactive Phenomenon*, 1992, p. 46.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 48.

c. Relacional	Señala la relación con un <i>origo</i> personal	inmediato, no inmediato, visible, táctil, inclusivo, exclusivo, discursivo
d. Espacial	Localizar espacialmente al referente en la plataforma del evento discursivo	emisor, receptor, emisor y receptor, anáfora.

Esta propuesta desde las lenguas ergativas, de enfocar la deixis partiendo del contexto hacia el individuo, es sociocéntrica, y complementa cognitivamente la perspectiva ordinaria de la deixis que parte del individuo hacia el contexto, de manera particular en los componentes funcionales relacional y espacial.

#### *Estructura relacional de la referencia deíctica*

Aun cuando se da una pluralidad de funciones realizadas por los deícticos, para Hanks todos realizan estructuralmente una función relacional de referencia, todos describen una relación entre alguna parte del evento discursivo y una entidad determinada a la que hace referencia. De esta manera, cada categoría deíctica codifica la relación entre el referente y el ambiente contextual —llamado también plataforma indexical— en el que se realiza el acto de referencia. Así, un elemento deíctico o indexical implica mínimamente dos objetos:

- i. un referente o cosa, individuo, evento, lugar o tiempo, especificado y denotado;
- ii. un ambiente contextual, plataforma indexical o marco locativo-espacial que posee un *origo* (origen axial, pivote, punto cero) relativo en el que el referente es identificado y situado en el evento discursivo.<sup>7</sup>

#### *Estructura espacial de la referencia deíctica*

Hanks afirma que el presupuesto de base en la deixis corresponde al espacio o plano locativo, por lo que teóricamente propone algu-

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 51.

nas alternativas para expresar esta espacialidad de la deixis, y plantea que si se acepta que la referencia es un acto interactivo complejo, comunicativo, caracterizador, relacional y espacial, entonces la perspectiva sociocéntrica debiera ser más productiva que la egocéntrica aun cuando el emisor sea el punto de referencia principal, por lo que propone una modificación del concepto sobre el marco locativo espacial.

Esta modificación del marco locativo espacial propuesta por Hanks tiene carácter dinámico donde la información del estatus del referente cambia a lo largo del discurso debido a la modificación de la plataforma indexical, y donde los elementos deícticos cambian según un flujo constante de la interacción de los participantes; la variedad de factores de ese dinamismo incluye el ajuste de la orientación corporal de los participantes, cualquier movimiento en el que se encuentren participando, el arribo de nuevos participantes en la escena, el contexto locativo pueden activar este cambio en la deixis; pero además la referencia deíctica no está limitada a la percepción visual del referente, sino que otras diversas percepciones son codificadas en diversa forma deíctica.

A partir de la lengua maya el mismo autor muestra algunos deícticos en los que se aprecia la deixis de una lengua ergativa: deíctico presentativo táctil exclusivo del emisor; directivo visual que incluye emisor y auditor; directivo auditivo que incluye emisor y auditor; expresivo de certeza del emisor; referencia locativa inmediata que incluye emisor y receptor; referencia locativa inmediata no marcada que incluye emisor y receptor; referencia espacial inclusiva del emisor; referencial espacial exclusiva del emisor, y referencial anafórico en el discurso que incluye al emisor y al receptor.

Hanks propone entonces que una propiedad básica del contexto espacial de interacción es su dinamismo; la plataforma locativa espacial de referencia cambia en la medida en que los interactantes se mueven de lugar, cambian los tópicos, intercambia información, coordinan las diversas orientaciones de los participantes y establecen bases comunes o se aclaran las divergencias. También considera que los conmutadores propuestos por Jespersen —como elementos relacionales permanecen en su forma constantes, pero donde el *origo* está proyectado desde la posición actual de la emisión— pueden interpretarse conforme a lo analizado para la lengua maya: como



elementos deícticos de espacialidad que pueden tomar preeminencia sobre el objeto en la referencia y transponerla.<sup>8</sup>

La propuesta de Hanks amplía la perspectiva de la deixis centrada en la persona al considerarla sociocéntricamente, de manera que en el cuerpo de datos los discursos diversos sobre los *könkáak/seri* realizados por distintos emisores emergen participantes tácitos desde diversos sectores sociales no coetáneos que son actores difusos, que por la relación con la etnia y en su conjunto definen una identidad realizada a través de la construcción discursiva y establecen relaciones de poder. Ambas perspectivas de la deixis, egocéntrica y sociocéntrica dan cabida para explorar otros sentidos de la participación.

#### *La deixis nosotros-ellos*

Desde su teoría sobre el racismo y de la relación intercultural, Van Dijk propone una tipología de oraciones que contienen un mecanismo discursivo realizado a través de la deixis que utiliza los pronombres *nosotros* y *ellos*.<sup>9</sup> Esta tipología combina la estrategia de presentación del emisor-*nosotros* e interlocutores en términos positivos, y a los demás-*ellos*, los otros, en términos negativos (derogativos):

- a. *Negociación aparente*, una cláusula inicial positiva seguida por una adversativa [pero] que expresa o implica algo negativo de la primera, es por lo mismo una negociación aparente debido a que la negación es refutada por la cláusula siguiente o por el resto del discurso.
- b. *Concesión aparente*, reconocemos que “nosotros” hicimos algo malo o que “ellos” hicieron algo bueno, pero luego nos disculpamos o minimizamos nuestra acción mala o insinuamos que la de ellos no fue tan buena después de todo.
- c. *Mecanismos de transferencia*, una atenuación con restricción “yo no [...] pero mis clientes [...]
- d. *La argumentación con implicaciones semánticas*, que se realizan en las conversaciones cotidianas, debates parlamentarios editoriales de periódicos se refiere a la autoglorificación nacional, “nosotros” los buenos, “ellos” los malos.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 59.

<sup>9</sup> Teun A. Van Dijk (comp.), *El discurso como interacción social*, 2000, pp. 213-257.

- e. *Empatía aparente*, hace que las acciones o decisiones negativas del “nosotros” aparezcan menos duras, haciendo hincapié en que son en realidad benéficas para las víctimas y las transforma en lo contrario: no son “ellos” sino “nosotros” las víctimas, no son “ellos” sino “nosotros” los discriminados.
- f. *Otros mecanismos* pueden ser: el *relato de anécdotas* que expresan, implican y comunican persuasivamente ciertos estereotipos y prejuicios sutiles o flagrantes e implantan una estrategia que permite al hablante mantener implícitos ciertos puntos embarazosos o inseguros, en los que se provoca un cuidado y control especiales, y por lo tanto, más tiempo de procesamiento mental; éstos los define como: 1. comportamiento compartido “ya sabes”; 2. las vacilaciones.

De esta manera, Van Dijk considera que mientras el *nosotros* apela a la autopresentación positiva, el *ellos* alude a la heteropresentación negativa.<sup>10</sup> El primero para indicar la pertenencia al grupo del que se forma parte y que al mismo tiempo expresa el distanciamiento y menosprecio de los otros; esta categorización pronominal expresa una polarización intergrupala que tiene consecuencias perlocutivas para ambos participantes con base en la autopresentación positiva y heteropresentación negativa.

Explorar la deixis como mecanismo discursivo que genera una identidad en materiales escritos como mecanismos de intermediación desde diversas posiciones sociales y temporales en el proceso de la construcción nacional hizo necesario incursionar en estas dos perspectivas teóricas sobre la deixis y esta misma, realizada en la comunicación intercultural desde el racismo, de modo que posibilitan obtener una visión más amplia de la forma en que los actores sociales participan en el conjunto de eventos discursivos que generan la identidad discursiva de una etnia.

### *El marco de participación*

El concepto “participar” presupone que los hablantes son actores sociales y que la cognición discursiva generada entre ellos permite predecir la acción que los demás realizarán para la resolución de un

<sup>10</sup> Teun A. Van Dijk, *Ideología. Una aproximación multidisciplinaria*, 1999.

problema. La participación también incluye el elemento corporal que interactúa, y donde el ser humano está comprometido en un proceso continuo de interpretación de las relaciones espaciales y temporales con el mundo que le rodea. Por otra parte, participar implica compartir los recursos ideacionales y materiales, pero no necesariamente al mismo nivel de conocimiento ni de capacidad de intervención.

Según Duranti, la participación como concepto analítico complementa las dicotomías hablante-oyente o emisor-receptor, por lo que en la descripción de los eventos comunicativos se pueden enfocar ciertos mecanismos que se realizan en la participación: los *marcos de participación*, la *interacción conversacional* y el *posicionamiento*. Para el objetivo de este artículo interesa el marco de participación y el posicionamiento.

El marco de participación son los diversos papeles que se realizan en el evento comunicativo y determinan la deixis como mecanismo discursivo con el que se genera un posicionamiento que define una identidad y se construyen relaciones de poder. Los papeles participantes básicos en el evento discursivo son el de emisor y el de receptor.

### *El posicionamiento*

El posicionamiento se refiere a la perspectiva que adopta un actor social al enunciar una expresión lingüística; también se refiere al lugar o espacio donde se sitúa el emisor y desde el cual interpreta el habla. Desde esa perspectiva o posición —según Duranti— se negocia y se pone en juego, como individuos o como grupo, quiénes somos y qué buscamos en torno a nuestro destino real o imaginario. El posicionamiento es otro modo de concebir la deixis y el discurso metapragmático con el que se consigue hacer saber al receptor el enfoque de un enunciado y la fuerza ilocutiva que deseamos darle.

El posicionamiento se construye gramaticalmente al realizar distinciones léxicas y/o morfológicas entre las personas, dígame entre la primera, la segunda y la tercera persona, o mediante el uso de pronombres singulares, duales o plurales, o, como sucede en algunas lenguas, mediante pronombres inclusivos y exclusivos que aluden a la inclusión o exclusión de los participantes en los eventos. En

algunas lenguas también se hacen distinciones de género, estatus social o rango; Duranti observa que existen lenguas que organizan el posicionamiento de forma más compleja, como aquellas en las que existen, por ejemplo, pronombres especiales para la expresión de respeto o cortesía.

### *El marco sociológico contextual de la participación*

Los elementos fonéticos, morfológicos, léxicos y sintácticos para construir el significado según la lingüística formal, si se analizan desde los efectos pragmáticos de las expresiones de la lengua en uso no son suficientes para entender los efectos del intercambio comunicativo; es necesario además, un enfoque crítico de los elementos sociales contextuales. Según Blommaert (2005), tal posicionamiento se realiza en las estructuras de dominancia, discriminación, poder y control efectuados en el lenguaje, y a través del lenguaje se ubican en la intersección del discurso con la estructura social; por su parte, Fairclough (1995) se referirá al posicionamiento a través del concepto de formaciones ideológicas discursivas.<sup>11</sup> Para este autor, las estructuras sociales no sólo son presupuestas y necesarias en un evento discursivo, también son producto de los discursos que las reproducen y por ello es necesario entender las formaciones ideológicas discursivas generadas a través de la institución, los sujetos institucionales y el poder.<sup>12</sup>

<sup>11</sup> Jan Blommaert, *Discourse. A Critical Introduction*, 2005; Norman Fairclough, *Critical Discourse Analysis: The Critical Study of Language*, 1995.

<sup>12</sup> El término institución se refiere sociológicamente a la relación de fuerzas que se realizan entre los participantes que la integran. Una institución social es, entre otras cosas, un ámbito de interacción verbal o comunidad de habla, comunidad ideológica que promueve líneas de interacción con un repertorio propio de eventos discursivos, que se puede describir en términos de "componentes" en una investigación etnográfica del discurso: escenarios, participantes, identidades y relaciones, objetivos, temas. Cada institución tiene sus propios eventos discursivos, sus propios escenarios, su propio grupo de participantes y sus propias normas de participación, por lo que es necesario entender las instituciones simultáneamente como facilitadoras y limitadoras de acciones, de la interacción verbal y de sus miembros.

Las instituciones construyen a los sujetos, ideológica y discursivamente. El término sujetos institucionales se refiere al "sujeto" en proceso de adquirir ciertas formas de habla, normativamente asociadas con la posición dentro de la institución; de modo que forzosamente adquiere también, las formas de ver las cosas, y por lo mismo, adquiere unas normas ideológicas. Ordinariamente este proceso es sin conciencia, a menos que se realice una observación consciente, y aun así, el sujeto puede no estar consciente de la ideología que subsiste en su propia forma de habla. Comúnmente, las formaciones ideológicas discursivas son vis-

---

tas como normas de la institución y enfocadas como técnicas y destrezas ineludibles para tener la competencia institucional necesaria; ante esto, ordinariamente no existen bases internas para relativizar las normas impuestas. Aquellos que no asumen este proceso de sujeción, no están en capacidad para funcionar conforme la institución, y por lo mismo, no se les acepta o se les aísla; aunque es posible que un sujeto consciente de ello ocupe una posición institucional con la que no comparte la ideología.

Para el análisis crítico del discurso, Fairclough considera necesario enfocar el poder, fuerza que traza órdenes o líneas discursivas y decide prácticas de dominancia en la comunicación ordinaria, pues implica tanto conocimientos de trasfondo y objetivos como estatus y poder. En el caso del trasfondo y los objetivos, las formaciones ideológicas discursivas dominantes en una institución son ideologías que definen y crean una realidad, con sus normas de forma que las ideologías son naturalizadas, accediendo a lo que llama la opacidad inherente de la ideología. La ideología produce sujetos que no están conscientes de que son sujetos o producto de ella, sino “libres, coherentes y responsables de sus acciones” que responden a los objetivos de la institución, por lo que cuando no se toma conciencia de ello, se reproduce la ideología de forma autónoma en los sujetos de la institución.

En cuanto al estatus y el poder, las formaciones ideológicas discursivas dominantes son los más importantes efectos del poder en el discurso. Fairclough explicita que el modelo descriptivo de la interacción discursiva —desarrollado bajo la influencia de los principios de cooperación de Grice y los trabajos de etnometodología sobre los turnos de habla— supone que existe en su base la cooperación entre iguales, pero ésta no puede considerarse la forma básica de intercambio en el discurso. Propone que los sujetos institucionales, al tener la misma posición, podrían contribuir —bajo el mismo estatus y los mismos derechos y obligaciones— a oponerse o evitar silencios e interrupciones, para decidir y emitir actos ilocutivos vinculantes, pero esto no es lo ordinario en la interacción discursiva. Con base en ello considera necesario afirmar los “encuentros desiguales” dentro de la institución para focalizar las cuestiones del poder, ya que centrarse sólo en la distribución simétrica de los derechos y obligaciones no explica nada de los efectos del poder en el discurso. Por lo mismo, el análisis crítico del discurso focaliza la distribución asimétrica del discurso y los derechos y obligaciones pragmáticas se examinan desde este punto de vista.

Fairclough propone también que las formaciones ideológicas discursivas implican además la representación discursiva de los medios de comunicación social pues conlleva procesos ideológicos de considerable importancia social en cuanto a las cuestiones técnicas de la gramática y semántica utilizados, ya que tiene efectos sociales determinantes controlando la interpretación del lector tanto en la formulación que hacen en los encabezados de las noticias como en los resúmenes que proporcionan sobre los hechos, ambos, tienen la función de predisponer al lector y tienden a dos formas de reportar los discursos: *a)* baja demarcación entre el discurso primario y el secundario; *b)* focalizar la representación ideacional de las palabras utilizadas olvidando el contexto.

Por su parte, para entender el posicionamiento dentro del marco de participación Blommaert plantea los patrones de la globalización, lo cual produce nuevos patrones de comunicación, estructuras de interconexión que fuerzan a considerar la localidad en una nueva perspectiva, no cerrada en sí misma sino en la relación con las otras, por lo que requiere un análisis del discurso que parte de la diferencia y la inequidad más que de la participación entre iguales. Este tipo de análisis del discurso cuestiona los niveles macro como controles invisibles del discurso y los niveles micro como niveles más bajos de la producción del discurso desde donde parte un discurso que genera el cambio. La diversa participación de los niveles macro y micro se manifiesta cuando la metodología utilizada analiza los eventos locales contextualizados en una variedad amplia de diversos niveles estratificados, lo cual da oportunidad de tener una visión múltiple de la conducta social en la que intervienen las di-

## Metodología

Los datos siguientes fueron tomados de Martínez Soto.<sup>13</sup> Los discursos son muestras del material en la literatura sobre los *könkáak/seri*; están considerados como mecanismos de intermediación, expresión de comunicación de diversos sectores sociales que están realizados en diversas etapas históricas y que funcionan en forma acumulativa en la construcción identitaria.

### *Descripción de la conformación del cuerpo de datos*

Los discursos fueron clasificados según diversas etapas históricas en la construcción identitaria de los *könkáak/seri*, tanto en documentos del *pasado remoto* y del *pasado reciente* como en discurso *público actual*, de manera que posibilitara realizar un análisis crítico del discurso en un corte longitudinal.

En el cuadro 4 se ubican los documentos en dos columnas: primero los discursos *köksar* (no-indígena) y luego el discurso *könkáak/seri*. Cada columna está dividida: la columna del discurso *köksar* para localizar la diferenciación en cuanto *pasado remoto* y *pasado reciente*; la columna del discurso *público actual* se divide según el tipo de emisor para diferenciar la forma de autoría.

La expresión discursiva considerada como *pasado remoto* abarca desde la época de contacto y el virreinato hasta la Independencia de México iniciada en 1810 y consolidada en 1821, a partir de la cual se proclama la igualdad de las razas y la libertad para todos los mexicanos, incluidos los indígenas. La cuestión indígena a partir de la Independencia hasta la Revolución mexicana no tiene ninguna prioridad como parte del proceso de construcción de la nación mexicana, pues el indígena como tal es homologado a todos los mexicanos libres del México independiente, por lo que no son tomados en cuenta como entidades comunitarias específicas.

---

versas ideologías y las posiciones identitarias que se desarrollan simultáneamente no de forma caótica o casual sino estructurada y en forma predecible; además, permite una visualización del desarrollo global de lenguaje y sus efectos mundiales más que uniformidad e imperialismo lingüístico como un patrón complejo que reestructura los repertorios identitarios, dando nuevas posibilidades expresivas a la manifestación de identidades.

<sup>13</sup> Jorge Armando Martínez Soto, *op. cit.*

Cuadro 4. Matriz del cuerpo de datos.

DISCURSO <i>köksar</i> (NO-SERI)		DISCURSO <i>könkáak</i> / SERI	
DISCURSO DEL PASADO REMOTO	DISCURSO DEL PASADO RECIENTE	TRADICIÓN ORAL	DISCURSO PÚBLICO ACTUAL
PR7 Requerimiento. PR18 Domingo Elizondo. 21 agosto 1769. PR19 Domingo Elizondo. 24 agosto 1770.	PC9 Carranza, Julieta. 1977. PC21 Villalpando. Canchola, Elisa. 1992.	EMISORES MIEMBROS DE LA ETNIA	EMISORES INTERMEDIARIOS
			PA5 C. Lic. Armando López Nogales. PA16 Visión Seri.

A partir de la Revolución mexicana se buscó la reivindicación social del indígena como postulado político de justicia social, situándolo como una clase social dentro de un sector determinado de la población, y por ello la cuestión indígena empieza a tener relevancia. A la expresión discursiva considerada para este periodo histórico se le denomina discurso del *pasado reciente*. Los documentos analizados como parte del cuerpo de datos de ese periodo están circunscritos al discurso académico acerca de los *könkáak/seri* para dejar de lado la discusión socio-política y entrar en una perspectiva con menos intereses creados.

Punto de referencia, comparación y verificación de los diversos “pasados” propuestos es el discurso *público actual* realizado por los *könkáak/seri*. Se especifica como discursos *públicos* los producidos por los actores sociales de la etnia por el hecho de expresarse ante la sociedad nacional, en español y hacia fuera de su comunidad. A continuación se presenta una reseña de los documentos utilizados:

- PR7 Requerimiento. Palacios-Rubio (tomado de Lewis Hanke, *La lucha por la justicia en la conquista de América*, pp. 53-55). El *requerimiento Palacios-Rubio* fue un texto leído inicialmente en castellano por los conquistadores españoles a las culturas autóctonas en América; expresa la perspectiva teológica sobre los pobladores autóctonos encontrados y el posicionamiento del Imperio español para con los pueblos indígenas. A partir de 1526 Carlos V mandó se leyera en lengua indígena, práctica mantenida hasta 1546, cuando dejó de leerse. El requerimiento pide el sometimiento voluntario, de lo contrario se recurriría a la fuerza, culpando al indígena de la no aceptación y de las acciones bélicas consecuentes.
- PR18 Domingo Elizondo. 21 agosto 1769. Base documental del suroeste del Departamento de Investigaciones Etnohistóricas del Museo de Arizona. La carta, *documento del pasado remoto*, tiene como objetivo informar eventos sucedidos. Los hechos que plantea dejan ver el relacionamiento de los *könkáak/seri* asentados en las misiones con los de su misma tribu dispersos en su territorio, además de la comunicación entre españoles y los *könkáak/seri*.



- PR19 Domingo Elizondo. 24 agosto 1770. Base documental del suroeste del Departamento de Investigaciones Etnohistóricas del Museo de Arizona. Esta carta personal, documento del *pasado remoto*, contiene dos elementos de importancia considerable en cuanto a la relación con los *könkáak/seri*. Uno es la conciencia de la gravedad y las repercusiones sociales de realizar la extracción de los *könkáak/seri* de su suelo nativo, otro es el conocimiento que tiene el emisor-autor de la identidad de los *könkáak/seri*.
- PC9 Carranza, Julieta. 1977. "Análisis comparativo crítico histórico del lenguaje utilizado por los conquistadores". Memoria del Simposio de Historia y Antropología de Sonora, vol. II. pp. 37-48. Ponencia clasificada como documento *del pasado reciente* que trata sobre la variación diacrónica del español; presenta elementos del proceso de estructuración y maduración de la lengua castellana como idioma oficial del Imperio español. La ponencia explicita la capacidad de los documentos históricos iniciales para producir nuevos documentos en los que al ser reutilizados crea estereotipos que pueden impedir el desarrollo de nuevas identidades.
- PC21 Villalpando Canchola, Elisa. 1992. Elisa Villalpando Canchola, 1992. "¿Encuentro o exterminio? Una historia entre los comcaac", en Memorias del XVII Simposio de Historia y Antropología de Sonora, vol. 1, pp. 1-12. Esta ponencia, clasificada como documento *del pasado reciente*, proporciona una síntesis suficiente y básica del proceso de luchas de los *könkáak/seri* por mantener su presencia y su territorio en medio de los avatares de su relación, primero con el Imperio español y después con el Estado mexicano. Por lo mismo, proporciona una pauta para el análisis de la identidad *könkáak/seri* generada en el discurso contextualizada dentro de la memoria histórica.
- PA5 C. LIC. ARMANDO LÓPEZ NOGALES (Carta abierta), en *El Imparcial*, 15 de octubre de 1999. Este documento, clasificado como *discurso público actual*, manifiesta el interés de los *könkáak/seri* de reconocer y de alternar con las instituciones nacionales. La redacción está estructurada para publicación en formato de carta abierta.
- PA16 VISIÓN SERI. *El Imparcial*. Página de los lectores. Miércoles 26 de junio de 2002. Carta escrita por un integrante de la

comunidad *könkáak/seri* clasificada como *discurso público actual*; está dirigida al director de un periódico regional y fue publicada en la página de los lectores de ese diario. El emisor-autor expone cómo unas personas económicamente influyentes buscan intimidar a la etnia al no informarlos, ni tomarlos en cuenta en relación con las acciones realizadas en el proyecto Escalera Náutica, y la preocupación que genera en la comunidad *könkáak/seri* que es objeto pasivo de esas acciones. La carta fue enviada por decisión personal, con el objeto de defender sus derechos originarios, y por ello hace del dominio público su preocupación y temor.

#### *Descripción de las categorías utilizadas*

Explorar la deixis como mecanismo discursivo en materiales escritos realizados por autores distintos y desde diversas situaciones socio-históricas —y con los cuales se genera un posicionamiento identitario y se construyen relaciones de poder— implicó vincularlos en un marco locativo dinámico, donde la información del estatus del referente cambia debido a la modificación de la plataforma indexical y temporal de los actores sociales para exponer la capacidad acumulativa de la construcción discursiva escrita en su conjunto y entender la identidad discursiva generada.

La propuesta de Goffman<sup>14</sup> sigue las categorías pragmáticas básicas de emisor y receptor, pero pueden realizar otros papeles, como se muestra en el cuadro 5.

El emisor puede tomar diversas posiciones: *locutor* que emite o da voz al mensaje a transmitir; *autor* o responsable de la selección de palabras y sentimientos que se expresan; *poderdante* es aquel sobre quien recae la responsabilidad, ya sea persona individual o institución. Por otro lado, el papel pragmático de receptor se ha especificado como *primer destinatario*, es decir, el(los) participante(s) aludido(s) que es parte del encuentro comunicativo; además, el discurso escrito implica siempre *destinatarios secundarios* o participantes no ratificados en tanto el discurso escrito puede ser leído o citado posteriormente, lo cual hace posible reproducir y crear estereotipos con un efecto acumulativo en los destinatarios secundarios. Según Van

<sup>14</sup> Citada en Alessandro Duranti, *op. cit.*, p. 398.

Cuadro 5. Los actores sociales en el marco participante.

CLAVE DE CITA	MARCO PARTICIPANTE				REFERENTES DISCURSIVOS O TERCERAS PERSONAS ALUDIDAS	TEMA DEL DISCURSO
	EMISOR		RECEPTOR			
	PODERDANTE DIRECTOR	AUTOR	LOCUTOR ANIMADOR VOCERO	PRIMER DESTINATARIO INTERLOCUTOR PARTICIPANTES RATIFICADOS	DESTINATARIOS SECUNDARIOS PARTICIPANTES NO-RATIFICADOS	

Dijk, para entender la participación desde la perspectiva pragmática es necesario conocer la carga semántica de la que son portadores los elementos léxicos situados dentro de estos dos papeles pragmáticos de emisor y receptor.<sup>15</sup>

Estas categorías pragmáticas sufren una conmutación que tiene consecuencias tanto en el posicionamiento de los emisores, como en el contenido pragmático de la deixis *nosotros-ellos*; para visualizar la conmutación se utiliza un continuo que relaciona los diversos tipos de discurso con los componentes lingüísticos.


En un extremo del continuo se ubica el discurso del no nativo; los emisores-autores no nativos se encuentran ubicados en un contexto geofísico no propio y en una actitud expansionista; en el otro extremo, el discurso del nativo o indígena se encuentra situado en su contexto geofísico propio de poseedor originario. En la columna central del cuadro 6, el discurso académico y el discurso periodístico se deslizan entre los dos extremos del continuo.

El continuo permite observar la inclusión o exclusión de los distintos actores sociales en los pronombres *nosotros-ellos* según dos aproximaciones, lo cual evidencia la construcción de la visión del otro:

- a. El posicionamiento discursivo identitario de los emisores y la conmutación del papel pragmático de emisor.
- b. Los diversos papeles participantes y la conmutación dentro de la deixis *nosotros-ellos*. Por una parte, explicita la manera en que el deíctico *nosotros* es utilizado por los diversos emisores en cada uno de los tres tipos de documentos para incluir diversos papeles participantes, por lo que un primer análisis se refiere al contenido de este deíctico en forma sincrónica en el contexto social propio de producción y luego, en un segundo momento longitudinal diacrónico se analiza la conmutación de la deixis de manera sociocéntrica en la realización de los papeles participantes: autor citado y receptor. Por otra parte, explicita los papeles participantes incluidos en el ELLOS que tienen consecuencias perlocutivas para ambos grupos. *Acto locutivo* es lo que se realiza por el mero hecho de decir algo que posee significado; *acto ilocutivo* se refiere a la manera de utilizar los enunciados para expre-

<sup>15</sup> Teun A. Van Dijk, *op. cit.*, 2000.

Cuadro 6. Continuo de la conmutación de los elementos deícticos que generan una identidad.

<p>DISCURSO DEL OTRO DIVERSO</p>	<p>DIVERSOS TIPOS DE DISCURSO</p> 	<p>DISCURSO DEL OTRO DIVERSO</p>
<p>No nativo situado en un contexto geofísico no propio en una posición expansionista</p> <p><i>Discurso del pasado remoto</i></p>		<p>Nativo o indígena, situado en su propio contexto geofísico como poseedor originario</p> <p><i>Discurso público actual</i></p>

sar significados, muestra en qué sentido debe interpretarse la proposición; y el *acto perlocutivo* se refiere a lo que se realiza por haber dicho algo y a los efectos producidos.<sup>16</sup>

Estos contenidos del papel pragmático del emisor y de la deixis *nosotros-ellos* que operan en la realización de los actos de habla, y en su conjunto construyen una identidad discursiva de los *könkáak/seri*, tienen de una o de otra forma efectos perlocutivos.

### Construcción de una identidad en el discurso

En esta tercera parte se aplica el marco teórico sobre la deixis al cuerpo de datos, con la finalidad de explicar el posicionamiento discursivo y el carácter de la participación de los diversos actores sociales.

#### *El posicionamiento identitario: conmutación del papel pragmático de emisor*

Los diversos elementos deícticos son utilizados por los emisores para hacer referencia a sí mismos y finalmente realizan un papel pragmático unificado, que deja construida en forma acumulativa una identidad discursiva. Desde una panorámica longitudinal diacrónica de los datos, el papel pragmático de emisor se realiza de diversas formas en los diversos tipos de discurso:

En el documento PR7 Requerimiento, el emisor-autor no interviene lingüísticamente en el texto, el emisor-vocero asume totalmente la posición con los pronombres explícitos utilizando primera singular en PR7:3, PR7:10, PR7:11 y en tres ocasiones en forma anafórica en PR7:9, PR7:12. En PR7:12 en función de adjetivo *mía* y con el dativo *me*.

PR7:3

De parte de S. M. Don N. Rey de Castilla, etc., *yo N.*, *su* criado, mensajero y capitán, *vos* notifico y hago saber como mejor puedo que...

<sup>16</sup> María Victoria Escandell, Introducción a la pragmática, 1993, p. 75.

En el documento PR18 Domingo Elizondo agosto 21 1769 el emisor-autor se manifiesta utilizando primera singular solamente con pronombre anafórico: tres ocasiones en PR18:3, una en PR18:4 y tres en PR18:6. En pronominal acusativo en PR18:3 *me* pero todas estas formas singulares se encuentran enmarcadas dentro del contexto primera plural PR18:1 *nos*; y una deixis que utiliza el adjetivo PR18:3 *nuestra* jurisdicción; PR18:4 *nuestro* trato.

En el documento PR19 Domingo Elizondo agosto 24 1770 el emisor-autor se manifiesta con la forma pronominal primera singular explícita en PR19:3 y tres ocasiones en forma anafórica, de igual manera dos ocasiones en PR19:4, una en PR19:6 y PR19:7. Utiliza el clítico primera acusativo *-me* en PR19:3 y PR19:4. Utiliza el pronombre primera personal en forma locativa en *mi* y en forma adjetival PR19:3 *mi* estimación y conducta.

PR19:3

[...] y que [me] reserve en *mi* este asunto; y [yo] enterado de él, debo decir a *Vuestra* Excelencia, que ninguno es más interesado que *yo* en reservarle, pues de delatarle, tendría malas consecuencias y recaerían contra *mi* estimación y conducta;

En el documento PC9 Carranza, Julieta. 1997 la emisora-ponente se manifiesta en forma pronominal primera singular anafórica en PC9:9 y con un pronombre dativo *me*, pero todo el contexto es de inclusión de los asistentes utilizando primera plural PC9:6 *nos* confiesa ingenuamente, igualmente en PC9:7 empleando la forma de clítico. En forma de anáfora primera plural en PC9:7, dos ocasiones en PC9:8, una en PC9:10 y PC9:12.

PC9:9

[yo] Pongo a consideración de *ustedes* estos párrafos tomados de los relatos originales como aseveración de la estructuración cronológica del Español, a que *me* refería antes.

Ahora [yo] continuaré con la reseña de algunos párrafos del libro de los *Nafragios y comentarios* de *nuestro* primer historiógrafo Alvar Núñez Cabeza de Vaca, y *ustedes* notarán cómo el español de su prosa ya está conformado tanto en la terminología como en la construcción.

En el documento PC21 María Elisa Villalpando Canchola. 1992, la emisora-ponente se manifiesta en forma pronominal primera sin-

gular solamente en forma anafórica en PC21:14 y en PC21:20 casi [yo] podría asegurar que..., de manera explícita pronominal acusativo en PC21:3 dos ocasiones, en PC21:21 *Me* parece que... y anafórica en PC21:4 y hace referencia adjetival dos ocasiones en PC21:3 y en PC21:17 desde *mi* perspectiva [...] Se incluye junto con la audiencia presente en forma de anáfora primera plural en PC21:16.

PC21:3

Desde un punto de vista formal, las personas adecuadas para expresar qué fue y qué ha sido el llamado “encuentro” no se encuentran presentes. *Mi* experiencia de trabajo en Sonora a lo largo ya de varios lustros *me* permite únicamente construir desde una perspectiva académica los momentos dentro del continuo histórico que *me* parecen más impactantes para las comunidades comcáac. Esta reconstrucción es producto de una valorización constante de la historia oral de los comcáac, preservada a través de los viejos del grupo y narrada en las últimas décadas a la familia Moser, de *mi* experiencia directa en el campo de la arqueología y de la búsqueda intensiva de la voz de los comcáac en los documentos históricos que ciertamente ha resultado el material más escaso.

En el documento PA5 C. LIC. ARMANDO LÓPEZ NOGALES el emisor-vocero se manifiesta unido al emisor-poderdante, nominal colectivo, participa siempre en forma pronominal primera plural en forma de anáfora en PA5:3 y PA5:4. En forma adjetival en PA5:4 *nuestro* agradecimiento por....

PA5:3

Por este medio, los miembros de la TRIBU SERI, [nosotros] *nos* permitimos felicitar-*lo* por estos dos años de gestión, y agradecer-*le* los apoyos que [usted] *ha* brindado a nuestra etnia.

En el documento PA16 VISIÓN SERI el emisor-autor no se manifiesta en forma personal individual, sino como integrante de una colectividad en forma explícita utilizando el pronombre primera plural en PA16:5 dos ocasiones y una ocasión en forma de clítico. Utiliza la anafórica en PA16:2 y en PA16:6 cuatro ocasiones; la forma adjetival en PA16:2 *Nuestra* comunidad está..., *nuestra* tribu “kun-kaak PA16:3 *nuestro* territorio, en PA16:4 *Nuestra* preocupación; en PA16:6 *nuestra* autonomía y *nuestro* territorio, *nuestra* cultura y costumbres.



Desde que *nos* enteramos de este proyecto no se *nos* ha informado y ninguna autoridad estatal o federal se ha parado a dar-*nos* a conocer dicho proyecto.

En resumen, los emisores siempre tienen un posicionamiento particular manifiesto en los deícticos primera persona singular o plural; sin embargo, éstos sufren una conmutación según los diversos contextos construyendo una identidad. De acuerdo con el material expuesto, en el discurso escrito del *pasado remoto* los emisores son autores no indígenas con las herramientas lingüísticas contingentes de su tiempo; como actores sociales expresan desde una posición pragmática “su” experiencia personal directa con los *könkáak/seri*, la cual tiene efectos perlocutivos. En el discurso escrito del *pasado reciente* los emisores son ponentes, académicos universitarios, quienes no codifican experiencias de relación personal directa con los *könkáak/seri*, o si la tienen es una experiencia exigua; sólo enfocan una temática particular realizando una expresión discursiva sin efectos perlocutivos. En el discurso *público actual* los emisores son miembros de la etnia *könkáak/seri* que se expresan en calidad de voceros cualificados, en una actitud interactiva donde el poderdante es la comunidad.

En el papel pragmático de emisor en estos discursos la identidad *könkáak/seri* transita de una posición de objeto de descripción a ser sujeto emisor; el *ellos* sin voz y objeto de descripción de los discursos del *pasado remoto* y del *pasado reciente* es ahora un *nosotros* con voz que se expresa también en forma escrita hacia los *no-könkáak/seri* o *köksar*.

#### *Conmutación de la deixis nosotros-ellos*

El emisor desde su posición configura un *nosotros* generando identidad mutua en relación con el *ellos*. En ese *nosotros* el emisor sitúa los papeles pragmáticos realizados por los autores citados y los receptores, de forma que define las relaciones de poder según sean incluidos o no en el *nosotros*, y desde ahí genera en los actos de habla efectos identitarios perlocutivos que se concretan en la realización de estructuras sociopolíticas y económicas.

### *Los diversos papeles participantes y su pertenencia al nosotros*

El *nosotros* en el documento PR7 Requerimiento está constituido por el emisor-autor, el emisor-poderdante, el emisor-vocero y los co-voceros. Pertenecen al *nosotros* referentes aludidos en cuanto a la donación por su “capacidad” para realizarla:

PR7:5

De todas estas gentes Dios Nuestro Señor dio cargo a uno que fue llamado San Pedro, para que de todos los hombres del mundo fuese señor y superior, a quien todos obedeciesen, y fuese cabeza de todo el linaje humano, dondequiera que los hombres viviesen y estuviesen, y en cualquier ley, secta o creencia, y dio-le a todo el mundo por su señorío y jurisdicción. Y como quiera que le mandó que pusiese su silla en Roma, como en lugar más aparejado para regir el mundo, mas también le permitió que pudiese estar y poner su silla en cualquier otra parte del mundo y juzgar y gobernar todas las gentes: cristianos, moros, judíos, gentiles y de cualquier otra secta o creencia que fuesen. A éste llamaron *Papa*, que quiere decir admirable mayor padre y guardador, porque es padre y gobernador de todos los hombres.

PR7:7

*Uno de los Pontífices pasados que en lugar de éste sucedió en aquella silla e dignidad que he dicho, como señor del mundo, hizo donación de estas islas y tierra firme del mar Océano a los católicos Reyes de España, que entonces eran Don Fernando y Doña Isabel, de gloriosa memoria, y sus sucesores en estos reinos, nuestros señores, con todo lo que en ellos hay, según se contiene en ciertas escrituras...*

La pertenencia al *nosotros* en el documento PR18 Domingo Elizondo. 21 agosto 1769 está constituida por el emisor-autor, el receptor primer destinatario en PR18:1 *Excmo. Sr. Virrey Marques de Croix*. En PR18:4 incluye a otros de su mismo grupo.

La pertenencia al *nosotros* en el documento PR19 Domingo Elizondo. 24 agosto 1770 está constituida por el emisor-autor y el receptor-destinatario en una comunicación reservada.

La pertenencia al *nosotros* en el documento PC9 Carranza, Julieta. 1977 está constituida desde el inicio explícitamente con el deíctico primera plural “nosotros”, en el que la emisora-ponente se incluye juntamente con la audiencia presente en PC9:6 y PC9:7. Después, en PC9:9 realiza una diferenciación entre la emisora-ponente y los re-

ceptores participantes ratificados que denota la interacción propia del simposio; para sí misma la emisora-ponente utiliza dos anáforas primera singular y el pronombre primera persona dativo *me*; para los receptores participantes ratificados, en dos ocasiones utiliza el pronombre segunda persona plural *ustedes*, mas posteriormente reafirma la construcción de unidad del grupo con el pronombre posesivo *nuestro*, y en PC9:10, PC9:12 nuevamente utiliza la anáfora primera plural e incluye en el *nosotros* a los autores citados. Por lo que se refiere a la recepción diferida, el mecanismo discursivo *ustedes*, que pragmáticamente se refiere a los presentes, permite incluir un segundo tipo de receptor participante: los lectores potenciales de la publicación de las memorias del simposio. El mecanismo discursivo con el que la emisora-ponente construye el *nosotros* pragmático, produce una forma de relación que cohesiona a los receptores ratificados y a la audiencia diferida o lectores no-ratificados, que tenderán a posicionarse como parte de ese *nosotros*.

La pertenencia al *nosotros* en el documento PC21 María Elisa Villalpando Canchola. 1992 está construida por un pronombre primera plural anafórico "nosotros" en PC21:6, que en el contexto de emisión realiza funciones deícticas en las que se asume la propuesta de la ponente por el auditorio presente con el pronombre primera plural oblicuo en PC21:10 Esto *nos* permite [...] Consigue construir un contexto donde el receptor participa unido a la propuesta de la emisora-ponente, sin olvidar que con esto incluye además a los receptores secundarios, participantes no ratificados, lectores posteriores en PC21:1. Este *nosotros* no incluye a los autores citados cuya aportación constituye parte de la materia, expuesta con distancia objetiva.

El *nosotros* en el documento PA5 C. LIC. ARMANDO LÓPEZ NOGALES está constituido por emisor-vocero en PA5:5 y el emisor-poderdante en PA5:3 y PA5:5 a quien da continuidad pronominal con pronombre anafórico de primera persona plural *nosotros*; en PA5:3 acentuado con el pronombre primera persona plural acusativo *nos* que hace referencia a la tribu seri en cuanto nominal colectivo.

En el documento PA16 VISIÓN SERI el emisor-autor construye el *nosotros* con: él mismo, emisor-autor firmante de la carta que en PA16:8 asume a la comunidad könkáak/seri como suya con un pronombre posesivo primera persona plural en PA16:2 *Nuestra* comunidad, luego lo hace de forma anafórica, y después define a la comunidad como *nuestra* tribu "kunkaak"; nuevamente pronombre

posesivo de primera persona plural en PA16:3 *nuestro* territorio; en PA16:4 *Nuestra* preocupación. Continúa después incluyéndose con pronombres de primera plural en PA16:5 *Nos*; y el dativo *se nos, darnos*; en PA16:6 continúa el pronombre posesivo anafórico de primera plural, y para concluir utiliza la forma explícita del posesivo *nuestra* autonomía y *nuestro* territorio, *nuestra* cultura y costumbres. En PA16:7 *Nuestros antepasados*, luego, dos pronombres anafóricos para volver con dos explícitos *no nosotros*, después anafórico en [*nosotros*] *sabemos quiénes somos y qué queremos*.

PA16:6

[nosotros] Somos los primeros pobladores de la República Mexicana y [nosotros] no tenemos apoyo de las autoridades mexicanas, lo poco que [nosotros] tenemos es por nuestra propia mano, por nuestro trabajo. [nosotros] No [les] pedimos mucho, sólo [les pedimos] que [ustedes] respeten *nuestra* autonomía y *nuestro* territorio, *nuestra* cultura y costumbres.

Para constituir el *nosotros* hace una interrelación en la que muestra su apertura hacia el otro diverso; utiliza dos veces la primera persona del plural en sentido universal de ser humano e incluye al otro diverso dentro de su perspectiva PA16:7 *no todos somos iguales, no todos pensamos igual* para luego hacer una diferenciación de tercera persona plural [Ellos] *piensan y hacen* marcando nuevamente la diferencia. El emisor-autor en PA16:2 cita a la Organización Internacional del Trabajo “OIT” haciéndola parte del *nosotros*; se apoya en los documentos emanados de esa organización pero sin hacer referencia codificada.

Se puede afirmar entonces que los diversos papeles participantes y su pertenencia a un *nosotros* da peso específico al concepto, de tal forma que el deíctico pragmático *nosotros* en cuanto a las relaciones de poder adquiere fuerza sociopolítica.

*El papel pragmático del autor citado dentro de la deixis nosotros-ellos*

En el discurso escrito del *pasado remoto* los autores citados participan como emisores poderdantes. En el discurso PR7 Requerimiento se cita un argumento teológico perteneciente a la cultura europea que tiene una participación discursiva actuante construida con formas del verbo “dar” en pasado perfecto en PR7:5 De todas estas

gentes Dios Nuestro Señor dio cargo a *uno*... que sostiene una posición de poder con la que se pretende el sometimiento del otro y tiene consecuencias perlocutivas. En esta emisión poderdante, se apoya el emisor-autor para ideologizar proposiciones teológicas en PR7:4 proporcionando las herramientas ideológico-discursivas a favor de opciones sociopolíticas y se construye la plataforma necesaria para la expansión y sometimiento de otros pueblos.

En el discurso escrito del *pasado reciente* los autores citados no son poderdantes, pero actúan como apoyo y aval de la ponencia en un continuo entre dos polos. El polo distanciado totalmente de lo indígena participa de la actitud teológica eurocéntrica del discurso del *pasado remoto*, y el polo opuesto ubicado totalmente en lo indígena. En PC9 Carranza, Julieta. 1977 la forma de citar a los autores del discurso del *pasado remoto* sitúa esta ponencia en el polo distanciado totalmente de lo indígena. Dado que la emisora-ponente utiliza en dos ocasiones el pronombre primera plural dativo *nos* [a nosotros la audiencia y ponente] en PC9:6 y PC9:7 lo cual permite que las citas de Alvar Núñez donde utiliza el pronombre dativo tercera persona plural *nos* se equipare con el “nosotros” pragmático de la ponencia.

PC9:10

En la misma edición de la Librería General de Victoriano Suárez, de 1906 que [NOSOTROS] citamos anteriormente, en el capítulo 32 dice: “de cómo [ellos] *nos* dieron los coraçones de venado”. En el pueblo donde [ellos] *nos* dieron las esmeraldas [ellos] dieron a Dorantes más de seiscientos coraçones de venados abiertos, de que ellos tienen siempre mucha abundancia para su mantenimiento, y por esto [NOSOTROS] le pusimos nombre al pueblo de los coraçones [...]

Con esto consigue la emisor-ponente que se realice una identificación de los participantes en el simposio o los lectores posteriores en la actualidad con los testigos históricos iniciales. Constituye así, un NOSOTROS que asume la perspectiva y posición de los primeros españoles. Los participantes autores y obras citadas para exponer la situación lingüística pierden distancia haciéndolos parte del mismo *nosotros*. El lector actual entonces es estimulado a situarse así, desde la perspectiva que aportan los autores y las obras citadas, donde los *könkáak/seri* son vistos desde la distancia cultural y cronológica encontrada por quienes los describieron consolidando estereotipos sobre el indígena según una posición de subordinación y asimetría

que en la actualidad es anacrónica. En PC21 Elisa Villalpando Canchola. 1992 aun cuando la ponencia cita autores del discurso *pasado remoto*, consigue distanciarse de ellos y obtiene una posición menos polarizada en el continuo; introduce la materia con frases nominales plenas definidas con determinante, y luego vuelve a retomarlas para construir la distancia al presentarlas como objetos con pronombre demostrativo “esto”, “éste” que funcionan como deícticos:

PC21:8

En 1679 Juan Fernández realizó la primera reducción en el río San Miguel, con el nombre de Nuestra Señora del Pópulo. *Este* fue, desde *mi* punto de vista, el primero de los impactos considerables del mundo colonial entre los comcáac. Con *estas* reducciones se trataba de transformar radicalmente el modo de vida que les había permitido subsistir por varios siglos: hacer producir a la tierra de la cual antes obtenían sus recursos mediante un proceso de apropiación, y sobre todo, se trataba de hacerlos permanecer en un lugar fijo sin posibilidades de un nomadismo estacional.

Además, la emisora-ponente construye la distancia objetiva utilizando adverbios de lugar para definir su posición con respecto al objeto de estudio en PC21:3 *desde* un punto de vista formal; *Desde* una perspectiva académica; en PC21:8 *desde mi* punto de vista; PC21:17 *desde mi* perspectiva.

Citar documentos del *pasado remoto* en el discurso académico es contribuir a generar estereotipos identitarios, sea por la capacidad acumulativa de las diversas experiencias y desde una actitud definida ya sea en calidad de misioneros o militares en la expansión del Imperio español, o a partir de una experiencia cultural y unos presupuestos ideológicos. En el caso de esta ponencia, la emisora-ponente construye una distancia de tal forma que la materia expuesta y la perspectiva de los autores citados no es asumida como parte del *nosotros*, consigue presentarlo y mantenerlo en una objetividad académica utilizando frases nominales plenas para introducir a los participantes sin darle continuidad pronominal, y cuando es necesario reintroduce a los participantes y el tema a partir de una posición objetiva de lo expuesto.

En el discurso *público actual* los autores citados inciden como arbitranes entre las necesidades y derechos expuestos por la etnia a los receptores no-indígenas en general y a las instancias gubernamentales.

mentales en particular, conscientes de que no cuentan con una plataforma sociopolítica estructural efectiva. En la construcción del discurso *público actual* los autores citados son pocos y se refiere sólo y llanamente a las temáticas de la comunidad *könkáak/seri*, proporcionan un apoyo a los temas de interés de la propia comunidad desde la plataforma de los derechos humanos, pero no proporcionan ninguna estructura sociopolítica para su consecución. En PA16 VISIÓN SERI la Organización Internacional del Trabajo es un respaldo para el *nosotros* en forma de árbitro a su favor pero sin una trascendencia sociopolítica efectiva.

El papel pragmático realizado por los autores citados da lugar a una conmutación del contenido semántico del deíctico *nosotros* de la siguiente forma. En los discursos del *pasado remoto* tienen una participación discursiva actuante con consecuencias perlocutivas que siguen teniendo trascendencia en la actualidad; en el discurso del *pasado reciente* tienen una participación como apoyo y aval para efectos simplemente descriptivos y variables dentro del continuo, pero carecen de efecto perlocutivo y más bien mantienen un estatus del indígena como elemento folclórico, como algo irreal que se muestra y se deja al margen de una participación efectiva dentro del contexto nacional; en el *público actual* el papel de los autores citados es a manera de árbitros entre una comunidad minoritaria y la comunidad nacional, ya que la plataforma en el sistema legislativo y judicial es insuficiente.

#### *La forma de involucrar al receptor dentro de la deixis nosotros-ellos*

El emisor alinea al receptor según construye discursivamente la interacción, de tal forma que quedan posicionados o en el *nosotros* o en el *ellos* y desde ahí realiza el receptor su propia lectura.

En una panorámica diacrónica del marco participante, el receptor en el discurso del *pasado remoto* se ubica exclusivamente en el ámbito del *nosotros*, es decir, no indígena que comparte las implicaciones culturales respecto a la actuación con los indígenas. En PR7 Requerimiento el receptor está fuera del *nosotros* pero es unidireccional. En el discurso del *pasado reciente* los receptores son el auditorio y lectores con ubicación variable en la deixis, al considerarse incluidos o excluidos en el *nosotros*. El receptor del discurso *público actual* de los *könkáak/seri* está ubicado prioritariamente en el *ellos*

no *könkáak/seri*, los no indígenas que en general tienden a no reconocer los derechos de los indígenas; entre éstos se cuenta el sector gubernamental que busca asimilarlos desde las relaciones asimétricas de superioridad, ya que tiende a no reconocer su personalidad legal o a ignorarlos.

El continuo presenta la conmutación del deíctico *nosotros* generado por el emisor y que incluye tanto al receptor como a los autores citados, y con ello construye acumulativamente una identidad desde las relaciones de poder (cuadro 7).

Los discursos del *pasado remoto* se mantienen todos en la misma posición, el *nosotros* distanciado totalmente de lo indígena. Los discursos del *pasado reciente* varían desde el *nosotros* distanciado totalmente de lo indígena, hasta el NOSOTROS distanciado de ambos pero situado desde lo indígena. El discurso *público actual* a partir de un NOSOTROS que no tenía voz ahora la tiene pero no posee plataforma sociopolítica.

Los mecanismos discursivos anteriormente explicitados permiten percibir que la conmutación de los deícticos en el papel pragmático de emisor tiene consecuencias en la forma de involucrar al receptor, de incluir o excluir a autores citados en el *nosotros* de la construcción discursiva y tiene también consecuencias en la construcción mutua de la identidad de cada uno. Estos mecanismos discursivos permiten apreciar la capacidad adquirida por algunos miembros de las comunidades indígenas para construir un discurso público dirigido hacia afuera de sus comunidades e incluir la colaboración de instituciones que facilitan elementos necesarios para esa expresión.

#### *Los diversos papeles participantes en el ellos*

La conmutación del contenido semántico del deíctico *ellos* implica al otro diverso y a diversos referentes discursivos que pueden tener participación como actores sociales o simplemente como objeto descritos, los cuales pueden tener una presencia singular o la plural.

El *ellos* en el discurso escrito del *pasado remoto* PR7 Requerimiento está constituido por un receptor-destinatario interlocutor en PR7:3 determinado solamente por un pronombre de segunda persona plural oblicuo *vos* que se refiere a los habitantes originarios. Posteriormente, se refiere a los mismos en PR7:9 utiliza la segunda plural



Cuadro 7. Conmutación del deíctico nosotros según los papeles pragmáticos.

DISCURSO DEL OTRO DIVERSO	DIVERSOS TIPOS DE DISCURSO			DISCURSO DEL OTRO DIVERSO
No-nativo situado en un contexto geofísico no propio en una posición expansionista	↔			Nativo o indígena, situado en su contexto geofísico originario propio como poseedor originario
DISCURSO DEL PASADO REMOTO	DISCURSO DEL PASADO RECIENTE			DISCURSO PÚBLICO ACTUAL
PR7 Requerimiento PR18 1769 agosto 21 Domingo Elizondo PR19 1770 agosto 24 Domingo Elizondo	PC9 Julietta Carranza	PC21 Maía Elisa Villalpando Canchola		PA5 C. LIC. ARMANDO LÓPEZ NOGALES PA16 VISIÓN SERI
NOSOTROS distanciado totalmente de lo indígena. Posee la plataforma ideológica y sociopolítica para someter.	NOSOTROS distanciado totalmente de lo indígena.	NOSOTROS distanciado de ambos: indígena y no indígena.	NOSOTROS distanciado de ambos pero situado desde el indígena	NOSOTROS que no tenía voz y ahora la tiene. Distanciado totalmente del no indígena. No posee ninguna plataforma sociopolítica.

*vosotros* a quienes se está dirigiendo de hecho, para luego utilizar otra forma de segunda plural en acusativo, que implica más cercanía *vos* para urgir la respuesta. En PR7:10 en forma anafórica y con la forma en dativo *vos* y direccional *os*.

PR7:10

Si así [vosotros] lo hicieris, haréis bien, y aquello que [vosotros] sois tenidos y obligados, y Su Majestad, y yo en su nombre, *vos* recibirán con todo amor y caridad, y *vos* dejarán vuestras mujeres e hijos libres sin servidumbre, para que de ellas y de vosotros hagáis libremente todo lo que quisieris y por bien tuvieris; y no *vos* compelerá a que os tornéis cristianos, salvo si *vosotros*, informados de la verdad *os* quisieris convertir a la santa fe católica, como lo han hecho casi todos los vecinos de las otras islas; y a más de esto Su Majestad *vos* dará muchos privilegios y excepciones y *os* hará muchas mercedes.

Luego, en PR7:12 se encuentra el mismo receptor-destinatario pero ahora en la forma pronominal acusativo *os* como una forma exhortativa.

PR7:12

[...] y protesto que las muertes y daños que de ella se recrecieren sea a *vuestra* culpa, y no de Su Majestad, ni mía, ni de estos caballeros que conmigo vinieron y de cómo *os* lo digo y requiero, pido al presente escribano que me lo dé por testimonio signado.

En PR7:8 participan diversos receptores-destinatarios no definidos con léxico pero determinados pronominalmente en tercera persona plural *ellos* y el pronombre dativo plural *les*, y después el pronombre definido tercera plural *los* y el pronombre dativo plural *les*, y después el pronombre definido tercera plural *los*, son aquellos a quienes anteriormente se les leyó el requerimiento, se les expusieron las razones del sometimiento y se sometieron. El requerimiento los alude con un adverbio de cantidad *todos* como un mecanismo de fuerza ilocutiva.

En el discurso del *pasado remoto* PR18 Domingo Elizondo. 21 agosto 1769 la pertenencia al *ellos* está constituida por cuatro grupos de la misma etnia, diferenciados con una deixis locativa centrada en el emisor-autor situado en el presidio del Pitic.

PR18:1

Excmo. Sr. Virrey Marques de Croix. Muy Señor mío: cuando las naciones Seris y Sibubapas, aparentaban más fidelidad, se experimentó mayor falsedad, supuesto que *los primeros* se ausentaron de estas inmediateciones, y *los segundos* se habían unido con los Pimas, cuya noticia dio un viejo seri, que se vino fugitivo de los suyos el día 26 del antecedente, con el fin de vivir con dos hijos y algunos nietos que tiene, *los* que subsisten en paz con Crisanto, *quien* conserva exacta fidelidad desde que llegó, y a su ejemplo, *los* que han quedado con *él*, que son los suficientes, para que *nos* conduzcan y enseñen las entradas y agujajes del cerro, para la próxima invasión que se premedita hacer, con esperanzas probables de favorable éxito, mediante divinos auxilios.

El primer grupo, los que se ausentaron en PR18:1 *se ausentaron de estas inmediateciones*, al parecer dirigidos por Marcos en PR18:3; son aquellos a quienes el emisor-autor envía un mensaje, utiliza un pronombre tercera plural dativo *les* en PR18:3; de igual forma, en PR18:4 utiliza los mismos pronombres hasta dejarles claro y establecer que ya *ninguno* de ellos se acercara. El segundo grupo se unió a los pima en PR18:1; el tercero permanece en el presidio en PR18:1 *con Crisanto, quien conserva exacta fidelidad desde que llegó, y a su ejemplo, los que han quedado con él...*, considerados fieles y los utilizará *para que nos conduzcan y enseñen las entradas y agujajes del cerro, para la próxima invasión que se premedita hacer, con esperanzas probables de favorable éxito, mediante divinos auxilios*. El cuarto grupo son dos indios independientes en PR18:2 que se presentaron ante el emisor-autor de *motu proprio*, los cuales sienten la suficiente confianza para acercarse y comunicarse libremente con sus parientes que pacíficamente se encuentran habitando en el presidio en PR18:3 *Les pregunté si venían enviados de Marcos o para quedarse aquí; [ellos] respondieron que no, que sólo se reducía su venida a ver sus parientes y volverse*.

El *ellos* en el discurso del *pasado remoto* PR19 Domingo Elizondo. 24 agosto 1770 está constituido por participantes terceras personas aludidas, objeto sobre las que el emisor-autor da su parecer. Son presentados inicialmente en PR19:3 *los rendidos*; luego el autor se refiere a ellos con una construcción media en PR19:3 con el pronombre tercera plural, *se transporten* [sean transportados]; luego en forma anafórica tercera plural; con un pronombre reflexivo clítico *—se*; posteriormente con otra anáfora tercera plural; en PR19:4 dos pronombres anafóricos tercera plural y un posesivo *su*. Continúa con dos frases impersonales y un pronombre tercera persona oblicuo *les*, uno explícito y el otro anafórico; nuevamente otra anáfora terce-

ra persona plural; en PR19:5 en dos ocasiones utiliza el pronombre tercera persona oblicuo *les* y una anáfora tercera plural y con un posesivo en PR19:5 *sus*.

PR19:5

[...] y si con la fuerza se *les* prende, además de las contingencias que pueden sobrevenir, en cuanto se *les* deja libres en el premeditado establecimiento, [ellos] le abandonarán y [ellos] volverán a *sus* asperezas, como lo hicieron porción de indios seris que hizo transportar Don José Gallardo.

El mecanismo discursivo del seguimiento del referente a través de la continuidad anafórica o pronominal permite entender la importancia de los participantes y desde la perspectiva deíctica la identidad de ellos. Con esta continuidad hace una construcción del *ellos* que manifiesta el carácter resistente de los *könkáak/seri*, arraigados profundamente a su territorio y además resueltos a defenderlo y a permanecer en él, pero también con quienes existe una relación de comunicación coercitiva cercana.

El *ellos* en el discurso del *pasado reciente* PC9 Julieta Carranza. 1977 lo constituyen dos tipos diversos de referentes discursivos o terceras personas aludidas. Por una parte los referentes discursivos autores y obras citadas en PC9:5 *todos ellos* que incluye las varias obras citadas y los autores, de entre los cuales, la emisora-ponente destaca a los copistas a través del seguimiento pronominal en PC9:6 *Uno de ellos*, en PC9:7, pero al asumir la perspectiva de los autores españoles deja en el *ellos* solamente a los indígenas como objeto descrito visto desde la distancia cultural y cronológica que encontraron aquellas personas iniciales.

El *ellos* en el discurso del *pasado reciente* PC21 Elisa Villalpando Canchola. 1992 está constituido por la ponencia misma y la participación de los actores sociales aludidos y los hechos realizados. Respecto a su ponencia, la emisora se sitúa ante ella como una reconstrucción realizada utilizando una deixis demostrativa en PC21:3 *Esta* reconstrucción [...] con lo que sintácticamente hace una distancia para que la exposición tome una perspectiva objetiva. El *ellos* se refiere a la materia misma:

- a. Los nativos en PC21:4 *estas comunidades indígenas*; PC21:5 *estos grupos nómadas*; PC21:7 [é]stos[,] *grupos nómadas*; PC21:10

entre estos grupos. En PC21:7 *Al nativo, se le*, como participante oblicuo.

- b. Las misiones en PC21:8 *Con estas reducciones*; PC21:8 *Este fue*; PC21:9 *Esta primera etapa del programa misional*; PC21:10 *Esto*; PC21:16 *Villa de Seris. Este pequeño asentamiento*.
- c. Las acciones bélicas en PC21:12 *Lo más importante a partir de este tiempo es la aceptación [...]*; PC21:13 *Esta organización militar en contra de los seris*; PC21:13 *Estos enfrentamientos violentos y las depredaciones*; PC21:13 *Desde este macizo montañoso*; PC21:13 *marcando con esto su exclusión definitiva del sistema colonial*.

El *ellos* en el discurso *público actual* PA5 C. LIC. ARMANDO LÓPEZ NOGALES está constituido solamente por un participante en una relación de receptor destinatario pero que representa todo el sistema estatal sonoreense, por ello la redacción está estructurada para publicación en formato de carta abierta. Utiliza en PA5:3 pronombres clíticos segunda singular acusativo *-lo* y luego dativo *—le* en una alteridad de iguales, con respecto a una anáfora de segunda persona singular manifestando una deixis deferencial. En PA5:5 un pronombre dativo independiente de segunda singular dativo *le* y un anafórico segunda singular [usted] deferente.

El *ellos* en el discurso *público actual* PA16 VISIÓN SERI se construye a partir del referente inanimado en PA16:2 *el proyecto de la “Escalera Náutica”* introduciéndolo con un determinante definido, y utiliza luego para enfatizar un demostrativo *este proyecto*, con la finalidad de explicitar la *violación a los derechos de sus habitantes* según las directrices de la Organización Internacional del Trabajo. En PA16:3 vuelve a retomar con un demostrativo el tema del proyecto específico *este proyecto, dicho proyecto*, vuelve en PA16:5 *dicho proyecto*. El *ellos* está integrado, además, por los inversionistas en PA16:3 con una anáfora de tercera persona plural [ellos] *quieren*, con lo cual vincula el proyecto a las personas y grupos locales que están detrás del proyecto; en PA16:6 con un pronombre anafórico tercera persona plural dativo *Les* incluye tanto al grupo de inversionistas como al gobierno mexicano estatal y federal, y en PA16:5 a las *Fuerzas Armadas* caracterizándolos a todos como *el hombre blanco* en PA16:7.

PA16:7

[nosotros] No podemos vivir en la Isla del Tiburón ya que en sus costas está derramada la sangre de *nuestros* antepasados. Por respeto a *ellos* [nosotros] no

vivimos ahí, solo [nosotros] tomamos lo necesario para sobrevivir, del mar y de la isla [...] el hombre blanco es ignorante y soberbio[,] *ellos* tienen que buscar sus raíces, no *nosotros*[.] [nosotros] ya las tenemos[,] *nosotros* estamos bien, [nosotros] sabemos quienes somos y que queremos[;] no todos somos iguales, no todos pensamos igual[.] [Ellos] piensan y hacen lo que [Ellos] quieren, *su* naturaleza es egoísta y ambiciosa.

El emisor-autor aun cuando utiliza el pronombre “ellos” para referirse a elementos integrantes del *nosotros* construye el *ellos* realmente refiriéndose a quienes no respetan el derecho originario de los *könkáak/seri*, en el que incluye a los inversionistas y al gobierno en sus instancias estatal y federal, con sus fuerzas armadas, dentro del proyecto denominado de “desarrollo”, según los intereses externos a la etnia.

El *ellos* en el discurso del *pasado remoto* en PR7 Requerimiento incluye al receptor destinatario en calidad de interlocutor y otros referentes discursivos receptores diversos no definidos; en PR18 Domingo Elizondo agosto 21 1769 *ellos* son referentes discursivos objeto de descripción cuatro grupos de la etnia *könkáak/seri*, diferenciados conforme a la posición mantenida con el emisor-autor. De entre éstos se hace mención explícita a *Marcos* en PR18:3; en PR18:1 a *Crisanto*; en PR18:2 a dos indios independientes. En PR19 Domingo Elizondo agosto 24 1770 *ellos* son algunos *könkáak/seri* rendidos, objeto de la descripción. Todos estos referentes explicitan relación directa con el emisor, pero de cualquier forma se refiere siempre al otro diverso indígena.

En el discurso del *pasado reciente* el *ellos*, tanto en PC9 Julieta Carranza como en PC21 María Elisa Villalpando Canchola, el referente objeto de descripción son los indígenas como objeto descrito. En cambio, en el discurso *público actual* el *ellos* se refiere generalmente al no-*könkáak/seri*, aun cuando en el documento PA16 VISIÓN SERI en un primer momento es incluyente de los *köksar*, para después hacer nuevamente la diferenciación excluyéndolos.

## Conclusión

El papel pragmático de emisor-receptor genera el posicionamiento identitario, y desde ahí la inclusión o exclusión deíctica en el *nosotros* y la diferenciación del *ellos*. La identidad del *nosotros* depende

directamente de los actores sociales que participan pragmáticamente como emisor. En los discursos del *pasado remoto* se mantienen todos en la misma posición: el *nosotros* distanciado totalmente de lo indígena, excluye de hecho al *ellos* indígena. En los discursos del *pasado reciente* varían desde el *nosotros* distanciado totalmente de lo indígena hasta el *nosotros* distanciado de ambos pero situado desde lo indígena. En cambio, en el discurso *público actual* se entiende la capacidad de conmutador del pronombre tercera plural *nosotros* porque su contenido es lo opuesto, los que no tenía voz ahora tiene voz, es el *nosotros* con un desplazamiento enfocado desde un emisor indígena distanciado totalmente del no indígena.

La conmutación del pronominal *nosotros* en el papel pragmático de emisor tiene consecuencias en la forma de involucrar al receptor con la deixis posicionándolo junto con el emisor en el *nosotros* no indígena o indígena, según sea el caso, y genera la identidad de un *ellos*. El hecho de incluir o excluir a autores citados en la deixis *nosotros* los posiciona, también tiene consecuencias en la construcción discursiva de la identidad del otro, y al mismo tiempo produce efectos perlocutivos.

El posicionamiento genera, por una parte, una identidad discursiva del *könkáak/seri* en la población como receptora que no tiene ninguna relación directa y vivencial con la etnia, y por otra, para con el *ellos* indígena, una relación de poder que tiene consecuencias perlocutivas. Según los datos analizados, la característica lingüístico-discursiva de las relaciones de poder, pragmáticamente más específica, reside en la deixis *nosotros-ellos*. Esa relación de poder es construida a partir del papel pragmático de emisor, quien involucra a emisores poderdantes, receptores y presupuestos ideológicos que operan en la realización de actos de habla.

Con la perspectiva sociocéntrica de la deixis como mecanismo discursivo en el plano pragmático y la capacidad conmutativa del pronombre tercera plural *nosotros* se esclarece el posicionamiento discursivo que genera una identidad, la participación de los diversos actores sociales y las relaciones de poder. Este mecanismo discursivo permitió apreciar la capacidad adquirida de algunos miembros de la comunidad *könkáak/seri* de construir un discurso dirigido hacia fuera de sus comunidades públicamente, y también la colaboración de instituciones que proveen elementos discursivos necesarios para esa expresión.

## Bibliografía

- Blommaert, Jan, *Discourse. A Critical Introduction*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.
- Brown, Gillian, *Discourse Analysis*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.
- Bühler Karl, *Sprachtheorie. Die Darstellungs-funktion der Sprache*, Jena, Fisher, 1934
- Duranti, Alessandro, *Antropología lingüística*, Madrid, Cambridge University, 2000.
- Escandell, María Victoria, *Introducción a la pragmática*, Barcelona, Anthropos/UNED, 1993.
- Fairclough, Norman, *Critical Discourse Analysis: The Critical Study of Language*, Harlow, Longman, 1995.
- Givón, T., *Syntax. A Functional-typological Introduction*, Amsterdam/Filadelfia, John Benjamins, 1984, vol. I, pp. 145-154.
- Hanke, Lewis, *La lucha por la justicia en la conquista de América* (trad. Ramón Iglesia), Buenos Aires, Sudamericana, 1949
- Hanks, William F., "The Indexical Ground of Deictic Reference", en Alessandro Duranti y Charles Goodwin (eds.), *Rethinking Context. Language as an Interactive Phenomenon*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, pp. 43-76.
- Hopper, Paul y Sandra A. Thompson, "Transitivity in Grammar and Discourse" en *Language*, vol. 56, núm. 2, 1980, pp. 251-299.
- Hymes, Dell, "Models of the Interaction of Language and Social Life: Toward a Descriptive Theory", en Scott F. Kiesling y Christina Bratt Paulson (eds.), *Intercultural Discourse and Communication. The Essential Readings*, Malden, Blackwell Publishing, 2005, pp. 4-16.
- Ivanič, Roz, *Writing and Identity: The Discoursal Construction of Identity in Academia Writing*, Amsterdam / Filadelfia, John Benjamins, 1998.
- Jakobson, Roman, *Structure of Language and its Mathematical aspects*, Nueva York, Providence, 1961.
- Jordan, Deidre, F., "La construcción de la identidad aborigen en Australia", en Miguel A. Escotet y Orlando Albornoz (eds.), *Educación y desarrollo desde la perspectiva sociológica*, Salamanca, UIP, 1989, pp. 361-396.
- Martínez Soto, Jorge Armando, "Seguimiento de la referencia en el cuento seri", tesis de maestría en lingüística, Hermosillo, Universidad de Sonora, 2003.
- , "Memoria histórica de la etnia seri. El Tazajal", mecanoescrito, 2003.
- , "La identidad kónkáak/seri: mecanismos discursivos en la construcción de una identidad", tesis doctoral, Hermosillo, Universidad de Sonora, 2008.



- Van Dijk, Teun A., *Ideología. Una aproximación multidisciplinaria*, Barcelona, Gedisa, 1999.
- Van Dijk, Teun A. (comp.), *El discurso como interacción social*, Barcelona, Gedisa, 2000, pp. 213-257.

# Las mujeres en la antropología social británica

LEIF KORSBAEK\*

Dedicado a mis adjuntas durante los últimos años: *Florencia Mercado Vivanco, Alí Ruiz Coronel, Alejandra Bautista Rodríguez, Karla Vivar Quiroz y Rosalba Solsona Huerta; también a mi "asistente" de la Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cusco, en mi etnografía andina, Lourdes Eliana García Báez.*

Llama la atención la presencia de un número de mujeres en lo que es probablemente el periodo más importante de la antropología británica, el periodo de *entreguerras* e inmediatamente después del fin de la Segunda Guerra Mundial, en el proceso de descolonización. Llama fuertemente la atención, pues era en gran medida un mundo de hombres, y las mujeres no ocupaban mucho espacio en las ciencias.

Si acatamos el consejo de Evans-Pritchard, de buscar las raíces de la antropología en la Ilustración del siglo XVIII, sobre todo en la ilustración escocesa, densamente poblada por filósofos abogados, no encontramos ni la sombra de una mujer. Y en el evolucionismo británico, en gran medida una empresa de abogados como Sir Henry Sumner Maine y John F. McLennan, y que termina con la

\* Escuela Nacional de Antropología e Historia, INAH. El presente texto tiene su origen en mis apuntes para los cursos sobre antropología social británica que impartí en la Facultad de Antropología de la Universidad Autónoma del Estado de México, entre 1993 y 2000; en la maestría de antropología social en la Escuela Nacional de Antropología e Historia del INAH, en 2002, y en la licenciatura en antropología social de la misma escuela en 2004, 2005, 2006 y 2009. El texto es parte del manuscrito de un libro sobre la antropología social británica actualmente en curso, y del cual ya se han publicado algunos fragmentos.

aportación de Edward Burnett Tylor, no se vislumbra la participación de ninguna mujer.<sup>1</sup>

En el inicio de la moderna antropología británica, una empresa dominada por biólogos y médicos con interés particular en la psiquiatría —entre ellos A. C. Haddon y Carl Seligman, y donde la única mujer es Brenda Seligman, esposa de este último—, etapa que termina con Rivers en algún momento entre 1911, cuando pronunciara su alocución presidencial, y 1922, año de la muerte del propio Rivers —quien por cierto también era médico con especialidad en psiquiatría— y de la publicación de la obra de dos exalumnos suyos: Radcliffe-Brown y Malinowski, tampoco se nota la participación de mujer alguna: “en las teorías de parentesco y de matrimonio resultaba, por supuesto, imposible incluso para *los* antropólogos dejar de lado a las mujeres, pero ellas aparecían en sus etnografías invariablemente como hijas, hermanas o esposas de uno o incluso de varios hombres, como meros objetos de intercambio de sus capacidades reproductivas entre hombres”, escribe una feminista militante.<sup>2</sup> Al respecto es interesante el comentario de Adam Kuper, de que “el trabajo aplicado fue muchas veces considerado por los grandes mandarines como de menor exigencia intelectual y, por tanto, más adecuado para las mujeres”.<sup>3</sup>

Sin embargo, desde la llamada “revolución” en la antropología, a partir del trabajo de campo de Radcliffe-Brown y Malinowski, se nota la generosa participación de mujeres en el trabajo de campo, el análisis de los datos empíricos y la enseñanza de la antropología. Es conocido el comentario de Malinowski: “la antropología es el estudio del hombre que abraza a una mujer”, por eso no dejan de llamar la atención las mujeres que rodeaban a los pioneros de la antropología moderna: Margaret Mead y Ruth Benedict alrededor de Franz Boas; en torno de Malinowski las mujeres que encontraremos en este artículo, y tal vez la ausencia de mujeres alrededor de Radcliffe-Brown.

<sup>1</sup> La participación de las mujeres en el ambiente científico se discute en Rosalind Coward, *Patriarcal Precedent. Sexuality and Social Relations*, 1983.

<sup>2</sup> “Esta mirada androcéntrica la compartía la gran mayoría de la profesión por lo menos hasta los años ochenta”; véase Verena Stolcke, “Antropología del género. El cómo y el por qué de las mujeres”, en Joan Prat y Ángel Martínez (eds.), *Ensayos de antropología cultural. Homenaje a Claudio Esteva-Fabregat*, 1996, p. 1.

<sup>3</sup> Adam Kuper, *Antropología y antropólogos. La escuela británica, 1922-1972*, 1975, p. 136.

## Dos precursoras

Si queremos empezar a buscar a las mujeres en la antropología británica, en los primeros días de esta empresa tenemos a nuestra disposición una formidable pareja que muestra la amplitud social de la antropología como disciplina: Daisy Bates y Camilla Wedgwood, aunque de muy diferentes maneras y en condiciones muy desiguales.

Daisy Bates fue una de las primeras mujeres que de lleno y activamente, aunque de una manera muy discutible, participó en el quehacer antropológico, y se ha hablado de “la rara y tal vez algo patética figura de Daisy Bates”.<sup>4</sup> Nacida en Tipperary, Irlanda, bajo el nombre de Daisy Mai Dwyer, su madre murió de tuberculosis cuando ella tenía tres años, su padre volvió a casarse y emigró a Estados Unidos, pero murió en el viaje, dejando a su hija con parientes en Irlanda. Estos parientes, a su vez, la dejaron en un orfanato, donde recibió una sorprendentemente sólida educación. Cuando tuvo veintitrés años, en 1884, emigró a Australia y cambió su nombre a Daisy May O’Dwyer, según su biografía debido a un escándalo en una casa en Dublín donde había trabajado y donde el hijo de la familia se suicidó debido a su relación con ella.<sup>5</sup> Casi inmediatamente se casó con un poeta y domador de caballos, pero su nuevo estado duró muy poco, a los pocos días Daisy Bates lo echó a la calle, supuestamente por no pagar la boda y haberse robado un puerco.<sup>6</sup>

Daisy Bates era antropóloga autodidacta, nunca estudió y no terminó ninguna carrera. De los pocos trabajos académicos que escribió, llama la atención un breve texto —publicado por el Real Instituto de Antropología en 1914 y firmado como “Daisy M. Bates, miembro de la Real Sociedad Antropológica de Australia”— acerca de las lenguas indígenas del suroeste de Australia:

Los dialectos que se compilan en estas notas fueron hablados por las tribus que viven a lo largo de la costa sur-occidental, desde (aprox.) Gingin (lat. 31°) hasta (aprox.) Esperance (lat. 34°). Todas estas tribus eran hasta un cierto punto homogéneas. Sus reglas de matrimonio eran las mismas por todo el territo-

<sup>4</sup> Timothy Mason, “Anchors in the Desert Sand. Sounding the Cultural Waters in Australia” (en línea) [<http://www.timothyjpmason.com>, 2004], p. 1.

<sup>5</sup> Julia Blackburn, *Daisy Bates in the Desert: A Woman’s Life among the Aborigines*, 1995.

<sup>6</sup> Parece que la obsesión de Daisy Bates era casarse, pues lo hizo varias veces, y en ocasiones parece haber vivido en un estado bigama.

rio, siendo las fratrías que intercambiaron novios y novias dos: *Manitchmat* y *Wördungmat*, o sea grupo de cacatúa blanca y grupo de cuervo (*Manitch* es cacatúa blanca, *Mat* es pierna, grupo, familia, grupo; *Wördung* es cuervo). Los del grupo cacatúa blanca desposaron a las del grupo cuervo, y los del grupo cuervo desposaron a las del grupo cacatúa blanca. La filiación, sin embargo, varía. Desde Gingin hasta (aprox.) el río Donnelly (lat. 35°) la filiación era matrilineal, una mujer *Manitchmat* tendría niños *Manitchmat*, de igual manera los niños de una mujer *Wördungmat* serían *Wördungmat*. Desde el río Donnelly hasta (aprox.) Esperance la filiación era agnática. Los niños de una mujer *Manitchmat* pertenecería a la fratría *Wördungmat*, y *vice versa*. Desde alrededor del río Donnelly hacia el norte, hasta Gingin las fratrías serían divididas en cuatro clases matrimoniales: Ballaruk, Nagarnook (fratría *Wördungmat*) y Tondarup, Didaruk (fratría *Manitchmat*). El matrimonio quedaría igual que en las fratrías.<sup>7</sup>

Parece que en algún momento tenía contacto con Andrew Lang, y

[...] el punto de interés en el presente contexto es que en 1910 Lang había prometido, con admirable generosidad tomando en cuenta sus propios compromisos y la naturaleza de la empresa, revisar la compilación “basta y abarcadora” de la señora Bates, con miras a su posible publicación como libro, y que sus informes trataban con algún grado de detalle al totemismo. Siete años después de que el Dr. Andrew Duff-Cooper diera por terminada su edición del texto de Lang, sería publicado el libro de Daisy Bates —gracias a un enorme trabajo editorial de la doctora Isobel White—, incluyendo un capítulo (el quinto) acerca de “los tótems”. Como observa la Dra. White, “a la señora Bates le debe haber sido difícil escribir este capítulo, pues muchos de los hechos que había descubierto no coincidían con los libros que había consultado (por ejemplo *El secreto del tótem* de Andrew Lang, de 1905).<sup>8</sup>

Viene al caso que unos pocos años antes, en 1910, Daisy Bates había participado como la única mujer en una expedición de Radcliffe-Brown, quien entonces preparaba su libro acerca de los sistemas australianos de matrimonio y parentesco, y acusaba constantemente a este autor de robarle material etnográfico y presentarlo como suyo.<sup>9</sup>

<sup>7</sup> Daisy Bates, “A Few Notes on the Southwestern Australian Dialects”, en *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, vol. 44, 1914, p. 65.

<sup>8</sup> Daisy Bates, *The Native Tribes of Western Australia* (edited by Isobel White), 1985, p. 161; Rodney Needham, “Foreword”, en Andrew Lang, *Totemism*, 1994.

<sup>9</sup> Una relación de la expedición, que Daisy Bates abandonó después de pelearse con Radcliffe-Brown, puede verse en la novela *But to what Purpose. The Autobiography of a Contem-*

A través de su vida y su trabajo con los indígenas, Daisy Bates desarrolló un profundo pesimismo, que expresa en pocas palabras en su autobiografía: “no hay esperanza de proteger a la edad de piedra del siglo xx. Cuando la pequeña área del grupo de los nativos se haya perdido, pierden su voluntad de vivir, y cuando se ha desvanecido la voluntad, mueren”.<sup>10</sup>

Camilla Wedgwood es harina de un costal muy diferente: nacida en la casa de un rico comerciante, su madre era la hija de un juez de la Suprema Corte de Justicia y estudió en las mejores escuelas para luego ingresar al Newnham College en la Universidad de Cambridge, donde su profesor A. C. Haddon la convenció de estudiar antropología. A diferencia de Daisy Bates tuvo una carrera formal en esta disciplina y se recibió en 1926

Hasta en sus biógrafas se siente la diferencia entre estas dos mujeres: la biógrafa de Camilla Wedgwood, Nancy Lutkehaus, es una académica equilibrada y bien formulada, que nos ofrece una imagen bien estructurada de su modelo, con una razonable distribución de información biográfica y teórica, mientras la biógrafa de Daisy Bates, Julia Blackburn, nos presenta un texto que realmente dice muy poco acerca de la biografiada y casi todo el tiempo nos da información desequilibrada y tendenciosa acerca de ella misma.

Las dos mujeres se abrieron camino en un mundo de hombres de dos maneras profundamente diferentes, sin embargo en algunos puntos se parecían.

La idea de la antropología era la de la actividad de un viajero heroico y aventurero, que salía del círculo de la cultura occidental para entrar en un mundo que era considerado misterioso y peligroso, definitivamente tarea para hombres, de los grandes, fuertes, callados y sin miedo, como John Wayne, y no para una mujer, miembro de un sexo que debía ser temeroso, sometido y obediente. Por eso es notable la cantidad de mujeres en la profesión antropológica en el periodo mencionado, y la importancia del lugar que ocupaban.

---

*porary*, escrita por E. L. Grant Watson en 1946, quien estudió con Radcliffe-Brown y participó en la expedición. Dicha enemistad llegó a su punto máximo en un congreso en Sydney, donde Radcliffe-Brown presentara el material de Daisy Bates, en cuya intervención, inmediatamente después de la de él, solamente agradeció al antropólogo la destacada presentación.

<sup>10</sup>Daisy Bates, *The Passing of the Aborigines. A Lifetime Spent among the Natives of Australia*, 1938, p. 68.

Los conocimientos antropológicos eran conocimientos objetivos y muy masculinos, a tal grado que Laura Bohannon tuvo que moldear sus observaciones subjetivas en forma de novela<sup>11</sup> y firmarla con el pseudónimo de Eleanor Smith Bowen. Con su esposo, Paul Bohannon, Laura cumplía el papel tradicional de la mujer en el campo, observando marginalmente las chucherías culturales mientras su esposo hacía observaciones más serias y científicas.

### Las primeras antropólogas formales

La primera de nuestras antropólogas, Daisy Bates, era autodidacta, entre otras razones porque en sus tiempos las mujeres no tenían acceso a las universidades, mientras la otra, Camilla Wedgwood, sí había estudiado en la universidad. Por un lado porque su vida se desarrolló unos decenios más tarde y, por otro lado —podemos sospechar—, porque era de buena familia y gracias a la discriminación social que nunca falta en la sociedad británica. De los mismos años tenemos otro caso, el de la geógrafa Ellen Churchill Semple, que en algún momento de su vida fue alumna de Ratzel en la Universidad de Leipzig donde tuvo que esconderse, pues en aquellos tiempos no se permitía a las mujeres estudiar en la universidad. Ellen Churchill Semple tenía un estrecho contacto con la antropología, pues la antropogeografía alemana, o sea el determinismo ambiental de Ratzel, tendría su continuación en Estados Unidos a través de la obra de Ellen Churchill Semple. Algunos opinan que

[...] el determinismo de Ratzel estaba moderado por una perspectiva histórica, y formuló reservas en torno a esta relación hombre-tierra; por esta razón no merece del todo la etiqueta de *determinista*. Es indudable que en el mundo anglosajón esta etiqueta es más apropiada para Ellen Churchill Semple, quien estudió con Ratzel durante la década de 1890 y publicó un importante libro basado en el primer volumen de la *Anthropogeographie*.<sup>12</sup>

Encontrándonos exactamente en aquellos años, podemos ya empezar a buscar antropólogas mujeres con una formación acadé-

<sup>11</sup> Eleanor Smith Bowen, *Return to Laughter*, 1954.

<sup>12</sup> Ellen Churchill Semple, *Influences of Geographic Environment on the Basis of Ratzel's System of Anthropogeography*, 1911; Marvin W. Mikesell, "Ratzel, Friedrich", en David L. Sills (dir.), *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*, 1967, vol. 9, p. 95.

mica entre las alumnas y seguidores de Bronislaw Malinowski. Dos o tres de las más grandes de estas mujeres antropólogas británicas, Audrey I. Richards (1899-1984) y Lucy Mair (1901-1986), que junto con Phyllis Kaberry (1910-1977) eran las que más estrechamente se habían ligado a Malinowski, sobre todo Audrey Richards. Estas mujeres son notables personalidades que han dejado sus huellas en la antropología de hoy, dentro y fuera de Inglaterra.

Audrey I. Richards nació en 1899 en una familia de clase media-alta y pasó una parte de su infancia en la India, pero recibió su educación básica en una escuela de internado, la Downe School, y luego se inscribió en Newnham College en Cambridge, donde estudió ciencias naturales entre 1918 y 1921. Debido a que las universidades en Inglaterra no otorgaban grados académicos a las alumnas, Richards se dedicó un tiempo a otras cosas, entre ellas 18 meses de trabajo social en una ONG en Frankfurt, Alemania, donde desarrolló un interés por problemas de dieta y nutrición.<sup>13</sup> Por medio de un amigo prominente solicitó admisión al seminario impartido por Malinowski en la London School of Economics, un espacio marginal, radical y todavía no completamente respetable; y aunque volátil y temperamental, Malinowski “reunía alrededor de sí un grupo brillante de estudiantes maduros, frecuentemente graduados en otros campos y siempre incluyó una alta proporción de mujeres”,<sup>14</sup> entre los hombres Meyer Fortes, Isaac Schapera, Evans-Pritchard, y entre las mujeres Lucy Mair y Hortense Powdermaker.

Richards fue alumna de Malinowski, y aparte de estar emocionalmente involucrada con su maestro, recibió una gran influencia de él, al grado de que algunos piensan que durante toda su vida quedó presa de su magia y sus planteamientos, mientras otros opinan que logró escapar de su dominio.<sup>15</sup> La admiración de Audrey Richards hacia Malinowski es evidente en las primeras palabras de su contribución durante un homenaje póstumo que se le hiciera al maestro, cerca de quince años después de su muerte: “el concepto de cultura de Malinowski, en la forma en que lo desarrolló inicialmente, fue una de sus contribuciones más estimulantes al pensamiento antropológico de su tiempo”.<sup>16</sup> Y en la eterna disputa entre

<sup>13</sup> Adam Kuper, *Ortodoxia y tabú. Apuntes críticos sobre la teoría antropológica*, 1999, p. 117.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 118.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 119.

<sup>16</sup> Audrey I. Richards “El concepto de cultura en la obra de Malinowski”, en R. Firth (ed.), *Hombre y cultura. La obra de Bronislaw Malinowski*, 1974, p. 19.



los dos demiurgos de la antropología británica moderna, Malinowski y Radcliffe-Brown, no cabe duda acerca de dónde está su simpatía:

Numerosos críticos han señalado que Malinowski no llegó nunca a describir una cultura como un todo, sino que se limitó a presentar la mayor parte de su obra en la forma de descripciones muy detalladas de aspectos particulares. El *holismo* en la exposición se limitaba al estudio de una institución sobre el trasfondo de la cultura total. Pero sería igualmente justo decir que Radcliffe-Brown nos ha invitado frecuentemente a estudiar y comparar *estructuras sociales totales* sin llegar él mismo realmente a describir nunca ninguna.<sup>17</sup>

Lucy Mair fue otra de las estudiantes de Malinowski, sus intereses serían un abanico de los tópicos que afloran en la antropología social británica: la antropología política, la brujería, el parentesco y el estudio de la antropología como administración colonial, todo en el molde de una antropología aplicada. A Lucy Mair podemos considerarla fundadora de la antropología aplicada dentro de la tradición británica de antropología social, y no es una coincidencia que después de titularse en la London School of Economics enseñara no solamente “antropología aplicada”, sino también “administración colonial”.

El marco de las actividades antropológicas de Lucy Mair fue el proceso de descolonización, y en este marco publicó, entre otras obras, el libro *New Nations*, que trata en detalles las tensiones que surgen en el proceso de conversión de colonias —compuestas por sociedades tribales, con sus lealtades primordiales en el marco del parentesco— en nuevas repúblicas, y donde las lealtades primordiales son supuestamente con otros ciudadanos a través de una constitución republicana.

En relación con la antropología política se manifestó como una fiel seguidora de la tradición que había iniciado en 1940 mediante la publicación de *African Political Systems*, y en 1962 salió a la luz *Primitive Government*, libro en el que retoma algunos de los problemas planteados y se solidariza con las protestas contra los evolucionistas: “si se define la política como *aquello que atañe al gobierno*, dichos autores estimarían que los grupos primitivos no cumplen actividades que merezcan llamarse políticas”, escribe Lucy Mair, hablando de los evolucionistas.<sup>18</sup>

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 22.

<sup>18</sup> Lucy Mair, *El gobierno primitivo*, 1977[1962], p. 15.

Otro interés de Lucy Mair fue la brujería, campo de estudio en el que sigue la orientación de Evans-Pritchard, y cuya monografía sobre los azande se había opuesto a la interpretación etnocéntrica de Frazer.<sup>19</sup> “Muchos de los defectos en la discusión de la magia de Frazer se revelaron en el primer estudio competente de la magia de Hubert y Mauss, quienes tuvieron interés en mostrar que la magia es un hecho social y no solamente consiste en procesos ilógicos y equivocados en la psicología individual”.<sup>20</sup> Lucy Mair parte de la opinión de Evans-Pritchard de que la brujería representa la explicación de la contingencia en el pensamiento no occidental.

Como la mayor parte de los antropólogos, Lucy Mair se dedicó también al estudio de los sistemas de parentesco y en 1971 publicó *Marriage*, un libro que revela un rasgo que caracteriza a casi todas sus publicaciones: Lucy Mair es una mujer práctica y escribe para una audiencia mucho más amplia que solamente los estudiantes universitarios y los empleados en las colonias, sus libros realmente son introducciones populares de los temas antropológicos que le interesan y su monografía de 1971 podría realmente llamarse algo así como “parentescología sin lágrimas”.

En *Introducción a la antropología social*, de 1965 —en el cual invoca al Atlántico y distingue entre antropología cultural y antropología social—, presenta una introducción muy popular y general de la antropología como disciplina, así como los problemas y conceptos fundamentales de esta disciplina. Esta obra es refrescante en el sentido de que es de los muy pocos libros de texto de antropología que no saliera de la Universidad de Oxford.<sup>21</sup>

Lucy Mair es una antropóloga reconocida, y en su honor ha sido establecida una medalla que se otorga cada año a un profesional destacado en el marco de la antropología británica. Sin embargo, creo que su reputación ha sufrido de dos detalles en su carrera. En primer lugar, que una buena parte de sus actividades se desarrollaron en el marco institucional de la desprestigiada Universidad de Londres, donde se habían aceptado las teorías extraterrestres de los difusionistas británicos, quienes sostenían la idea de que toda cul-

<sup>19</sup> Lucy Mair, *Witchcraft*, 1969.

<sup>20</sup> E. E. Evans-Pritchard, “Sorcery and Native Opinion”, en *Africa*, vol. 4, núm. 1, 1931, p. 23, donde se refiere a J. G. Frazer, *The Magic Art and the Evolution of Kings*, 1911, y H. Hubert y Marcel Mauss, “Esquisse d’une théorie générale de la magie”, en *L’Année Sociologique*, vol. 7, 1902-1903.

<sup>21</sup> Lucy Mair, *Introducción a la antropología social*, 1973.

tura humana provenía de Egipto, un estigma que también había afectado la reputación de uno de los antropólogos británicos más brillantes, W. H. R. Rivers. Y en segundo lugar, su interpretación de la antropología aplicada se manifiesta netamente como antropología aplicada por el gobierno imperial británico, asignándole a la antropología el papel de criada del colonialismo. Dos textos suyos que definen con claridad sus principales intereses son *Anthropology and Social Science*, de 1969, y *Studies in Applied Anthropology*, de 1971, dirigidos a una audiencia muy amplia y con un carácter muy general.

Phyllis Kaberry nació en Estados Unidos, de padres ingleses, creció en Australia y estudió antropología en la Universidad de Sydney, entonces la única universidad que ofrecía una carrera completa de antropología; ahí recibió su BA en 1933 y su maestría en antropología social en 1935.

Su primer trabajo de campo lo hizo en Kimberley, en el noroeste de Australia, donde reveló lo que sería el interés de toda su vida: la posición de las mujeres en su contexto social. En 1936 se mudó a Londres, donde se dedicó a redactar su tesis doctoral "Women: Sacred and Profane" ("Mujeres: sagradas y profanas") bajo la dirección de Malinowski en la London School of Economics; disertación que sería publicada en 1939. Su estudio sobre la situación de las mujeres continuó con los abelam de Nueva Guinea, donde escribió también acerca de la organización política.

Alrededor de 1945 dio inicio al trabajo de campo entre los nso de Camerún, en África occidental, y también publicó el libro *Women of the Grassfields*, acerca de la situación de las mujeres. Entre los nso fue nombrada *Yaa Woo Kov* o Señora del Bosque, y hoy existe en Camerún un centro de investigación que lleva su nombre.

No es una exageración llamar a Phyllis Kaberry "la madre de los estudios de género en la antropología social británica", pues nadie se había dedicado a tal grado al estudio específico del papel de las mujeres en las sociedades tribales en Australia y en África.

Recientemente Phyllis Kaberry se ha vuelto un objeto de culto del feminismo antropológico, una adoración que se manifiesta en el libro escrito por Sandy Toussaint<sup>22</sup>, y que se inscribe en la tradición de textos retrospectivos, en los que se analizan los estudios de

<sup>22</sup> Sandy Toussaint, *Phyllis Kaberry and Me. Anthropology, History and Aboriginal Australia*, 1999.

antropólogos ya famosos en su campo, como *The Mundugumor: From the Field Notes of Margaret Mead and Reo Fortune*, publicado por Nancy McDowell en 1991, o *Field Notes. The Making of Anthropology*, que escribiera Roger Sanjek en 1990; se trata de “un libro delgado: unas 23 páginas son dedicadas a la vida de Phyllis Kaberry, y otras 30 páginas a su trabajo de campo, principalmente una descripción (y explicación) de los contenidos de *Aboriginal Woman. Sacred and Profane*”. Trece páginas son acerca de la propia Toussaint, imagen construida contra y paralelamente con Kaberry, mientras las últimas treinta páginas giran en torno a “algunas similitudes en nuestras interpretaciones etnográficas (es decir, de Kaberry y Toussaint). Las reflexiones etnográficas, el capítulo final, es de un poco menos de cuatro páginas”.<sup>23</sup>

Después de la muerte de Malinowski, fue Phyllis Kaberry quien redactó y publicó en 1945 su *Nachlass* literario, *The Dynamics of Culture Change*; y esta admiración por Malinowski puede apreciarse en el artículo acerca de “La contribución de Malinowski a los métodos del trabajo de campo y a la literatura etnográfica”: “Malinowski, como *cronista y portavoz de los trobriand* dio a la etnografía una dimensión que hasta entonces le faltaba: realidad de relaciones y riqueza de contenido”.<sup>24</sup>

## Más mujeres africanistas, algunas de África

Monica Wilson nació (como Mónica Hunter, por lo que sus primeras publicaciones son bajo este apellido, y luego como Monica Hunter Wilson) en Lovedale, Provincia del Cabo en África del Sur, donde sus padres eran misioneros, estudió en Griton College, Cambridge, donde se licenció en 1930.<sup>25</sup> La joven Monica Hunter se casó con

<sup>23</sup> Geoffrey Gray, “Phyllis Kaberry and Me. Anthropology, History and Aboriginal Australia”, en *Journal of Australian Anthropology*, vol. 12, núm. 3, 2001, pp. 419-420.

<sup>24</sup> Phyllis Kaberry, “La contribución de Malinowski a los métodos del trabajo de campo y a la literatura etnográfica”, en R. Firth (ed.), *Hombre y cultura. La obra de Bronislaw Malinowski*, 1974, p. 85.

<sup>25</sup> Es curioso que mientras abunda la información accesible acerca de Audrey Richards, Elizabeth Colson y Lucy Mair, también de Hortense Powdermaker y de Phyllis Kaberry, es muy escasa la información acerca de Monica Hunter Wilson, y todavía más en el caso de su esposo Godfrey Wilson. Sospecho que tiene que ver con el miedo del gobierno británico, y de todas sus dependencias, de cualquier cosa con el más leve olor a socialismo. Tal vez se trate de un descuido editorial, pero el muy exhaustivo libro de *La escuela británica, 1922-1972*, incluye al final las bibliografías razonablemente completas de todas las antropólogas británi-

Godfrey Wilson (hijo de un famoso especialista de las tragedias de Shakespeare, y primer director del Instituto Rhodes-Livingstone, puesto que le fue retirado por sus posiciones políticas de izquierda y luego obligado a desempeñar servicio militar durante la Segunda Guerra Mundial; se suicidó en 1945), por lo que tomó el nombre de Monica Wilson. Como otras mujeres de este periodo, trabajó en África, donde estudió principalmente dos pueblos: los nyakyusa de la entonces Tanganica (hoy Tanzania) y los pondo de África del Sur. Monica Wilson fue beneficiaria de una de las primeras becas del Internacional Africa Institute (financiada por la Fundación Guggenheim), que le permitió realizar su trabajo de campo entre los dos pueblos mencionados.

En la obra de Monica Wilson se ve claramente que la antropología social británica se ha alejado de las grandes teorías abarcadoras, frecuentemente basadas en el “trabajo de gabinete”, y se dedica al estudio monográfico, de profundidad, en pequeñas comunidades, pues “pone énfasis en las interpretaciones que hacen los nyakyusa de sus propios rituales, ya que la literatura antropológica está salpicada de conjeturas simbólicas, interpretaciones que hacen los etnólogos de los ritos de otros pueblos”,<sup>26</sup>

[...] y en este momento a muchos antropólogos les preocupa la relación entre los valores y la estructura social, y mi objeto es una faceta de este problema. Intentaré mostrar que las creencias en brujas representan una expresión de los valores de una sociedad y que estas varían con la estructura social. Mi análisis se basa en la comparación de dos pueblos africanos entre los cuales he hecho trabajo de campo, los nyakyusa de Tanganyika y los pondo de África del Sur.<sup>27</sup>

De los textos de Monica Wilson citados se desprende una de las principales virtudes de la antropología social británica: un diseño de investigación que presenta el problema a estudiar con máxima claridad, frecuentemente de carácter comparativo, un diseño que es

---

cas, pero falta justamente la de Monica Wilson. En varias ocasiones se le prohibió a Godfrey Wilson la entrada a África del Sur, y a Paul Kirchhoff, —antropólogo alemán y posteriormente profesor de la ENAH—, que en algún momento iba a participar en las investigaciones que llevarían a la publicación de *African Political Systems* en 1940, se le negó categóricamente el permiso; véase Adam Kuper, *op. cit.*, 1975, pp. 245-276.

<sup>26</sup> Monica Hunter Wilson, “An African Christian Morality”, en *Africa*, vol. 10, 1937, p. 6.

<sup>27</sup> Para los nyakyusa, véase Monica Hunter Wilson, “Nyakyusa Kinship”, en A. R. Radcliffe-Brown y Daryll Forde (eds.), *African Systems of Kinship and Marriage*, 1950, y Monica Hunter Wilson, *Good Company. A Study of Nyakyusa Age Villages*, 1951, p. 252; los pondo son estudiados en Monica Hunter, *Reaction to Conquest*, 1936.

casi la marca registrada de S. F. Nadel, otro antropólogo británico —de origen austriaco— del mismo periodo que también hizo trabajo de campo en África.<sup>28</sup>

Debe mencionarse que Monica Wilson —junto con su esposo Godfrey Wilson y Lucy Mair— era de los pocos exponentes de la antropología social británica que estudiaba explícitamente el cambio social, un estudio que entonces se denominaba antropología aplicada.<sup>29</sup> En este estudio entraron en contacto, inevitablemente, dos tipos de personas: los antropólogos y los administradores (“gente de acción”, como se consideraban a sí mismas), una relación que en muchas ocasiones sacaba chispas. Por un lado “los antropólogos suelen ofrecer su colaboración, pero rara vez condescienden a darla”,<sup>30</sup> mientras

[...] los comisarios de distrito solían desconfiar de todos los intrusos en sus territorios. El antropólogo, con sus posibilidades únicas para *crear* problemas —especialmente si se trataba de un bienhechor de corazón— era especialmente fastidioso. Joyce Cary, que había sido funcionario de distrito en Nigeria, escribió una novela sobre esto, en la que una estúpida antropóloga americana ponía en movimiento fuerzas que no podía controlar y, casualmente, era la causante indirecta de la muerte del honrado y comprensivo comisario de distrito, que se había convertido en su amante.<sup>31</sup>

“El gobierno utiliza la antropología como el borracho el poste de luz: no para iluminarse, sino para apoyarse”, se quejaban los antropólogos de las autoridades responsables de la toma de decisiones, señalando así que en la planeación no fueron tomados en cuenta, pero sí cuando debía colocarse alguna responsabilidad, frecuentemente de fracasos y errores.

A esta primera generación tenemos que agregar a otra investigadora estadounidense Hortense Powdermaker, quien descubrió

<sup>28</sup> Acerca de S. F. Nadel, véase Leif Korsbaek, “La antropología de S. F. Nadel”, en *Cinteotl*, núm. 8, mayo-agosto de 2009, pp. 1-21. El uso que hace Nadel del método comparativo se desprende con claridad en dos artículos acerca de la brujería y la religión: S. F. Nadel, “Witchcraft in Four African Societies”, en *American Anthropologist*, vol. 54, 1952, pp. 18-29, y S. F. Nadel, “Two Nuba Religions: An Essay in Comparison”, en *American Anthropologist*, vol. 57, núm. 4, 1954, pp. 661-679.

<sup>29</sup> Monica Hunter y su esposo intentaron elaborar una teoría, publicada en G. Wilson y M. H. Wilson, *The Analysis of Social Change: Based on Observations in Central Africa*, 1945.

<sup>30</sup> Audrey I. Richards, “Practical Anthropology in the Lifetime of the African Institute”, en *Africa*, vol. XIV, 1944, p. 295.

<sup>31</sup> Adam Kuper, *op. cit.*, 1975, p. 139; Joyce Cary, *An American Visitor*, 1952.

las virtudes de la antropología en el famoso seminario de Bronislaw Malinowski alrededor de 1925. Como otros especialistas de Estados Unidos, por ejemplo Margaret Mead, Hortense Powdermaker nació en un ambiente judío-alemán en la ciudad de Filadelfia. Toda su vida fue una antropóloga socialmente comprometida, y este compromiso inició incluso antes de descubrir las virtudes de la antropología, pues en 1921 trabajó como organizadora de labores en un sindicato de trabajadores de la industria textil en Nueva York. Recibió su título de doctora en 1928, y en 1929 inició un estudio en el archipiélago Bismarck en el Pacífico, del que publicó la monografía *Life in Lesu* en 1933. Al regresar a Estados Unidos empezó a trabajar en la Universidad de Yale, bajo la dirección de Edward Sapir, quien despertó su interés por la dimensión psicológica en la antropología, e inició un estudio de las relaciones raciales en el Sunflower County de Indianota, en Mississippi, plasmado en *Alter Freedom* de 1939, complemento del famoso libro *Race and Class in the South* de John Dollard. Mientras en la monografía de Dollard se estudiaba tanto la población blanca como la negra, Powdermaker se limitó a estudiar a la población negra, y en 1944 publicó un análisis del racismo dirigido a los alumnos de la escuela preparatoria: *Probing our Prejudice*. En 1937 empezó a enseñar en el Queen's College de la Universidad de la Ciudad de Nueva York, donde fundó el Departamento de Antropología y se hizo famosa como profesora.

En 1946 y 1947 analizó la producción cinematográfica en Hollywood, introduciendo el estudio antropológico de los medios de comunicación, y publicó *Hollywood, the Dream Factory*.

En 1953 y 1954 regresó al escenario británico de la antropología al dirigirse a Rhodesia del Norte (ahora Zambia) para estudiar la comunidad negra de Luanshya junto con A. L. Epstein, de la Escuela de Manchester; en 1962 publica *Copper Town*, una monografía que conviene leer junto con *Politics in an Urban African Community*, publicada por A. L. Epstein en 1958.

En *Stranger and Friend. The Way of an Anthropologist* presenta, discute y compara sus experiencias de trabajo de campo en cuatro ambientes distintos. La vida y la antropología de Hortense Powdermaker es una dialéctica transatlántica, y las influencias más fuertes en su obra son, por una parte, Bronislaw Malinowski en la London School of Economics y, por otra, Edward Sapir en la Universidad de Yale, con influencias más ligeras de la Escuela de Manchester. Una

influencia de la cual aparentemente se escapó por completo es la de Radcliffe-Brown.

Hilda Beemer Kuper nació en Bulawayo, Rhodesia (ahora Zambia), y en 1930 se inscribió en la Universidad de Witwatersrand, donde fue alumna de Winnifred Hoernlé e Isaac Schapera, y conoció a Leo Kuper, con quien se casó en 1935, el mismo año que obtuvo su maestría en antropología social. Después de varios años de investigación en diferentes partes de África, en 1942 recibió su doctorado en antropología social de la London School of Economics. De 1940 a 1945 enseñó antropología en la Universidad de Witwatersrand, entre 1959 y 1962 en la Universidad de Natal, y de 1963 a 1978 impartió clases en la Universidad de California en Los Ángeles.

Cabe un comentario periférico aquí. Es interesante la contribución de África del Sur a la antropología británica, ya que tres de los antropólogos más importantes llegaron de África del Sur: Isaac Schapera, después de Malinowski fundador de la antropología jurídica británica; Max Gluckman, fundador de la Escuela de Manchester, entre otras cosas, y Meyer Fortes, heredero de la orientación de Radcliffe-Brown y fundador de la antropología social en Cambridge. Las mujeres tienen una presencia conspicua en esta contribución: la ya mencionada Hilda Beeper Kuper, su maestra Winnifred Hoernlé, y las antropólogas Eileen Jensen Krige y Ellen Hellman.

Tal vez podemos tomar en cuenta un comentario de Max Gluckman en este sentido:

[...] durante muchos años los más importantes antropólogos en Inglaterra habían venido del continente o de las colonias, de regiones donde el cambio o la renovación de la sociedad enfoca la atención hacia los elementos que crean una sociedad. Aún la mayor parte de los antropólogos nacidos en Inglaterra tenían, hasta hace poco tiempo, alguna relación con el extranjero, o eran escoceses, galeses, irlandeses o judíos. Tal vez la sociedad inglesa ha sido demasiado homogénea y estable —me atrevería tal vez a decir demasiado acomodada y autocomplaciente— para que sus miembros pudieran convertirse en pensadores empíricos de la vida social.<sup>32</sup>

Acerca de los alumnos de África del Sur, Adam Kuper (él mismo también oriundo de esa región) menciona que “como grupo, estos estudiantes también vieron su entrega a la antropología en parte en términos políticos. En la época en que sus contemporáneos

<sup>32</sup> Max Gluckman, *Order and Rebellion in Tribal Africa*, 1963, p. 248.



residentes en Inglaterra tendían a alejar sus ojos de las realidades del poder y la privación en las sociedades coloniales, ellos nunca olvidaron el contexto de los sistemas que investigaban”, y es cierto que, hablando de la contribución de Max Gluckman a *African Political Systems*, “esta era la única pieza de análisis político realista, que se ocupaba del contexto de la dominación racial, que podía encontrarse en todo *African Political Systems*”.<sup>33</sup>

La relación de Elizabeth Colson —hoy profesora emérita de la Universidad de California en Berkeley— con la antropología británica es al mismo tiempo tenue y fuerte, pues nació en Estados Unidos, donde también estudio y realizó su carrera docente.

En sus tempranos estudios de antropología tuvo experiencias positivas y negativas. Se graduó en la Universidad de Minnesota en 1938, y durante sus estudios recibió apoyo de Wilson Wallis y su esposa Ruth Sawtell Wallis, quienes la emplearon en un proyecto en el que debió realizar medición de niños para estandarizar las tallas de ropa infantil. Los Wallis le prestaron dinero para iniciar sus estudios en el Radcliffe College de la Universidad de Harvard, donde obtuvo la maestría en antropología en 1941 y el doctorado en 1945; los Wallis no le exigieron que devolviera los préstamos, sino la hicieron prometer ayudar a otros estudiantes de la misma manera en el futuro. En el Radcliffe College tropezó con la discriminación, pues “por lo menos un profesor exigía a las estudiantes femeninas que se sentaran fuera del salón de clase y les prohibía formular preguntas”.<sup>34</sup>

Su primer trabajo de campo lo realizó entre los indígenas makah de la Bahía Neah en Washington, en donde en noviembre de 1941, un mes antes del ataque japonés a Pearl Harbor en Hawái, tuvo los mismos problemas que Calixta Guiteras Holmes en Tenejapa: mientras los indígenas sospechaban que esta etnóloga fuera protestante, los indígenas makah sospechaban que Elizabeth Colson fuera una espía japonesa. Ya en este primer trabajo de campo podemos vislumbrar las influencias británicas, pues debido al carácter heterogéneo de la población makah le pareció imposible aplicar el concepto

<sup>33</sup> Adam Kuper, *op. cit.*, 1975, pp. 175-177. Menos convincente es el argumento a la luz del hecho de que Isaac Schapera, también de África del Sur, es con mucho el autor de *African Political Systems* que más directamente representa los intereses del gobierno colonial británico, aparte, tal vez, de Radcliffe-Brown.

<sup>34</sup> Jennifer Cash, “Elizabeth Florence Colson (June 15, 1917)” (artículo en línea) [<http://indiana.edu/~wanthro/colson.htm>], 1998.

de “cultura” de la antropología cultural estadounidense, acercándose en su lugar al concepto británico de “comunidad”, que posteriormente discute ampliamente en su artículo acerca del “estudio intensivo en pequeñas comunidades de muestra”.<sup>35</sup>

Su primer contacto indirecto con la antropología británica fue a través de su profesor en Radcliffe College, Clyde Kluckhohn, quien había estudiado en Inglaterra bajo la dirección de Robert Marett, el rector de Oxford. Sin embargo, su relación directa con la antropología británica empezó en 1946: después de obtener su doctorado en la Universidad de Harvard se desempeñó como investigadora en el famoso Rhodes-Livingstone Institute en la entonces Rhodesia del Norte, donde recibió la influencia de Max Gluckman, entonces director del Instituto; Colson permaneció ahí hasta 1951, siendo ella misma directora del instituto durante los últimos tres años de su estancia.

Con Max Gluckman publicó un libro de corte etnográfico, *Seven Tribes of Central Africa*, una de las cuales era la de los tonga de la planicie, grupo al que Elizabeth Colson dedicaría posteriormente mucha atención, tiempo y energía, muy al estilo de la mayoría de los antropólogos, publicando toda una serie de libros sobre este pueblo. Su universo etnográfico es antes que nada África, y en su último libro sobre dicho pueblo aborda su vida religiosa.<sup>36</sup>

La estrecha relación con Max Gluckman se mantuvo después de su salida del Instituto, y cuando éste fundó en 1948 la “escuela de Manchester”, en la universidad de dicha ciudad del norte de Inglaterra, en 1951 Elizabeth Colson se integró al equipo de docentes. Posteriormente, en 1967 colaboró en un libro que puede considerarse la nómina de la “escuela de Manchester”: *The Craft of Social Anthropology*, editado por A. L. Epstein; para esa compilación ella entregó un artículo programático de la escuela, acerca del “estudio intensivo de pequeñas comunidades de muestra”, donde refleja la muy fuerte influencia de Max Gluckman. Se recuerda que las dos principales líneas de investigación de la “escuela de Manchester”, reencarnación del Proyecto Rhodes-Livingstone, fueron el estudio intensivo de la pequeña comunidad y el enfoque estadístico y cuan-

<sup>35</sup> Elizabeth Colson, “The Intensive Study of Small Sample Communities”, en A. L. Epstein (ed.), *The Craft of Social Anthropology*, 1967.

<sup>36</sup> Elizabeth Colson, *Tonga Religious Life in the Twentieth Century*, 2006.

titativo, lo que se refleja en las primeras palabras escritas por Elizabeth Colson en ese texto:

Durante los años recientes hemos presenciado un resurgimiento del interés por el método comparativo entre antropólogos sociales, tanto en Europa como en América. La contribución más grande al estudio comparativo haya sido tal vez el estudio de Murdock (1949), quien utilizaba información sacada de 250 sociedades para investigar hasta qué grado varios factores sociales estuvieran correlacionados con las terminologías de parentesco. No hay duda de que este interés reciente en el método comparativo refleje el hecho de que la antropología ha alcanzado un nuevo estado en su lucha para convertirse en una "ciencia". Con el uso del método comparativo llega la aplicación de técnicas estadísticas, no obstante que gran parte de la información que en este momento está a nuestra disposición no fue recogida con una mira a este fin.<sup>37</sup>

Las palabras suenan como un eco de las palabras de Max Gluckman en un artículo del mismo periodo, acerca del uso de los datos en la antropología británica.<sup>38</sup>

En una especie de estatus a medio camino, en la introducción a nueve ensayos escritos por colaboradores de la escuela de Manchester y del Rhodes-Livingstone Institute, Max Gluckman señala:

[...] dos principales hebras corren a través de los ensayos aquí presentados, representando dos tipos de técnicas distintas y aparentemente muy diferentes. Una, enfatizada en los capítulos de Colson, Mitchell, Barnes, Scarlett Epstein y Marwick, es el intento constante por cuantificar las variables hasta donde sea posible, para luego aplicar cálculos estadísticos a esas cantidades. La segunda, que es el foco de los capítulos de van Velsen y A. L. Epstein, es el interés por el análisis detallado de las situaciones sociales y casos extendidos.<sup>39</sup>

Un año más tarde Elizabeth Colson dedica su tiempo al estudio de la antropología política y publica un artículo panorámico acerca de esta nueva especialidad. Para apreciar la importancia de su artículo tenemos que partir del contexto: la casi totalidad de historiadores de la antropología opinan que la antropología política na-

<sup>37</sup> G. P. Murdock, *Social Structure*, 1949; Elizabeth Colson, *op. cit.*, 1967, p. 3.

<sup>38</sup> Max Gluckman, "Datos etnográficos en la antropología social inglesa", en J. R. Llobera (comp.), *La antropología como ciencia*, 1975[1961], pp. 141-152.

<sup>39</sup> Max Gluckman, "Introduction", en A. L. Epstein (ed.), *The Craft of Social Anthropology*, 1967, p. XII.

ció en 1940. Así, en una introducción a la antropología política el especialista holandés H. J. M. Claessen apunta: “en 1940 apareció *African Political Systems*, una serie de artículos editados por Meyer Fortes y E. E. Evans-Pritchard, en los que se describe con detalle ocho sistemas políticos. Estos artículos son precedidos por una larga introducción de ambos editores y un significativo prólogo de Radcliffe-Brown. La mayoría de los historiadores de la antropología consideran que se inicia con esta obra una nueva rama de la ciencia”; la nueva rama de la ciencia que tiene en mente es, por supuesto, la antropología política,<sup>40</sup> mientras otro historiador de la disciplina opina que la publicación de dicha obra en 1940 “estableció con un solo golpe la antropología política moderna”.<sup>41</sup> Sin embargo, el cambio no fue tan rápido como se deseaba, y a esta nueva disciplina le costó mucho establecerse, y cuando un politólogo irreverente alegó en 1959 que la antropología política en aquel momento realmente aún no existía, uno de los miembros del gremio de antropólogos políticos reaccionó de una manera violenta y nada británica al defender la disciplina y llevando su *pedigree* hasta 1940, notando que “la antropología política, como rama diferenciada de la antropología social y cultural, es un campo reciente estimulado por la publicación de *African Political Systems* de Fortes & Evans-Pritchard en 1940”.<sup>42</sup> Pero tal respuesta de Elizabeth Colson es de 1968, y es tal vez significativo que la provocación de David Easton haya quedado sin respuesta durante diez años, mientras el nuevo gremio de antropólogos políticos trataba de llegar a algún grado de consenso acerca de la identidad, definición, método, etcétera de su disciplina.

<sup>40</sup> H. J. M. Claessen, *Antropología política*, 1979, p. 19. Si combinamos este comentario con la opinión nada optimista de que “no existe entre los antropólogos ningún acuerdo sobre la definición de la antropología, ni sobre la definición de los términos *comportamiento político* o *relaciones políticas*”, entonces nos quedamos con dos impresiones: en primer lugar, que la antropología política se encuentra todavía en pañales y, en segundo, que antes del año 1940 no existía nada que mereciera la denominación de antropología política; véase Lawrence Krader e Ino Rossi, *Antropología política*, 1982, p. 8.

<sup>41</sup> Ted C. Lewellen, *Political Anthropology: An Introduction*, 1992, p. 13. *African Political Systems* iba a ser publicado en español por la editorial Anagrama de Barcelona, mas por alguna razón se publicó solamente un fragmento, la introducción metodológica de Meyer Fortes y Evans-Pritchard, en la compilación de J. R. Llobera citada en la nota 38; hace unos años tradujo el libro con un grupo de alumnos del curso de antropología política de la ENAH, el cual se publicará próximamente bajo el sello del CIESAS.

<sup>42</sup> Elizabeth M. Colson, “Antropología política”, en J. R. Llobera (comp.), *op. cit.*, 1979, p. 19, en referencia a lo afirmado por David Easton, “Political Anthropology”, en *Biennial Review of Anthropology*, 1959.

En 1973 fue invitada a impartir la prestigiosa Conferencia Lewis Henry Morgan en la Universidad de Rochester, la ciudad natal de Morgan, uno de los padres fundadores de la antropología. Esa conferencia era netamente un desarrollo del argumento que Max Gluckman formulara en *Custom and Conflict in Africa*:

Uno esperaría que en una pequeña comunidad, de mil almas o un poco más, pudieran vivir juntos en una isla aislada del Pacífico con una organización social bastante sencilla. En realidad, una comunidad de ese tipo siempre está elaboradamente dividida y trans-dividida mediante lealtades de costumbre; y dicha elaboración está agravada por lo que es específicamente una producción del hombre en sociedad: su religión y sus rituales. En su *Notas hacia la definición de cultura*, T. S. Eliot vio la importancia de esas divisiones. Escribió: "Yo [...] sugiero que clase y religión, al dividir a los habitantes de un país en dos diferentes tipos de agrupaciones, llevan a un conflicto que favorece la creatividad y el progreso. Y [...] estos son solamente dos de un número indefinido de conflictos y celos que deben ser beneficiosos para la sociedad. De hecho, mientras más haya, mejor. Para que cada uno de los individuos sea un aliado de algún otro individuo de alguna forma, y un oponente de otras formas, y ningún conflicto, envidia o temor vaya a predominar [...] Propongo la idea de la importancia de conflicto dentro de una nación más positivamente, insistiendo en la importancia de diversas lealtades, a veces conflictivas entre ellas". Este es el tema principal de mis ponencias —cómo los hombres disputan en términos de ciertos lazos de costumbre, pero son sofrenados en ejercer la violencia por otros lazos conflictivos que también les unen por la costumbre. El resultado es que los conflictos basados en un conjunto de relaciones, sobre una gran porción de la sociedad y a través de un largo periodo de tiempo, lleva al restablecimiento de la cohesión social. Los conflictos son una parte de la vida social, y las costumbres parecen exacerbar estos conflictos: pero al hacerlo estas costumbres también impiden que los conflictos destruyan el orden social en su conjunto. Voy a ilustrar este proceso mediante la explicación de cómo funcionan los pleitos, la hostilidad hacia la autoridad, las segregaciones dentro de la familia nuclear, las acusaciones de brujería y los rituales, e incluso en la barra de color, como han estudiado los antropólogos estos problemas en África.<sup>43</sup>

### Una estructuralista *sui generis*

Mary Tew Douglas es otra antropóloga británica nacida fuera de Inglaterra: nació en Roma en 1921, su educación básica tuvo lugar

<sup>43</sup> Max Gluckman, *Custom and Conflict in Africa*, 1955, p. 8.

en escuelas católicas, y una gran parte de su vida se desarrolló en la frontera entre la cultura occidental y la alteridad, por lo que parte significativa de su inspiración proviene de sus profesores indios y judíos.

Mary Douglas estudió en la Universidad de Oxford, donde tuvo como profesores a Max Gluckman, Meyer Fortes y E. E. Evans-Pritchard; ahí recibió su doctorado en antropología en 1951, y la influencia más fuerte y duradera sería la de Evans-Pritchard. Mary Douglas pertenece de cierto modo a una nueva generación de antropólogos en Inglaterra, en el sentido de que no fue alumna de Malinowski y/o Radcliffe-Brown, sino de los alumnos de estos dos padres fundadores, y tal vez podemos detectar una flexibilidad teórica en ella que se puede interpretar como consecuencia de su posición generacional.

Hizo su primer trabajo de campo en 1949-1950, y luego en 1953, entre los lele de Kasai en el otrora Congo Belga (hoy Zaire); primero emprende un estudio de antropología económica: "les dedica una obra (1963) convertida en un clásico de los estudios africanos", para luego concentrarse en los estudios simbólicos; "según su propia confesión, toda su obra posterior, que consiste esencialmente en una antropología comparada de los modos de pensamiento, se organizará a partir de la reflexión llevada a cabo sobre las categorías de pensamiento lele".<sup>44</sup>

Mary Douglas sería primero profesora de antropología en la Universidad de Londres, University College; entre 1977 y 1981 enseña en la Russell Sage Foundation de Nueva York, y de 1981 hasta 1985 en la Northwestern University en Illinois; aun cuando se jubiló en 1985, continuó publicando libros y artículos.

Edmund Leach señaló, con su característica franqueza, que "la antropología sigue las modas", y en el perfil de Mary Douglas contenido en una de esas enciclopedias que hoy inunda el mercado, se le presenta más bien como una mercancía de la moda:

Douglas, una de las primeras antropólogas británicas influidas por Lévi-Strauss, obtuvo un amplio reconocimiento en 1966 con la publicación de *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. Aquí aplicó su propio tipo de análisis estructuralista a lo que llamó *lo que está fuera de lugar*, expresión que se volvió famosa y que se refiere a la suciedad. Tras una vasta

<sup>44</sup> G. Lenclud, "Douglas, Mary", en P. Bonte y M. Izard (comps.), *Diccionario Akal de Etnología y Antropología*, 1996, p. 216.

revisión bibliográfica, afirmó que la suciedad es un símbolo moral universal que señala las fronteras entre categorías sociales. Sostuvo además que la ansiedad acerca de la contaminación y la falta de control corporal es más fuerte en las sociedades con categorías sociales rígidas. Y siguiendo a Victor Turner,<sup>45</sup> mantuvo que la ambigüedad y el poder están inextricablemente unidos.<sup>46</sup>

La influencia de Lévi-Strauss en el pensamiento de Mary Douglas queda manifestada también por su edición de una serie de discusiones de "La gesta de Asdiwal", con la participación de toda una colección de antropólogos británicos:

Mary Douglas era una antropóloga muy despierta y aparentemente fue ella quien primero bautizó la Escuela de Manchester: "de las muchas e iluminadoras referencias a otros investigadores de Manchester y del Instituto Rhodes-Livingstone, que hayan trabajado o no en África Central o en otros campos, es claro que ya es tiempo de saludar a otra "escuela" de antropología, cuyas publicaciones son desarrolladas a través de discusiones concentradas y donde el valor de los productos de cada investigador es aumentado por su concentración en un acervo compartido de problemas".<sup>47</sup>

La antropología económica sigue cronológicamente después de los estudios de parentesco en las actividades de Mary Douglas. Sin embargo, lo que tal vez más llama la atención en su antropología económica es la curiosa combinación de una antropología que va muy dirigida hacia lo cultural y lo *émico* (para utilizar esta expresión de Kenneth Pike y Marvin Harris), y su afiliación a los sustantivistas, que son antropólogos económicos de un sabor sumamente ético, una afiliación que se manifiesta no sólo por el hecho de haber participado en *Markets in Africa*, compilación asumida como la *Biblia* del sustantivismo, sino también su puesto como profesora en la Northwestern University, la *Meca* del sustantivismo. Como preámbulo a sus posteriores teorías culturales de la pureza y la contaminación sería natural esperar un enfoque cultural dirigido hacia la

<sup>45</sup> Mary Douglas, *Natural Symbols. Explorations in Cosmology*, 1970c.

<sup>46</sup> Charles Lindholm, "Douglas, Mary (1921-)", en Thomas Barfield (ed.), *Diccionario de Antropología*, 2000, p. 173. Para una crítica, véase George A. De Vos, *Socialization for Achievement: Essay on the Cultural Psychology of the Japanese*, 1975.

<sup>47</sup> Richard P. Werbner, "The Manchester School in South-Central Africa", en *Annual Review of Anthropology*, vol. 13, 1984, p. 158, donde se refiere a Mary Douglas, "Tribal Cohesion in a Money Economy", en *Man*, vol. 59, 1959, p. 16.

toma de decisiones económicas en el estilo de los formalistas, declarados enemigos de los sustantivistas.

Pero tal vez el mundo no es tan sencillo y en blanco y negro, pues uno de los jefes de la biblia de los sustantivistas, Paul Bohannan (editor, por cierto, de los sustantivistas *Markets in Africa*), en un momento dado se presenta como el contrincante émico de Max Gluckman en el campo de la antropología jurídica.<sup>48</sup>

Parece que la primera incursión sería de Mary Douglas en el terreno de la cosmología fue “The Lele of Kasai”, su contribución al volumen sobre cosmologías africanas publicado en 1954, ya en el periodo de su antropología económica, con el título de *Mundos africanos*.<sup>49</sup>

Más tarde, en *Purity and Danger* Mary Douglas postula “la regla de la distancia del origen fisiológico”, la cual se puede expresar así: “entre mayor presión ejerce la situación social sobre las personas involucradas, más tiende la demanda social de conformidad a expresarse a través de una demanda de control físico”.

Su libro acerca de los símbolos naturales empieza con un planteamiento acerca de la relación naturaleza-cultura, la cual carece de sentido si no se parte de manera directa de las ideas de Lévi-Strauss:

El título de este libro aparentemente contiene una contradicción. La naturaleza se tiene que expresar en símbolos; la naturaleza es conocida por medio de símbolos que son, ellos mismos, una construcción sobre la experiencia, un producto de la mente, un artífice o un producto convencional, por lo que son lo contrario de lo natural. Tampoco da sentido hablar de símbolos naturales, a menos que la mente tienda de alguna manera a usar los mismos símbolos para las mismas situaciones. Esa cuestión ha sido explorada profundamente a través de los tiempos, y la posibilidad de símbolos naturales ha sido rechazada. Un símbolo tiene significado solamente en su relación con otros símbolos en un patrón. El patrón le otorga el significado, por lo que ningún elemento en el patrón puede poseer un significado en sí mismo y aislado de los demás. Así que aún la fisiología humana, que todos compartimos de igual manera, no nos ofrece símbolos que todos podemos entender.<sup>50</sup>

<sup>48</sup> Max Gluckman, *Política, ley y ritual en la sociedad tribal*, 1978: Paul Bohannan, “La antropología y la ley”, en Sol Tax (ed.), *Antropología: una nueva visión*, 1972.

<sup>49</sup> Daryll Forde (ed.), *African Worlds. Studies in the Cosmological Ideas and Social Values of Africans Peoples*, 1954.

<sup>50</sup> Mary Douglas, *op. cit.*, 1970c, p. 11.



No obstante que Mary Douglas en su momento fue materialista en la introducción del pensamiento antropológico de Lévi-Strauss en el universo antropológico, tiempo después dio un voto de confianza a uno de los principios fundamentales de la antropología social británica: “no debería permitirse nunca más proporcionar un análisis de un sistema entrelazado de pensamiento que no tenga una relación demostrable con la vida social de la gente que piensa en estos términos”.<sup>51</sup>

En muchos aspectos, Mary Douglas puede verse como una antropóloga que es al mismo tiempo muy británica y se desvía mucho del camino típicamente británico, y “lo que tiene Douglas de verdaderamente radical es que aplica el mismo diagnóstico para *nosotros* que para *ellos*”,<sup>52</sup> pues en lo que puede ser una ligera alusión a Franz Boas, señala que “si no podemos reintegrar el argumento en nuestra propia cultura, después de colocarlo en la etnografía tribal, más vale no plantearlo desde el inicio”.<sup>53</sup>

Lo que más llama la atención en la antropología de Mary Douglas es la combinación de la amplitud de sus intereses y su propia tenacidad. De la amplitud de sus intereses no hay mucha duda: “en sus trabajos recientes Mary Douglas se ha ocupado (entre otras cosas) de la sociología de la percepción, la exégesis bíblica, la reglamentación ambiental, el revivalismo religioso, la justicia social, el sida y la contaminación, la sociedad de consumo, el cuerpo como artefacto cultural, el simbolismo de los alimentos y el gusto estético”.<sup>54</sup>

Su tenacidad se muestra en su carácter de antropóloga redonda, en el sentido de que logra al mismo tiempo dedicar su atención a campos antropológicos muy distintos y articular sus muy diversos intereses dentro de una sola percepción del mundo y marco teórico (para usar dos términos muy torpes): inicia sus investigaciones con un estudio del sistema de parentesco (que parece ser su trabajo menos original) y de estructura económica, donde es ciertamente interesante su doble y complementaria participación en el volumen de *Mundos africanos*,<sup>55</sup> un notable intento británico por desarrollar un enfoque *émico*, lo mismo que en el texto fundador de la antropolo-

<sup>51</sup> Mary Douglas, “The Healing Rite”, en *Man*, vol. 5, 1970b, pp. 302-308.

<sup>52</sup> Charles Lindholm, *op. cit.*, p. 174.

<sup>53</sup> Mary Douglas, *op. cit.*, 1970c, p. 15.

<sup>54</sup> Charles Lindholm, *op. cit.*

<sup>55</sup> Daryll Forde (ed.), *op. cit.*

gía económica sustantivista sobre los “Mercados en África”,<sup>56</sup> un volumen notablemente *ético*.

### Entran de lleno los estudios de género

Siempre ha habido mujeres en la antropología, más o menos, pero es solamente con Daisy Bates y Camilla Wedgwood que llegan a ser visibles, antes quizá habían participado en los quehaceres antropológicos, mas por lo regular en papeles periféricos o subordinados, posiblemente de la misma manera que Laura Bohannan. Como hemos visto a través del texto, en los años dorados de la antropología social británica llegan auténticamente a abundar, son más que visibles.

Inicié este recorrido por el universo femenino de la antropología social británica presentando a dos mujeres, Daisy Bates y Camilla Wedgwood, que claramente pertenecen a una época antes de la edad de oro de la antropología social británica. Quisiera cerrar presentando a una mujer que pertenece a una generación posterior a la de las mujeres discutidas en el cuerpo del texto. Shirley Ardener es una antropóloga que de muchas maneras ilustra las tensiones y las contradicciones de ser mujer en un mundo dominado por los hombres, y en una profesión que desde su inicio había sido propiedad de los hombres. Ella había crecido en la sombra de su esposo, Edwin Ardener, y solamente después de su muerte en 1987 empezó a manifestarse plenamente por su propio peso. Podemos suponer que sus actividades profesionales al lado de su esposo fueran del tipo de “apoyo académico”, ya mencionado en relación con la pareja Paul y Laura Bohannan, y más bien en la sombra del antropólogo “de a de veras” que era su esposo.

Cuando Shirley Ardener se libera, para así decirlo, de la dominación masculina, dará al mismo tiempo cuerpo a dos liberaciones. En primer lugar seguirá las huellas de Phyllis Kaberry, llevando a cabo una antropología netamente dirigida hacia los destinos de las mujeres. La larga lista de sus publicaciones está, casi sin excepción, dedicada al estudio de las mujeres: *Bilingual Women: Anthropological Approaches to Second-Language Use* (editado con Pauline Burton y Ketaki Kushari Dyson), *Changing Sex and Bending Gender* (editado

<sup>56</sup> Paul Bohannan y George Dalton (eds.), *Markets in Africa*, 1962.

con Alison Shaw), *Defining Females: The Nature of Women in Society, Images of Women in Peace and War: Cross-Cultural and Historical Perspectives* (editado con Sharon MacDonald y Pat Holden), *Persons and Powers of Women in Diverse Cultures: Essays in Commemoration of Audrey I. Richards, Phyllis Kaberry and Barbara E. Ward*, *Women and Missions: Past and Present* (editado con Fiona Bowie y Deborah Kirkwood), y la selección no deja ninguna duda acerca de ello.

Uno de los conceptos clave que le sirve para analizar el papel de las mujeres, el concepto de *muted group* ("grupo sordo"), curiosa ironía, había sido formulado por un hombre, su esposo Edwin Ardener. Pero el mismo complejo, *muted group* o invisibilidad parece haber sido descubierto, o bien discutido, en tierras americanas: Joanne Rappaport utiliza el concepto de "invisibilidad" o "grupos invisibles" en su exploración (o creación) de la historia de los indígenas en Colombia, en especial en el Valle del Cauca, e Iván Gomez-césar lo ha utilizado en su discusión de la dinámica de los grupos étnicos y las comunidades de indígenas en las orillas de la ciudad de México.<sup>57</sup>

Pero el uso del concepto de "invisibilidad" no solamente puede ser útil en el estudio de las condiciones sociales y culturales de las mujeres, sino también en el estudio de la historia de las colonias o de grupos étnicos que durante largos años han sido marginados o ninguneados. En este contexto, recientemente Shirley Ardener se ha convertido en la historiadora y la abogada de Camerún, una república que hasta hace poco tiempo era una colonia francesa.

Haciéndose visible a partir de lo invisible, Shirley Ardener ha conquistado un espacio en el mundo antropológico. Por un lado es directora de "Cameroon Studies", una serie de publicaciones que hacen accesibles conocimientos históricos acerca de problemas altamente especializados y específicos de Camerún. La primera publicación en la serie fue *Kingdom on Mount Cameroon. Studies in the History of the Cameroon Coast, 1500-1970*, de Edwin Ardener, publicada diez años después de la muerte de su autor y reeditada por ella misma en 2003. El número cinco de la serie es *Swedish Ventures in Cameroon, 1883-1923*, memoria de un empresario sueco que se desempeñó en Camerún, publicada con notas de Shirley Ardener.

<sup>57</sup> Véase al respecto Iván Gomez-césar, "Para que sepan los que aún no nacem... Construcción de la historia de Milpa Alta", 2005.

Por otro lado, es fundadora y coordinadora del Centre for Cross-Cultural Research on Women en la Universidad de Oxford, que recientemente ha sido rebautizado como Internacional Gender Studies Centre, una institución que combina la investigación con la acción, ambas dirigidas hacia problemas específicos de las mujeres, tanto en Europa como en el llamado Tercer Mundo, especialmente en Camerún.

## Conclusiones

¿Qué se puede concluir de lo aquí alegado? Viviendo y escribiendo en 2009 es difícil imaginarse las condiciones de discriminación que regían cuando Daisy Bates se dedicó a provocar a la burguesía y Camilla Wedgwood, unos años más tarde, a portarse bien dentro de los límites de lo permitido. Ni siquiera es fácil recordar cómo eran las condiciones hace veinte, treinta, cuarenta años.

Recuerdo que en mi infancia leí en un periódico en Dinamarca que se iban a celebrar elecciones en Suiza para decidir si las mujeres tendrían derecho a votar. Debe haber sido alrededor de 1950, el único detalle que captó mi atención fue el hecho que solamente los hombres podrían votar. Si no mal recuerdo, se les negó a las mujeres el derecho a votar en la Suiza rica, avanzada, civilizada y europea, tendrían que esperar unos años.

Una docta opinión nos deja entender, o por lo menos esperar, que las cosas han cambiado: "Paradójicamente, a través de las formas y las prácticas de orden colonial y académica, dominada por los hombres, unas mujeres profesionalmente aceptadas, escribiendo en los 1930, crearon una nueva representación de los sujetos femeninos y de sus subjetividades, ¿de qué manera podemos explicar este fenómeno? ¿Fue la manifestación discursiva de la emancipación de las mujeres que sucedió entre las guerras, supervisada por los hombres? ¿Fue el resultado de fuerza retóricas todavía no exploradas que actuaban en el discurso antropológico masculino entre las guerras? ¿O fue otra manifestación histórica de la naturaleza paradójica de los discursos feministas?".<sup>58</sup> Es cierto que los tiempos

<sup>58</sup> Michael Pelletier, "British and Commonwealth Women Anthropologists in the Late Colonial Period" (en línea) [<http://www.anthrobase.com/Browse/home/hst/cache/Pelletier>], 1998, pp. 3-4.

han cambiado, pero estoy seguro de que la discriminación existe todavía, solamente me parece que ha cambiado de ser una discriminación abierta a ser una discriminación disimulada.

Pero no toda la discriminación es consciente; en efecto, creo que la mayor parte es inconsciente y una de las principales razones corresponde a la camisa de fuerza que es el lenguaje. Por supuesto es divertido que dos de estas mujeres antropólogas, Phyllis Kaberry y Mary Douglas, de las cuales la primera es indiscutiblemente la primera estudiosa de género en la antropología británica, publicaron un libro con el título de *Man in Africa* (“*El hombre en África*”), un libro de homenaje a Jack Goody,<sup>59</sup> y a mi oído danés le hace ruido todavía que en español el ser humano genérico se llama también “el hombre”, es decir el macho. Es muy difícil sustraerse de la dictadura inconsciente del lenguaje, nos sometemos diariamente y todo el tiempo. Me quedé con la boca abierta y llena de rabia la primera vez que escuché a un indígena en Michoacán decir “nosotros somos gente sin razón”, mientras *supuestamente* los blancos sean “gente de razón”.

Otro caso de mi propia vida: hace muchos años tuve un alumno vietnamita en Dinamarca que insistía tercamente en que él era amarillo y yo era blanco. Cuando un día me cansé e insistí en que comparáramos los brazos, logré comprobar que yo realmente era bastante más amarillo que él. Lo importante en el asunto es que eso no cambió su opinión en absoluto. Esta discriminación subliminal no se elimina por medio de pruebas y argumentos, es cultural y se requiere una política cultural para acabar con ella.

<sup>59</sup> Phyllis Kaberry y Mary Douglas, *Man in Africa*, 1969.

## Bibliografía

- Bates, Daisy, *The Native Tribes of Western Australia* (edited by Isobel White), Canberra, National Library of Australia, 1895.
- , “A Few Notes on the Southwestern Australian Dialects”, en *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, vol. 44, 1914, pp. 65-82.
- , *The Passing of the Aborigines. A Lifetime Spent among the Natives of Australia*, Londres, Murray, 1938.
- Blackburn, Julia, *Daisy Bates in the Desert: A Woman's Life among the Aborigines*, Nueva York, Vintage Books, 1995.
- Bohannan, Paul, “La antropología y la ley”, en Sol Tax (ed.), *Antropología: una nueva visión*, Cali, Norma, 1972, pp. 228-238.
- Bohannan, Paul y George Dalton (eds.), *Markets in Africa*, Evanstone, Northwestern University Press, 1962.
- Cary, Joyce, *An American Visitor*, Nueva York, Everyman's Library, 1952.
- Cash, Jennifer, “Elizabeth Florence Colson (June 15, 1917)” (artículo en línea), [<http://indiana.edu/~wanthro/colson.htm>], 1998.
- Claessen, H. J. M., *Antropología política*, México, UNAM, 1979.
- Colson, Elizabeth, “The Intensive Study of Small Sample Communities”, en A. L. Epstein (ed.), *The Craft of Social Anthropology*, Londres, Tavistock, 1967, pp. 3-16.
- , “Antropología política”, en J. R. Llobera (comp.), *Antropología política*, Barcelona, Anagrama, 1979, pp. 19-25.
- , *Tonga Religious Life in the Twentieth Century*, Londres, Bookworld Publishers, 2006.
- Coward, Rosalind, *Patriarcal Precedent. Sexuality and Social Relations*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1983.
- De Vos, George A., *Socialization for Achievement: Essay on the Cultural Psychology of the Japanese*, Berkeley, University of California Press, 1975.
- Douglas, Mary “The Lele of the Kasai”, en Daryll Forde (ed.), *African Worlds. Studies in the Cosmological Ideas and Social Values of African Peoples*, Oxford, Oxford University Press, 1954, pp. 1-25.
- , “Tribal Cohesion in a Money Economy”, en *Man*, vol. 59, 1959, p. 16.
- , “The Healing Rite”, en *Man*, vol. 5, 1970b, pp. 302-308.
- , *Natural Symbols. Explorations in Cosmology*, Harmondsworth, Penguin Books, 1970c.
- Easton, David, “Political Anthropology”, en *Biennial Review of Anthropology*, Stanford, Stanford University Press, 1959.
- Evans-Pritchard, E. E., “Sorcery and Native Opinion”, en *Africa*, vol. 4, núm. 1, 1931, pp. 23-28.

- Forde, Daryll (ed.), *African Worlds. Studies in the Cosmological Ideas and Social Values of African Peoples*, Oxford, Oxford University Press, 1954.
- Fortes, Meyer y E. E. Evans-Pritchard (eds.), "Introducción", en J. R. Llobera (ed.), *Antropología política*, Barcelona, Anagrama, 1979 [1940].
- Frazer, J. G., *The Magic Art and the Evolution of Kings*, London, MacMillan, 1911.
- Gluckman, Max, "Malinowski's Contribution to Social Anthropology", en Max Gluckman, *Order and Rebellion in Tribal Africa*, Londres, Cohen & West, 1963 [1947], pp. 235-243.
- , *Custom and Conflict in Africa*, Oxford, Blackwell, 1955.
- , "Malinowski. Fieldworker and Theorist", en Max Gluckman, *Order and Rebellion in Tribal Africa*, Londres, Cohen & West, 1963 [1959], pp. 244-252.
- , "Datos etnográficos en la antropología social inglesa", en J. R. Llobera (comp.), *La antropología como ciencia*, Barcelona, Anagrama, 1975 [1961], pp. 141-152.
- , "Introduction", en A. L. Epstein (ed.), *The Craft of Social Anthropology*, Londres, Tavistock, 1967, pp. XI-XX.
- , *Política, ley y ritual en la sociedad tribal*, Barcelona, Akal, 1978.
- Gomezcesar, Iván, "Para que sepan los que aún no nacem... Construcción de la historia de Milpa Alta", tesis de doctorado, México, UAM-Iztapalapa, 2005.
- Gray, Geoffrey, "Phyllis Kaberry and Me. Anthropology, History and Aboriginal Australia", en *Journal of Australian Anthropology*, vol. 12, núm. 3, 2001, pp. 419-420.
- Hubert, H. y Marcel Mauss, "Esquisse d'une théorie générale de la magie", en *L'Année Sociologique*, vol. 7, 1902-1903.
- Hunter, M., *Reaction to Conquest*, Oxford, Oxford University Press (International Institute of African Languages and Cultures), 1936.
- Kaberry, Phyllis, "La contribución de Malinowski a los métodos del trabajo de campo y a la literatura etnográfica", en R. Firth (ed.), *Hombre y cultura. La obra de Bronislaw Malinowski*, México, Siglo XXI, 1974, pp. 85-109.
- Kaberry, Phyllis y Mary Douglas, *Man in Africa*, Londres, Tavistock, 1969.
- Korsbaek, Leif, "Edwin Ardener", en *Cinteotl*, núm 2, septiembre de 2007, pp. 1-10.
- , "La antropología de S. F. Nadel", en *Cinteotl*, núm. 8, mayo-agosto de 2009, pp. 1-21.
- Krader, Lawrence e Ino Rossi, *Antropología política*, Barcelona, Anagrama, 1982.
- Kuper, Adam, *Antropología y antropólogos. La escuela británica, 1922-1972*, Barcelona, Anagrama, 1975.

- , *Ortodoxia y tabú. Apuntes críticos sobre la teoría antropológica*, Barcelona, Universidad Autónoma de Barcelona, 1999.
- Lang, Andrew, *Secret of the Totem*, Londres, Longmans/Green, 1905.
- Lenclud, G., "Douglas, Mary", en P. Bonte y M. Izard (comps.), *Diccionario Akal de Etnología y Antropología*, Barcelona, Akal, 1996.
- Lewellen, Ted C., *Political Anthropology: An Introduction*, Westport, Bergin & Garvey, 1992.
- Lindholm, Charles, "Douglas, Mary (1921-)", en Thomas Barfield (ed.), *Diccionario de Antropología*, México, Siglo XXI, 2000, pp. 173-174.
- Lutkehaus, Nancy, "She Was Very Cambridge. Camilla Wedgwood and the History of Women in British Anthropology", en *American Ethnologist*, vol. 13, núm. 4, 1986, pp. 776-798.
- Mair, Lucy, *Witchcraft*, Londres, Weidenfeld & Nicholson, 1969.
- , *Introducción a la antropología social*, Madrid, Alianza, 1973.
- , *El gobierno primitivo*, Buenos Aires, Amorrortu, 1977 [1962].
- Mason, Timothy, "Anchors in the Desert Sand. Sounding the Cultural Waters in Australia", en línea [<http://www.timothyjpmason.com/WebPages/Publications/Anchorage.htm>], 2004.
- Mikesell, Marvin W., "Ratzel, Friedrich", en David L. Sills (dir.), *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*, Madrid, Aguilar, 1967, vol. 9, pp. 95-96.
- Murdock, G. P., *Social Structure*, Nueva York, MacMillan, 1949.
- Nadel, S. F., "Witchcraft in Four African Societies", en *American Anthropologist*, vol. 54, 1952, pp. 18-29.
- , "Two Nuba Religions: An Essay in Comparison", en *American Anthropologist*, vol. 57, núm. 4, 1954, pp. 661-679.
- Needham, Rodney, "Foreword", en Andrew Lang, *Totemism* (ed. de Andrew Duff-Cooper), Canterbury, Centre for Anthropology and Computing, University of Kent at Canterbury, 1994.
- Pelletier, Michael, "British and Commonwealth Women Anthropologists in the Late Colonial Period", en línea, [<http://www.anthrobase.com/Browse/home/hst/cache/>], 1998.
- Rappaport, Joanne, *La política de la memoria. Interpretación indígena de la historia en los Andes colombianos*, Popayán, Editorial Universidad del Cauca, 2000.
- Richards, Audrey I., "Practical Anthropology in the Lifetime of the African Institute", en *Africa*, vol. XIV, 1944, pp. 289-300.
- , "El concepto de cultura en la obra de Malinowski", en R. Firth (ed.), *Hombre y cultura. La obra de Bronislaw Malinowski*, México, Siglo XXI, 1974, pp. 19-37.
- Semple, Ellen Churchill, *Influences of Geographic Environment on the Basis of Ratzel's System of Anthropogeography*, Nueva York, Holt, 1911.



- Smith Bowen, Eleanor, *Return to Laughter*, Nueva York, Anchor Books, 1954.
- Stolcke, Verena, "Antropología del género. El cómo y el por qué de las mujeres", en Joan Prat y Ángel Martínez (eds.), *Ensayos de antropología cultural. Homenaje a Claudio Esteva-Fabregat*, Barcelona, Ariel, 1996, pp. 335-344.
- Toussaint, Sandy, *Phyllis Kaberry and Me. Anthropology, History and Aboriginal Australia*, Melbourne, Melbourne University Press, 1999.
- Werbner, Richard P., "The Manchester School in South-Central Africa", en *Annual Review of Anthropology*, vol. 13, 1984, pp. 157-184.
- Wilson, G. y Wilson M. H., *The Analysis of Social Change: Based on Observations in Central Africa*, Cambridge, Cambridge University Press, 1945.
- Wilson, Monica, *Rituals of Kinship among the Nyakyusa*, Oxford, Oxford University Press, 1957.
- , "An African Christian Morality", en *Africa*, vol. 10, 1937.
- , "Nyakyusa Kinship", en A. R. Radcliffe-Brown y Daryll Forde (eds.), *African Systems of Kinship and Marriage*, Oxford, Oxford University Press, 1950.
- , *Good Company. A Study of Nyakyusa Age Villages*, Oxford, Oxford University Press, 1951.

# Los pueblos indígenas y la conformación del territorio oaxaqueño y del Estado nacional en la época juarista

LETICIA REINA\*

La primera mitad del siglo XIX se caracterizó por la crisis económica, la bancarrota de las finanzas públicas, el contraste socio-cultural y la injusta repartición de la riqueza; características que hicieron ingobernable a la recién constituida República y, por ende, llevaron al fracaso todas las formas de gobierno que se ensayaron: federalismo, centralismo y hasta la dictadura misma. Todos los grupos sociales expresaron su descontento y todos se confrontaron unos contra otros: ejército, iglesia, terratenientes, comerciantes y pueblos indígenas.

Con el movimiento de Independencia se rompieron los viejos amarres que habían sostenido al Estado novohispano, y muchos intereses fueron confrontados en el proceso de conformación del nuevo Estado soberano. La instauración y ensayo de las diferentes formas de gobierno, desde la consumación de la Independencia hasta la República Restaurada, estuvo acompañada de constantes cambios en la legislación, en el sistema político administrativo, en el sistema fiscal y de impartición de justicia, reacomodo de los grupos de poder burocráticos, financieros y comerciales, y hasta los mismos pueblos indígenas que se fueron adecuando al nuevo siste-

\* Dirección de Estudios Históricos, INAH.

ma político, no sin antes expresar todos y cada uno de ellos sus propios intereses, en la mayoría de los casos por el camino de la violencia.

En estas rivalidades y confrontaciones entre facciones políticas, México vivió una gran época de convulsión social. El constante enfrentamiento entre elites regionales y el gobierno central, con la presión de las luchas populares para tener cabida en esa nueva nación en gestación, en la segunda mitad del siglo XIX terminó por delimitar el territorio nacional y demarcar casi todas sus entidades federativas.

Pareciera como si la revolución social que generó el movimiento de Independencia no hubiera terminado en 1821, sino que se hubiera iniciado ahí. La verdadera confrontación social, ideológica y cultural fue el resultado de una movilización de gran magnitud por su amplia participación popular que terminó por transformar a diversos sectores de la sociedad mexicana. Cada crisis regional y nacional creó las condiciones políticas para que ciertos grupos políticos o económicos, y en particular los pueblos indígenas, presionaran por sus propios intereses. A veces estos últimos, si no alcanzaron sus propios objetivos por lo menos crearon espacios políticos de autonomía, que a la larga les permitieron sobrevivir como grupo. Esa movilización tuvo secuelas por lo menos hasta la década de 1880, como lo demuestra el ascenso de las rebeliones campesinas de las décadas de 1840-1850 y la consolidación del Estado hasta el último cuarto del siglo XIX.

Las constantes crisis que encauzaron el proceso de formación del Estado mexicano estuvieron acompañadas de una serie de rebeliones populares con amplia distribución territorial, debidas a las diversas alianzas coyunturales de los pueblos con grupos sociales no campesinos. Así, la pregunta e interés fundamental de este trabajo es: ¿cómo se articularon los intereses de los pueblos indígenas con los intereses de otros grupos de poder regional o nacional para controlar y delimitar territorios regionales, demarcar las entidades federativas, defender el territorio nacional e instaurar el Estado nacional?

En este ensayo queremos historiar la manera en que los pueblos indígenas participaron en dichos procesos: primero, que el interés inmediato o principal motivación de muchas de las comunidades en la lucha se debió a la defensa de su territorio identitario-étnico; es decir, por las tierras laborables o simbólicas que les daban senti-

do de pertenencia. Segundo, participaron como base de apoyo en la confrontación armada de grupos de poder político o económico regional, que en algunas ocasiones habría de dar como resultado el control de territorios regionales y, a la larga, la conformación de algunas entidades federativas. En otras ocasiones, como en el caso de la Revolución de Ayutla o en la de Tuxtepec, los pueblos también lucharon al lado de los caudillos o caciques, dado que tenían áreas de influencia regional sobre esta población, por lo que su participación fue decisiva para la toma del poder (gobierno) en 1855, y así construir el Estado de derecho o su consolidación a partir de 1876. Pero también combatieron al lado de las fuerzas militares mexicanas para defender la soberanía del territorio nacional frente a las invasiones estadounidense y francesa. En resumen, analizaremos algunos de los elementos subjetivos que operaron en la manera de articular los diferentes intereses entre los líderes y los grupos de poder regional, estatal o nacional: grupos oligárquicos, militares, caudillos o caciques para lograr fines políticos extra-comunidad.

## La historiografía

Los estudios de la década de 1890 referente a los movimientos socio-rurales por lo general proporcionaban, como bien señala Antonio Escobar, “un mayor conocimiento sobre el tipo de organización política nacional y, en particular sobre la sociedad rural mestiza [...], que respecto a la reorganización interna o la permanencia de los pueblos indios en el devenir histórico, con sus diversas contracciones y desarrollos”.<sup>1</sup> Ahora, a diez o quince años de distancia, podemos decir que no sólo se ha avanzado considerablemente sobre este asunto, sino que además la comunidad de historiadores ha mostrado un gran interés por el análisis y caracterización de los movimientos campesinos, así como del examen de la participación de los pueblos indígenas en la formación del Estado nacional.

<sup>1</sup> Florencia Mallon, *Campeño y nación. La construcción de México y Perú poscoloniales*, 2003; Peter Guardino, *Peasant, Politics, and the Formation of Mexico's National State: Guerrero, 1880-1857*, 1996; Brian R. Hamnett, “La formación del Estado mexicano en la primera época liberal, 1812-1867”, en Antonio Annino y Raymond Buve, *El liberalismo en México*, 1993; Antonio Escobar y Romana Falcón (coords.), *Los ejes de la disputa. Movimientos sociales y actores colectivos en América Latina. Siglo XIX*, 2002; Antonio Escobar, Romana Falcón y Raymond Buve (comps.), *Pueblos, comunidades y municipios frente a los proyectos modernizadores en América Latina, siglo XIX*, 2002.

Se han planteado diferentes posturas en relación con el papel que desempeñaron los campesinos tanto en las luchas intestinas como en aquellas libradas contra potencias que invadieron el territorio nacional. De ahí que algunos de los conceptos más acabados, pero también más controvertidos, resulten ser el de *nacionalismo popular* acuñado por Florencia Mallon y el de *federalismo popular* de Peter Guardino.<sup>2</sup>

Sin embargo, en esta ocasión más bien nos interesaría reflexionar e historiar sobre las formas concretas y particulares a través de las cuales las luchas campesinas se insertaron en otros movimientos sociales suprarregionales. Es decir, nos interesa la formación y conformación del Estado desde abajo, desde su construcción por una amplia base social, pero no como una conciencia nacionalista por parte de los pueblos indígenas sino como un encadenamiento o concatenación de relaciones sociales, lealtades, redes clientelares, motivaciones e intereses subjetivos. Desde una posición crítica quisiéramos matizar y agregar los elementos subjetivos de la participación política de los líderes agrarios en eventos y conflictos que rebasaron su ámbito local, e incluso regional.

En los últimos años se ha discutido mucho en torno a las causas de la violencia o rebeldía campesina, así como las condiciones o características coyunturales en las cuales se incrementa, extiende y se vuelven más complejos y complicados los movimientos sociales suprarregionales. Nos parece que es importante el papel de los líderes y que los científicos sociales, en aras de no juzgar la integridad de los pueblos indígenas, no han querido o podido profundizar en las *motivaciones e intereses personales* de los actores políticos intermedios. Aquellos que dirigieron las protestas y motivaciones iniciales de los pueblos en la lucha por su tierra y la forma como articularon el malestar de diferentes grupos sociales para participar en movimientos sociales extra comunidad y suprarregionales, aunque a veces incluso se tratara de intereses contradictorios a los de la base social. Por ello en este ensayo quisiéramos historiar y ahondar en la figura de Gregorio Meléndez, líder campesino y figura principal que dirigió la rebelión de los pueblos indígenas del Istmo de Tehuantepec entre 1835 y 1853. Su actuación política fungió como figura intermedia de articulación o de mediación con otros grupos sociales y sectores de clase.

<sup>2</sup> Florencia Mallon, *op. cit.*; Peter Guardino, *op. cit.*

Algunos autores, como Escobar, Thompson y Jacobsen, han analizado el liderazgo desde la óptica del *clientelismo*. Y ahora quisiéramos retomar el concepto de *confianza* desarrollado por Jacobsen a partir de Giddens, para hablar de la importancia de las *relaciones de confianza* que generan los líderes en las sociedades pre-modernas y que han permitido comprender este papel de mediación.<sup>3</sup> Y, otra perspectiva más, la de Mandrini sobre la utilización de la *biografía de líderes* como herramienta que permite acercarnos a las motivaciones, anhelos e intereses no expresados en los manifiestos políticos, pero que influyeron de manera determinante en ciertas alianzas y tomas de decisión.<sup>4</sup>

## La lucha por fundar la República

La rebelión indígena del Istmo de Tehuantepec, durante la primera mitad del siglo XIX, se desarrolló en medio de la crisis social, económica y política que atravesaba el país en su intento por constituir un Estado nacional. La intensidad y extensión del movimiento en mucho se debió a las vicisitudes que México tuvo que enfrentar para cambiar su sistema colonial por uno republicano. La consecuencia fue la agitación social en donde habrían de participar todos los estratos de la sociedad.

Una vez que pasó la guerra de Independencia, se inició la verdadera revolución que trastocó el sistema financiero, comercial y burocrático, rompiéndose los viejos acuerdos entre los grupos sociales que habían sostenido el antiguo régimen. Y aunque hubo muchos elementos de continuidad, sobre todo entre las elites que siguieron gobernando en las provincias, se abrieron espacios políticos de representación para nuevos grupos de mestizos e indígenas.

<sup>3</sup> Antonio Escobar, *De la costa a la sierra. Las Huastecas 1750-1900*, 1998, p. 153; Guy Thompson, "Cabecillas indígenas de la Guardia Nacional en la Sierra de Puebla, 1854-1889", en Leticia Reina (coord.), *La reindianización de América, siglo XIX*, 1997, p. 124; Nils Jacobsen y Alejandro Diez Hurtado, "Montoneras, la comuna de Chalaco y la revolución de Piérola: la sierra piurana entre el clientelismo y la sociedad civil, 1868-1895", en Antonio Escobar y Romana Falcón (coords.), *op. cit.*

<sup>4</sup> Raúl J. Mandrini, *Vivir entre dos mundos. Las fronteras del sur de la Argentina. Siglos XVIII y XIX*, 2006, p. 12; Mandrini incursiona en las biografías de personajes y líderes populares como un recurso heurístico, como una herramienta que permite acercarnos al "carácter específico de las relaciones sociales que caracterizaron tanto al mundo indígena como a las áreas de frontera propiamente dichas".

Además del ascenso de profesionistas liberales de clase media como abogados y médicos, otros grupos son fundamentales y nos interesa destacarlos porque estarán directamente involucrados en los movimientos que permitieron defender los territorios regionales y definir las características del Estado nacional. Estos son los indígenas y campesinos de los pueblos y los sectores medios de militares, que en ocasiones se aliaron o apoyaron en el bajo clero local. Ambos habían aprendido mucho de su participación en la lucha de Independencia, pues no sólo recibieron armas e instrucción militar, de donde asimilaron el arte de la guerra, sino también experimentaron que a través de este medio sus comunidades podían conseguir un mayor espacio de autonomía. Por su parte, los militares medios experimentaron que podían lograr posiciones de poder político, crear alianzas, defender un territorio y hasta controlar una región convirtiéndose en caciques y caudillos.

En la primera mitad del siglo XIX emergieron nuevos actores en el liderazgo de las rebeliones campesinas del periodo de 1830-1850. Algunos de ellos fueron participantes en los ejércitos insurgentes de diferentes regiones y el discurso que manejaron después de consumada la ruptura con España fue de defensa de las propiedades comunales y de autonomía frente al gobierno central, o a veces frente a las entidades federativas a las cuales pertenecían. En la práctica, como controlaban territorios y población, algunos de ellos se convirtieron en los más fieles defensores de un federalismo que, desde el Plan de Casa Mata de 1823, planteaba que las provincias asumieran su propio gobierno. Las ideas federalistas abrieron los espacios políticos para que los hombres fuertes o las oligarquías locales defendieran su autonomía frente a las ideas y gobiernos que trataban de controlarlos mediante el sistema centralista.

Los grupos antes mencionados empezaron a apelar a la participación en los órganos de gobierno, que a la larga habrían de convertirse en el detonante de la ola de movilizaciones campesinas del periodo de 1840-1850 y en el cual se inscriben las rebeliones dirigidas por caudillos regionales como Mariano Olarte en Papantla, Veracruz; Manuel Lozada en la Sierra de Álica, en Tepic, Nayarit; Hilarión Alonso en San Juan Copala, en la Mixteca (1832-1839); Gregorio Meléndez en Tehuantepec (1835-1853); así como Juan Álvarez en el Estado del Sur (1842-1845), hoy parte de Guerrero y Oaxaca, quien representa un caso emblemático porque en 1854 habría de apoyarse en los pueblos indígenas del sur de México para llevar

adelante el Plan de Ayutla, mismo que llevaría al poder al grupo liberal para definir y delinear el primer Estado de derecho en México.

Estos dirigentes estuvieron influenciados por las ideas liberales de igualdad y de representación popular; argumentos que esgrimían para liderar las luchas campesinas y con ello defender los territorios sobre los que tenían control, autoridad y ascendencia sobre la población a través de relaciones patrimoniales, de parentesco o simples redes sociales. Y, con base en la bandera de soberanía regional, defendieron espacios de poder económico. Por ello nos interesa desentrañar los elementos del comportamiento individual como motivaciones personales, intereses, anhelos y odios políticos de los líderes en tanto entes que sirvieron de eslabón en la cadena del poder y de las fuerzas políticas enfrentadas. Si esto lo analizamos *no sólo* en términos de alianzas entre clases sociales, sino también de comunicación entre intereses, propuestas y proyectos opuestos, así como de identidades grupales, de intereses personales, o de amores y odios, quizá podamos aportar ciertas explicaciones de las acciones políticas cambiantes, contradictorias y controvertidas, tanto de los líderes como de los pueblos participando en proyectos que iban más allá de sus propios intereses económicos y sociales, pero que al final de cuentas sirvieron para defender un territorio real o simbólico. Algunas luchas regionales fracasaron, pero en otros casos, los enfrentamientos entre grupos económicos y políticos marcaron los límites (la división política) de los actuales estados de Guerrero, Oaxaca, Puebla o Morelos, por nombrar sólo algunos.

### **La rebelión de Gregorio Meléndez: recursos naturales y separatismo**

En las movilizaciones de los pueblos indígenas del Istmo de Tehuantepec hay dos factores causales que importa analizar. Uno se refiere a la explotación de las *salinas, aguas, tierras, bosques*, y el otro a las declaraciones del *separatismo del Istmo de Tehuantepec* del estado de Oaxaca. Los estudios previos han puesto especial énfasis en el primero pero no en el segundo, debido a que ha sido considerado como algo exclusivo de los planes políticos de Gregorio Meléndez y, por lo tanto, los estudiosos del tema no han detallado su importancia, así como la complejidad y complicidad de actores políticos involucrados.



Los investigadores de la rebelión de Juchitán dirigida por Gregorio Meléndez —como Reina, Tutino, De la Cruz, y Abardía y Reina— han puesto especial énfasis en el problema de la privatización de los recursos naturales y de los impuestos como la causa de la movilización campesina.<sup>5</sup> Sólo el caso de Cueva amplía la discusión en torno al separatismo de Meléndez y recientemente, sobre todo desde la perspectiva antropológica y de la lucha política autores como Díaz Polanco han considerado el separatismo de Meléndez como el origen de la lucha por la autonomía de los juchitecos al final del siglo xx.<sup>6</sup> Sin embargo creemos que también hubo aspectos de confrontación política personal tanto del líder regional como de los gobernantes que influyeron para determinar la frontera de la entidad federativa meridional.

Puesto que la historiografía es abundante y la rebelión es ampliamente conocida, no reconstruiremos todo el movimiento, sólo puntualizaremos algunos aspectos de tipo económico, destacaremos otros de tipo político y daremos prioridad a algunos puntos poco conocidos, como son las posiciones políticas y confrontaciones entre Santa Anna y Juárez respecto de la separación del Istmo de Tehuantepec, los sucesos posteriores a la muerte de Meléndez en 1853, así como los intereses estadounidenses en la separación de la región y que no se han analizado como parte de la rebelión de Juchitán.

La lucha por las tierras y las salinas ya han sido estudiadas, tanto en el contexto de las rebeliones como en los procesos económicos regionales, por lo cual sólo quisiéramos recordar algunos aspectos. El Istmo de Tehuantepec contaba con una gran variedad de nichos ecológicos, salinas y bosques, lo que le permitió crear un intenso comercio intrarregional y de exportación a la ciudad de Oaxaca, la costa veracruzana, Chiapas y Guatemala. Centros urba-

<sup>5</sup> Leticia Reina, *Las rebeliones campesinas en México (1819-1906)*, 1980; John Tutino, "Rebelión indígena en Tehuantepec", en *Cuadernos Políticos*, núm. 24, abril-junio de 1980, pp. 89-101; Víctor de la Cruz, *La rebelión de Che Gorio Meléndez*, 1983; Víctor de la Cruz "Rebeliones indígenas en el Istmo de Tehuantepec", en *Cuadernos Políticos*, núm. 38, octubre-diciembre de 1983, pp. 55-71; Francisco Abardía y Leticia Reina, "Cien años de rebelión", en María de los Ángeles Romero (comp.), *Lecturas históricas del estado de Oaxaca. Siglo XIX*, 1990, vol. 3, pp. 435-492.

<sup>6</sup> Teresa Elizabeth Cueva Luna, "Condiciones de vida indígena y rebelión política en el Istmo de Tehuantepec, 1800-1853: *Che-gorio Melendre y los pueblos indios del Istmo*", tesis, 1994; Héctor Díaz Polanco, *Autonomía regional. La determinación de los pueblos indios*, 1991; también en escritos, comunicados y discursos políticos durante las campañas electorales del municipio de Juchitán, 1980-2000.

nos como Tehuantepec, Juchitán y Guichicovi hasta la fecha son paso obligado hacia Centroamérica y han sido el eje comercial hacia los pueblos de la sierra y de la costa del golfo. Además, la ubicación geográfica de los dos primeros los convirtió en el eje comercial transcontinental y transísmico, de ahí su importancia e interés que generó entre diversos grupos sociales, tanto regionales como internacionales.

Los pueblos indios del Istmo de Tehuantepec fueron también muy aguerridos y su combatividad se expresó continuamente, incluso más que la de otros grupos étnicos de Oaxaca o del país. Defendieron sus recursos naturales, cercanos a los antiguos asentamientos, porque las políticas liberales decimonónicas afectaron primero la propiedad comunal de las salinas y después las tierras, que si bien eran rentadas a las haciendas marquesanas, habían sido del uso de los pueblos.

En la Constitución del estado de Oaxaca de 1824 se tomaron medidas que aseguraban la modernidad del agro; la nueva racionalidad en el uso de los recursos naturales implicaba su privatización. Al año siguiente se expidió una ley que preveía el monopolio y explotación de las salinas del distrito de Tehuantepec. El decreto decía que “dicho monopolio sería concedido a un individuo que pudiera explotar la sal más económicamente que los indígenas”.<sup>7</sup>

La aplicación de esta ley provocó gran descontento entre los zapotecas y huaves o mareños de la región, ya que la explotación de las salinas la realizaban de manera comunal desde “tiempos inmemoriales”, representando además un importante elemento en la economía de sus comunidades, ya que la sal era la base para preservar del clima la carne y el pescado, y así poderlo guardar o transportar. Por lo que los zapotecas se adaptaron a la nueva situación e incrementaron la explotación de la sal, que junto con los tintes comerciaban con Guatemala a cambio de telas francesas e inglesas, ya que la producción textil de Tehuantepec dejó de tener competitividad frente a los tejidos industriales que llegaban de ultramar.<sup>8</sup>

Al igual que en la Mixteca, en el Istmo también coincidió el descenso del cultivo de tintes naturales con el aumento poblacional, lo cual comenzó a crear presión sobre las tierras más fértiles. Y aunque

<sup>7</sup> *Colección de Leyes y Decretos del Gobierno del Estado de Oaxaca*, 1911, t. I, p. 126. También citado en John Tutino, *op. cit.*, p. 97.

<sup>8</sup> *Idem.*

algunas de las comunidades de la costa reconvirtieron su economía mediante la intensificación de la extracción de sal como un bien de intercambio, esta nueva situación generó un desequilibrio en la economía de las familias que vivían principalmente de la agricultura.

Los problemas de la propiedad, usufructo o alquiler de las tierras eran seculares por la indefinición de las propiedades del Marquesado del Valle, y por las estancias de ganado que solicitaron tanto particulares españoles como comunidades indígenas a la Corona. Con la nueva situación la tierra se convirtió en la única posibilidad de sobrevivencia para la mayoría de las comunidades indígenas. Muchas de ellas se cansaron de no obtener respuesta a sus trámites legales, por lo que se fueron encadenando un sinnúmero de diferentes expresiones de protesta campesina a lo largo de todo el siglo XIX.

Por ejemplo, en una de las primeras manifestaciones del nuevo ciclo independentista el pueblo de Ixtaltepec se levantó en armas en 1827 por la recuperación de sus tierras. Una de las primeras acciones fue incendiar dos rancherías de ganado situadas en lugares que reclamaban como suyas. Esta acción fue como una señal para que otros pueblos con problemas similares comenzaran a movilizarse. Ante estos hechos el gobernador del estado de Oaxaca, José Ignacio Morales, comunicó al ministro de Guerra y Marina lo siguiente: “este tipo de motines no atentan contra la tranquilidad de la República ya que los motivos que levantan a los pueblos indígenas contra sus contrarios son por causa de los pleitos sobre tierras, de que está plagado este estado [...]”.<sup>9</sup> El gobernador expresó su tranquilidad porque, según él, no se trataba de un conflicto político, pero de cualquier forma indicó la necesidad de someter a la población al orden.

El comandante militar de la zona intentó pacificar a los indígenas aprehendiendo a algunos, quienes declararon las causas del levantamiento. A pesar de que los motines se hicieron públicos, nada se resolvió. Entonces los indígenas decidieron desconocer a las autoridades civiles, pues desde muchos años atrás les habían planteado constantemente el problema, sin que se hubiese resuelto.

Al igual que en otras regiones de México, los curas y militares de mandos medios tenían ascendencia: a veces por medio de rela-

<sup>9</sup> Archivo de la Defensa Nacional (ADN), exp. IX/481.3/380; citado en Leticia Reina, *op. cit.*, 1980, p. 231.

ciones clientelares y en otras cuando menos relaciones de confianza con la población de la localidad en la cual habitaban, por ello les fue relativamente fácil encabezar la protesta indígena, al tiempo que aprovecharon las revueltas para apoyar las ideas federalistas que prometían darles mayor autonomía en sus regiones de influencia. Los líderes eran un cura español de nombre Miguel Arroyo y un comandante militar apellidado Urquidi, a quienes acusaron de conspirar contra la paz pública. Arroyo fue separado de su curato de San Mateo del Mar y, al igual que Urquidi, fue expulsado del estado de Oaxaca. Aunque el levantamiento indígena no preocupó al gobernador, los terratenientes estaban realmente alarmados y pidieron que el ejército dejara una guardia permanente para vigilar la zona y de esta manera evitar que los indígenas volvieran a amotinarse. Las autoridades militares investigaron la situación para poder controlar el movimiento y de manera aleatoria informaron que el movimiento popular de Oaxaca tenía ligas políticas con el llamado “conspirador Zolata”, quien para entonces se encontraba encarcelado en Puebla por causas similares a las del levantamiento de los indígenas de Ixtaltepec.<sup>10</sup>

Los conflictos y enfrentamientos brotaron por diferentes rumbos del estado de Oaxaca. En la costa del Istmo la disputa se centró en las salinas porque el gobierno las había privatizado, concediendo el monopolio de explotación a Francisco Javier Echeverría, justo cuando los zapotecas, chontales y huaves o mareños tuvieron necesidad de incrementar su explotación. Como el control sobre este recurso hacía a los cultivadores de sal relativamente más autónomos de la elite comercial de la ciudad de Oaxaca, debido a que ahora la podrían vender a Guatemala o Veracruz, entonces el gobierno del estado de Oaxaca respondió centralizando los impuestos y las rentas generadas en Juchitán.

Los conflictos en el Istmo preocuparon a Lucas Alamán, apoderado del duque de Terranova y Montelone, dueño de las Haciendas Marquesanas,<sup>11</sup> porque los zapotecas, mareños y mixes no sólo seguían sembrando las tierras y explotando las salinas, sino que ahora las reclamaban como suyas. Alamán se apresuró a promover la venta de estas tierras, pues ante la caída de la producción de añil y

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 232.

<sup>11</sup> Lucas Alamán, “Cartas de Lucas Alamán al Duque de Terranova y Montelone, agosto de 1836”, en *Documentos diversos (inéditos y muy raros)*, 1947, t. IV, pp. 290-355; citado en Víctor de la Cruz, *op. cit.*, 1983, pp. 10-11.

la ausencia física del duque del patrimonio heredado de Cortés los indígenas fueron poblando lo que antaño les había pertenecido. En 1836 Alamán logró vender las propiedades a un francés llamado Juan José Guergué y a Esteban Maqueo, europeos que al poco tiempo de llegar a Oaxaca formaban parte de la nueva elite.<sup>12</sup>

La venta de esta propiedad reavivó el problema porque los nuevos “dueños” querían que los pueblos indígenas desalojaran unas tierras que por usos y costumbres les habían pertenecido.<sup>13</sup> Tanto los indígenas como los administradores de la hacienda comenzaron a secuestrarse mutuamente el ganado que pastaban en las tierras disputadas. Guergué y Maqueo trataron de ponerle punto final al problema; como los dueños de las Haciendas Marquesanas no tenían legalmente registradas las propiedades, debido a los juicios que las autoridades españolas habían hecho a Cortés y a sus descendientes, los actuales compradores trataron entonces de resolver el problema corrompiendo a las autoridades de Juchitán para legalizar los bienes.<sup>14</sup>

La cuestión de la privatización de las salinas y las tierra en disputa, unas altamente productivas para la agricultura y otras no tanto pero que dieron paso al desarrollo de la ganadería, serán la motivación fundamental de los pueblos para mantenerse en lucha a lo largo del siglo XIX, en apoyo o alianza con líderes suprarregionales, a diestra y siniestra de intereses estatales o nacionales, pero ellos siempre con la mira de obtener las condiciones para la reproducción de su familia y de su comunidad.

El otro aspecto a destacar en la rebelión de Juchitán es el asunto del *separatismo*, que ha sido estudiado en menor medida y de manera muy parcial. Por ello daremos algunos antecedentes de la rivalidad entre Tehuantepec y Juchitán, y sobre todo trataremos de explicar y ubicar el problema sobre el interés separatista que expresó el líder de la rebelión a través de los planes políticos. ¿Qué había atrás de esa argumentación separatista? ¿De quién era el interés y para qué? ¿Separatismo era igual a autonomía?

En el periodo colonial, uno de los grupos económicos más importantes del Istmo era el de los comerciantes españoles de la villa de Tehuantepec, que junto a una pequeña y antigua elite de comer-

<sup>12</sup> Leticia Reina, *op. cit.*, 1980; Víctor de la Cruz, *op. cit.*, 1983; John Tutino, *op. cit.*

<sup>13</sup> Víctor de la Cruz, *op. cit.*, p. 65.

<sup>14</sup> Benito Juárez, *Documentos, discursos y correspondencia*, 1964, vol. I, pp. 671-674.

ciantes zapotecas se beneficiaron de la posición estratégica de la localidad en el camino real de Guatemala a Oaxaca, Puebla, México y Veracruz. Desde entonces ambos grupos comerciaron principalmente grana, añil, sal y el ganado que tenían en sus estancias de la jurisdicción.<sup>15</sup>

Durante la primera mitad del siglo XIX Tehuantepec fue uno de los ocho departamentos en que se dividió el estado de Oaxaca. Era el departamento más grande y administrativamente controlaba la cuarta parte del territorio del estado. En cambio, su población apenas representaba 12.5 por ciento de los habitantes de toda la entidad federativa. En 1820 contaba con una escasa población de 52 mil 210 habitantes. A pesar de ser el tercer departamento más poblado, después del Centro y Teposcolula, apenas tenía 2.2 habitantes por km<sup>2</sup>, mientras el conjunto del estado de Oaxaca tenía el doble de densidad de población. En realidad todo el país estaba poco poblado, ya que apenas contaba con un promedio de 1.7 habitantes por km<sup>2</sup>, de tal suerte que el Istmo oaxaqueño estaba por arriba de la media que tenía la joven República.<sup>16</sup>

En la región, la mayoría de las casas eran de adobe y palma, mientras las de ladrillo y teja construidas alrededor de la iglesia eran de españoles asentados allí desde la Colonia. Eran dueños de tiendas de telas, panaderías, haciendas y estancias de ganado mayor; además, estaban interesados en la privatización de las salinas para explotarlas de manera particular. Por su parte, la población zapoteca se dedicaba a la artesanía en plata. También eran buenos talabarteros, aunque principalmente se entregaban a la tradicional industria del telar de lanzaderas o canutos donde tejían huipiles, enaguas de enredo y rebozos de manta o seda.<sup>17</sup>

En la década de 1830 Tehuantepec continuó siendo el centro político-administrativo y el gran centro comercial del Istmo. En definitiva era la ciudad más grande e importante de la región, con población mayoritariamente de criollos que conformaba una oli-

<sup>15</sup> Carlos Manzo, "Comercio y rebelión en el Obispado de Oaxaca. Tehuantepec y Nexapa, 1660-1661", en Héctor Díaz-Polanco (coord.), *El fuego de la inobediencia. Autonomía y rebelión india en el Obispado de Oaxaca*, 1992, pp. 110-112.

<sup>16</sup> "Estadística de la provincia de Oaxaca 1820", leg. 34 (propiedad del licenciado Luis Castañeda Guzmán y proporcionado por Manuel Esparza), en *Estadísticas Históricas de México*, 1985, vol. 1, p. 9.

<sup>17</sup> Leticia Reina, *Caminos de luz y sombra. Historia de los pueblos indios de Oaxaca. Siglo XIX*, 2004.

garquía que controlaba la región.<sup>18</sup> Pero a partir de esa época la villa de Juchitán empezó a crecer económicamente, a expandir su ganadería y a diversificar la producción de manufacturas, integrándose una estructura ocupacional compleja en la que emergió una elite indígena urbana que habría de disputarse con Tehuantepec el control de las rutas comerciales, amén de renunciar a pagar impuestos y, sobre todo, a disputarse la conducción política de la región.<sup>19</sup>

Además, en Juchitán se creó un espacio de agitación política y empezó a destacarse como un lugar de organización de la defensa de los recursos naturales y como lugar de rebeliones indígenas. En 1857 logró su separación del Departamento de Tehuantepec, y en la nueva reorganización político-administrativa tanto Juchitán como Tehuantepec quedaron con el estatus de distritos. Desde entonces sus rivalidades también se expresaron participando en diferentes frentes político-militares. En los diferentes enfrentamientos nacionales entre liberales y conservadores, hasta en su diferente participación durante la Intervención francesa, pasando por aquellos promovidos por Porfirio Díaz y su hermano, marcando con ello sus diferencias en el discurso cotidiano y hasta en el traje típico de sus mujeres.<sup>20</sup>

Como dice De Gyves: “Juchitán y Tehuantepec nunca pelearon por límites territoriales, sino por el poder. Santo Domingo y San Vicente Ferrer, patronos de cada uno de estas poblaciones, les daban a sus hijos paréntesis de alegría. Al juchiteco, el santo le dotó de una fortaleza providencial, lo mismo para combatir que para celebrar y disfrutar una fiesta. Tehuantepec, en cambio, por ser el centro de las operaciones guerreras, se ensombrecía por largos periodos”.<sup>21</sup> El caso es que desde el periodo colonial se gestaron diversas rivalidades que habrían de expresarse identitaria y políticamente y dirimirse a lo largo del siglo XIX, mismas que permiten aportar elementos a la explicación del porqué los pueblos secundaron las ideas separatistas.

<sup>18</sup> Archivo General del Estado de Oaxaca (AGEO), Fondo Censos y Padrones, Serie Padrón General, secc. Tehuantepec, leg. 15, exp. 25, 1844.

<sup>19</sup> Leticia Reina, “Los albores de la modernidad: el ferrocarril de Tehuantepec”, en *Anuario VIII*, 1992, pp. 9-22; Leticia Reina, *op. cit.*, 2004.

<sup>20</sup> Leticia Reina, “De las Reformas Borbónicas a las Leyes de Reforma”, en *Historia de la cuestión agraria mexicana. El estado de Oaxaca*, 1988, vol. 1, pp. 255-267.

<sup>21</sup> Javier Meneses de Gyves, *La Sandunga. Canto de amor y de guerra*, 1995, pp. 36-37.

## ¿Separatismo, autonomía?

La cuestión del separatismo del Istmo es más compleja de lo que hasta ahora se ha investigado y se ha dicho. Nos parece que no basta con analizar los elementos locales y regionales presentes en los planes políticos de Gregorio Meléndez, sino que ahora también toca detenerse en aportar y analizar tanto las razones de Estado como los intereses internacionales que se conjugaron y determinaron la separación o no del Istmo de Tehuantepec.

Esta idea de dividir al estado de Oaxaca, cercenándole la región ístmica, se remonta a las primeras discusiones en el primer Congreso Constituyente de 1823 sobre la división territorial de la República Mexicana. En él se proponía la constitución de la nueva provincia del Istmo, compuesta por la jurisdicción de Acayucan, Veracruz, y la de Tehuantepec, Oaxaca. Esta disposición se eliminó el 3 de febrero de 1824, pero tiene relación con la forma en que se repartieron los terrenos baldíos.<sup>22</sup>

El decreto del 14 de octubre de 1823 señalaba que los terrenos baldíos de la nueva provincia se dividirían entre tres sectores de beneficiados:

- La primera parte estaría destinada a los militares según su mérito, grado y la parte de sueldo que dejaban al retirarse.
- La segunda beneficiaría a los capitalistas nacionales y extranjeros que se establecieran en el país conforme a las leyes de colonización.
- Y la última se repartiría por la diputación provincial en provecho de los habitantes que careciesen de propiedades y otra parte se asignaría para los ramos de fomento y educación de aquella provincia.<sup>23</sup>

Teresa Cueva argumenta que aun cuando el decreto duró sólo siete meses, su aparición refleja la inquietud de ciertos sectores que buscaban alcanzar un espacio de poder autónomo con respecto a Oaxaca y que durante ese tiempo los istmeños crearon expectativas de constituirse como territorio soberano. Es probable, como ella dice, que las elites comerciales del istmo se percataran del potencial que tenían al ganar autonomía frente al gobierno de Oaxaca, pero si así hubiera sido, ¿por qué o para qué habrían de querer adherir la porción del istmo veracruzano, cuando estaba prácticamente des-

<sup>22</sup> Teresa Elizabeth Cueva Luna, *op. cit.*, pp. 48-49.

<sup>23</sup> *Idem.*



habitada e insalubre para vivir? ¿Entonces de quién era el interés por cercenar la porción veracruzana y la porción oaxaqueña de sus propias entidades federativas para hacer de estas dos jurisdicciones una sola provincia que corriera a lo largo y ancho de toda la región ístmica? Un aspecto muy importante a recordar y destacar es que desde entonces ya había solicitudes y presiones por parte de particulares estadounidenses al gobierno mexicano para conseguir la concesión de un paso transístmico en esta región del país.

El gobierno mexicano trató de instrumentar diversos planes de colonización en la región, al tiempo que diversas concesiones fueron otorgadas a ciudadanos estadounidenses para construir un canal que comunicara los dos océanos, pero todos fueron un fracaso.<sup>24</sup> Entonces, tentativamente podemos suponer que intereses y presiones del gobierno de Estados Unidos, o por lo menos de las solicitudes de ciudadanos de ese país, se reflejan en los decretos del Congreso para crear una provincia nueva; justamente en donde ellos tenían fincados sus intereses.

Hasta donde se sabe, el interés de Gregorio Meléndez para solicitar al gobierno federal la separación del Istmo oaxaqueño fue una situación tardía y quizá extrema en su actuación política. Es decir, pidió la separación del Istmo después de muchos años de lucha social, después de muchas actuaciones políticas y más bien se trató de una situación coyuntural y de alianza política.

La parte más conocida de la biografía de Meléndez va de 1850 a 1853, cuando se levantó en armas al frente de los pueblos indígenas del Istmo y proclamó tres diferentes planes políticos. Según Víctor de la Cruz, *Melendre* aparece por primera vez en 1834 como líder de la rebelión de los pueblos del Istmo. Y según Jorge Fernando Iturribarria, el personaje surge en el mes de mayo de 1835 cuando se adhiere al Plan de Texca de Juan Álvarez, cacique de los pueblos del sur.<sup>25</sup>

Sin embargo, José Gregorio Meléndez, cuyo nombre fue zapotecoquizado, y así fue mejor conocido, como *Che Gorio Melendre*, nació en la última década del siglo XVIII y parece que actuó políticamente por primera vez a la edad de veinte años. En 1813 se alistó en las filas de Mariano Matamoros y colaboró con el triunfo que lograron

<sup>24</sup> Para los diferentes planes y proyectos de colonización, véase Leticia Reina, *op. cit.*, 1988, pp. 221-227. Sobre las concesiones para crear una vía transístmica, véase Leticia Reina, "Los istmos americanos: Tehuantepec, Nicaragua y Panamá. Siglo XIX", en *Dimensión Antropológica*, vol. 2, 1994, pp. 71-94.

<sup>25</sup> Víctor de la Cruz, *op. cit.*, 1983; Jorge Fernando Iturribarria, *Breve historia de Oaxaca*, 1944.

los liberales en Niltepec sobre las fuerzas realistas. Durante este tiempo fue identificado como bandolero,<sup>26</sup> pero también como militar. En dos ocasiones ocupó el puesto de jefe militar en la región: en 1847, cuando Benito Juárez fue gobernador, y en 1853, cuando el general Martínez Pinillos era gobernador de Oaxaca —a quien apoyó para llegar a ese puesto.<sup>27</sup>

La lucha de los pueblos indígenas del Istmo inició por la defensa de sus recursos naturales, y cuando se aliaron con militares y comerciantes el movimiento se convirtió en la defensa de la autonomía regional. Dado que en esa época hablar de autonomía constituía un contrasentido con el pensamiento liberal,<sup>28</sup> la manera de demandar soberanía o autodeterminación por parte de una región era en términos separatista. En el caso del estado de Oaxaca quedan algunos elementos pendientes de investigar no sólo en el sentido de las inconsistencias políticas ya trabajadas con anterioridad, sino de la presencia de intereses nacionales y de actores e intereses estadounidenses.<sup>29</sup>

Entre 1850 y 1853 Meléndez emitió tres planes políticos, que permiten hasta cierto punto analizar tanto las demandas del movimiento como la diversidad de actores sociales involucrados. El 28 de octubre de 1850 lanzó un primer plan político donde calificaba al gobierno de “sanguinario y desolador”. Asimismo, expresaba el descontento de la “ciudadanía” en relación con las altas “contribuciones, gravámenes y servicios forzados” que se le imponía a la población. Por ello desconocía tanto al gobierno del estado como al federal, y se pronunciaba en contra del próximo nombramiento del general Mariano Arista como presidente de la República. En materia agraria, llama la atención que solamente se establecían garantías a las propiedades del clero y de los particulares, pero no se mencionan las tierras y salinas de los pueblos en disputa.<sup>30</sup>

<sup>26</sup> “Revolución de Meléndez”, en *La Cucarda*, 22 de diciembre de 1850; “Contradicciones”, en *La Cucarda*, 19 de enero de 1851.

<sup>27</sup> Gilberto Orozco, “Tradiciones y leyendas del Istmo de Tehuantepec”, en *Revista Musical Mexicana*, 1946, p. 29.

<sup>28</sup> Leticia Reina, “La autonomía indígena frente al Estado nacional”, en Romana Falcón y Raymond Buve (comps.), *Don Porfirio Presidente... nunca omnipotente. Hallazgos, reflexiones y debates. 1876-1911*, 1998.

<sup>29</sup> Víctor de la Cruz, *op. cit.*, 1983; John Tutino, *op. cit.*; Francisco Abardía y Leticia Reina, *op. cit.*

<sup>30</sup> “Plan político de José Gregorio Meléndez, firmado en Juchitán el 28 de octubre de 1850”, en *Exposición que el Gobernador del Estado hace en cumplimiento del artículo 83 de la Constitución al Soberano Congreso al abrir su período de sesiones ordinarias, 1851*, 1851. Sobre este

Con la emisión de este plan la dinámica del conflicto cobró un carácter eminentemente político y se insertó en la problemática nacional. Y aun cuando no se expresaron las demandas y motivaciones de los indígenas, los pueblos zapotecas, zoques y mareños apoyaron a Meléndez y lo acompañaron en sus recorridos por los bosques y la costa, siempre venciendo y escapando del ejército gracias a la protección y apoyo que tenían de las comunidades indígenas de la región.

Ante ello, el gobierno cambió de táctica. El general Mariano Arista, todavía ministro de Guerra y Marina y a dos meses de ser presidente de la República, estableció un nuevo procedimiento para pacificar la región. Sustituyó al jefe de las fuerzas expedicionarias e infiltró espías cerca del líder guerrillero para buscar negociaciones con él. La acción tuvo los resultados esperados por Arista, y a dos días de asumir la Presidencia, el 10 de enero de 1851, Meléndez emitió un nuevo y segundo plan político que negaba al anterior y cambiaba radicalmente de posición; ahora reconocía a las autoridades del gobierno, apoyaba al nuevo presidente electo y deseaba la hermandad con la villa de Tehuantepec. También proclamaba la escisión del departamento de Tehuantepec del centro de Oaxaca, al tiempo que nombraban un representante istmeño ante las cámaras de la nación. A partir de este documento se negoció la paz y seis días después se firmó un convenio mediante el cual los indígenas rebeldes entregaron las armas. El gobierno indultó a Meléndez y a los cabecillas del movimiento y se instauró un nuevo consejo municipal.<sup>31</sup>

Entre uno y otro plan existen diferencias sustantivas interesantes de subrayar. Si en ambos planes se mantiene la declaración de respetar las propiedades de los particulares y del clero, ¿por qué Meléndez pasó del repudio al gobierno estatal y federal, así como del desconocimiento del mecanismo electoral que designó presidente de la República a Mariano Arista, a manifestarle no sólo su apoyo sino hasta nombrarlo “caudillo de la libertad mexicana”?<sup>32</sup> Y sobre todo, ¿por qué y a quién interesaba pedir la separación del Istmo de Tehuantepec?

---

plan y el siguiente, elaborado el 10 de enero de 1851, véase Víctor de la Cruz, *op. cit.*, 1983, pp. 62-63.

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 66.

<sup>32</sup> *Idem*; Teresa Elizabeth Cueva Luna, *op. cit.*, pp. 87-88.

Por último, en el tercer plan, emitido el 21 de febrero de 1853, vuelve a negociar hacia fuera y se pronuncia por mantener el orden público para alcanzar el desarrollo regional, congratulándose de la *apertura del canal del Istmo* y poniendo al *general Santa Anna como cabeza del ejército* con el fin —como él anunció— de que “removiera todos los inconvenientes”.<sup>33</sup>

Está ampliamente documentada la defensa que Meléndez hizo de las tierras y salinas de los pueblos zapotecos y huaves. Así como de la la lucha que inició contra las autoridades del gobierno estatal por los altos gravámenes impuestos, pero tales aspectos no explican porqué en los planes políticos el líder manifestaba apoyo a las propiedades particulares y a la iglesia, lo cual resulta una gran contradicción.

Con la emisión de las proclamas de Meléndez la dinámica del conflicto cobró un carácter eminentemente político y se insertó en la problemática nacional. Varios grupos de zapotecas, zoques y mareños lo apoyaron por la fuerte relación de confianza que tenían con él y lo acompañaron en sus recorridos por los bosques y la costa; siempre venciendo y escapando del ejército gracias a la protección y apoyo que tenían de sus propias comunidades. Ante ello, el gobierno tuvo que cambiar de táctica.

Otro asunto que interesa en el análisis de estos planes tiene que ver con su propuesta de eliminar las aduanas y las contribuciones, así como la de la separación del Istmo. Estos puntos pudieron ser de interés para las elites comerciales de la región, ya que en el proyecto de colonización de 1823 en el Congreso Constituyente se planteaba dar una serie de beneficios a los colonos, y entre ellos *destacaba la liberación parcial o total de los pagos arancelarios, diezmos y contribuciones siempre y cuando en el nuevo poblado se constituyera una colonia productiva*. Y aunque fue poco el tiempo que en este periodo se mantuvo el territorio de Tehuantepec separado del estado de Oaxaca, parece que fue una experiencia que dejó buenas impresiones en los istmeños.

De hecho en las peticiones de Meléndez aparece también este tema de la cancelación de aranceles y otras contribuciones como parte de su interés. En el plan emitido el 20 de octubre de 1850 lo primero que hace es desconocer al gobierno estatal, restándole poder al suprimir las aduanas terrestres, lo cual era experimentado

<sup>33</sup> *Idem*.

como una pesada carga para el pueblo con gran tradición comercial, y parece que también había otros militares participando en el movimiento.

En la siguiente reformulación de su plan, emitido el 10 de enero de 1851 —y con el cual se anulaba el anterior— proclama la escisión del departamento de Tehuantepec de el estado de Oaxaca y se nombra como representante ante las cámaras de la nación al licenciado y mayor, general José Cleto Peralta. Llama la atención el hecho de que el tercer y último plan antes de su muerte, el 21 de febrero de 1853, buscara la pacificación social para favorecer la inversión de capitales en el Istmo a través de la apertura del canal. De modo que podemos percibir que los planes contemplan la idea de generar un espacio autónomo bajo un principio de desarrollo económico que administrara mejor los recursos del departamento.

En los dos últimos planes aparece una manifestación de alcanzar un estado de uniformidad en la opinión pública como la base de la estabilidad y el progreso de la población indígena sin tierras. Desde este punto de vista se proclama el Plan de Jalisco del 20 de octubre de 1852 como el único capaz de “regenerar a la nación”, y a Santa Anna se le reconoce como el personaje que reúne todas las cualidades y simpatías necesarias que lo hacen merecedor del título de general en jefe del ejército libertador. Estas expectativas separatistas del Istmo serían premiadas en 1853 cuando, de vuelta al sistema centralista, Santa Anna declara vigente la ley del 15 de octubre de 1823.<sup>34</sup>

La alianza extrarregional más importante para Meléndez fue con el militar Carlos Zebadúa y Ponciano Solórzano en contra del gobierno liberal chiapaneco de Fernando Maldonado, militar involucrado en el movimiento separatista de Chiapas. En el movimiento participaban cinco poblados de tres estados, por lo cual Margarita Guevara lo calificó de multiétnico y plurirregional, ya que traspasaba los límites estrechos del Istmo.<sup>35</sup>

¿Hasta dónde había una demanda popular de autonomía y hasta dónde los líderes y militares manipulaban un movimiento separatista como el de Panamá? Los indígenas y campesinos de Juchitán

<sup>34</sup> *Ibidem*, pp. 50-51.

<sup>35</sup> Margarita Guevara Sanginés, “El proyecto alterno radical de los binnizáas y su líder *Che Gorio Melendre* frente a los paradigmas modernizadores de la elite. La encrucijada de Juárez en el Istmo (1843-1853)”, en Felipe Castro y Marcela Terrazas (coords.), *Disidencias y disidentes en la historia de México*, 2003, p. 214.

y los comerciantes locales pedían autonomía con respecto a Tehuantepec y a Oaxaca, pero esto difería mucho de los movimientos separatistas que se gestaron en Centroamérica, con injerencia de ciudadanos estadounidenses. Resultaba muy peligroso para el país el mantener un territorio libre en el Istmo, región lejana y codiciada por otros países. De tal suerte que cuando los liberales tomaron el poder, se derogó el decreto y Tehuantepec volvió a integrarse al estado de Oaxaca.<sup>36</sup> Así se mantuvieron los límites territoriales de esta entidad sureña del país.

### Los móviles subjetivos atrás de las acciones políticas

Los elementos subjetivos que ahora voy a exponer, si bien están tomados de una novela histórica o crónica novelada, como la calificó Andrés Henestrosa, mucho nos dicen de lo que ha permanecido en el imaginario colectivo del agente del lugar. Metodológicamente lo podemos tomar como si fuera historia oral, ya que Javier Meneses de Gyves, autor de la novela *La Sandunga*, es descendiente directo de Alejandro D'Gives, ciudadano francés que llegó a la región en 1836. Por tanto, cuenta con la tradición oral de la familia que vivió los acontecimientos y le permitieron documentar ampliamente su novela.

Meléndez antes de liderar a los pueblos indígenas del Istmo se adhirió en 1835 al Plan de Texca, donde Juan Álvarez pedía la destitución de Santa Anna y el regreso al sistema federal. Esta participación fue reseñada en el periódico *El Santanista Oaxaqueño* el 24 de agosto, tomado de una nota que envió el coronel Pavón desde Tuxtla Gutiérrez, donde avisaba al comandante Marroquí en Tehuantepec que ya había tomado la plaza de aquella ciudad, pero los “cabecillas” se le habían escapado por “oriente”. Y continuaba diciendo: “Entre éstos se encuentra Meléndez natural de esa villa y como consiguiente bandolero ha de dirigirse a esos países que ya conoce. A usted toca el tomar medidas para que ese perverso no cause los males que otras ocasiones ha hecho llorar a esos pueblos”.<sup>37</sup>

<sup>36</sup> Colección de Leyes y Decretos del Gobierno del Estado de Oaxaca, *op. cit.*

<sup>37</sup> *El Santanista Oaxaqueño*, t. I, núm. 16, 1835; Hart dice que sus alianzas con los pueblos del sur (hoy el estado de Guerrero) empezaron dos años antes, pero aun así el plan fracasó; véase John Hart, *El México revolucionario: gestación y proceso de la Revolución mexicana*, 1990.

Aunque el plan fracasó, Meléndez tenía mucha ascendencia sobre los pueblos del Istmo, y quizá como una forma de pacificar la región, Maqueo, gobernador de Oaxaca, lo nombró gobernador y comandante militar del departamento de Tehuantepec; pero según De Gyves, el cargo lo había obtenido por la fuerza.<sup>38</sup> En 1847 Benito Juárez, recién nombrado gobernador interino del estado de Oaxaca, inició una coyuntura complicada, ya que ocho meses atrás había estallado la rebelión clerical de los Polkos en Oaxaca. Este movimiento centralista lo apoyó Meléndez en el estado de Oaxaca y a raíz de lo cual atacó Tehuantepec, quedándose con la plaza en sus manos.

Esos meses fueron de mucha inestabilidad política en el país debido a los continuos cambios de gobierno, tanto estatal como nacional, así como los problemas derivados de la invasión estadounidense a territorio mexicano, amén de la amenaza de irrumpir en el codiciado Istmo de Tehuantepec. Esta situación llevaría a Juárez a buscar la forma de unir todo tipo de esfuerzo en defensa de la soberanía nacional.<sup>39</sup>

Por su parte, Máximo Ortiz se expresaba de Meléndez de la siguiente manera: "Ese rebelde no tiene ideales, tiene ambiciones y caprichos, y lo único que verdaderamente ha deseado, es ser gobernador del Departamento de Tehuantepec; no le cabe en la cabeza depender de un Tehuano".<sup>40</sup> La pugna entre ambos personajes era frontal, y por tanto la solución no duraría: el 10 de abril de 1849 a la gente de *Che Gorio*, fundamentalmente labradores indígenas de Juchitán, se habían sumado contingentes de tehuanos descontentos. Ocuparon nuevamente las salineras y se lanzaron contra las salinas marquesanas. Meléndez tomó la bandera popular de defender las salinas, hasta que el 19 de mayo de 1850 fue vencido por las fuerzas que envió el gobernador. Se suscitaron sangrientos combates en los que se enfrentaron Remigio Toledo y Gabriel Pétriz, amigos de Máximo Ortiz. Meléndez huyó hacia Chiapas para reforzarse, y dos meses después regresó para atacar de nuevo Tehuantepec, pero también fue derrotado.

Sus seguidores contaban que Meléndez era hombre inquieto y aferrado a sus ideales, y que por ello proclamó los diferentes planes

<sup>38</sup> Javier Meneses de Gyves, *op. cit.*, p. 15.

<sup>39</sup> Teresa Elizabeth Cueva Luna, *op. cit.*, p. 80.

<sup>40</sup> Javier Meneses de Gyves, *op. cit.*, p. 15.

políticos mencionados con anterioridad. Con la lectura y relectura de ellos cada vez quedan menos claros sus ideales, aun cuando es innegable el arraigo y ascendencia que tenía entre la gente de Juchitán: a una voz, como es el caso de los caudillos, su gente se movilizaba. Por ello Juárez ideó una nueva táctica y nombró al presbítero del convento de Santo Domingo, fray Mauricio López —de origen juchiteco—, conciliador entre las fuerzas militares identificadas como “los de Tehuantepec” y “los juchitecos”, logrando que Meléndez dejara las armas. Sin embargo, el coronel Muñoz mantuvo la rivalidad con el líder popular y continuó hostilizándolo

En medio de una aparente paz, Juárez llegó al Istmo en la primera semana de noviembre de 1851; la gente decía: “en lugar de apaciguarnos, lo único que hizo fue mostrar su oposición a *Che Gorio* y sus cercanos seguidores, negándoles el indulto en el decreto que firmó en Tehuantepec”.<sup>41</sup> En 1852, Juárez había visitado Juchitán y ofreció indulto para todos los que se sometieran al gobierno. La mayoría de los indígenas rebeldes entregaron las armas y Juárez instauró un nuevo consejo municipal y ofreció un salario al nuevo subprefecto. El líder, José Gregorio Meléndez, no aceptó la amnistía y huyó temporalmente para seguir participando en la política nacional.

Cuando Meléndez huyó hacia Chiapas al grito de “Viva Juchitán, muera Oaxaca”, el gobernador de la región, Máximo Ortiz, interrumpió para exclamar con vivo entusiasmo: “Se quedaron sin cabecilla”. A esto, su agente de inteligencia, Sigüenza, le contestó: “No, ahora han surgido, a falta de uno, cuatro más. Ellos son Luis Bello Mesía, Juan N. Rementería, un tal Marín y nada más y nada menos que el párroco Miguel López, que según se escucha, cuentan con la simpatía de mucha gente de Tehuantepec y de San Blas”.<sup>42</sup>

En la fiesta donde celebraron la llegada del nuevo gobernador, bailaron mazurcas y Octavio Ruiz, estudiante de la Normal de Oaxaca cantó *La Sandunga* y ahí conoció a Juana Catarina Romero, quien años después de ser su novia sería la amante de Porfirio Díaz e insigne empresaria de Tehuantepec. Él era del partido liberal y expresó a *Juana Cata* (como le decían los juchitecos) el temor de que Máximo Ortiz iba a someter la región por la fuerza. Y así fue, pues era partidario de Santa Anna y del gobernador Martínez Pinillos.

<sup>41</sup> *Idem.*

<sup>42</sup> *Idem.*



De modo que su poderío se incrementó cuando Santa Anna fue declarado presidente de la República. Utilizó la fuerza de la Guardia Nacional, creada por Juárez, para iniciar la represión contra los simpatizantes de una agrupación de estudiantes del Instituto de Ciencias, formados en el pensamiento liberal. A la cabeza estaba un estudiante de leyes y alumno de Juárez, llamado Porfirio Díaz Mori.

El 6 de abril de 1853 el gobernador de Oaxaca, Martínez Finillo, envió como gobernador a Máximo Ortiz a Tehuantepec como gobernador del departamento, quien ya seis años antes había estado en ese cargo. Ahora regresaba en sustitución del coronel Muñoz, con todo el apoyo de los conservadores, del ejército federal y con toda la animadversión de los juchitecos. ¿Qué tanto se trataba de posiciones partidistas o de enfrentamientos personales? Ahora el gobierno les imponía un gobernador conservador en el departamento, cuando se decía que los juchitecos se habían “declarado plenamente liberales”, aunque también queda la duda de por qué en otros momentos habían participado en el bando contrario. En enero de ese año los juchitecos, junto con el samblaseño Prudencio Ortiz, habían sitiado Tehuantepec, en apoyo al Plan de Jalisco del 26 de julio de 1852, en el que proclamaban la repatriación de Santa Anna. Lo curioso —y queda como incógnita histórica— es que Máximo Ramón Ortiz también era un ferviente santanista.

Máximo Ortiz no apoyaba la idea de separar el Istmo de Tehuantepec. Y se dice que en pláticas con el profesor Rueda, su interlocutor e informante del lugar, se comentaba lo siguiente:

Profesor Rueda: “¿Verdad que todo esto que ahora nos rodea es diferente a lo que dejamos atrás?”

Máximo: “Si lo que me quiere decir es que el Istmo es diferente a Oaxaca, tal vez tenga razón; pero quítese de la cabeza la idea de separarnos de Oaxaca.”

Profesor Rueda: “No lo asegure, pronto Santa Anna será presidente de la República y conociendo su inestabilidad mental, no dude que decreta nuevamente la separación del Istmo de Tehuantepec, y esto lo hará con el único propósito de contrariar a Juárez, que ha querido mantener el Istmo como parte del Estado. Lo que le espera a Juárez. Pero también los liberales están organizados para hacer la guerra, y esto será en muy poco tiempo”.

Máximo Ramón Ortiz era partidario de Santa Anna, por lo que se creía que la región estaría en orden.

El 20 de abril Santa Anna fue declarado presidente de la República, y al poco tiempo de establecida la dictadura se creó por decreto, el 11 de mayo de 1853, el territorio del Istmo, segregándole a Oaxaca parte del departamento de Tehuantepec. Adalberto Carredo expresó lo siguiente: “Es indudable que al dictarse tal providencia, en lo que menos se pensó fue en los intereses de los pueblos, porque lejos de haber recibido un bien de haberles emancipado del punto que reconocían por centro han sufrido prejuicios de incalculable trascendencia”.<sup>43</sup>

Santa Anna, quien llegó a la capital en abril de 1853, no olvidó que en enero de 1849 Juárez no lo dejó entrar a Oaxaca cuando andaba prófugo. Así ordenó su captura, siendo Juárez aprehendido el 25 de mayo en Etna, por órdenes del gobernador Martínez Pinillos, y el 29 de mayo de 1853 fue embarcado hacia La Habana, sin ropa, sin recursos y sin pasaje. El nuevo gobierno le permitió viajar a Nueva Orleans con algunos recursos que sus amigos reunieron. Apoyó un complot del grupo de los conservadores que pedían el regreso de Santa Anna al gobierno nacional, y aunque murió envenenado el 20 de abril de 1853, Meléndez fue recompensado *post mortem* cuando el presidente decretó el 29 de mayo del mismo año la creación del territorio federal del Istmo de Tehuantepec con capital en Minatitlán.<sup>44</sup> Los estadounidenses establecidos en Puerto México (después Coatzacoalcos) manifestaron su entusiasmo, pues opinaban que con este hecho el gobierno abriría los puertos de altura en Puerto México y La Ventosa; Salina Cruz no existía y ese era el puerto de cabotaje de la época.<sup>45</sup>

Como buen héroe popular, la muerte de Meléndez se convirtió en leyenda y diversas versiones han corrido en torno a ella. Iturribaría deja entrever la posibilidad de que Máximo Ortiz hubiese estado involucrado en el acontecimiento. Según se decía, esa noche su amante lo habría envenenado, seducida y pagada por el militar

<sup>43</sup> Benito Juárez, “Representación que el gobierno de Oaxaca dirige al soberano Congreso Constituyente, Oaxaca, 17 de septiembre de 1856”, en Adalberto Carredo, *Juárez antes de ser presidente. Complemento a la vida política del gran ciudadano*, México, 2002, pp. 21-22.

<sup>44</sup> ADN, expediente XI/481.3/4510.

<sup>45</sup> *Exposición que el Gobernador del Estado hace en cumplimiento del artículo 83 de la Constitución al Soberano Congreso al abrir su período de sesiones ordinarias, 1852, 1852*; Francisco Abardía y Leticia Reina, *op. cit.*, p. 469; los comerciantes estadounidenses en Minatitlán conocieron la noticia por un oficial de inteligencia de Estados Unidos; véase National Archives (NA), Record G, 59, M 298, Despatches from the United States Consuls in Minatitlán, 1853-1881, Roll 1, Carta de un comerciante americano al Secretario de Estado americano, 1 de julio de 1853.

Ortiz. Al parecer éste recibió noticias de que en la madrugada de ese día *Melendre* se encontraba en agonía, sin embargo, a su llegada al lugar de los hechos lo encontró sin vida. En su informe al gobierno del estado y en sus partes militares Ortiz se mostraba con ánimos de descubrir las causas de su muerte, y manifestaba que el cadáver no mostraba ninguna huella de haber sufrido lesiones.<sup>46</sup> Sin embargo, Orozco recogió otra versión, en la cual se relata el mismo acontecimiento como un deceso tranquilo, después de una charla amena en su compañía, e inesperado porque ocurrido en la casa de unos amigos de *Melendre*.<sup>47</sup>

Juárez siempre estuvo en contra de las acciones de Meléndez y en contra de la separación del Istmo, pues para él no reflejaban la voluntad de todos. Después de la muerte de Meléndez, Juárez trabajó para reincorporar el Istmo al estado de Oaxaca

Las sublevaciones surgieron en muchas partes del territorio nacional. Viejos insurgentes inconformes encabezaron los primeros grupos armados, sin miedo a la brutal represión del dictador. Fueron casi tres meses de escaramuzas guerreras y verbales, hasta que el 1 de marzo de 1854 un viejo general insurgente llamado Juan Álvarez proclamó el Plan de Ayutla, que exigía el derrocamiento del dictador. Su repercusión en la ciudad de Oaxaca y en el Istmo de Tehuantepec fue inmediata. El coronel Máximo Ramón Ortiz incrementó la persecución de liberales rebeldes, sobre todo contra los juchitecos, sus enemigos tradicionales.

Santa Anna lanzó un plebiscito en 1854 para que la ciudadanía expresara si estaba de acuerdo con su permanencia en el poder. Tal referéndum, según dijeron los juchitecos liberales, sólo denotaba la ambición y el exhibicionismo de Santa Anna, pues cada día se sumaba mayor número de los pueblos de sur para combatirlo.

El gobernador Martínez Pinillos amenazó con encarcelar a los ciudadanos que no votaran a favor del dictador. La advertencia era sobre todo para los alumnos y maestros del Instituto de Ciencias y Artes, por ser semillero de liberales connotados y donde el alumno Porfirio Díaz Mori se destacó no sólo por haber votado en contra, sino por organizar política y militarmente a los jóvenes liberales que habrían de aglutinar las fuerzas sociales del Istmo que saldrían hacia la Mixteca para combatir a las fuerzas federales y apoyar a

<sup>46</sup> Jorge Fernando Iturrubarría, *op. cit.*; ADN, exp. XI 481.3/4510.

<sup>47</sup> Gilberto Orozco, *op. cit.*

Juan Álvarez. Finalmente se unieron tehuanos y juchitecos en contra del gobernador Máximo Ortiz y en apoyo al Plan de Ayutla; reunieron fuerzas populares a las que les dieron entrenamiento militar, a unos los enviaron a la Mixteca y otros permanecieron en la ciudad para integrar la guerrilla urbana.<sup>48</sup>

Años más tarde, en 1858 vino el tratado McLane Ocampo, su desenlace en el Congreso de Estados Unidos y la posterior invasión francesa que habrían de disipar —por lo menos durante eses siglo XIX— la idea de separar al Istmo. Lo que podemos reflexionar como final de estas líneas es que durante el periodo en que Juárez fue gobernador de Oaxaca, y luego presidente de México, diversos sectores medios en ascenso articularon las motivaciones o intereses económicos y políticos de dispersas fuerzas sociales que intervinieron en la delimitación del territorio de Oaxaca, al tiempo que estas alianzas coyunturales llevaron a los pueblos a tener acuerdos con grupos de poder regional y nacional e hicieron viable la transformación de las instituciones. Asimismo, hubo momentos coyunturales que permitieron el desarrollo de amplios movimientos sociales que cedieron el relevo de grupos sociales en la estructura de poder, y que paradójicamente habrían de engendrar las condiciones para la creación del primer Estado de derecho en el México independiente.

Las diferencias étnicas, culturales y de actividad productiva, gestadas con el paso del tiempo, crearon identidades diferentes entre Tehuantepec y Juchitán, pero ello *per se* no generó la idea de escisión. El separatismo tuvo varios niveles que se fueron engarzando: primero, el interés de una elite indígena juchiteca emergente para no depender de Tehuantepec; segundo, condiciones fiscales y políticas que aliaron a tehuanos y juchitecos para enfrentar el dominio y los impuestos gravados por el gobierno de Oaxaca; tercero, la articulación de un movimiento regional con los amores y desamores entre personajes locales y odios entre Juárez y Santa Anna; por último —y quizá el más importante—, el interés inicial de empresarios estadounidenses, y luego del gobierno de Estados Unidos, por promover una idea separatista en el Istmo y después suscitar la independencia de la región, como lo hicieron con Panamá. Lo importante, a final de cuentas, es que triunfó la idea de soberanía y nación entre los diferentes actores políticos, aunque ésta haya sido induci-

<sup>48</sup> “Carta de Benito Juárez al Ministro de Gobernación, Tehuantepec, mayo 6 de 1857”, en Adalberto Carriedo, *op. cit.*, 2002, pp. 124-126.

da y permeada por las motivaciones y los elementos subjetivos de grupos extracomunitarios, pero finalmente articularon a los pueblos con su región y un territorio nacional.

Ahora diría que la historia social no sólo la hace la masa, también intervienen los individuos. Y los individuos, en tanto actores políticos, no son completamente racionales, también intervinieron los odios y las pasiones.

## Archivos

Archivo de la Defensa Nacional, exp. IX/481.3/380.

———, exp. XI/481.3/4510.

Archivo General del Estado de Oaxaca, Fondo Censos y Padrones, Serie Padrón General, sec. Tehuantepec, leg. 15, exp. 25, 1844.

H. Seward William, "Relations with Mexico and the Continental Railroad", Washington, D. C., Senate of the United States, 1853.

National Archives (NA), Record G 59, M 305, Despatches from U. S., Consuls in Tehuantepec, 1850-1867, Roll T-1, Carta de Charles R. Webster, Cónsul en Tehuantepec, informa al Departamento de Estado sobre la muerte de tres americanos provenientes de Nueva York, 14 de enero de 1851.

———, M 298, Despatches from the United States Consuls in Minatitlán, 1853-1881, Roll 1, Carta de un comerciante americano al Secretario de Estado americano, 1 de julio de 1853.

## Bibliografía

Abardía Francisco y Leticia Reina, "Cien años de rebelión", en María de los Ángeles Romero (comp.), *Lecturas históricas del estado de Oaxaca. Siglo XIX*, 4 vols., México, INAH (Regiones de México)/ Gobierno del Estado de Oaxaca, 1990, vol. 3, pp. 435-492.

Alamán Lucas, "Cartas de Lucas Alamán al Duque de Terranova y Montelone, agosto de 1836", en *Documentos diversos (inéditos y muy raros)*, 4 tt., México, Jus, 1947, t. IV, pp. 290-355.

"Carta de Benito Juárez al Ministro de Gobernación, Tehuantepec, mayo 6 de 1857", en Adalberto Carriedo, *Juárez antes de ser presidente. Complemento a la vida política del gran ciudadano*, México, Plaza y Valdés, 2002.

*Colección de Leyes y Decretos del Gobierno del Estado de Oaxaca*, 6 vols., Oaxaca, Imprenta del Gobierno del Estado, 1911.

- “Contradicciones”, en *La Cucarda*, 19 de enero de 1851.
- Cueva Luna, Teresa Elizabeth, “Condiciones de vida indígena y rebelión política en el Istmo de Tehuantepec, 1800-1853: *Che-gorio Melendre* y los pueblos indios del Istmo”, tesis de licenciatura en antropología social, México, ENAH-INAH, 1994.
- De la Cruz, Víctor, “Rebeliones indígenas en el Istmo de Tehuantepec”, en *Cuadernos Políticos*, núm. 38, octubre-diciembre 1983, pp. 55-71.
- , *La rebelión de Che Gorio Meléndez*, Juchitán, Publicaciones del H. Ayuntamiento Popular de Juchitán, 1983.
- Díaz Polanco, Héctor, *Autonomía regional. La determinación de los pueblos indios*, México, Siglo XXI, 1991.
- Dictamen de la Comisión Especial de Tehuantepec*, México, Cámara de Senadores, Tipografía de Torres, 1852.
- Documentos relativos a la apertura de una vía de comunicación inter-oceánica por el Istmo de Tehuantepec*, México, Cámara de Diputados, Tipografía de Torres, 1852.
- El Santanista Oaxaqueño*, t. I, núm. 16, 1835.
- Escobar, Antonio, *De la costa a la sierra. Las Huastecas 1750-1900*, México, CIESAS/CDI (Historia de los pueblos indígenas de México), 1998.
- y Romana Falcón (coords.), *Los ejes de la disputa. Movimientos sociales y actores colectivos en América Latina. Siglo XIX*, Madrid, Iberoamérica/AHILA, 2002.
- , Romana Falcón y Raymond Buve (comps), *Pueblos, comunidades y municipios frente a los proyectos modernizadores en América Latina, siglo XIX*, México, El Colegio de San Luis/CEDLA, 2002.
- Estadísticas Históricas de México*, 2 vols., México, INEGI/INAH, 1985.
- Exposición que el Gobernador del Estado hace en cumplimiento del artículo 83 de la Constitución al Soberano Congreso al abrir su período de sesiones ordinarias, 1852*, Oaxaca, Impreso Ignacio Rincón, 1852.
- Fernández MacGregor, Genaro, *El Istmo de Tehuantepec y los Estados Unidos*, México, Elede, 1954.
- Guevara Sanginés, Margarita, “El proyecto alterno radical de los binnizáas y su líder *Che Gorio Melendre* frente a los paradigmas modernizadores de la elite. La encrucijada de Juárez en el Istmo (1843-1853)”, en Felipe Castro y Marcela Terrazas (coords.), *Disidencias y disidentes en la historia de México*, México, UNAM, 2003, pp. 207-256.
- Guardino, Peter, *Peasant, Politics, and the Formation of Mexico's National State: Guerrero, 1880-1857*, Standford, Standford University Press, 1996.
- Hamnett, Brian R., “La formación del Estado mexicano en la primera época liberal, 1812-1867”, en Antonio Annino y Raymond Buve (eds.), *El liberalismo en México*, Madrid/Frankfurt, Vervuert Iberoamericana (AHILA, Cuadernos de Historia Latinoamericana, 1), 1993, pp. 103-120.

- Hart, John, *El México revolucionario: gestación y proceso de la Revolución mexicana*, México, Alianza (Raíces y Razones), 1990.
- Iturrubarría, Jorge Fernando, *Breve historia de Oaxaca*, México, Secretaría de Educación Pública (Biblioteca Enciclopedia Popular, 21), 1944.
- Jacobsen, Nils y Alejandro Diez Hurtado, "Montoneras, la comuna de Chalaco y la revolución de Piérola: la sierra piurana entre el clientelismo y la sociedad civil, 1868-1895", en Antonio Escobar y Romana Falcón (coords.), *Los ejes de la disputa. Movimientos sociales y actores colectivos en América Latina. Siglo XIX*, Frankfurt/Madrid, Vervuert/Iberoamericana 2002, pp. 57-131.
- Juárez, Benito, *Documentos, discursos y correspondencia*, prólogo de Adolfo López Mateos, selección y notas de Jorge L. Tamayo, 15 vols., México, Secretaría del Patrimonio Nacional, 1964.
- , "Representación que el gobierno de Oaxaca dirige al soberano Congreso Constituyente, Oaxaca, 17 de septiembre de 1856", en Adalberto Carriedo, *Juárez antes de ser presidente. Complemento a la vida política del gran ciudadano*, México, Plaza y Valdés, 2002.
- Mallon, Florencia, *Campesino y nación. La construcción de México y Perú poscoloniales*, México, El Colegio de San Luis/El Colegio de Michoacán/CIESAS, 2003.
- Mandrini, Raúl J. (ed.), *Vivir entre dos mundos. Las fronteras del sur de la Argentina. Siglos XVIII y XIX*, Buenos Aires, Taurus, 2006.
- Manzo, Carlos, "Comercio y rebelión en el Obispado de Oaxaca. Tehuantepec y Nexapa, 1660-1661", en Héctor Díaz-Polanco (coord.), *El fuego de la inobediencia. Autonomía y rebelión india en el Obispado de Oaxaca*, México, CIESAS (Miguel Othón de Mendizábal), 1992, pp. 103-132.
- Meneses de Gyves, Javier, *La Sandunga. Canto de amor y de guerra*, México, Instituto Politécnico Nacional, 1995.
- Orozco, Gilberto, "Tradiciones y leyendas del Istmo de Tehuantepec", en *Revista Musical Mexicana*, 1946.
- "Plan político de José Gregorio Meléndez, firmado en Juchitán el 28 de octubre de 1850", en *Exposición que el Gobernador del Estado hace en cumplimiento del artículo 83 de la Constitución al Soberano Congreso al abrir su período de sesiones ordinarias, 1851*, Oaxaca, Impreso por Ignacio Rincón, 1851.
- Ramírez, José F., *Memoria instructiva de los derechos y justas causas que tiene el gobierno de los Estados Unidos Mexicanos, para no reconocer ni la subsistencia del privilegio concedido a D. José de Garay; la publica el Ministerio de Relaciones para abrir una vía de comunicación...*, Oaxaca, Imprenta de Ignacio Rincón, 1852.
- Reina, Leticia, *Las rebeliones campesinas en México (1819-1906)*, México, Siglo XXI, 1980.

- , “De las Reformas Borbónicas a las Leyes de Reforma”, en *Historia de la cuestión agraria mexicana. El estado de Oaxaca*, 2 vols., México, Juan Pablos / Gobierno del Estado de Oaxaca/UABJO/CEHAM, 1988, vol. 1, pp. 255-267.
- , “Los albores de la modernidad: el ferrocarril de Tehuantepec”, en *Anuario VIII*, Xalapa, Centro de Investigaciones Históricas/Instituto de Investigaciones Humanísticas-Universidad Veracruzana, 1992, pp. 9-22.
- , “Los istmos americanos: Tehuantepec, Nicaragua y Panamá. Siglo XIX”, en *Dimensión Antropológica*, vol. 2, 1994, pp. 71-94.
- , “La autonomía indígena frente al Estado nacional”, en Romana Falcón y Raymond Buve (comps.), *Don Porfirio Presidente... nunca omnipotente. Hallazgos, reflexiones y debates. 1876-1911*, México, Universidad Iberoamericana, 1998, pp. 335-361.
- , *Caminos de luz y sombra. Historia de los pueblos indios de Oaxaca. Siglo XIX*, México, CIESAS/CDI (Historia de los pueblos indígenas de México), 2004.
- “Revolución de Meléndez”, en *La Cucarda*, 22 de diciembre de 1850.
- Thompson, Guy, “Cabecillas indígenas de la Guardia Nacional, en la Sierra de Puebla, 1854-1889”, en Leticia Reina (coord.), *La reindianización de América, siglo XIX*, México, Siglo XXI, 1997, pp. 121-136.
- Tutino, John, “Rebelión indígena en Tehuantepec”, en *Cuadernos Políticos*, México, núm. 24, abril-junio de 1980, pp. 89-101.



# El afromestizaje en la familia esclava rural, oteado en una hacienda azucarera del Obispado de Oaxaca, segunda mitad del siglo XVIII

JOSÉ ARTURO MOTTA SÁNCHEZ\*

## Propósito

La presencia contemporánea de amplios rasgos de subsahariano fenotipo negroide en muchos habitantes de La Cañada, Oaxaca, sin duda habla del biológico éxito reproductivo de sus ancestros; no obstante que en la época colonial muchos de ellos participaron del jurídico estatus de mancipos y, por lo mismo, cúmulo de adversidades encararon para en ese menester triunfar. El foco general de estas letras será un somero recuento de esos escollos y tensiones, de facto y jurídicas, que los cautivos africanos rurales en la Nueva España o bozales (y en menor medida afroiberos y afrocriollos) debieron enfrentar y remontar en pos de su reproducción biológica.

Asunto este último que estimo, inductiva y metafísicamente, logró éxito porque pesó o influyó más su fidelidad a un imperativo de su originaria matriz cultural, y a los afrosucesores legada; que fue la de prohiar el metafísico *n'tu*, o cadena de la vida *ba-n'tu*; cuando su velo conceptual tiñó la pulsión biológica del ejercicio de la sexualidad ilota.

Dirección de Etnología y Antropología Social, INAH.

Para ello exhibo: 1) la existencia cultural de la cadena de la vida, o *n'tu*, en el biotopo de La Cañada al semi-reconstruir retrospectivamente, hasta fines de la primera mitad del siglo XVIII, la ascendencia de la señora Antonia Osorio Neri; finada mujer de fenotipo negroide y oriunda de la hacienda de Ayotla. Hecho genealógico que a su vez deriva del vínculo de la presencia de esclavonía africana en dicha hacienda y su concomitante cultural herencia o legado del *n'tu*. 2) Los obstáculos alzados para alcanzar la metafísica trascendencia, o *n'tu*, que los novohispanos afro sucesores y africanos enfrentaron, derivados de las exigencias de sus coloniales amos: autoridades realengas, eclesiásticas (seculares y regulares), también amos particulares; así en los ámbitos jurídicos como en los de lo factual cotidiano. 3) Sin dejar de considerar los imperativos surgidos de su propia cultura de origen; señaladamente por lo que toca al respeto del tabú del incesto y la matrilinealidad. Además 4) de las necesidades coyunturales o dimanadas por las variables proporciones demográficas de las diversas castas en singulares entornos geográficos e históricos, determinadas bien por la aparición de epidemias, bien por la presión tributaria que, a modo de evitar la exacción fiscal, a despoblar compelen. Y 5) conspicuamente, aunque nunca sugerido por la literatura afroamexicanista, por la criba que las especificidades culturales del legado indígena mesoamericano en su entorno geográfico inmediato les compelián. E impacantes, en mucho o poco, del grado de homo y exogamia que el africano y luego sus sucesores pudieron acometer; en particular por el aún vigente fenómeno etnográfico mesoamericano del servicio de la novia y sus ineludibles presupuestos sociales. Sin descontar, por último, 6) el muro, consistente o blando, surgido de la interacción de todos estos vectores y cristalizados en los irregulares o esporádicos registros de matrimonios entre negros y mujeres indígenas, o a la inversa, hallados en muchos de los libros parroquiales novohispanos.

Con ello la elucidación pretende, en segundo lugar, coadyuvar a mayor precisión de la historiográficamente muy utilizada pero vaga noción del llamado mestizaje colonial, entendiéndola como la hibridación biológica entre personas advenidas de distintos continentes, en el universo rural novohispano, al especificar con qué tipo de "indias e indios" la esclavonía rural afro sucesora de la zona de La Cañada pudo biológicamente hibridar. Esto, a diferencia de

lo aducido por Aguirre Beltrán<sup>1</sup> al explicar el déficit de melánidos (cruce de la línea de color y fuga) encontrado por Roncal en su recuento de partidas de bautizos del archivo parroquial del Sagrario Metropolitano de la ciudad de México entre 1603 y 1604, contrastado a su vez con los de 1777-1778.

Si no al contrario, sí de manera oblicua y complementaria, aquí se apunta que tal hibridación en modo alguno fue senda llana conducente a una alta proliferación demográfica del afrosucesor frente al contingente de raigambre nativa mesoamericana. Empero si se tienen en mente las pesadas condiciones que contra su reproducción biológica se alzaron, que como cautivo afrontó, y presupuso su jurídica naturaleza colonial —valladares que obviamente el ilota remontó según acusan varios rasgos fenotípicos contemporáneos de muchos mexicanos, y de aquellos contingentes intervinientes, en pro o en contra es lo mismo, en la liza por la Independencia—, entonces, como corolario general, el texto evalúa la reproducción biológica del bozal como triunfante proeza reflejada en el foro y repertorio universal de los diversos actos de resistencia a la opresión y subyugación entre humanos. O uno de los triunfos más señeros sobre los procesos dominicales —como bien les tildó Aguirre Beltrán— que señorearon el periodo de la modernidad: la resistencia a la esclavitud del oriundo del África subecuatorial.

El caso se sustancia, además de con la antedicha reconstrucción genealógica de Antonia Osorio Neri, mirando los enlaces matrimoniales exo y endogámicos de la esclavonía afrosucesora de la hacienda azucarera de Ayotla, y de su contraste y complemento con datos demográficos y culturales de pueblos indígenas circunvecinos, como con individuos afrosucesores de calidad no cautiva, ínsitos o no, a la antedicha hacienda. Y con lo que ello dice acerca del afromestizaje en general, así sea derivándolo de fenómeno particular; por lo cual juzgo pertinente hesitar de la indiscriminada aseveración fincada por Edgar Love cuando ante el cónyuge de algún afrosucesor, o de un africano, que en el registro parroquial matrimonial de la Santa Veracruz halla sin casta asignada, asume, sin más precaución, ser indígena “indudablemente”.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Gonzalo Aguirre Beltrán, *La población negra de México: estudio etnohistórico*, 1972, pp. 265-275.

<sup>2</sup> Edgar F. Love, “Marriage Patterns of Persons of African Descent in a Colonial Mexico City Parish”, en *Hispanic American Historical Review*, vol. 51, núm. 1, febrero de 1971, p. 83.

## Introducción

En la no muy ingente historiografía de familias novohispanas,<sup>3</sup> la de las esclavonías africanas, o sucesoras de ellas, usualmente pocas páginas ha alcanzado. Acaso por lo ambiguo, debido a múltiples factores que no cabe aducir aquí, de su presencia en la documentación civil o canónica, y / o lo arduo que resulta a partir de ello reconstruir algo de su génesis. Singularmente, por el peso del negativo factor de la homonimia en los registros de hechos de catolicidad, como les denominó Claude Morin; la excepcional presencia de patronímicos y la no desdeñable frecuente ausencia de especificaciones ya en sus calidades (morenos, negros, mulatos, pardos, mulato alobado, etcétera) o en estatus jurídico: ilotas o libres. Pero más habitual tal ayuno historiográfico resulta porque a dicho universo poblacional no se le juzga factor de peso, aún así sea indirecto, en la forja de acontecimientos históricos que al país dieron forma en el tránsito de la Nueva España a México.

Sin embargo, el hecho de que durante el primer trecho del siglo XIX los novohispanos afrodescendientes fuesen conspicuos actores, peleando en el bando que fuese, en la revolución de Independencia, empíricamente patentiza, sin requerir de mayores alegatos, el éxito del legado genético de sus ascendientes subsaharianos —venidos, sin asomo de duda, poco después del periodo de la conquista a la forja de la Nueva España—, no obstante haber cesado su masiva importación ya caminado el último cuarto del siglo XVII es decir, un centenar y cuarto de años antes de alzarse la liza independentista.

Cierto que como la mayoría arribaron en calidad de cautivos, a somera vista era casi imposible augurarles éxito biorreproductivo. Sobre todo si en sumario recuento se sopesan el cúmulo de adversidades que los esclavos para ello debieron afrontar y escalar. Escollos derivados tanto de la cultura propia de su etnia de origen o de las impuestas por el amo esclavista, como de las del entorno sociodemográfico, o bien de su concurrente mixtura.

<sup>3</sup> Entre varios otros textos, véase Seminario de Historia de las Mentalidades. *Familia y poder en Nueva España. Memoria del 3er Simposio*, 1991; Pilar Gonzalbo Aizpuru, "Familia y orden colonial", en Pilar Gonzalbo A. y Cecilia Rabell (coords.), *La familia en el mundo iberoamericano*, 1998; Asunción Lavrin, *Sexualidad y matrimonio en la América hispánica, siglos XVI-XVIII*, 1991; Frank T. Proctor, "Slave Family and Community in San Luis Potosi and Guanajuato, Mexico: 1640-1750" ponencia presentada en el *Coloquio La Ruta del Esclavo*, 22-23 febrero de 1999; Edgar F. Love, *op. cit.*

Expuesto en términos demográficos, y dado el fin para el que eran secuestrados, vendidos y adquiridos primordialmente los varones del África atlántica, hallar hoy su legado genético entre población mexicana,<sup>4</sup> no puede negarse, en retrospectiva, sea entonces nítida expresión del éxito de la cultura bantú de resistencia; o el triunfo, mediante el femenino legado genético/cultural del valor máximo de la metafísica bantú: la conjura de la muerte mediante el logro de la sucesión intergeneracional, al preservar la cadena del metafísico flujo vital o *n'tu, l'ungu* o *nñama* entre los Kimbundu, T'Chiluba o Mandé, por enumerar algunos de los muchos pueblos del África ecuatorial, cuyo talante rige por ser norma axiológica perfectamente cristalizada en el comportamiento cultural del *soba*, así del costanero como el del interior, cuyas manuales uñas nunca cortaba en tanto su desarrollo y crecimiento “simbolizaba” el fluir del *n'tu* y a su garante como corporal, legítimo y por ende: “sobrenatural” vector.<sup>5</sup>

### Reproductibilidad e intermitencia afrosucesora

Menciono algo de la polifactoriedad cultural que directa o indirectamente conspiraron en muchas de sus vertientes contra la exitosa reproducción biológica, homogámica o no, del bozal en la virreinal sociedad captora. Del lado de los iberos amos: 1) las disposiciones canónicas de que la procreación sólo debía alcanzarse bajo el sacramento del matrimonio; condición que al africano recién esclavo rudos requisitos imponía —por caso: saberse la antifona, el *Salve Regina*, el Padre nuestro, entre otras letanías según leen los Concilios Provinciales—<sup>6</sup> y a sus amos enojosos gastos de derechos parroquiales exigía, a veces de bautizo pero comúnmente de matrimo-

<sup>4</sup> Ruben Lisker y V. Babinsky. “Admixture Estimates in Nine Mexican Indian Groups and Five East Coast Localities”, en *Revista de Investigación Clínica*, núm. 38, 1986, pp. 145-149; Ruben Lisker *et al.*, “Gene Frequencies and Admixture Estimates in a Mexico City Population”, en *American Journal of Physical Anthropology*, núm. 71, 1986, pp. 203-207; Ruben Lisker *et al.*, “Gene Frequencies and Admixture Estimates in the State of Puebla, México”, en *American Journal of Physical Anthropology*, núm. 76, 1988, pp. 331-335; Ruben Lisker *et al.*, “Gene Frequencies and Admixture Estimates in Four Mexican Urban Centres”, en *Human Biology*, vol. 62, núm. 6, 1990, pp. 791- 801.

<sup>5</sup> H. Capello y R. Ivens, *From Benguela to the Territory of Yacca*, Londres, 1882.

<sup>6</sup> Concilios provinciales 1º y 2º celebrados en la muy noble y muy leal cd, de México presidiendo el ex[elentísimo] y R[everendísimo] Señor Don Frei Alonso de Montufar en los años de 1555, y 1565. Dalo a luz el il[ustrísimo] Sr Dn. Fray Antonio de Lorenzana Arzobispo de este Santa

nio; o de uno y otro al unísono. 2) La política exogámica que la Iglesia empujaba al establecer varios grados vedados de parentesco consanguíneo y espiritual para consentir celebrar el sacro ayuntamiento; impacto que buscaban atenuar los jesuitas cuando pugnaban que los padrinazgos de los párvulos ilotas fueran siempre sólo con decanos esclavos de sus unidades productivas locales, pues con ello creían reducir el alcance del parentesco espiritual o ficticio. 3) El sofrenante pago de dos reales más en los Reales tributos para las parejas de contrayentes negros ante las de ayuntamientos mixturados —aunque no desde el punto de vista de la talega del indio varón tributario, pues le resultaba más barata la endogamia. 4) Alto índice de masculinidad mancipa advenido desde las atlánticas armazones: tres varones por una mujer ancila. Ya porque las mujeres en África eran mucho objeto de retención por los *sobas* en razón de su alto papel productivo o preservadoras del *n'tu*, tanto en víveres como de infantes; ya por el realengo cálculo hispano, según previas experiencias obtenidas en las islas Canarias y caribeñas, de la alta mortandad varonil ilota en tanto insumos necesarios de los enclaves productivos de trapiches de metales, azúcares y telas. 5) Las iberas disposiciones jurídicas del primer cuarto del siglo XVI (promulgadas desde 1527 con el emperador Carlos V, luego en 1538 con la emperatriz gobernadora, y al cabo en 1541 por el mismo emperador en la Ley V del Título Quinto del libro VII de las Leyes de Indias, que habla “de los mulatos, negros, berberiscos e hijos de Indios”) que aspiraban doblegar a melanodermos así bozales, iberos y/o criollos casaran sólo entre ellos, aunque “absurdamente” (si se desconoce la antedicha alta tasa de mortalidad varonil ilota), sin disponer, por lo que se adujo en 4) de la suficiente contraparte femenina. Más otro cúmulo surgía de condicionantes advenidas del propio azar, 6) exhibido en el carácter y tipo de amo (individual o corporado: iglesias, cabildos, religiones o sus delegados) y sus particulares necesidades en el uso de la esclavonía (que iban desde las sexuales, pasando por las pecuniarias y las derivadas de la propia rama productiva en que les insertaran); o por la contundencia de una local epidemia que demográficamente mermaba una feria matrimonial concurrida. 7) Presumible adversidad haya provenido de los propios regímenes administrativos de haciendas azucareras

---

Metropolitana Iglesia, México, Imprenta del Supremo Gobierno de el Bachiller Joseph Antonio de Hogal, 1769.

y de metales que, a despecho de lo normado por el Concilio de Trento y la triada de concilios mexicanos en cuanto a la libre elección de cónyuge, habrían impuesto al ilota con quién legítimamente ayuntar o no.

Y 8) por último, el valladar constituido por el cultural mesoamericano servicio de la novia y lo que ello implica, al menos con las características de la contemporánea noción nahua de parentesco. Práctica que, al menos en términos formales y reales, o según los requisitos para su cumplimiento evidenciados por la etnografía, necesariamente imponen o demandan la cesión amplia de tiempo para su cumplimiento, por ser —así sea para sistemas de residencia uxu o virilocales— el “servicio de la novia” en su generalidad un proceso evaluativo de la habilidad o competencia y capacidad proveedora del pretense marido al laborar usualmente uno o dos ciclos agrícolas continuos en la parcela del futuro suegro; asunto que en el ritual del cortejo presupone además la previa entrega de dones simples en intercambio simple para doblegar resistencias o alcanzar aquiescencias a modo de incoar el posible trato matrimonial, bienes ya en dinero, ya consumibles (chocolate, licor, pan, guajolotes...). Y suponiendo hubiese regido tal paradigma para la época colonial, entonces habría impedido al esclavo rural optar por seleccionar mujer de comunidad indígena. Y no sólo por virtud de la demanda de dones y tiempo efectivo de trabajo que la parcela del padre de la pretensa demandara, también por la amplia carga de obligaciones que implica ser pariente en el mundo colonial y contemporáneo mesoamericano, como la etnografía exhibe. Según esto pues, el mestizaje habría tenido condicionantes temporales o diferenciables sincrónicamente, por lo que el fenómeno de la mixtura del africano esclavo resultaría fenómeno históricamente acotado y mediado por específico proceder.<sup>7</sup>

Aun cuando la exigencia del mesoamericano servicio de la novia atentara contra el canónico precepto tridentino —suponiendo hubiese tenido vigencia plena— de la relativa defensa en la libre elección del futuro cónyuge, la comunidad adscriptora de la novia indígena era la que en última instancia decidía la viabilidad del

<sup>7</sup> Y en esta consideración hago abstracción deliberada de otro proceso intocado en la aproximación al tema, pero que seguramente tuvo alguna causalidad para determinar en específica dirección el proceso del biológico mestizaje del africano: el efecto del denominado diezmo demográfico indígena de la segunda mitad del siglo XVII, estudiado por los demógrafos de Berkeley.

conyugal enlace, pues el futuro vínculo determinaba muchos otros preceptos económico-culturales: la heredad en el asunto de la tenencia de la tierra y su concomitante simbolismo de reproducción social, con la necesaria participación en la vida ritual que ello determina, así como la contraparte civil y comunitaria del débito, pago del tequio o trabajo comunal. Procesos todos que culminan en la definición nahua del parentesco según lo ha evidenciado el trabajo etnográfico de Catherine Good, y que se resume en considerar pariente sólo a quien aporta trabajo/energía, en todos sus aspectos, al grupo doméstico.

De modo que tal especificidad cultural mesoamericana —y si lo fue colonial, como sugieren nuestros datos— insensiblemente empujó al africano bozal ilota al acato de la ordenanza que obligaba a casar con negras. Pero acaso, como vía alterna para subsanar tal dificultad, el rural siervo melanodermo varón bien pudo acudir al estupro mediante el hurto o secuestro de féminas, cuya evidencia consta en muchos de los archivos judiciales coloniales, sin descartar tampoco algunas aventuras consensuales propias de la adolescencia y eventualmente manifiestas en los archivos parroquiales.

Ahí acaso por ello encuentre mucho de su génesis etnohistórica el documentado rapto de la novia prevalente en muchas áreas rurales, y en aquella colonial data su biológico corolario: el infante mulato. Producto a mi ver no de reinterpretación de atavismos poligínicos africanos —como dijo Aguirre Beltrán acontecía siguiendo a Herskovits—, sino de una más inmediata satisfacción, la de la primordial biológica pulsión moldeada por el imperativo bantú del *n'tu*. Verlo así, en mi opinión, ayuda también a entender los tendenciales resultados obtenidos del escrutinio de los archivos parroquiales e instrumentos de gobierno de las fincas azucareras al menos para el siglo XVIII, que formalmente patentizan la escasa frecuencia de casos de mixtura sociobiológica legítima —asunto por demás ya bastante conocido por la historiografía afroamericanista— y su concomitante paradójico paralelo; pues resulta indiscutible que si bien tales escrutinios la muestren escasa, el fenómeno de la miscigenación del africano es un hecho sociobiológico que se dio al margen de esos constreñidos marcos.

Por el lado de la cultura bantú había también impedimento para procrear indiscriminadamente, incluso suponiendo que no hubiera prevalecido un desbalance sexual en el americano territorio, ni el servicio de la novia, ni la regia política fiscal. Pues aun



cuando paridad de mujeres oriundas del África hubiese y ningún varón bozal sin pareja quedase, si los cautivos llegaron todos en la misma armazón —es decir: data, capitán y nao—, y conociendo que las *razzias* negreras generalmente se cebaban sobre el clan de una misma aldea, seguramente muchos de entre ellos guardaron entre sí grados de parentesco bantú, propincuo o no, que inhibiría el matrimonio interclánico; dada la vigencia del tabú del incesto que a la exogamia obliga en el África ecuatorial, con miras, al menos idealmente, a conformar un amplio sistema de alianzas de parentesco.

Excepto si los cautivos renunciaran al respeto del tabú, o hubieran sido individuos del heterogéneo grupo guerrero angolano conocido como los Jaga o Imbangala, agrupación que a fines del siglo XVI enfrenta en basculante relación bélica a los europeos, singularmente a los portugueses, y luego a los propios africanos de la antes aliada reina Nzinga, y donde para su interna organización jerárquico militar elimina la basada en grupos de filiación vía el parentesco; para tejerla en sus inicios exclusivamente vía meritocracia guerrera: física y arquitecturalmente representada en el kilombo.

Meritocracia mensurable al saber que si un esclavo entre los Jaga lograba capturar o matar un enemigo presentándoles a sus amos la cercenada testa, de inmediato su aforría lograba.<sup>8</sup> Seguramente de este tipo de cautivos Jaga son algunos de los que la documentaria de compra/venta del siglo XVII novohispano refiere como “habidos de buena guerra y no de paz”, y sobre quienes no pesaría mucho el tabú del incesto bantú.

Cierto que no debemos pasar por alto otros escollos para la biológica reproducción, fuese a medio camino del tránsito entre África y América, con el suicidio; y/o al arribo, mediante la deliberada renuncia a procrear, reflejada en infanticidios o acaso en *coitus interruptus*. Lo que presupone la redhibición mental del imperativo del *n'tu*. Más, la persistencia del gene negroide en muchos connacionales de hoy muestra que quienes por esa estrategia optaron fueron escasos individuos.

Algunas de estas condicionantes, aunque con variantes, valieron para sus híbridos sucesores novohispanos: negros, mulatos, morenos y pardos. En particular aquellas que no tienen que ver con las propias del mundo del bozal, y sí con la novohispana legislación

<sup>8</sup> Maria da Conceição Neto, “Kilombo, quilmbos, ocilombo...”, en *Kilombo*, núm. 2, marzo 2004.

canónica y civil; además, como se insinuó: advenidas ya de las propias restricciones de las diversas etnias mesoamericanas circundantes a los enclaves productivos rurales donde a los esclavos usaban.

No obstante, y paralelamente a estas fuerzas inhibitorias de la procreación, vectores hubo en la propia sociedad esclavista de recepción que la alentaron, o a ello enfilaron. Y en cierto momento bien pudieron comulgar con los presupuestos culturales del africano donde tales incentivos existieron; en particular los derivados de todo el entramado que supone la metafísica preservación del *n'tu* en tanto objeto último del culto a los ancestros, y al que ni siquiera los antedichos Jaga renunciaron, aunque sí condicionaron.<sup>9</sup> Vectores estos no necesariamente conducentes a la usualmente imposible unión endogámica por la escasez mujeril, sino hacia la de la miscigenación.

Así lo produjo el tabú del incesto manejado por la Iglesia católica, propendiendo a las esclavonías hacia la mezcla interracial, pero también el propio tabú del incesto bantú, fortalecido por el propio desbalance sexual de las dotaciones, y el diferencial pago de tributos entre endogamia y mestizaje, de esclavos o no, hacia la misma cuenca cañan.

Similar aconteció con el específico hecho del cautiverio femenino; objeto de solicitaciones y requiebros de sus varones amos, con o sin forzamiento de por medio, que a la híbrida descendencia condujo, con todo y el pesaroso repudio de la legítima esposa del amo. Pero también, y sin apetito lúbrico de por medio sino sólo el crematístico, bajo la perspectiva de que la esclava produjese más esclavos, el amo la pudo ayuntar (legítima o ilegítimamente) con indios varones; pues el mismo objetivo alcanzaba y la promiscuidad de las casas señoriales como las de obrajes ese tránsito facilitaban. Muchos registros matrimoniales acotan marginalmente y bajo artículo *mortis* que fueron resultado de la regularización de aquellos que: “estaban en mal estado”.

Tales señalamientos basten para ofrecer idea de lo que el bozal y el criollo afrosucesor requerían superar o adecuar para enfilarse rumbo a la sociobiológica reproducción.

<sup>9</sup> Originariamente prohibían los partos, y por tanto los nacimientos, en el seno del kilombo, so pena de muerte. Los alumbramientos debían tener lugar fuera de él. La incorporación de los críos al seno de esa unidad guerrera tenía lugar no sin mediar varios rituales conjurativos y, por ello, apotropaicos; Maria da Conceição Neto, *op. cit.*

## El espacio sociogeográfico de La Cañada

Sirva lo antedicho para contextualizar el señalamiento de que primordial causa de la presencia de afrosucesores en los libros coloniales de hechos de catolicidad del partido de Teotitlán del Camino Real del Obispado de Oaxaca, se debe a que en su circunscripción territorial se asentó, al concluir los primeros tres lustros del siglo XVII, un trapiche de hacer azúcar nombrado de San Nicolás.

Estuvo en la hoy semiárida zona de La Cañada, enclavada en el valle de Tehuacán-Cuicatlán, compartida por el sur del estado de Puebla y el noreste de Oaxaca. Sitio que aún exhibe relictos de actividad agroindustrial novohispana: manchones de cañaverales diseminados por doquiera que la demanda consumidora así lo compela y aguas para su riego alcancen. Gramínea que a los dos años de sembrada corte aguarda para nutrir las muelas del ingenio poblano de Calipan; y con los derivados industriales de su jugo alivian paladares ávidos de aguardiente y sacarosa.

La documentaria colonial más añeja hasta ahora hallada indica que a todo su largor desde Tehuacán a Cuicatlán, la edulcorada actividad emprendió su longeva marcha recién iniciado el siglo XVII,<sup>10</sup> fundamentalmente como respuesta al acicate que al ánimo de rápido lucro del colono español significaron los altos precios en la cotización europea del dulce.

Calipan<sup>11</sup> es uno de los pocos ingenios testimoniales de lo anterior que subsiten desde aquella data hasta hoy. Otros afincados en ese semiárido biotopo de xerófilas y mezquites, mas ya ausentes, fueron, transitando de norte a sur, los de Alonso Prieto de 1601 en Tehuacán.<sup>12</sup> El de Pedro Herrera Vaca de 1602, y el de la viuda del capitán Quixada Briceño: San Antonio Comulco,<sup>13</sup> ambos en Coxcatlan; incluso los de Tilapa y el del escribano Juan de Cuéllar, lugares estos pertenecientes a la parte sur del valle pero aún del

<sup>10</sup> J. Arturo Motta Sánchez y Ana Ma. Velasco L., "La Cañada Oaxaca/Puebla, una región azucarera del siglo XVII al pie de la Sierra Madre Oriental", en *Antropología. Boletín del INAH*, núm. 69, enero-marzo de 2003.

<sup>11</sup> En 1617 la hacienda de Calipan estaba gravada con 3 000 pesos de una obra pía fundada por doña Francisca del Moral, Pedro y Manuel de la Peña. Tehuacán, Puebla, Archivo del Registro Público de la Propiedad y el Comercio de Tehuacán, lib. 5, núm. 1, ff. agregadas 9.

<sup>12</sup> AGN, General de Parte, año 1610, mayo 31. v. 5, exp. 1443.

<sup>13</sup> AGN, Jesuitas, caja IV-56.

estado de Puebla.<sup>14</sup> A su linde, y ya adscritos al Obispado de Oaxaca, se asentaron los de San Nicolás en el partido de Teotitlan del Camino Real, más o menos por 1615 (factoría que no sin modificaciones sobrevivió hasta la tercera década del siglo XX, cuando el reparto agrario la desmembró junto con su anexo, el Ingenio Central de Ayotla; y también éste, como el de Calipan, centrales denominados en tanto efecto de la reorganización productiva azucarera<sup>15</sup> de mediados del siglo XIX), y los del partido de Cuicatlan donde estuvieron el de Treviño allá por 1603; el de Fernández Machuca o el de Olivera; y en 1681 el de Güendulain. En el siglo XVIII erigieron algunos más, como los de Tecomaxtlahua, el de Aragón<sup>16</sup> y los Obos. Ya en los primeros años del siglo XIX se vio crecer otro en Mazatlán de Flores.

Al menos tres de esas instalaciones, San Nicolás, Olivera y Treviño, debieron su origen al celo empresarial de eclesiásticos seculares coloniales y su consustancial desacatamiento de reales mandamientos que prohibían poseer tales fábricas a la clerecía. Subterfugio clerical para soslayarlos, fue siempre contar con paniaguados.

### **Africanos y afrosucesores en la campaña azucara**

Todas estas factorías a raíz de las “leyes nuevas”, o realenga prohibición de 1542 para tener por esclavos a los indígenas mesoamericanos, más su intermitente escasez provocada por la debacle demográfica aunada a la necesidad de la Corona por ocupar a los sobrevivientes en tareas de producir los granos básicos (maíz y trigo) para garantizar el consumo interno de los colonos que en el nuevo territorio salvaguardaban el regio vasallaje, así como la pingüe demanda de ingresos pecuniarios para la Real Hacienda, llevaron a la Corona, entre otros factores de corte más coyuntural, a obligar a los españoles azucareros para que la edulcorada producción la realizaran con mano de obra esclava;<sup>17</sup> fundamentalmente la importada del África subsahariana occidental, específicamente la provista por

<sup>14</sup> AGN, General de Parte, año 1603, mayo 9, v. 6, exp. 472.

<sup>15</sup> M. Rodrigo y Alhajilla, “Los ingenios San Agustín y Lequeitio (Cienfuegos)...”, en José Piqueras A. (comp.), *Azúcar y esclavitud en el final del trabajo forzado*, 2002.

<sup>16</sup> AGN, Tierras, v. 3464, f. 235r.

<sup>17</sup> Así lo mandaba ya desde 15 de abril de 1550 la reina regente en Valladolid; Archivo de Indias, t. 23.

hablantes de algún dialecto del gran grupo lingüístico bantú de los hoy territorios del Camerún, Congo y Angola.

Suceso posible porque al unirse las dos coronas iberas, la lusa y la castellana (1580-1640) en las reales testas de los Felipes II, III y IV; la importación de mancipios hacia los americanos territorios del imperio ibero sobremanera facilitóse; pues los portugueses detenían desde la segunda mitad del siglo XV el ya, para la segunda parte del siglo XVI, disputado monopolio por holandeses, ingleses y franceses, de la trata en África atlántica.

De estos contingentes bantú sujetos a relación ancilar (es decir, cautivos en aquella relación social donde su “fuerza de trabajo [fue] adquirida con el trabajador para ser explotada mediante la coacción directa”<sup>18</sup> y, como corolario de ello, sobre cierta cantidad ya parcial o total de su biológica descendencia), y después de un viaje de uno a tres meses de fatigosa atlántica navegación<sup>19</sup> fue que de las carnes de sus sobrevivientes pudieron nutrirse los trapiches o máquinas de “hazer azúcar” de La Cañada, como similarmente aconteció en toda la Nueva España que idóneas condiciones presentara en cuanto a temperatura, agua y altitud propicia, así como mano de obra, así fuera parcialmente.

### ***El n'tu, o en pos de la cadena de la vida o procreación***

Señalar la africana procedencia de estas esclavonías es necesario telón de fondo para sopesar el alcance práctico cultural de un aspecto de la metafísica bantú en esta zona de la Nueva España y su concomitante postulado paradigmático de la reproducción biológica como idónea vía etnocultural para el conjuro, o exorcismo, de la muerte absoluta. Dicho de otra manera, alcanzar vida *postmortem*, o inmortalidad, en la etnometafísica bantú.<sup>20</sup> Pues tal etnonoción dicta y dictó la procura de la reproducción de la vida humana elongada e insuflada por la fuerza vital o *n'tu* que el dios creador *Ndzambi*,

<sup>18</sup> José A. Piqueras Arenas, “El capital emancipado. Esclavitud, industria azucarera y abolición en Cuba”, en José Piqueras A. (comp.) *op. cit.*, 2002.

<sup>19</sup> Herbert S. Klein, “El comercio atlántico de esclavos en el siglo XIX y el suministro de mano de obra a Cuba y Brasil”, en *ibidem*. Y para darse idea de las fatigas en ella, F. Ortiz. *Los negros esclavos*, 1996, caps. VII- IX.

<sup>20</sup> Nicolás Ngou-Mvé, “Mesianismo, cofradías, y resistencia en el África bantú y la América ibérica”, en *Le Gabón et le monde iberique. Actes du Colloque International*, 2002.

o *Zambi*, *Nzambiampungo*, y sus muchas otras nominales variaciones según el idioma o dialecto *ba n'tu* de que se trate, otorgó, ha otorgado y otorgará a los hombres; según así lo dijeron y publicitaron sus metafísicos intermediarios, así reyes como los subsaharianos ancestros, a fin de prohiar, tabú exogámico de por medio, la construcción y perpetuación de clanes y linajes. Y más aún, prolongarlos en un continuo que los no partícipes de esta concepción denominan ámbito sobrenatural.<sup>21</sup> Gozo a su vez recíprocamente retribuido a los mortales por el difunto, con la protección sobrenatural otorgada al viviente clan o linaje, que a ese plano lo elevó mediante los rituales o cultos apropiados.<sup>22</sup>

De modo que para allegarse inmortalidad mediante su reproducción biológica y de acuerdo con ese su paradigma cultural, mucha de esa población cautiva novohispana importada del África subsahariana encaró varias adversidades, tanto de la propia sociedad esclavista de recepción y sus diversos nichos culturales exhibidos por los distintos grupos indígenas mesoamericanos; como otras emanadas de su propia cultura de origen; incluso aquellas puestas en juego bajo el estadio propio de su captura y tránsito hacia la América.

Para otear el tamaño de la adversidad medítese no sólo en la dimensión de la colonial condición de esclavo (institución repudiada axiológicamente incluso por sus iberos usuarios, de la que Quedo decía, negando así un ítem de las Siete Partidas: "Quien por vivir queda esclavo no sabe que la esclavitud no merece nombre de vida"), que implícita llevaba la renuncia del uso de la autónoma volición; por ende, el énfasis cultural en la biológica reproducción del ilota se volvía ya aleatoria, inane o circunstancial (excepto si atendemos a la perspectiva del lucro) tanto para sus amos culturalmente distintos como en algunos momentos de existencial exasperación, por caso en la travesía, habrá sucedido al propio cautivo. Lo que no es de sorprender, puesto que en la propia definición de esclavo va implícito ya ese sino. Es decir, discursivamente su voluntad debe ser, invariable e idealmente, eco o expresión de la de su amo, todo a cambio de que éste, al menos formalmente, le preserve

<sup>21</sup> "La idea de la muerte en la vida africana", en Y. K. Bamunoba y B. Adoukounou. *La muerte en la vida africana*, 1984.

<sup>22</sup> J. Arturo Motta Sánchez, "Veintiún años de matrimonios de negros, mulatos y pardos inscritos en la parroquia de Teotitlán del Camino Real, Oaxaca, México", en *Le Gabón et le monde iberique. Actes du Colloque International*, 2002.

la vida. Por eso la jurisprudencia colonial basada en la romana era consecuente con dicha premisa, al vedar servirse del testimonio espontáneo de un ilota, o al menos en el ejercicio retórico dada su intrínseca parcialidad, pues ineludiblemente —se presuponía— su voz debía ser la del amo en turno, a grado tal que para Tácito<sup>23</sup> el esclavo era el torturado para que dijera lo que el amo, en su lugar, debía expresar.

Más si lo anterior no sugiere nítidamente las aludidas condiciones adversas para alcanzar la reproducción biológica mancipa, baste mencionar las disposiciones jurídicas españolas del primer cuarto del siglo XVI, que pretendían obligar a negros criollos y bozales —en y de la América ibera— a casarse sólo entre ellos, pero sin disponer de la contraparte femenina. Ya que se supone, las cargazonas atlánticas ilotas comúnmente deberían al menos estar compuestas de tres hombres por una mujer, según decreto real de 1525. Determinación que por el lado del poder no resultaba del todo desencaminada, en la medida que la tasa de mortalidad masculina de la fuerza de trabajo ilota en las zonas antillanas resultaba elevada para esas épocas.

Por otra parte, y desde el punto de vista del africano bozal afinado en el nuevo continente, algo de su étnico bagaje cultural de origen también pudo inhibir, o al menos condicionar, el logro de su reproducción biológica entre pares étnicos, aun suponiendo no hubiera existido la antedicha desigual o disparidad sexual. Me refiero, por un lado, al peso del tabú del incesto que compele, en África subsahariana y en todo sitio, a sus observantes a la exogamia para fomentar o prohijar las alianzas intertribales, pues veda el matrimonio entre parientes o miembros de un mismo linaje o clan. Y por otra a la retención que los *sobas* o reyes costaneros hacían de las mujeres, en tanto eran quienes cultivaban la tierra y hacían posible la preservación de la cadena vital o *n'tu*.

Mas, como entre los negreros locales o autóctonos era habitual, por estrategia económica, cebar sus *razzias*, al inicio ya por entradas o cabalgadas, sobre la población de una sola aldea, resultaría que entre tales cautivados, al llevarles a las costaneras factorías para su embarque, seguramente muchos de ellos se tendrían por descendientes de un mismo ancestro, real o supuesto, linaje o clan.<sup>24</sup>

<sup>23</sup> Tácito, *Los Anales*, Libro quinto, 1990.

<sup>24</sup> R. Fox, *Sistemas de parentesco y matrimonio*, 1985.

De modo que si los desembarcados en la Nueva España se hallaron en el mismo grupo de edad, o de los inmediatos adyacentes hacia arriba o debajo de la pirámide etaria, y fueron acopiados de la misma factoría de proveniencia, comprados de un mismo lote, data y capitán, y luego llevados a una misma plantación, estancia, obraje o mina; casi seguro es que entre ellos presentarán grados propinuos o semilejanos de parentesco africano. Por lo que si tales cautivos optaron por mantener fidelidad al esquema de exogamia que demandaba su respeto al tabú del incesto bantú y el imperativo del *n'tu*; y si rigió además en tales enclaves productivos por sus amos el respeto a la norma tridentina de la libre elección del cónyuge, entonces los bozales africanos heterosexuales ineludiblemente habrían tendido a la miscigenación exogámica.<sup>25</sup> A menos que, por otra parte, se acepte que en las condiciones de plantación tales individuos renunciaron a la vigencia del dicho tabú, con lo que sería posible observarles cometiendo culturales y biológicos incestos en sus conversaciones carnales.

Vía alterna dudosa,<sup>26</sup> mas no descartable, del ejercicio de la sexualidad sería la de que cobrara auge la homosexualidad, como hoy sucede en las mazmorras; asunto que si bien a la esclavonía varonil bozal quizás no importara, sí era materia de preocupación para el Santo Oficio celar por el incumplimiento del denominado pecado nefando, con la hoguera punido. Pero también este proceder sexual atentaba en el mancipo contra el originario metafísico mandato de la procreación o preservación y favorecimiento del flujo vital o transmisión del *n'tu* vía su descendencia, pues tales uniones, hasta el mundo de hoy, son conocidas por infértiles (cierto que eso no excluye la coexistencia o yuxtaposición de ambas prácticas, así sea secuencialmente oscilantes a lo largo de la vida del ilota en la plantación).

Igualmente, la poliginia debió perder vigencia cultural en aquellos contados esclavos donde en su etnia bantú de origen fuera institución; dado el déficit femenino en la plantilla de las dotaciones cañeras; y tal vez el fenómeno empujara más hacia la preponderan-

<sup>25</sup> También a ello les compelió las disposiciones canónicas de la Iglesia católica relativas al parentesco espiritual y consanguíneo.

<sup>26</sup> En el recuento de Solange Alberro, *La actividad del Santo Oficio de la Inquisición en Nueva España, 1571-1700*, 1981, pp. 48 y 102, no se hallan muchos procesos incoados sobre el pecado nefando en la época que se da la importación masiva de negros bantú del Congo y Angola, entre 1580 y 1640.



cia de una institución como la poliandria, según Slenes lo ha constatado para las esclavonías de mediados del siglo XIX en Campinas, Brasil.<sup>27</sup> Probable tendencia a su vez reforzadora no sólo de la cultura de aquellos individuos afros en cuya etnia de origen el matrilineaje era la regla, y cuyos deijos de alguna manera están presentes si se observa el papel protagónico femenino o de jefatura en los hogares, observado en todas las esclavonías africanas rurales o sucesoras de éstas en el Continente Americano; efecto, a mi ver, en mucho derivado de la más alta tasa de mortalidad masculina sobre la femenina.

Además del idioma del entorno demográfico, otra dificultad para la miscigenación del esclavo varón africano o sucesor de, lo significó (suponiéndolo institución mesoamericana de solera de la etnia nahua, ítem no exento de debate pro hijado a la luz de los datos del matrimonio precoz obtenidos por R. McCaa del temprano siglo XVI en tres pueblos nahuas del hoy estado de Morelos),<sup>28</sup> el servicio de la novia o pagar el pretensio a casamiento con trabajo (ineludiblemente ritual y productivo y por largo lapso, al menos el de un ciclo agrícola) en la parcela agrícola del progenitor, putativo o no, la “donación” o sustracción femenina indígena del grupo familiar y con ello sufragar un rito de paso para sellar uno de los criterios de adscripción o afiliación demandados por la comunidad indígena.

Mas al individuo esclavo, al menos ideal o formalmente, no le pertenecía su tiempo productivo, ni derechos de propiedad o usufructo sobre tierra detentaba. Tampoco las faenas a que en el trapiche le dedicaban facilitaba el donar tiempo (ritual, como el ineludible para el ceremonial del cortejo: visitas, concertaciones con los legados, regalos entre muchos otros, y del propiamente productivo) necesario al genitor o grupo familiar de la probable novia indígena, puesto que la azucarada molienda, en condiciones óptimas o ideales, nunca debía parar; aunque, cierto, múltiples azares menoscaba-

<sup>27</sup> Robert W. Slenes, *Na senzala, uma flor: esperanzas e recordações na formação da família escrava*, 1999.

<sup>28</sup> Robert McCaa, “Matrimonio infantil, cemihualtin (familias complejas) y el antiguo pueblo nahua”, en *Historia Mexicana*, vol. XLVI, núm. 1, 1996. pp. 3-68. Tal vez el autor hubiese fortalecido su argumentación, en torno a la edad precoz del matrimonio nahuatl precolombino si hubiera citado la ley VII del Libro VI, título V de las de Indias (*Recopilación de las leyes de los Reinos de Indias*, 1943, donde Felipe II reconocía, para fines de tributaria tasación, que en las Indias antes de su enajenación real, o en “tiempos de su infidelidad”, era común matrimoniar antes de llegar a los doce años.

ban ese ideal. Si eso resulta certero, entonces el varón afroilota no pudo mestizar con cualquier india, sino justo de la que descendería de aquellos desarraigados de tierras, o de huérfanos advenidos de las devastadoras epidemias, o las no menos mujeres fugas de los duros tributos. Incluso de sucesores de los agobiados y huidos por el sistema de repartimiento y socorro.<sup>29</sup> Opinión por la que me inclino, ya que los hallazgos de índices de exo y endogamia entre los afro sucesores e indígenas hallados en los archivos parroquiales de Teotitlán del Camino Real y de muchos otros sitios<sup>30</sup> por esa senda van.<sup>31</sup>

De modo que por ello considero que si casos hubo de exogamia racial con mujeres indígenas, es difícil calificar tales uniones conyugales, “legítimas” o no, como el clímax, al modo de Lévi-Strauss, de una alianza intergrupal antaño en ciernes; ni tampoco como la vía de reproducir endolegado institucional alguno, así fuera persiguiendo la perpetuación a través del cultivo agrícola o de los cargos

<sup>29</sup> Beatriz Scharrer Tamm, *Azúcar y trabajo: tecnología de los siglos XVII y XVIII en el actual estado de Morelos*, 1997.

<sup>30</sup> Frank T. Proctor, “Slave Family and Community in San Luis Potosi and Guanajuato, Mexico, 1640-1750”, documento de trabajo, 1999; Christopher H. Lutz, *Historia demográfica de Santiago de Guatemala, 1541-1773*, 1982; Edgar F. Love, *op. cit.*; Silvia Soriano Hernández, “Presencia de la población de origen africano en Chiapas colonial”, mecanoescrito, 1993.

<sup>31</sup> ¡Claro que los registros parroquiales de matrimonios, por definición, no aprehenden directamente los casos de miscigenación por preñez violenta o consensual!, pero muchos historiadores suponen los pueden alcanzar indirectamente cuando contabilizan los registros de bautizos de ilegítimos en los libros de castas y los comparan contra el tanto de matrimonios de la misma temporalidad, concluyendo generalmente en decir hallaron alta tasa de ilegitimidad y por ende alto grado de mestizaje en hijos de parejas exogámicas. Pero ello tiene visos de funcionar acaso para el ámbito urbano; porque en el rural es altamente infrecuente hallar libros diferentes para las diversas calidades, dada la desigual proporción entre mesoamericanos y los “otros”; más lo caro que era hacerse de esos libretones en blanco. E igualmente poco se consideran los errores del amanuense colonial; pues raramente son mencionados en estos cálculos demográficos como variable de sesgo para la cuantificación de legitimidad. Y según mi experiencia, la nota sólo se esforzaban sentarla dichos funcionarios eclesiásticos, cuando se trataba de personajes pudientes de la localidad rural, esto es, españoles, castizos y caciques indios, pues el sistema axiológico de herencias y mayorazgos hacía atinado, el destaque fuera relevante. Pero entre y para el común rural, esa acuciosidad no prevaleció —motivo de alguna acritud en las reconveniones obispaes a los curas en sus visitas anuales—; de modo que muchos de los que a nuestros ojos hoy parecen como ilegítimos, en realidad no lo fueron; ¡incluso en algunos de aquellos donde la identificación textual es positiva!; es decir fruto de un craso error. Tampoco mucho dicen acerca de cuál fue el criterio elegido para determinar la ilegitimidad en caso que literalmente tal no se estampe por el amanuense; es decir que sólo diga “hijo de”; como frecuente se apuntaba; habida cuenta de la variedad de estilos y escritas que en muchas ocasiones componían tales libros de hechos de catolicidad; véase C. Morin, *Santa Inés Zacatelco, 1646-1812. Contribución a la demografía histórica del México colonial*, 1973.

políticos que de ello derivan —según la antropología británica vio al parentesco,<sup>32</sup> pues ello escapaba a las posibilidades del actuar ilota—. Además de que el esclavo varón bozal segura e inicialmente enfrentó una *quasi* inexistente oferta femenina en la feria matrimonial parroquial. Porque, precisamente, la gran mayoría de ingenios y trapiches de la Nueva España usualmente se fincaron por ahí de las últimas dos décadas del siglo XVI sobre tierras y aguas no ha mucho incultas, según traslucen las Relaciones Geográficas de 1580 —de ahí la demanda regia por las composiciones de tierras—, pues la mano de obra indígena que la labraba, fuertemente mermada por la parca estaba.

De ahí que en esos poblados el remanente contingente femenino indígena parroquial seguramente fue más controlado, o menos posiblemente “donado” legítimamente, por demandado en pro de la propia autorreproducción o autoconsumo productivo del grupo autóctono; como por su efecto concomitante en el control por herencia de las tierras agrícolas. Acaso de ese cerco culturalmente fueran las viudas excluidas, como también las huérfanas infantiles.

Excepto consideremos en la comunidad indígena detentora de las tierras la extinción de varones en edad de procrear, y por lo mismo no vigente ya en la localidad la tradición del servicio de la novia abriendo, por ende, la posibilidad de favorecer en su seno cierta laxitud en la conversación carnal “ilegítima” de sus miembros femeninos en la medida que la preñez “ilegítima” aumentaría el tamaño del alicaído grupo. O bien, dudosa posibilidad alterna, que este servicio de la novia nunca hubiera existido, con lo que su carácter de solera prehispánica sería de dudosa atribución; (suposición difícil de asumir en tanto que la etnografía sobre los nahuas del Balsas muestra que el parentesco se concibe y asume más que por vía consanguínea, por la colaboración y reciprocidad, trabajo o *tequitl* en el grupo doméstico; como lo ha investigado Catherine Good). Factores a los que se debe sumar el papel de las epidemias que también hayan ensañándose diferencialmente con los varones indígenas y propiciando excedente femenino,<sup>33</sup> de tal modo que sólo así sería que en las zonas mesoamericanas de afincamiento por

<sup>32</sup> D. Robichaux, “La naturaleza y el tratamiento de la familia y el parentesco en México y Mesoamérica, treinta años después”, en D. Robichaux (comp.), *El matrimonio en Mesoamérica ayer y hoy*, 2003.

<sup>33</sup> Acaso debido a lo que C. Morin, *op. cit.*, p. 64 hipotetiza para la parroquia de Santa Inés Zacatelco; mejor fortaleza femenina infantil para resistir los embates epidémicos.

intrusión de “ingenios de hazer azúcar” y su esclavonía africana y afrosucesora se hubiese podido obtener excedente femenino mesoamericano. Más todo parece indicar que no es así; y que la fémina indígena sobre la que el negro o mulato esclavo rural pudo alcanzar acceso carnal “legítimo”, no provino de las comunidades aledañas según lo expuesto, sino de las nacidas o vecindadas en la Hacienda; acaso descendientes de los tlaquehuales, o de los de repartimiento más de los vagamundos, o huídos y luego vecindados.

Similar fenómeno en indagatoria sobre el Archivo Histórico Diocesano de Chiapas halla Soriano Hernández<sup>34</sup> para el Soconusco del periodo colonial tardío. Escasísimos matrimonios interraciales de negros o mulatos con indígenas, y lo atribuye al mismo valladar que W. Sherman<sup>35</sup> encontrara para el sureste mesoamericano tocando tierras guatemaltecas, esto es, la renuencia y cabal oposición de los gobernadores indios para que, vía matrimonio, las huertas caoteras de la comunidad pasaran de sus legatarias indígenas a las manos de no indios. (Aún hoy, siglo XXI, rige en varios poblados tzotziles la norma de que las mujeres no pueden ayuntar con foráneos, porque si lo hacen se les quita todo derecho al usufructo de tierras, pastos y aguas).

Como quiera haya sucedido, y sin importar fuera ello bajo compulsión; necesariamente las esclavonías innovaron al modificar los originarios imperativos culturales respecto a la determinación del parentesco de su etnia de origen. Como también a ello les compeliaron las condiciones locales de su entorno en términos del tipo de población étnica mesoamericana que les rodeaba y su particular dinámica demográfica en tiempos históricos específicos, aunada a la axiología jurídica civil y eclesiástica hispana.

### **El legado genésico o detección del *n'tu***

A mi juicio, es la vigencia de ese legado ancestral el que sustenta la existencia de un continuo en la homonimia detectada entre individuos consignados por los respectivos amanuenses como “afrosucesores” —sea por estipular su calidad sociofenotípica (negro, mulato, pardo) y/o jurídico estatus (libre o esclavo)— en los diferentes

<sup>34</sup> Silvia Soriano Hernández, *op. cit.*

<sup>35</sup> W. Sherman, *El trabajo forzoso en América Central, siglo XVI*, 1987.

libros de hechos de catolicidad (bautizos, matrimonios y defunciones) propios del último cuarto del siglo XVIII y fracción del colonial XIX de la parroquia de San Miguel Arcángel del otrora Camino Real; y que hoy empatan con varios de los usados por los habitantes de la agencia municipal de Ignacio Mejía, perteneciente al municipio de Teotitlan de Flores Magón, Oaxaca, y antaño parte del territorio de la hacienda trapiche ayotleca. Personas que de esta forma indican, consciente o inconscientemente y de una u otra manera, el triunfo o vigencia metafísica de aquel originario legado bantú, así en fenotipo como en su nombradía, como seguramente sucede con los Quizamán, el Chora y el Macoco, “apellidos” posiblemente advenidos de antiguos etnónimos bantú: Quisama, Chorfa y quizá el Mbko y/o el Koko.<sup>36</sup>

Por ese mismo imperativo me parece también fue posible superaran, por vías diversas (el robo de la novia, amancebamientos y violencia sexual) el gran obstáculo que para las esclavonías rurales masculinas significó el señalado desbalance entre los géneros de las dotaciones, más el tabú del incesto bantú, más la normativa eclesiástica sobre el parentesco espiritual y su compulsión exogámica, más el afán del lucro del amo, más el acato o no por el amo o administrador en turno de la libre elección del cónyuge tridentina, mas el servicio de la novia, más...

Evidencia de la plausibilidad de esta argumentada hipotética impronta, por otra parte no exclusiva, pero tampoco, por lo que sigue, de carácter circunstancial, es que en 2002 entrevisté a la señora Antonia Osorio Neri, habitante, mas no nativa, de la agencia municipal de Ignacio Mejía, donde se afincó hacia finales del siglo XIX el Ingenio Central de Ayotla.

Nació ella por 1920 en la relativamente cercana hacienda de Ayotla, originaria matriz del ingenio antecedente; e indelebles rasgos de su faz acusaban su ascendencia genética negroide. Su padre fue Pedro Osorio Acevedo, y su madre, de la cual quedó huérfana a los siete años, llamóse Piedad Neri Criollo.

En esa misma hacienda de Ayotla, pero hace 253 años, el mulato esclavo Juan Osorio, hijo de Domingo Osorio, mulato libre, y de Petrona Neri, negra esclava de esa misma finca,<sup>37</sup> contraía matrimo-

<sup>36</sup> George Peter Murdock, *Africa: Its Peoples and their Cultures*, 1959.

<sup>37</sup> *Libro en que se asientan los casamientos de esta cabecera de San Miguel Teotitlán: començó en siete días del mes de febrero de mil setecientos quarenta y siete años siendo cura propietario el Lic[encia]l do Joachin de Lassarte. Ettca. Consta de 222 foxas.*

nio con la mulata libre natural del vecino norteño ingenio de Tilapa, Victoriana María, un 12 de septiembre de 1755. Lo mismo hacía el negro esclavo Víctor Antonio, el hijo legítimo de Miguel Pablo y de la negra esclava Felipa Neri, pero en julio de 1756.

Bautizando a su hija María Gertrudis un 28 de septiembre de 1755 se halla a la pareja del mulato libre Pablo Acevedo y su mujer Desideria Rita, mulata esclava de Ayotla. Y en la década novena de ese siglo XVIII se encuentran varios mulatos libres de la hacienda de Tilapa que, como parte de su nombre compuesto llevan el aparentemente calificativo de Criollo. Allí está José Mariano Criollo bautizando en la parroquia teotitleca a Victoriano José en el mes de septiembre de 1799. O Bernardo Criollo haciendo lo propio con Juan Nepomuceno Norberto en junio de 1796.<sup>38</sup> Y el uno de febrero de 1892, muriendo de heridas graves en la municipalidad y hacienda de Ayotla, hallamos a Maximiano Criollo.<sup>39</sup>

Aunque estas coincidencias denominativas entre identificadores de personas consideradas esclavas del siglo XVIII y la de mi entrevistada sólo las supusiésemos fruto del azar; hay más datos que permiten eliminar la conjetura de la eventualidad y ratificarla en torno a la presencia bantú en La Cañada, y obviamente en nuestro trapiche de indagación rigiendo el antedicho metafísico imperativo.

En la segunda década del siglo XVII adquiere el Beneficiado y cura de almas de Teutitlan, Caravajal y Soussa, quince esclavos angolas: nueve mujeres y seis varones, vendidos por Joseph de Acosta, factor de Del Poso. Para 1680 adquieren los jesuitas, segundos sucesores de Caravajal en la propiedad del ingenio a varios cautivos procedentes del África subecuatorial; 16 hombres y siete mujeres entre loangos, angolas, algunos araras; y siete no identificados ni por su género ni etnónimo, sino sólo que son bozales.<sup>40</sup>

<sup>38</sup> Ciertamente retrospectivamente los patronímicos detentados por nuestra entrevistada la señora Antonia Osorio Neri, así como los de la esclavonía citada, muchos provienen de la hagiografía católica; como es el de Felipe Neri, santo italiano fundador de la congregación del oratorio. O el de Luis Beltrán, nominado patrono de las Indias Occidentales y festejado el 9 de octubre. Aunque algunos otros parecen derivar del ejercicio de alguna actividad: los Fierro o los Galeote, así como otros parecen deberse a corrupción lexical: Osorio, Orosio, Honorio.

<sup>39</sup> Archivo del Registro Civil de Teotitlán de Flores Magón, Oaxaca, caja sin rótulo, libro sellado, manuscrito de 71 defunciones de la cabecera de Teotitlán; 29 de diciembre de 1891 a 14 enero 1893.

<sup>40</sup> AGN, Jesuitas, caja 2-2, leg. 2-3; exp. 18.

Adicionales a esta documentada importación y su correlativo bagaje cultural hay más indicios que patentizan esa vigencia del legado bantú en la localidad; como el uso hasta no ha mucho, década sexta del siglo pasado, de la marímbula, instrumento musical<sup>41</sup> del África bantú con fuerte denotación simbólica, así en su construcción como en el vibrar de sus musicales notas relativas al acto de la fecundación y su producto o nacimiento del crío. En toponimia huella de ellos hay en ciertos parajes, como el de Matamba; sitio propio de un reino angoleño en algún momento encubridor de esclavos fugados de los lugares de acopio en la costa africana para su venta ultramarina; y acá, paraje encubierto de semielevados promontorios aislados por el impetuoso curso del río Grande rozando Cuicatlán. Esto, sin contar su presencia en la medicina popular local<sup>42</sup> y en la vocinglería propia de la jerga cañera.

Sobre estas evidencias es que de porción de sucesores de esos antiguos cautivos llevados a La Cañada este texto pretende hablar; escudriñando sobre la exitosa reproducción sociobiológica del contingente mancipio propiedad de la hacienda de San Nicolás. La que luego a partir del tercer lustro del siglo XVIII y bajo la administración jesuita, pasó a nombrarse de San Nicolás Ayotla.

En una perspectiva mayor, y con datos de bautizos y matrimonios acopiados, el tópico busca exhibir elementos micro y “empíricos” a la búsqueda de precisión sobre el llamado mestizaje colonial y las particularidades de su dinámica para la constitución de familias esclavas (edad a primeras nupcias, frecuencia mensual de matrimonios, etcétera), contrastando su cuantificación y calendarios con el del universo demográfico cultural de su entorno inmediato: afrosucesores libres, mestizos, e indios, con algunos autorreputados como iberos o castizos, y los del mediato sitio: un par de fronteras pueblos indios.

<sup>41</sup> Irene Vázquez y Gabriel Moedano, “El marimbol en América”, en *Antropología e Historia. Boletín Oficial del INAH*, núm. 30, 1980; André Fara Biram, “El marimbol, un instrumento musical poco conocido en México”, en *ibidem*.

<sup>42</sup> J. Arturo Motta Sánchez, “¿Terapia africana en la cañada Puebla/Oaxaca? Una hipótesis”, en *Boletín del Archivo General de la Nación*, núm. 6, época 6ª, octubre-diciembre de 2004.

## El cobijo. Vías para la conversación carnal o reproducción de la población afro sucesora ayotleca

La vivienda de la esclavonía ayotleca, en pro de la cohabitación heterosexual, para la segunda mitad del siglo XVIII eran habitaciones o jacales para la pareja conyugal y/o viudo(a)s y los hijos célibes e infantes más algunos expósitos. A diferencia, en la centuria XIX, de los caribeños barracones cuando la trata ilota, en monto y frecuencia, alcanza dimensiones inusuales según los parámetros de los siglos antecedentes. Poseer cabañas individualizadas (y por tanto espacio para la innova y recreación cultural)<sup>43</sup> para estos cautivos ayotlecos, como para muchas otras esclavonías novohispanas<sup>44</sup> y caribeñas (anglofrancas)<sup>45</sup> no era desconocido en los albores del siglo XVIII. Su añeja tradición la trasluce el que en mayo de 1700 una mulata libre y casada, Michaela de Ariza, natural y vecina de la cabecera de Teotitlan al ir al trapiche de San Nicolás a buscar al esclavo bozal Juan Grande para que la curase del mal de caderas que padecía, declaró no haberlo hallado en su casa y así fue a buscarlo a la de “Andrés de tal, también esclavo” del mismo trapiche, donde le halló.<sup>46</sup> Setenta y cuatro años más tarde, 1774, en “consistorios” o reuniones conspiratorias celebrados por la “depravada voluntad” de los esclavos para hallar el modo de quitarse de encima al administrador de la finca y su vástago, celebrábanlas igualmente en individual casa: la del cautivo Miguel Damián.<sup>47</sup>

<sup>43</sup> En la medida que fue común en el mundo esclavista americano el izamiento de sus chozas fuera producto exclusivo de la volición —aquí relativamente compelida— y trabajo creativo del propio cautivo, como en nuestro caso lo patentiza el que no fueran enlistadas como propiedad de la hacienda sus cabañas, práctica propia también en las antillas francesas e inglesas hasta mediados del siglo XVIII según decía Bryan Edwards en 1793, citado por Rafael de Bivar Marquese, *Feitores do corpo, missionários da mente: senhores, letrados e o controle dos escravos nas Américas, 1660-1860*, 2004; pues “la construcción de las cabañas [estaba] a cargo exclusivo de los esclavos”, ese fue, entonces, uno de esos espacios aptos para lo que J.C. Scott identificó como universo para el ejercicio del ambivalente discurso oculto, ya escenográfico, verbal, lúdico, etcétera. Recuérdese todo el simbolismo cosmogónico que rige la construcción de una casa en el África subecuatorial, mismo que pasa por los amarres, la techumbre, la posición, etcétera.

<sup>44</sup> “Apéndice”, en Adriana Naveda Chávez-Hita, *Esclavos negros en las haciendas azucareras de Córdoba, Veracruz, 1690-1830*, 1987.

<sup>45</sup> Rafael de Bivar Marquese, *op. cit.*

<sup>46</sup> J. Arturo Motta Sánchez, “Un bozal en el ingenio de Ayotla, Oaxaca”, en *Dimensión Antropológica*, vol. 22, mayo-agosto de 2001.

<sup>47</sup> AGN, Civil, v. 1523, ff. 134r-135v.



Estas residencias (jacales o cabañas) nunca aparecieron en los avalúos de los varios inventarios, de modo que ellas a la finca no pertenecían.<sup>48</sup> Seguramente fueron edificaciones de paredes de carrizo embarrado, como aún hoy se mira en alguna que otra vivienda de la agencia municipal de Ignacio Mejía, Oaxaca. Ellas, años atrás, constituyeron el conocido Real de los esclavos. Asentamiento que debió ser compacto o de crecimiento radial limitado, aunque no un cercado de palizada con su puerta encandada (y ello se conoce porque la misma mulata antedicha, Michaela de Ariza, pudo efectuar progresivas excursiones nocturnas en procura de su salud, y del bozal, al trapiche de San Nicolás; además que los sucesivos inventarios no hablan de candados y puertas del dicho Real), según muchos suponen eran siempre los reales de las esclavonías (extrapolando inadecuadamente lo publicado por Berthe para el ingenio morelense y jesuita de Xochimancas o de Chevalier y de los propios barracones cubanos del siglo XIX).<sup>49</sup> Y es que auspiciar un crecimiento extensional o ilimitado habitacional producto de un crecimiento demográfico, atentaría contra el espacio vital dedicado al cultivo de la caña y de milpas para la subsistencia, así las labradas por mandato de la propia hacienda como las de autoconsumo propias de los esclavos. Además de que el agua, en las condiciones de aridez del biotopo imperante, era bien exiguo y plenamente controlado y encauzado por la hacienda;<sup>50</sup> lo que asaz limitaba su disponibilidad para el consumo humano como también usarla para siembras de granos básicos que ahitaran el hambre de una creciente población adicional. Por eso a mi juicio es que la finca cañera, aun hacia finales del siglo XIX y convertida en municipalidad, así como

<sup>48</sup> Dada esa condición no es descartable que éstas para el siglo XVIII se hayan erigido conteniendo algún patrón cultural de africanía (sea propio del ámbito ritual, el de la estética y/o en la distribución espacial), heredado de aquellos loangos adquiridos por la finca en 1680; como también algunas maneras de construirlas provenientes de la tradición indígena, de modo que aquí se habría producido alguna innovación cultural, mas como no hay indicio alguno en cuanto a su forma, quede sólo la sospecha.

<sup>49</sup> “[...] las cabañas de los esclavos que forman un verdadero poblado, el Real de los Negros rodeado por una cerca destinada a impedir que los cerdos en engorda dañen las plantaciones cañeras [...]”; Jean Pierre Berthe, “Xochimancas. Los trabajos y los días en una hacienda azucarera de la Nueva España del siglo XVIII”, en Jean Pierre Berthe (ed.), *Estudios de historia de la Nueva España: de Sevilla a Manila*, México, U de G/CEMCA, 1994. En la historiografía victimista, éste es un tópico asaz socorrido, puesto que al lector proporciona la imagen de una cárcel permanente. Si acaso quisiera ser más veraz, quien esa opinión adopta, con el colonial presidio, quizá, debería homologar.

<sup>50</sup> AGN, Tierras, vol. 149.

siguió manteniendo atávicos litigios por el uso del agua contra los pueblos indios aledaños a los hídricos cauces, al modo como lo había hecho durante los casi dos últimos siglos del periodo colonial, del mismo modo, su población nunca llegó a sobrepasar los 250 habitantes, como tampoco hacia 1767 lo hizo. José María Pérez Hernández señala que para la época posindependiente de 1874 habitaban la finca 208 hablantes de castellano.<sup>51</sup> Cerca del año 1890 cifraron ahí alrededor de 210 personas.<sup>52</sup> Y doce años antes, 1878, la finca no rebasaba 198 humanos por población total.<sup>53</sup>

Por la contabilidad a los inventarios subsistentes que van de 1767 a 1827, esto es 60 años, se aprecia que el monto total de la esclavonía ayotleca en su máxima cifra de 158 personas, entre “varones y hembras chicos y grandes”, se alcanzó en 1767; cuando el *hispanorium rex* Carlos III “sequestra” de sus bienes temporales a los jesuitas. El guarismo mínimo de 116 individuos recayó en el año de 1792, con señales de gradual tendencia al repunte justo cuando la formal vida esclava en la finca concluye; al ser los ilotas adquiridos y ahorrados por el gobierno del estado de Oaxaca en 1826 al pagar por ellos “seis mil doscientos pesos”.<sup>54</sup> (Tendencial demográfico crecimiento o señal de recuperación posterior a la devastación causada por una epidemia de viruelas de 1780, que a mucha población infantil se llevó y sin contar los bélicos sucesos de la revolución de 1810).

Al momento de la ahorría había una dotación de 149 esclavos, nueve menos que los de 1767. Dato éste, que al parecer contradiría la metafísica hipótesis que vertebra este texto, y aparentemente confirmaría la afirmación y, por tanto, el desigual indagatorio proceder para las haciendas de Morelos que usara von Wobeser,<sup>55</sup> al decir que ella nunca halló incremento demográfico alguno en las esclavonías de las haciendas averiguadas, atribuyendo de modo fácil el déficit a la sobreexplotación y malnutrición de la fuerza de trabajo. Pero aquí no es así. Porque mucha de la esclavonía varonil

<sup>51</sup> José María Pérez Hernández, *Diccionario geográfico, estadístico, histórico, biográfico de Industria y Comercio*, 1874.

<sup>52</sup> Colección de “Cuadros Sinópticos” de los pueblos, haciendas y ranchos del Estado libre y soberano de Oaxaca. Anexo núm. 50 A, *Memoria Administrativa Presentada al H. Congreso del mismo*, 17 de septiembre de 1883, 1883.

<sup>53</sup> *Memoria presentada por el ejecutivo constitucional del estado libre y soberano de Oaxaca de Juárez al IX Congreso del mismo*. 17 setiembre 1878, 1878.

<sup>54</sup> Archivo Notarial de Oaxaca (ANOAX), Escribano Ignacio Salgado, año 1826.

<sup>55</sup> Gisela von Wobeser, *La hacienda azucarera en la época colonial*, 1988.

casó con mujeres afroancesas de vientre ingenuo, de modo que sus hijos fueron libres, y en tanto tales, necesariamente escaparon a la contabilidad de la finca, aunque no al uso potencial de su fuerza de trabajo, en tanto su cadena sujetadora era el parentesco, al menos hasta los 15 años. Aspecto que el trabajo de Wobeser en su afirmación no considera al no haber cotejado archivos parroquiales, como tampoco el valladar que significaba la cañal superficie al crecimiento demográfico indiscriminado.

Más: tornando al último cuarto del siglo XVIII, los hijos esclavos en edad de adquirir estado, cuando lo hacían, es seguro residirían en su propia cabaña (ignorándose si ellos solos la erigían, o contaban con ayuda mutua para lograrla, o si su erección condición previa era de un rito de paso varonil en su camino al matrimonio, como al parecer lo es el servicio de la novia entre indígenas), pues los registros de los inventarios que lo hicieron les enlistan diferencialmente, o apartan ya, del listado de hijos de la familia de procedencia. Tal se corrobora averiguando la dotación de sus raciones, pues cuando legítimamente han casado, ésta se les otorga aparte. Mientras en la familia de la que emanaron, ocasionalmente se reduce, si es que no ha llegado neonato(a). Neolocalidad que quizás se formalizaba o reconocía cuando a la pareja de primeras nupcias se le daba por la hacienda, a modo de “dote”: “ @ de miel, dos almudes de mais, una libra de cacao, y dos libras de azúcar”, aparte de su semanal ración; lo que no sucedía ya a viudas de segundas o más nupcias, pues por lo común nada se les concedía.

La familia esclava<sup>56</sup> (sin incurrir en anacronismo, pues el inventario<sup>57</sup> de septiembre de 1787 claramente señala: “Esclavonía que se halla existente por familias asentada”, enlistando a continuación al que tenían por cabeza o jefe de familia varón —o hembra viuda—; *in continenti* su cónyuge femenino y su respectiva descendencia; así la de matrimonios anteriores cuando los hubo, a más de los de la propia presente pareja) acrecía por varias vías. La una era obviamente la reproducción sexual vía matrimonio legítimo, o por la ilegítima, para la época, unión consensual: fortuita, haya sido violenta o no, y de alcance semiduradero, por la presión que en algunos momentos, a veces infructuosamente, llegó a ejercer el clérigo local

<sup>56</sup> A inicios del siglo XVIII el *Diccionario de Autoridades* recogía la voz “familia” diciendo de ella que era “La gente que vive en una casa debaxo del mando del señor de ella”, incluída la servidumbre, *fámulus*.

<sup>57</sup> AGN, Tierras, v. 3463, 107r-130v, “Valúo del Yngenio de San Nicolás de Ayotla”.

para legitimarlas. Otro camino era por adopción de los expósitos y huérfanos, aunque no fueron muchos los casos hallados en ese proceder.

No he averiguado para esta dotación otras vías que las señaladas para el relativo incremento poblacional; pues la semi-masiva compra de esclavos, en particular bozales o africanos, largo rato ha que había concluido, pues a partir de 1680 no se les halla más en los diversos registros finqueros ni en los de hechos de catolicidad como sucedía en las fincas cordobesas indagadas por Adriana Naveda, y que para la cuarta década del siglo XVIII sus inventarios enlistaban cautivos bozales.

En ninguna de las seis décadas de bautizos ancillos nacidos vivos acopiadas, y que componen el periodo 1748 a 1808, esto es, 60 años, o 346 partidas, se hallan cifras negativas de crecimiento, aunque las positivas tampoco son algo que podríamos denominar espectaculares, como muchos juzgan fue el explosivo crecimiento demográfico entre las esclavonías del siglo XIX en Estados Unidos, particularmente en la Louisiana.<sup>58</sup> Aunque según Tadman, ello en enclaves que no fueran de plantación azucarera, porque según él las condiciones imperantes de trabajo ahí eran tremendamente atentarorias a la bonanza de la vida humana ilota.<sup>59</sup>

#### *Edad al matrimonio*

Entre mayo de 1747 y febrero de 1768 se encontraron frente al altar nupcial 82 individuos habitantes de la hacienda, o 41 parejas (alrededor de un par anual) entre esclavos y no esclavos (indios, mestizos y afrosucesores), quienes representaron a su vez 21 por ciento del total de las 204 parejas presentadas al altar parroquial de Teotitlan en dicho lapso.

La edad mínima para contraer primeras nupcias entre la población esclava de esas 41 parejas se pudo saber de muy escasas; pues

<sup>58</sup> Gwendolyn Middel Hall, *Slavery and African Ethnicities in the Americas*, 2005; de la misma autora, *Africans in Colonial Louisiana: The Development of Afro-Creole Culture in the Eighteenth Century*, 1992.

<sup>59</sup> Michael Tadman, "The Demographic Cost of Sugar: Debates on Slave Societies and Natural Increase in the Americas", en *The American Historical Review*, diciembre 2000 (en línea), [<http://www.historycooperative.org/journals/ahr/105.5/ah001534.html>], revisado el 28 de mayo de 2007.

fueron excepcionales los registros matrimoniales de la iglesia cabecera de San Miguel Teotitlan del Camino Real<sup>60</sup> que apuntaran la edad. Y éstos fueron ocho casos o 9 por ciento; hallándose entre los varones una mínima de 15 años, en este caso para el mulato esclavo Cornelio Gil, quien matrimonió el 12 de agosto de 1754 con Luisa Beltrán, también de 15 años, aunque mulata libre y natural del vecino trapiche de Tilapa, y cuyos padres, también mulatos libres, se habían avecindado en Ayotla hacía cuatro años. En tanto la máxima de 20 años tocó a Crispín de los Santos, negro que casa con Ysidora Anastacia, mulata de 18 años, en agosto de 1754, notados ambos de esclavos.

Para el género femenino la edad mínima de 18 años correspondió a Jacinta Astacia, soltera, quien enlazaba con el también suelto de matrimonio Teodoro en junio de 1748, ambos ilotas. La edad máxima femenina tocó a la soltera Leonarda María, esclava parda de 28 años quien recibió las bendiciones nupciales el 11 de octubre de 1761 al lado de su esposo, un indio viudo, sin datos de edad y natural del vecino poblado indígena sureño de Los Cúes.

Mas si ahora hurgamos en los datos de edad de los esclavos enlazados en matrimonio habidos en el inventario<sup>61</sup> de 1768, recién expropiados los ignacios de su finca, tenemos un par de esclavas de 14 años casadas con sus contrapartes masculinas de 15 años, mismos que no aparecen en los registros matrimoniales de la parroquia de Teotitlan. Como tampoco aparece el matrimonio contraído por el también esclavo Jacinto Antonio con Jerónima Michaela o de San Miguel, y en donde a él le consignan 70 años de edad y a ella 38; una diferencia entrambos de 32 años. Pero si somos estrictos con la documentaria, hallamos que este esclavo en 1772, es decir, cuatro posteriores a este inventario (y con 74 de edad acorde al mismo instrumento), con ocasión de testimoniar por cuestiones de límites territoriales contra el pueblo de San Juan Los Cúes,<sup>62</sup> declaró tener, según “se acuerda, sesenta años, poco más o menos”. Es decir 14 menos de lo consignado. Caso similar al del ancilo Fernando de la Trinidad, que en 1768 le apuntan por edad 70 años y en el inventa-

<sup>60</sup> Libro en que se asientan los casamientos de esta cabecera de San Miguel Teotitlán del Camino en siete días del mes de febrero de mil setecientos quarenta y siete años, siendo el cura propietario el licenciado Joaquín de Lassarte.

<sup>61</sup> AGN, Civil, v. 1523.

<sup>62</sup> Archivo Municipal de San Juan Bautista Los Cúes, Oaxaca, Títulos primordiales, Diligencias por límites de tierras, 23 de julio de 1772.

rio de once después, 1787, le ponen 96, cuando de acuerdo con el primer instrumento debía tener 81. Y es que en esto de las edades en el antiguo régimen no importaba demasiado precisión alguna, como a la frágil episteme historiográfica actual. Este ejemplo, que multiplicarse puede enormemente, de suyo evidencia la relativa fragilidad de argumentaciones exclusivamente basadas en estadísticas mediciones de edades novohispanas, así para nobles como plebeyos, y cautivos libres, y sus efectos en análisis demográficos pretendidamente conclusivos.

Pero si se hace abstracción de ello y se agrupa por edad y estado civil a las mujeres en edad de tomar estado, 12 años para arriba según el castellano derecho, del antedicho inventario de 1768 que contabilizó a 158 esclavos en total (82 varones y 76 mujeres entre infantes, viudos y casados) y las agrupamos en el rubro de alguna vez casadas, resulta que sólo se halló a un par de solteras: una de 12 años y otra de 22. Todas las demás: 44 aptas para la vida maridable, en unión conyugal vivían ya o la habían experimentado.<sup>63</sup> Mientras que célibes aptos para el matrimonio se hallaron cinco varones; con una edad mínima de 14 años a una máxima de 32. Lo que indica una no muy aguda desproporción entre los sexos o *sex ratio* entre la esclavonía.

Por lo que toca a las segundas nupcias de cautivos, o casamientos ayotlecos donde interviene algún viudo como cónyuge, fueron nueve los enlaces en el libro de matrimonios detectados. De ellos tres fueron entre pares viudos aunque impares en calidad socio-racial y estatus jurídico. Los seis restantes, o 75 por ciento, se completaron con parejas donde uno de los cónyuges fue soltero. Las combinaciones de esas parejas fueron: india viuda/negro soltero: uno; viuda sin datos de calidad /indio soltero: uno; mulato viudo/mulata soltera: uno; indio viudo/parda soltera, uno; indio viudo/india soltera, uno; afrosucesor, o sin datos de calidad, viudo /afrosucesora viuda: uno. Casos todos que a la luz de su frecuencia ninguna tendencia se puede entrever, excepto que contrastados con la cuantía de años del lapso en que se presentaron se les podría caracterizar de fortuitos; además de señalar que las mujeres solteras fueron mayoría en tales matrimonios; pero en cantidad suficientemente

<sup>63</sup> J. Arturo Motta Sánchez y Abigail Meza Peñaloza, "La reproducción de la población esclava del ingenio de San Nicolás Ayotla, Oaxaca, siglo XVIII", en *Estudios de Antropología Biológica*, vol. X, 2001, pp. 429-444.

exigua como para imposibilitar abonar algo sólido a la tesis planteada por Dehouve en torno a la etnohistórica aversión o reticencia, detectada por ella desde la época colonial del temprano siglo XVIII en el hoy estado de Guerrero entre nahuas solteros de ambos géneros, para contraer nupcias con sus congéneres étnicos viudos.<sup>64</sup>

En cuanto a los afrosucesores, ya nativos ayotlecos y foráneos de estatus libre, ostentan poca diferencia en el asunto de la edad al primer matrimonio respecto a la de los cautivos. La menor edad hallada fue la de la mulata libre, natural de Ayotla, Ignacia Vicenta, quien casó de 16 años el 15 de junio de 1763 con Dionisio Antonio, a su vez de 19 años y mulato libre.<sup>65</sup> En tanto la cifra mayor correspondió a los 21 años de Isidora de la Cruz, mulata libre, contra los 18 años de su cónyuge Estanislao Joseph, mulato libre y ambos casados el 25 agosto de 1754. En lo que abona al estado de viudez entre estos afrosucesores libres, ningún registro matrimonial de ese tipo hubo entre ellos.

Para el caso de los señalados como indios ayotlecos, a ninguno de los contrayentes se les anotó edad. Y los matrimonios interraciales endohacienda (melanodermos: mulatos, negros o pardos con indio) en ese largo periodo de 25 años sólo alcanzó a cuatro enlaces o uno cada 6.3 años. Y estos fueron celebrados con esclavos. Tres de esas parejas, y no casualmente, tuvieron al menos a uno de los cónyuges por viudo(a), cuando no ambos; (negro soltero-india viuda, negro-india ambos viudos, negra viuda-indio soltero, negro soltero-india soltera). Y es de destacarse que de este contingente femenino, y tampoco casualmente en razón del servicio de la novia mesoamericana, sólo una de las mujeres, viuda, provino del vecino pueblo mazateco de San Juan Bautista Los Cúes; cuya lengua aún se oía en la década de 1960. En todos los demás enlaces, 10 parejas señaladas como indias, invariablemente sus contrapartes femeninas fueron nativas de la hacienda. Para el caso de los varones indígenas ayotlecos enlazados en parejas no “interétnicas”, es decir homogámicas a su calidad india, sólo dos, 20 por ciento arribaron del limítrofe pueblo de Los Cúes; uno más de la cercana cabecera de

<sup>64</sup> D. Dehouve, “La segunda mujer entre los nahuas”, en D. Robichaux (comp.), *El matrimonio en Mesoamérica ayer y hoy*, 2003.

<sup>65</sup> Mulatos anotados como esclavos propiedad de la hacienda ayotleca en los inventarios postexpulsión o expatriación de los jesuitas. En el de 1768, cinco años después de su maridaje, a ella se le apuntó con 25 años y a él con 19. Incongrua por donde se mire imposible de resolver, pues no aparecen en los libros de bautizos.

Teotitlan, y otro de su barrio sujeto, Toxpalan. Pueblos todos situados en un radio no mayor a cinco kilómetros de la hacienda. De tales advenedizos, dos eran viudos.

Panorama similar, más o menos para el mismo periodo, encuentra Adriana Naveda para las haciendas azucareras de la Villa de Córdoba.<sup>66</sup> Es decir, una fuerte homogamia racial; y a mi ver, acaso reforzada o compelida por el impedimento que para la fuerza de trabajo mancipa significó el “mesoamericano” servicio de la novia para el intento de construir matrimonios interétnicos; y más si en ellos pesaba lo que Catherine Good ha encontrado como elemento clave para la conformación del parentesco nahua de la zona del Balsas, donde la consanguinidad poco tiene que ver en él y sí mucho el trabajo o *tequitl*: quien no trabaja o aporta al grupo doméstico, no es pariente, de modo que por tácita definición un esclavo nunca podría ser pariente.

Claro, sométase lo antecedente además bajo la hesitable suposición de que en la dirección de la hacienda invariablemente privó el respeto<sup>67</sup> al eclesial mandato tridentino de la libre elección de cónyuge para facultar el matrimonio. Y que el “servicio de la novia” existiera como práctica de solera en las comunidades indígenas vecinas. O bien explicación alterna, y semiexcluyente como posibilidad, cabe admitir que las indígenas solteras de la feria matrimonial teotitleca, o no pertenecientes a la hacienda, sentían aversión a la institución esclavista, rehusando vincularse con alguien de ese estatus. O igualmente, y por lo que más me inclino: que el monopolio sobre sus femeninas personas era aún fuerte al vivir como vivían bajo “el poderío de su comunidad”. De tal modo que su “libre elección” defendida por la iglesia no alcanzaba a tanto y obedecía más al sistema de alianzas, derechos sucesorios y tenencia de la tierra indígena local que a romanticismos.

Es a varones afrosucesores de estatus libre a quienes se les encuentra inmigrando al territorio parroquial teotitlanesco y de la hacienda ayotleca, de sitios que con mucho rebasaban las distancias de los casos indígenas al menos en un factor de 10. Llegaron de tan

<sup>66</sup> Adriana Naveda, “Algunas consideraciones sobre matrimonios esclavos”, en *Anuario*, vol. VIII, 1992.

<sup>67</sup> Encontré un caso donde un administrador azota y persigue a un esclavo porque éste rehúsa casarse con una esclava de quien el administrador achaca el esclavo estupro. Cuando en realidad era él, según opinión de la esclavonía ante el alcalde mayor, quien mantenía el amancebamiento, pero con esa acción buscaba encubrirla.



lejos como Huajuapán, Guatemala o Tehuacán. Mientras que el indígena migrante a la hacienda, acaso lo más lejano de donde provenía no iba más allá de los 7 u 8 kilómetros radiales de su iglesia parroquial o cabecera de San Miguel Teotitlán. Asunto que permite conjeturar para los afrodescendientes la formación de familias extensas entre la esclavonía; al menos hacia Tilapa, hacienda al norte de Ayotla y la de Tecomaxtlahua hacia el sur e incluso, en algún momento, al litoral Pacífico prolongarlo.<sup>68</sup> Algo similar a lo que para las esclavonías del siglo XIX en la caribeña isla holandesa de Saint John halló Karen Olwig<sup>69</sup> con redes familiares facilitadas por los matrimonios de esclavos interhaciendas; y proceso algo semejante a lo que Naveda vio para las dotaciones de Córdoba. Aunque sin frecuente pago formal del débito conyugal, mas si compartiendo semicotidianamente alimentación en Saint John, mientras en Córdoba la vida maridable se procuraba al vender uno de los cónyuges al otro dueño del par que la futura pareja conformaría. Pero en Ayotla sólo eran varones afrodescendientes libres, en su gran mayoría migrantes de diversas proveniencias —fueran haciendas o no—, los que llegaron a conformar nupcial pareja con mujeres ancilas. De modo que a diferencia de Saint John y Córdoba, no se halló ningún matrimonio constituido por ambos cónyuges esclavos pertenecientes a distintas haciendas.

Y si bien entre estos matrimonios entre afrodescendientes libres y los ayotlecos sujetos a relación ancilar no parece tuviera razón de ser el aparentemente prehispánico servicio de la novia —puesto que por un lado la hacienda dotaba a su mancipo(a) que matrimoniaba, como arriba se dijo, y el pretendiente varón libre no podía labrar tierra alguna del futuro suegro(a) esclavo(a) porque la hacienda era la dueña de la tierra, además de que el producto no se destinaba al consumo sino al mercado dulcero—, entonces tampoco destreza campesina del *pater* o *mater* de la fémina ahí calificarían. Pero acaso donde sí pudo pagar con labor el afrodescendiente libre fue en las pequeñas parcelas que la hacienda dejaba a la esclavonía, a modo de consensual prerrogativa por el grado de obediencia/eficacia hacia la administración, para que en ellas sembrasen a fin de completar lo

<sup>68</sup> J. Arturo Motta Sánchez, “Derrota a la mar del Sur”, ponencia presentada en el Congreso Internacional Diáspora, Nación y Diferencia. Poblaciones de Origen Africano en México y Centroamérica, Veracruz, 10-13 de junio de 2008.

<sup>69</sup> Karen Fog Olwig, *Cultural Adaptation and Resistance on St. John: Three Centuries of Afro-caribbean Life*, 1987.

que de rigor supuestamente la hacienda como ración les daba. O también obsequiando algún animal de ingesta como cerdos, guajolotes, gallinas o chivos. Cierto, aquí todo esto es conjetura, pero sustentada en el indicio de que los progenitores, putativos o no, se podían oponer a la celebración de matrimonios. Hay un caso donde la madre esclava, por las presiones que ejerce sobre una hija para evitar que case con determinado afrosucesor ilota, orilla a que ella se fugue. Asunto que, por otra parte, paralelamente trasluce que las fugas no siempre se incoaban por la presión del amo o su delegado, el administrador, y que la común historiográfica ecuación fuga= resistencia a la explotación no es inefable —como a los cuatro vientos proclaman, en pos de autoestima, prestigio y reconocimiento más allá del ámbito local, muchos militantes contemporáneos autorreputados afromexicanos costeños que demandan ser reconocidos como una etnia más.

Pero regresando al asunto de la edad al matrimonio, ¿qué tanto pudo diferir ésta en los enlaces de primeras nupcias de los melanos o afrosucesores (negros, mulatos, pardos, morenos), esclavos o no, contrastadas con las habidas en un par de pueblos nahuas distantes de la hacienda no más de 8 km a la redonda, en la misma jurisdicción parroquial de San Miguel Teotitlan?

*San Gabriel Casablanca, Oaxaca*

Veamos el caso del pueblo salinero de San Gabriel Casablanca,<sup>70</sup> de habla nahua, como el de su antípoda por serrano, mas no en idioma, de Santa María Teopoxco. El libro de matrimonios de San Gabriel Casablanca abarca el periodo 1765 a 1813, o 48 años. Como para el caso ayotleco, en muy pocas partidas —trece (7.5 por ciento) de 170 ocurrencias o parejas— se anotó la edad a los contrayentes. Y en cuanto a la calidad, se registró a sólo seis mestizos (cinco mujeres y un hombre) y una mulata. A los restantes 333, y seguramente por la obviedad de que era un pueblo indígena, casi siempre el respectivo amanuense hizo omisión de su calidad.

La edad mínima femenina a las primeras nupcias fue hallada en 1777 para un par de novias de 14 años, mientras la máxima alcanzó

<sup>70</sup> Libro en que se asientan los casamientos de San Gabriel desde Abril de [17]65 a[ño]s. Doctor [Félix Antonio de] Huerta.

en 1811 los 17 años de la “yndia doncella Josefa María”. Nada extraordinario en términos de los “que el derecho previene” para la mínima edad a las primeras nupcias, de 12 años. Para segundas nupcias fue la mínima/máxima, por única, la de 24 años para la viuda, de ya hacía cuatro años, Martina María, quien a su vez casaba con Martín Diego, un viudo de hacía ya un año y con 60 de edad en octubre de 1776. Por el lado de los varones, la edad mínima al celebrar el sacramento en primera ocasión fue de 15 años, mientras la edad más longeva fue de 20 años.

En cuanto al matrimonio de segundas nupcias, es decir de viudos, se encontró que de 78 parejas (156 individuos) o 45 por ciento del total de matrimonios asentados, los varones viudos emparejados con solteras cifraron 10 (12 por ciento del total de viudez); ligeramente arriba estuvieron las viudas que enlazaron con solteros, ellas fueron 12 (15 por ciento del total de viudez); mientras el enlace entre pares viudos fue mayoría abrumadora: 55 casos que representaron 70 por ciento del total de viudez). El maridaje entre un viudo mestizo y una mulata, de la que no se especifica estado civil, sería el caso que falta para completar las 78 parejas. Si ahí regía el repudio nahua a contraer nupcias de soltero(a)s con viudos, se ve que poco importó a esos 22 contrayentes. O alguna causa de más peso a ello los orilló, como es de sospecharse en términos de la proporción alcanzada, casi la mitad del total, por los matrimonios donde intervinieron viudos. Quizá consecuencia de alguna devastadora epidemia que redujo la feria matrimonial de solteros enormemente y con ello el peso del tabú, si opinamos como Dehouve.

#### *Capilla visita de Santa María Teopoxco*

Asentamiento serrano de indígenas nahuas. Fueron siete los naturales endoparroquiales de la cabecera teotitleca los listados como receptores del sacramento matrimonial en la iglesia de Santa María Teopoxco, es decir de migración interna intraparroquial; además de un par de individuos pertenecientes a la igualmente visita, o capilla semivecina de Santiago Texcalcingo. En total nueve asuntos matrimoniales (1.6 por ciento) de “fuereños” si abstraemos considerar el ámbito jurisdiccional parroquial. Casos estos en realidad muy pocos para el total de 537 contrayentes teopoxtecos restantes, lo que nos habla de la fuerte homo y endogamia existente en esa localidad.

A diferencia de los dos antecedentes libros, que en muy poca cuantía especificaron la edad a las primeras nupcias impetradas, en el de Teopoxco la determinación alcanzó a 98 personas (18 por ciento), de las 546 que contrajeron nupcias entre los años de 1779 y 1817. La edad matrimonial femenina más reducida, sin contravenir el colonial derecho vigente de las Siete Partidas, cifró los 12 años en dos doncellas entre 1784 y 1786. La más longeva en 28 años fue también para una dupla de doncellas del siglo XIX: años 1810 y 1817. Y la edad más frecuente o modal para las doncellas fue la de 14 años.

En los varones fue como sigue: mínima de 15 años y de 30 la mayor, propia de un soltero. La edad modal rondó los 18 años. Todos los contrayentes fueron calificados de indios, de modo que al parecer ahí no hubo matrimonios interraciales. Siempre y cuando tomemos la noción de indios abstractamente, pues no olvidemos que la zona compartida era por mazatecos y nahuas.

Si estos datos modales resultan certeros, y en tanto considerados indiciales relictos demográficos, me parece estarían de alguna manera avalando, sin suponer sean del todo suficientes, la afirmación de McCaa, a su vez obtenida de datos censales de la tercera década del siglo XVI en tres pueblos nahuas del hoy estado de Morelos, como *supra* se dijo ya en el sentido de que parece era constante del mundo nahua que “la mayoría de las niñas casa[r]an antes de los quince años, y muchas, de hecho, antes de los doce”.<sup>71</sup> Asunto este que por lo demás conviene posteriormente tomar como variable incidente y analizar para dirimir el asunto de la tradición, precolombina o no, del “servicio de la novia” del mundo mesoamericano. En particular teniendo en cuenta que este servicio sólo es un aspecto del más general de la reciprocidad, concretamente el que

<sup>71</sup> Robert McCaa, *op. cit.*, p. 13. Véase comentario sobre la confirmación documental del aserto en Leyes de Indias en la nota 17 de este texto. Oferto para apoyar tal enunciado una tercia de partidas de matrimonio de las de edad asentada y redactadas en náhuatl de la segunda mitad del XVII halladas en el “[Crisión] 1655 años. Libro de Casamientos que se celebran en esta doctrina del convento de N[uest]ro P[adr]e Sancto Domingo, pueblo de san Jacinto del Marques del Valle desde siete de junio de mil y seisç[ientos] y çinquenta y cinco años”, hoy San Ángel, ciudad de México. A) Axca[n] 14 tias april d[e] 1657 años. Monamictia Joceb [Joseph] Calego [Santiago] chane Sa[n] Bernape [Bernabé] 11 xihuitl quipie yquimonamictia, Domi[n]ga Xoliana [Juliana] 9 xihuitl yteoyotatzi Ju[an] Acustí [Agustin] y Lusía María. B) Axcan 15 de junio de 1658 (Melchor Francisco de 12 años, ella María Paula de 9 años). C) Axcan 16 de junio de 1661 (él Gerónimo de 51 años de San Nicolás, ella Isabel Francisca de 14 años de Oyotica). El autor agradece la colaboración, en la identificación y traducción de los textos en náhuatl, de difícil paleografía, a la etnohistoriadora Ana María Velasco Lozano.

tiene que ver con la viabilidad de la humana reproducción. De modo que entre más infante se es, menos apto o hábil se está para mostrarse capaz de levantar una milpa; o de manera más universal, de prover alimentación para sí y para otros. Que en primer y último término, según mis observaciones de campo, es lo que para el varón evalúan en el mundo rural, al menos en el siglo xx, los genitores campesinos masculinos de las novias. (En segundo estaría el desempeño social, por caso en el desenvolvimiento que la vida ritual y política de la comunidad demanda —tequios, mayordomías, entre otros). Si se toma esto en cuenta, es posible que el llamado matrimonio precoz precolombino fuera más un acto similar a las desposajas del derecho ibero codificado en las Siete Partidas, que admitía una mínima edad de siete años para contraerlas, que un matrimonio. En otras palabras, si el servicio de la novia es de prosapia precolombina, y entendido como un acto de evaluación de la capacidad productiva del varón, entonces lo que halló McCaa y llama matrimonio muy difícilmente habría sorteado esta prueba del servicio de la novia dada la paritaria edad de los contrayentes, pues el marido sencillamente habría sido incapaz de erigir una milpa. Objeción que no procede cuando el varón es mayor que la mujer, y en tanto tenga fuerza y aptitud suficiente para satisfacer las condiciones que hacen posible la generación de una nueva unidad reproductora de humanos “semiautosuficiente”. Mas si la edad entrambos vinculados era paritaria; hesito que ese matrimonio postulado por McCaa en aquel momento del temprano siglo xvi fuera o tuviera el sentido, como hoy lo es el servicio de la novia, o prueba de la capacidad generatriz de alimentación. Y entonces, más bien habría sido un rito de paso por el que socialmente se preanunciaba la existencia de nuevos efectivos para la potencial formación de una nueva unidad reproductora de humanos “semiautosuficiente”; y en ese sentido, simultáneamente sería el dicho femenino “matrimonio precoz” un acto público para acreditar un derecho de apartado que de alguna manera el principal o cacique garantizaba.<sup>72</sup> Como también sería la pública ostentación o anuncio de la erección de una

<sup>72</sup> Sentido éste recogido en el enunciado inhibitorio del capítulo LXX del primer Concilio Provincial Mexicano. *Concilios provinciales 1° y 2° celebrados en la muy noble y muy leal cd, de México* presidiendo el ex[elentísimo] y R[everendísimo] Señor Don Frei Alonso de Montufar en los años de 1555, y 1565. Dalo a luz el il[ustrísimo] Sr Dn. Fray Antonio de Lorenzana Arzobispo de esta Santa Metropolitana Iglesia, México, Imprenta del Supremo Gobierno de el Bachiller Joseph Antonio de Hogal, 1769.

nueva alianza intergrupala. De ahí que en un sentido sean razonables, y no necesariamente exageradas, las palabras del fraile Motolinia,<sup>73</sup> aunque sí su autointerpretación, cuando comenta de las bodas de Texcoco que señores y principales antes de la llegada de la fe, acaparaban cuantas mujeres había, y de modo tal que los macehuales no hallaban pareja. Frailuna apreciación de alguna manera refrendada o asumida en los concilios provinciales mexicanos de la segunda mitad del siglo XVI cuando prohíben a los caciques intervenir en la elección de la novia, pues según tales disposiciones, estos principales atentan contra la libertad de elección de pareja conyugal.<sup>74</sup>

Ese “acaparar” pues, a mi ver, justo sería como luego similar papel, de entre los varios que tenía, desempeñó la novohispana institución de la “casa de recogidas”. Y creo era en la persona del cacique prehispánico que habría estado socialmente asignada la custodia del elemento femenino. Y no porque éste las acaparara para sí, como Motolinia leyó, sino porque su papel era el de un garante/ regulador de la feria matrimonial. Más ante este problema de dirimir la prosapia de la edad al matrimonio, si precoz o no, y precolumbino o no, además de lo antecedente hay dato adicional que pareciera el asunto complica, y es la afirmación del jesuita Joseph de Acosta quien recomendaba “casar a los indios en la primera adolescencia, y mucho más a las jovencitas indias, porque se ha visto que las mujeres casadas son más castas, y si comienzan antes del matrimonio a soltar el freno de la lujuria, por toda la vida andarán perdidas”.<sup>75</sup>

Qué tanto este paradigma en las predicaciones o misiones circulares jesuitas,<sup>76</sup> o vociferantes catequizaciones rurales, haya influido en campesinos auditorios, como el de Ayotla, lo desconozco, pero no que estos frailes llegan a la Nueva España casi cuarenta años después del censo utilizado por McCaa para su estudio. Es decir, que la escasa edad femenina indígena en el establecimiento de un vínculo, haya sido matrimonial o al estilo desposajas, parece emanar del acervo cultural mesoamericano nahua. Acaso McCaa no hubiese calificado, sin más, de matrimonio su hallazgo si hubie-

<sup>73</sup> Toribio de Benavente (Motolinía), *Historia de los indios de la Nueva España*, cap. VII, México, Porrúa (Sepan Cuantos; 129), 1969.

<sup>74</sup> Primer Concilio, capt. LXXII.

<sup>75</sup> Joseph de Acosta, *Historia Natural y Moral de las Indias*, 2006[1940].

<sup>76</sup> Pilar Gonzalbo Aizpuru, *La educación popular de los jesuitas*, 1986.

ra bebido de la etnografía de los nahuas del Balsas, donde Catherine Good muestra que, más que el parentesco consanguíneo o de afinidad, lo que define el vínculo y la noción de pariente es lo que los individuos nahuas aportan al grupo doméstico en términos de trabajo o téquitl,<sup>77</sup> como atrás se dijo.

Ahora bien, no está por demás reseñar que esta femenina edad modal a las primeras nupcias rurales en Teotitlan hallada no estaba muy alejada de la que según Zárate Toscano<sup>78</sup> privaba entre la nobleza novohispana del siglo XVIII, a saber: entre 16 y 18 años de edad, ni tampoco se alejaba en mucho, alrededor de cinco años en términos de fertilidad, de la modal de 18 años encontrada por Pescador<sup>79</sup> para un par de las entonces contemporáneas parroquias de la ciudad de México, o la de Santa Inés Zacatelco mostradas por Morin.

En cuanto al caso de la viudez en Teopoxco, su cuantía alcanzó 137 casos o 25 por ciento del total de matrimoniados. Alta cifra, pero aún así fueron casi la mitad de la contribución al total de los matrimonios de los nahuas del abajeño San Gabriel Casablanca.

Por lo que toca al asunto de los viudos y las nupcias con solteros en este pueblo de habla náhuatl y acaso caracterizable como región de refugio según Aguirre Beltrán —en tanto encaramado en la medianía de la Sierra Madre Oriental—, se observó que 40 individuos (30 por ciento de los matrimonios donde intervinieron viudos) llegaron solteros a sus enlaces y mujeres fueron 28; esto es alrededor de 75 por ciento del contingente de solteros. Doce fueron los varones solteros matrimoniados con viudas. Concediendo rigiese la antedicha aversión nahua a contraer primeras nupcias con alguien en estado de viudez, a este 30 por ciento de la población matrimonial se puede decir le afectó nada.

Resumiendo, y a reserva de entrar en mayores detalles en otra ocasión, no se observa diferencia grande en la edad a las primeras nupcias entre los habitantes negros, mulatos, mestizos e indios de los pueblos ribereños al río Salado: San Gabriel Casablanca y la

<sup>77</sup> Catherine Good, "Relaciones de intercambio en el matrimonio mesoamericano. El caso de los nahuas del Alto Balsas de Guerrero", en D. Robichaux (comp.), *El matrimonio en Mesoamérica ayer y hoy*, 2003.

<sup>78</sup> Verónica Zárate Toscano, *Los nobles ante la muerte en México. Actitudes, ceremonias y memoria (1750-1890)*, 2000.

<sup>79</sup> J. Javier Pescador, *De bautizados a fieles difuntos: familia y mentalidades en una parroquia urbana: Santa Catarina de México, 1568-1620*, 1992.

hacienda de Ayotla. Acaso alguna más acusada hacia lo que hoy se llama matrimonio precoz lo presentaría el serrano Santa Ma. Teopoxco, de alguna manera más conservador, puesto que los ribeños lo serían menos si atribuimos alguna causalidad a un probable cosmopolitismo derivado de su colindancia con la aledaña vía de comunicación del otrora camino real y los culturales intercambios interétnicos que en ese espacio, al menos potencialmente, se generaban.

Tampoco diferencia grande se acusa, entre los esclavos ayotlecos contra los nahuas de Casablanca y Teopoxco, en la relativa tasa de elementos viudos en su población matrimonial. Si para aquellos pueblos indígenas el universo de viudez sobrepasa a la cuarta parte, aunque sin alcanzar a la mitad de parejas matrimoniadas en el periodo comprendido por sus específicos libros de hechos de catolicidad, los viudos de la esclavonía ayotleca en esos 21 años considerados se encuentran más o menos en el mismo rango, pues llegan a 37 por ciento de las parejas. Es decir nada inusual para la época y zona geográfica como se ha visto.

### Calendario estacional

Por lo que toca a éste en términos de matrimonios, los de esclavos ayotlecos de 1748 a 1801 mayoritariamente acontecían en el mes de junio, después de una pronunciada caída padecida en los meses que van de marzo a mayo. Lo que insinúa de sus personas o bien el respeto luctual que demandaba el ritual católico para conmemorar el sacrificio del *Christus*, o bien que el cura negaba las bendiciones, en aras de ese mismo precepto, si los ilotas querían casar; lo que a estas alturas resulta del todo indiscernible cuál privó. Razones pecuniarias para el pago de derechos parroquiales no caben aquí aducir para elucidar esa caída, pues es difícil relacionar esta frecuencia matrimonial con un calendario cosecha porque los esclavos no pagaban derechos parroquiales por su matrimonio, de modo que hubieran de aguardar a cosechar para tener liquidez; pues era la hacienda quien se los sufragaba, y también porque ésta no necesitaba esperar a que su producto tuviera realización en el mercado en fecha determinada porque todo el año se molía y producía miel, panela y azúcar en sus diversas clases, de lo que por su expendio al menudeo obtenía cierta liquidez. Mas si ventas no ocurrían, siempre tenía el recurso del crédito para sufragar los emolumentos que



significaban los derechos parroquiales de bautizos, matrimonios, defunciones, más las domínicas y fiestas de guardar, así fuesen obtenidos del propio funcionario eclesiástico en turno que los debía cobrar, muchas veces a crédito de un año, como también del proveído por alguna de las autoridades civiles del partido; a saber, el alcalde mayor o el recaudador de las Reales Rentas, por caso. E incluso llegó a suceder que la hacienda cubriese el derecho parroquial en especie.

Del calendario estacional de nacidos vivos o bautizos de críos ancilos se puede decir, por un lado, que refleja bien los nacimientos, pues entre el bautizo y el alumbramiento en todo lo que es este último trecho (1747 a 1811) del periodo colonial, sólo medió cuando mucho cuatro días entre uno y otro acontecimiento.<sup>80</sup>

Por otro lado, los meses en que más nacían, y por consiguiente bautizaban, esclavitos eran —en orden decreciente— los de marzo, agosto, octubre y enero; calendario establecido bajo el supuesto, no siempre verídico, de alumbramientos de nueve meses. Para el bautizo aquí no aguardaban las que Slenes calificó de zafras de esclavitos en Brasil. El mes de marzo, como cumbre en bautizos, no empata con el mes de mayor frecuencia de matrimonios, que fue el de junio, pues para que lo hiciera debería coincidir con nueve meses atrás, julio, época de fin del estiaje y, si todo iba bien, anuncio de la inminente llegada de las lluvias.<sup>81</sup> El desfase en este agregado acaso se pueda atribuir, aunque no siempre, a subregistro de matrimonios, o al fenómeno de las uniones consensuales o ilegitimidad; asunto pendiente de averiguar, haciendo postrero calendario estacional de ilegítimos.

El declive de las fecundaciones en términos de bautizos anunciadas por el valle de la curva de abril a julio (comprendido, si es regular, en la temporada de secas, de marzo a junio), y su retrospectiva imagen inversa de nueve meses, agosto a noviembre, no permiten inferir, pues, que la esclavonía adulta compartiera la algazara

<sup>80</sup> Cosa distinta a finales del siglo XIX, donde he hallado casos de hasta tres meses entre uno y otro suceso. Y a las Leyes de Reforma hay que achacar mucho de ese comportamiento, como avala testimonio de uno de los propios curas de la época, según se verifica en Teotitlan.

<sup>81</sup> Archivo Municipal de Toxpalan, ramo "Documentación Confidencial del Municipio", 18 de marzo de 1879. Testimonio de la escritura de arrendamiento de aguas ante el juez constitucional del Distrito en Teotitlan otorgada por el ayuntamiento del pueblo de San Martín Toxpalan a favor del ciudadano Francisco G. Gavito, arrendatario de la hacienda de Ayotla.

que en todo el mundo rural de la zona reina en las festividades de muertos y cosechas. Pues en La Cañada es etnográfica noción que esta es época de estreno. Época germinal, donde lo nuevo debe aparecer simbólicamente materializado en los altares y ofrendas de difuntos, donde todo nuevo debe ser. Y ostensiblemente eso lee la ágrafa pero siempre escenográfica biblioteca popular de estas sociedades en su respectivo libro del baile entonces ejecutado de los huehuentones o viejos: consencial escenificación del necesario declive para fomentar el renacer.

El mes más escaso en nacimientos tocó a febrero y luego a julio, los que recíprocamente denuncian el decaimiento de la conversación carnal fecunda en los meses de junio y noviembre, exhibiendo sus cultores evadir entrar en el canónico celibato de la cuaresma.

En cuanto a los afro sucesores libres ayotlecos difirieron de los esclavos en el mes de mayor frecuencia de alumbramientos que fue septiembre, mes que revela el producto de su conversación carnal exitosa habida en enero.

Este disímbolo comportamiento de afro sucesores libres ayotlecos (muy similar a los libres de la cabecera Teotitleca) respecto de los esclavos pudo quizá deberse a las diferentes tareas productivas que la hacienda encomendaba. Los esclavos principalmente a la manufactura del azúcar (molienda, casas de caldera y purga como en las suertes de caña), con labor preferentemente nocturna en las tres primeras, dados los agobiantes calores que por el día acosan el cuerpo en este árido biotopo, y cotidiana aunque alternada en época de zafra —salvo excepciones: carencia de leña, heladas, rotura de las muelas del trapiche, u otras eventualidades—; mientras los libres asignados eran en tareas de cierta supervisión diurna al aire libre: guardacañas, guardaganados, guardaagua, arrieros, etcétera. Población femenina esclava no se empleaba en las cuadrillas moltureras del trapiche, como sí se hizo en la isla de Santo Domingo en la parte francesa, sino en los campos surcados o suertes. De modo que sus labores eran más bien semidiurnas.

No debió influir mucho para esta señalada divergencia cultivar una parcela para allegarse alimentos suficientes o complementarios al de la ración, pues esclavos y libres por igual lo hacían. Lo que aún desconozco, y se desconocerá, es si esta labor se realizaba según género, o éste resultaba indistinto para la agrícola cultura.

El tamaño de familia conyugal ancila (cautivo-esclava) habitante de los jacales o cabañas al momento del inventario de 1768 suma-

ron 38 parejas (17 esclavo-esclava, 45 por ciento; 14 esclava-libre, 37 por ciento; y siete esclavo-libre, 18 por ciento) o 48 por ciento del total de la esclavonía. Su cotejo revela que no era muy crecida y oscilaban entre un mínimo de dos integrantes y un máximo de siete miembros, vástagos incluso. Y la proporción de los alguna vez casados respecto al total de la esclavonía cifraron 95 personas o 58 por ciento, contados los viudos. En Zacatelco halla Morin un promedio de “poco más de dos hijos” por familia indígena en el lapso entre 1777 y 1823.

Al otro extremo temporal de la documentaria, 1826 (al momento de la compra y estatal ahorría de la esclavonía), a 58 años del primer inventario, el asunto se mostraba así: el total de matrimonios sumaba 31 parejas o 40 por ciento de toda la población ancila. De tales uniones fueron 17 parejas las casadas o 54 por ciento del total de matrimonios donde intervinieron cautivos. Y las que en ese momento tenían un hijo sumaron 42 por ciento, las de dos cifraron 38 por ciento y las de tres o más hijos un escuálido 17 por ciento. Las familias ancilas de siete integrantes, como algunas en 1768, eran ya cosa del pasado. En tanto los alguna vez casados sumaron 78 personas o un poco más de la mitad, 51 por ciento, de la dotación, cifra que estaba un poco atrás del total de casados hacía 58 años. Acaso para la reducción influyó el paso y combates de las huestes del cura Morelos hacia Oaxaca en 1813, más las levadas entre las esclavonías de los hacendados, entre otros Güendulain y Dambrini y el recidivo de algunas enfermedades infectocontagiosas.

Indicios hay del reconocimiento de familia extendida entre la esclavonía, pues un esclavo es azotado porque no pidió permiso para acudir al sepelio de un sobrinito, hijo de su hermana. O merced a la fuga que realizan abuelos, hijas y nietas porque noticiosos estaban cuanto a la vez temerosos de su destino, pues de radio bamba les había llegado nueva que la hacienda se vendería a don Francisco del Real, orizabeño conocido de pública voz (¿mediante locales y guitarreados corridos o por sendos corrillos celebrados en veredas y caminos como en ferias patronales, sea a lomo de arria o bien a desnudo pie?) por su maltrato a los ancilos.

Respecto a los indígenas endohacienda, con muy exigua presencia en el mismo lapso averiguado y supradicho, lo más que se puede decir, en razón de sus muy reducidos valores de frecuencia, que con la variación de una unidad hacia arriba o abajo hacen que el juicio tórnese extremo, es que no acusaron frecuente actividad

coital fecunda o exitosa en septiembre y octubre que se reflejara en nacimientos para mayo y junio. Alcanzaron su cúspide en el mes de agosto, con lo que se puede inferir las canónicas penitenciales observancias de Adviento no eran muy acatadas.

Más donde sí se puede captar mayor diferencia entre esclavonía ayotleca y la población indígena en sus bautizos es con el nahua de la cabecera de Teotitlan del Camino Real. Ahí tales indígenas expresaron su fecundación exitosa en el mes de junio, consecuencia a su vez (bajo el mismo supuesto de los nueve meses) de felices ayuntamientos carnales en el mes de octubre. Llegaron a los 85 efectivos, cifra que acaso aquí si tenga que ver algo con el año cosecha y las festividades de los días de muertos a que simbólicamente da lugar.<sup>82</sup> El mes de más bajo registro en nacimientos de infantes indígenas fue el de febrero; señal de inactividad sexual fecunda en junio, acaso porque sea tiempo de empezar los fatigosos trabajos de roturación y desmonte, pues tierras de riego el común parroquial no disponía, sino la hacienda ayotleca quien las acaparaba.

## Defunciones

Obviamente que la familia conyugal esclava ayotleca corresidente disminuía o disgregaba de integrantes por varias causas, pues además de los autoescindidos al contraer matrimonio por vez primera estaban los fugos, los escasos logrados ahorrarse de servidumbre, o los eventualmente vendidos, por lo general maridos esclavos con cónyuge no esclava, o algunos muchachos solteros. Otros eran los “prestados”, sea que el administrador a su casa particular se los llevara para que le sirvieran, ya fuera en Oaxaca —como sucedió al esclavo Gregorio Antonio, restituido en 1801 por orden de la Dirección de Temporalidades en tanto propiedad de la hacienda<sup>83</sup> al saber la muerte de su administrador Íñigo Pelayo— o en Puebla; o los sustraídos por los propios funcionarios de Temporalidades para que también a sus casas les fueran a servir; así pasó con Feliciano de Larrazábal y el esclavito Antonino Antonio, o con Dionisia de la Luz, que de 10 años se la llevó a servir hasta Tamazulapa el

<sup>82</sup> Relaciones Geográficas de Antequera: Teotitlán; véase también Toribio de Benavente (Motolinía), *op. cit.*

<sup>83</sup> AGN, Tierras, v. 3464. ff. 24v-28r.

entonces cura de Teotitlan, sin que por ella devengara moneda alguna a la hacienda. O con aquellos varios esclavos que por al menos en tres fincas en todo el largor de La Cañada: Tecomaxtlahua, Güendulain y Mazatlán andaban repartidos, porque alrededor de 1801 en la hacienda se carecía de lo necesario para darles su ración, ya de indumentaria como alimentaria.<sup>84</sup>

Pero en este recuento deben entrar también los que por enfermedad sucumbían. Entre las provocadas indirectamente por acciones humanas que acariciaban a la esclavonía con su mortal velo estaba el mal gálico o sífilis, que seguramente producía los varios casos femeninos y masculinos de dementados señalados en inventarios de la esclavonía. El sarampión —del que el administrador dice son calenturas altas y pujos violentos— ensañábase principalmente con los infantes. Y la viruela no hacía distingos ni por generaciones ni por género, a todos pegaba.

Entre las enfermedades directamente provocadas por la humana volición estaban las causadas por azotes a los esclavos desde las nalgas a las corvas, y excepcionalmente donde cayeran; dependiendo del administrador en turno, tandas que por lo mismo iban desde un mínimo de 50 hasta los 200 azotes. Eventualmente algún esclavo por la tunda falleció; pues sólo he hallado dos casos en todo el lapso estudiado. También estaban las “profesionales”, principalmente cuando el trapiche “comía la mano” del ilota y no era atendido debidamente, o aún siéndolo con los recursos de la época las infecciones no vencía, por lo que al cabo de tres meses más o menos fallecía o, si ese lapso aún superaba, de dos años más no pasaba. Más tampoco aquí muchos son los encontrados: tres casos en un periodo de casi 35 años. Algunos externaron que de sobretrabajo las mujeres esclavas abortaban, aunque en su defensa el administrador adujo no era así, pues “las esclavas preñadas trabajan con demasiada proporción... y en faltando tres meses para el parto, cesan de todo trabajo [...]”.<sup>85</sup>

Tanto en documentaria del archivo parroquial como en inventarios; de 36 esclavas en que se pudo correlacionar fechas de alumbramiento y cotejarlas con la de su defunción, universo comprendido entre 1762 y 1824, a fin de discernir qué tantas morían de sobreparto,

<sup>84</sup> *Idem.*

<sup>85</sup> J. Arturo Motta Sánchez, “Administradores *versus* esclavos en el trapiche de San Nicolás Ayotla, Oaxaca, hacia el último tercio del siglo XVIII”, en *Uliúa. Revista de Historia, Sociedad y Cultura*, núm. 1, enero-junio de 2003.

como en la época se decía, no se halló coincidencia alguna entre uno y otro momento; aunque sí una esporádica anotación en el libro de difuntos, mas no la de su crío, de que María Lugarda de ello murió.<sup>86</sup> Acaso aquí se presentaba fenómeno similar al hallado por Flandrin en Francia, donde morían por ese efecto más mujeres urbanas que rurales.<sup>87</sup>

Al fenómeno común en el virreinato novohispano del abandono de los hijos, o expósitos, no puede atribuírsele ningún papel en la reducción de la familia esclava ayotleca, muy por el contrario de lo que acontecía con los individuos formalmente libres, pasando por nobles y plebeyos, castellanos o indígenas como en sus estudios han revelado Malvido<sup>88</sup> para los de Tula, donde por cada 4.6 niños indígenas uno era abandonado; o en los catalogados de españoles, donde 45 por ciento de ellos eran los guardados en la casa de niños expósitos de la ciudad de México.<sup>89</sup>

No resulta muy difícil apuntar la causa de la inocuidad del fenómeno en la familia cautiva. La hacienda perdería su potencial mercancía si esperaba venderle; o también, potencialmente carecería del futuro consumo de su fuerza de trabajo. Y tal vez por ahí se halle la razón, pues en varios de los escasos expósitos de Ayotla, que por definición en la parroquia teotitleca eran hijos de padres desconocidos, el amanuense de la partida bautismal, sea el cura, su teniente o algún otro facultado para ello, les tachaba de esclavos, cuando la calidad ancila sólo de la madre se heredaba. De modo que ¿cómo notarle como esclavo, si la identidad de la madre resultaba desconocida? ¿Acaso algún contubernio entre curas y administradores llevaba a esa solución, o sólo yerro del amanuense? Al menos tal práctica no deja recordar el caso de los apadrinados; como Malvido halló sucedía en Tula. Acá en Ayotla los expósitos tachados de esclavos fueron sólo 19 en 63 años, 1748-1811, mientras para el mismo lapso el total indiferenciado de bautizos, o no consignado en estatus de expósitos pero señalados como provenientes de la hacienda, fueron 66, para una media anual de 1.04.

<sup>86</sup> Suceso indicativo de subregistro para cálculos de la femenina fecundidad.

<sup>87</sup> Jean-Louis Flandrin, *Orígenes de la familia moderna*, 1979.

<sup>88</sup> Elsa Malvido, "El abandono de los hijos, una forma de control del tamaño de la familia y del trabajo indígena", en *Historia Mexicana*, núm. 116, abril-junio, 1980.

<sup>89</sup> Felipe A. Ávila Espinosa, "Los niños abandonados de la Casa de Niños Expósitos de la ciudad de México, 1767-1821", en Pilar Gonzalbo y Cecilia Rabell (eds.), *op. cit.*, 1998.

Por último, en la merma familiar cautiva estaban las muertes derivadas de las heridas cuando los esclavos entre sí reñían o limaban sus desacuerdos puñal en mano, estocadas que se prodigaban indistintamente del género al que se perteneciera. Y se achacaba “a la obra de dios el que no lo mandara a la eternidad” una no certera o desatinada puñalada. Y si bien es cierto que la muerte no era inhabitual huésped de la hacienda, tampoco lo era que su guadaña cegara a diestra y siniestra.

Se inclinaba algo más al favor de los varones casados, aunque si sólo se consulta el libro parroquial de difuntos esta aseveración parecería falaz, pues en dicha fuente, y en el lapso que va de fines de 1759 a fines de 1811 se halló que de 79 difuntos esclavos ahí estampados, correspondió a los varones 47 por ciento (N=37), en tanto a las hembras tocó ser más de la mitad, 53 por ciento (N=42). Así, en ese libro parecería ellas morían con mayor frecuencia que ellos. Pero si lo antecedente se coteja con el estado civil al momento del deceso, la tasa de difuntos viudos era 38 por ciento (N=29) del universo de 79 muertos; tenemos que los viudos varones sumaron 41 por ciento (N=12) de los casos; en tanto las mujeres viudas cifraron el restante 59 por ciento (N=17). Cifras que ilustran un par de cosas: por una parte el subregistro de muertes en el libro de difuntos y, por otra, el hecho de que al morir ellos más pronto que ellas, más rápido abandonaban el ayuntamiento carnal y la familia conyugal quedaba disjunta. El riesgo mortal que significaba la molienda cañera no debe ser tenido aquí por gran causal de las muertes masculinas, pues sólo hallé dos noticias de fallecimientos por tal etiología. Más bien el catalejos debiera enfocar a la salubridad, reyertas, enfermedades venéreas, alcoholismo, mordeduras de animales ponzoñosos, accidentes camineros (ahogamiento en un río, caídas del caballo) según medio puede entreverse de esporádicos datos entresacados del archivo judicial tocantes a la segunda mitad del siglo XIX, pues aunque en tal data esclavonía ya no había, sí varias muertes masculinas por tales causales la todavía hacienda azucarrera padecía.

La antecedente conclusión de mayor mortandad masculina obtenida del libro parroquial de difuntos, se la contrastó con la frecuencia de viudez hallada en inventarios de la hacienda, y el resultado proporcional no difiere del libro parroquial. El análisis del inventario de 1768 revela que de 19 casos de viudez hallados, toca a las mujeres mayoría por ser las tres cuartas partes. Hecho también

refrendado por los guarismos del inventario de 1826, donde los hombres viudos alcanzan 33 por ciento del total de la esclavonía, mientras las mujeres dan el restante 67 por ciento restante. Es decir igualmente las tres cuartas partes pero casi 60 años después.

Si esta fuera una evidencia hasta cierto punto generalizable, entonces probablemente se estaría hallando una razón<sup>90</sup> para la hasta ahora inexplicada realenga disposición de que las armazones de negros estuvieran compuestas de tres varones por cada mujer. Y por ello acaso ilustre más acerca del mayor costo o precio de la esclava que el del varón bozal. En otros términos, a mayor frecuencia de defunciones varoniles, menor demanda de mujeres o menos necesidad de ellas la hombruna esclavonía requería y su costo mayor radicaba en las condiciones de su demanda africana y americana.

En las cinco décadas y fracción que van de 1760 a 1813, los esclavos, a pesar de ser numéricamente más que los de la población afro sucesora de calidad libre, mostraron una relativa tasa menor de defunciones que ellos. Los meses de más actividad para la parca con la población esclava fueron los de marzo, julio y diciembre; meses que no puede uno dejar de reconocer en el agro novohispano eran de escasez alimentaria, calores intensísimos, y/o de fríos que incluso las cultivadas suertes, sin caña dejaban —como toca al ámbito semiárido y desértico.

Para concluir, 1) baste decir que las defunciones registradas en la contabilidad de las décadas que van de 1759 a 1811 nunca superaron a los nacimientos esclavos, según exhibe la siguiente tabla, forjada tanto con base en los datos de bautizos del archivo parroquial como con los de inventarios de la hacienda. En tal contabilidad no entran los hijos de varón esclavo, pues la condición ancila provenía de la madre. Tampoco estos números exhiben a los expósitos:

Años	Nacimientos	Defunciones	Crecimiento
1759-1769	59	9	50
1770-1780	54	32	22
1781-1791	59	25	34
1792-1802	60	21	39
1803-1811	26	8	18

<sup>90</sup> Adicional a la aducida y consabida retención y acaparamiento femenino, en virtud de la poliginia, por los reyes costaneros africanos.



Tal tendencia se fortalece cuando se observa que contra 74 esclavos adultos, o 37 parejas, que había en el inventario de 1768, existían 84 infantes con alrededor de 75 por ciento de sus partes concentradas entre el grupo de edad de uno a quince años.

Según todo lo ofrecido, creo es posible explicar a *grosso modo*, y como expresión exitosa del *n'tu*, la física presencia de una sucesora de africanos llamada Antonia Osorio Neri a fines del siglo XX en el mismo sitio donde una antigua actividad transformadora del gura-po en azúcar, dadas las condiciones que su producción exigía, pretendía consumir del individuo sustraído del África subsahariana bantú, la máxima energía posible hasta alcanzar el aniquile de su fuerza e inteligencia culturalmente legada; pues idealmente para eso eran comprados. Con tamaña adversidad por delante, alguien que desconozca los ardidés que en pro de la supervivencia construye el humano (válido del todo o fragmentos de su originaria cultura, así como de trozos o completitudes adoptadas del entorno del biotopo y culturas circundantes, hegemónicas o no, en que se le incrusta) podría de antemano augurar el inmediato fracaso en la procura de su salve o reproducción humana. Pero, creo, la argumentación esgrimida aquí no facilita mucho el tránsito por ese sendero para el caso de nuestra ayotleca esclavonía.

2) A mi ver, el “servicio de la novia mesoamericano” y lo que todo su universo cultural presupone en términos de requerimientos para colmar los criterios de adscripción e identidad que la comunidad indígena demanda de un foráneo, fue ingente muro que en mucho inhibió la posibilidad de miscigenación “legítima”, como muestran los escasísimos matrimonios interracialés de indígenas con afrosucesores. Pero esta imposibilidad del ilota en modo alguno sugiere respuesta a la interrogante emanada del hecho de que de 33 parejas formadas entre 1747 a 1801 con afrosucesores de status libre y naturales de la parroquia cabecera teotiteca —es decir, los que teóricamente no participaban de los impedimentos que un esclavo—; no obstante, sólo siete (alrededor de 4 por ciento) casaron con indias y una mulata con un indio. Y para enfatizar más el asunto; ninguno de esos cónyuges indígenas resultaron oriundos de alguno de los pueblos indios circunvecinos y sujetos a la doctrina de Teotitlan. Resulta tendencialmente interesante para fortalecer este alegato, señalar que una matrícula de tributos<sup>91</sup> para el año de 1805

<sup>91</sup> AGN, Tributos, v. 43, exp. 9, ff. 271-293.

apunta existían en la ciudad de México y sus dos parcialidades 340 individuos casados de calidad mulato(a)s libres. De ese total sólo alrededor de 45 (13 por ciento) fueron varones exogámicos; en tanto las mulatas cifraron 12 o 3.5 por ciento las exogámicas. Acapulco, según esa misma fuente, en 1804 numeraba 403 casados mulato(a)s libres; y fueron cuatro sólo las parejas miscigenadas.

## Bibliografía

- Acosta, Joseph de, *Historia Natural y Moral de las Indias*, México, FCE, 2006[1940].
- Aguirre Beltrán, Gonzalo, *La población negra de México: estudio etnohistórico*, México, FCE, 1972.
- Alberro, Solange, *La actividad del Santo Oficio de la Inquisición en Nueva España, 1571-1700*, México, INAH (Científica, 96), 1981.
- Alhajilla, Rodrigo M. y, "Los ingenios de San Agustín y Lequeitio (Cienfuegos)...", en José Piquera A. (comp.), *Azúcar y esclavitud en el final del trabajo forzado*, México, FCE, 2002.
- Archivo Notarial de Oaxaca (ANOAX), escribano Ignacio Salgado, año 1826.
- Ávila Espinosa, Felipe A., "Los niños abandonados de la Casa de Niños Expósitos de la ciudad de México, 1767-1821", en Pilar Gonzalbo y Cecilia Rabell (eds.), *La familia en el mundo iberoamericano*, México, El Colegio de México, 1998.
- Bamunoba, Y.K. y B. Adoukounov, "La idea de la muerte en la vida africana", en *La muerte en la vida africana*, Barcelona, Serbal/UNESCO, 1984.
- Benavente, Toribio de (Motolonia), *Historia de los indios de la Nueva España*, México, Porrúa (Sepan cuantos, 129), 1969.
- Berthe, Jean P., "Xochimancas. Los trabajos y los días en una hacienda azucarera de la Nueva España del siglo XVIII", en Jean Pierre Berthe (ed.), *Estudios de historia de la Nueva España: de Sevilla a Manila*, México, U de G/CEMCA, 1994.
- Bivar Marquese, Rafael de, *Feitores do Corpo, missionários da mente: senhores, letrados e o controle dos escravos nas Américas, 1660-1860*, São Paulo, Companhia das Letras, 2004.
- Capello, H. y R. Ivens, *From Benguela to the Territory of Yacca*, Londres, 1882.
- Colección de "Cuadros Sinópticos" de los pueblos, haciendas y ranchos del Estado libre y soberano de Oaxaca. Anexo Número 50 A la *Memoria Administrativa Presentada al H. Congreso del mismo, 17 de septiembre de 1883*, 1883.
- Concilios provinciales 1° y 2° celebrados en la muy noble y muy leal cd, de México presidiendo el ex[elentísi]mo. y R[everendísi]mo Señor Don Frei Alon-*

- so de Montufar en los años de 1555, y 1565. Dalo a luz el [ustrá]mo Sr Dn. Fray Antonio de Lorenzana Arzobispo de este Santa Metropolitana Iglesia, México, Imprenta del Supremo Gobierno de el Bachiller Joseph Antonio de Hogal, 1769.
- Congreso del mismo*. 17 de setiembre de 1883, Oaxaca, Imprenta del estado a cargo de I. Candiani. Av. Independencia, 7<sup>a</sup>. Calle, número 43, 1883.
- Dehouve, D., "La segunda mujer entre los nahuas", en D. Robicheaux (comp.), *El matrimonio en Mesoamérica ayer y hoy*, México, Universidad Iberoamericana, 2003.
- Fara Biram, André, "El marimbol, un instrumento musical poco conocido en México", en *Antropología e Historia. Boletín Oficial del INAH*, núm. 30, 1980.
- Flandrin, Jean-Louis, *Orígenes de la familia moderna*, Barcelona, Grijalbo, 1979.
- Fox, R., *Sistemas de parentesco y matrimonio*, Madrid, Alianza Universidad, 1985.
- Gonzalbo Aizpuru, Pilar, "Familia y orden colonial", en Pilar Gonzalbo A. y Cecilia Rabell (coords.), *La familia en el mundo iberoamericano*, México, El Colegio de México, 1998.
- , *La educación popular de los jesuitas*, México, Universidad Iberoamericana, 1986.
- Good, Catherine, "Relaciones de intercambio en el matrimonio mesoamericano. El caso de los nahuas del Alto Balsas de Guerrero", en D. Robichaux (comp.), *El matrimonio en Mesoamérica ayer y hoy*, México, Universidad Iberoamericana, 2003.
- Hall, Gwendolyn Middle, *Slavery and African Ethnicities in the Americas*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2005.
- , *Africans in Colonial Louisiana: The Development of Afro-Creole Culture in the Eighteenth Century*, Baton Rouge, Louisiana State Press, 1992.
- Klein, Herbert S., "El comercio atlántico de esclavos en el siglo XIX y el suministro de mano de obra a Cuba y Brasil", en José Piqueras A. (comp.), *Azúcar y esclavitud en el final del trabajo forzado*, México, FCE, 2002.
- Lavrin, Asunción, *Sexualidad y matrimonio en la América hispánica, siglos XVI-XVIII*, México, SEP/Grijalbo, 1991.
- Libro en que se asientan los casamientos de esta cabecera de San Miguel Teotitlán: comenzó en siete días del mes de febrero de mil setecientos quarenta y siete años siendo cura propietario el Lic[encia]do Joachin de Lassarte. Ettca. Consta de 222 foxas.*
- Libro en que se asientan los casamientos de San Gabriel desde abril de [17]65 a[ño]s. Doctor [Félix Antonio de] Huerta.*
- Lisker, Ruben y V. Babinsky, "Admixture Estimates in Nine Mexican Indian Groups and Five East Coast Localities", en *Revista de Investigación Clínica*, núm. 38, 1986, pp. 145-149.

- Lisker, Ruben *et al.*, "Gene Frequencies and Admixture Estimates in a Mexico City Population", en *American Journal of Physical Anthropology*, núm. 71, 1986, pp. 203-207.
- , "Gene Frequencies and Admixture Estimates in the State of Puebla, México", en *American Journal of Physical Anthropology*, núm. 76, 1988, pp. 331-335.
- , "Gene Frequencies and Admixture Estimates in Four Mexican Urban Centres", en *Human Biology*, vol. 62, núm. 6, 1990, pp. 791-801.
- Love, Edgar F., "Marriage Patterns of Persons of African Descent in a Colonial Mexico City Parish", en *Hispanic American Historical Review*, vol. 51, núm. 1, febrero de 1971.
- Lutz, Christopher H., *Historia demográfica de Santiago de Guatemala, 1541-1773*, Guatemala, Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica, 1982.
- McCaa, Robert, "Matrimonio infantil, cemihualtin (familias complejas) y el antiguo pueblo nahua", en *Historia Mexicana*, vol. XLVI, núm. 1, 1996, pp. 3-68.
- Malvido, Elsa, "El abandono de los hijos, una forma de control del tamaño de la familia y del trabajo indígena", en *Historia Mexicana*, núm. 116, abril-junio de 1980.
- Memoria presentada por el ejecutivo constitucional del estado libre y soberano de Oaxaca de Juarez al IX Congreso del mismo. 17 septiembre 1878*, Oaxaca, Imprenta del Estado, 1878.
- Motta Sánchez, J. Arturo, "Veintiún años de matrimonios de negros, mulatos y pardos inscritos en la parroquia de Teotitlán del Camino Real, Oaxaca, México", en *Le Gabón et le Monde Iberique. Actes du Colloque International*, Libreville, Centre d'Etudes et de Recherches Afro-Ibero-Americaines, 2002.
- , "¿Terapia africana en la cañada Puebla/Oaxaca? Una hipótesis", en *Boletín del Archivo General de la Nación*, núm. 6, época 6<sup>a</sup>, octubre-diciembre de 2004.
- , "Un bozal en el ingenio de Ayotla, Oaxaca", en *Dimensión Antropológica*, vol. 22, mayo-agosto de 2001.
- , "Administradores *versus* esclavos en el trapiche de San Nicolás Ayotla, Oaxaca, hacia el último tercio del siglo XVIII", en *Ullúa. Revista de Historia, Sociedad y Cultura*, núm. 1, enero-junio de 2003.
- , "Derrota a la mar del Sur", ponencia presentada en el Congreso Internacional Diáspora, Nación y Diferencia. Poblaciones de Origen Africano en México y Centroamérica, Veracruz, 10-13 de junio de 2008.
- Motta Sánchez, J. Arturo y Abigail Meza Peñaloza, "La reproducción de la población esclava del ingenio de San Nicolás Ayotla, Oaxaca, siglo XVIII", en *Estudios de Antropología Biológica*, vol. X, 2001, pp. 429-444.

- Motta Sánchez, J. Arturo y Ana Ma. Velasco L., "La Cañada Oaxaca/Puebla, una región azucarera del siglo XVII al pie de la Sierra Madre Oriental", en *Antropología. Boletín Oficial del INAH*, núm. 69, enero-marzo de 2003.
- Morin, C., *Santa Inés Zacatelco, 1646-1812. Contribución a la demografía histórica del México colonial*, México, INAH, 1973.
- Murdock, George Peter, *Africa: Its Peoples and their Cultures*, Nueva York, McGraw-Hill, 1959.
- Naveda, Adriana, "Algunas consideraciones sobre matrimonios esclavos", en *Anuario*, vol. VIII, Xalapa, Instituto de Investigaciones Humanísticas/Centro de Investigaciones Históricas-Universidad Veracruzana, 1992.
- Naveda Chávez-Hita, Adriana, *Esclavos negros en las haciendas azucareras de Córdoba, Veracruz, 1690-1830*, Xalapa, Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Veracruzana, 1987.
- Neto, Maria da Conceição, "Kilombo, quilmbos, ocilombo...", en *Kilombo*, núm. 2, marzo de 2004.
- Ngou-Mvé, Nicolás, "Mesianismo, cofradías, y resistencia en el África bantú y la América ibérica", en *Le Gabón et le monde iberique. Actes du Colloque International*, Libreville, Centre d'Etudes et de Recherches Afro-Ibero-Americaines, 2002.
- Olwig, Karen Fog, *Cultural Adaptation and Resistance on St. John: Three Centuries of Afro-caribbean Life*, Gainesville, The University Press of Florida, 1987.
- Ortiz, F., *Los negros esclavos*, La Habana, Ciencias Sociales, 1996.
- Pérez Hernández, José María, *Diccionario geográfico, estadístico, histórico, biográfico de Industria y Comercio*, México, Imprenta del 5 de Mayo, 1874.
- Pescador, J. Javier, *De bautizados a fieles difuntos: familia y mentalidades en una parroquia urbana: Santa Catarina de México, 1568-1620*, México, El Colegio de México, 1992.
- Piqueras Arenas, José A., "El capital emancipado. Esclavitud, industria azucarera y abolición en Cuba", en José Piqueras A. (comp.), *Azúcar y esclavitud en el final del trabajo forzado*, México, FCE, 2002.
- Proctor, Frank T., "Slave Family and Community in San Luis Potosi and Guanajuato, Mexico: 1640-1750", ponencia presentada en el *Coloquio La Ruta del Esclavo*, San José, Universidad de Costa Rica, 22-23 febrero de 1999.
- , "Slave Family and Community in San Luis Potosi and Guanajuato, Mexico, 1640-1750", mecanoescrito, 1999.
- Recopilación de las leyes de los Reinos de Indias*, Madrid, Consejo de la Hispanidad, 1943.

- Robichaux, D., "La naturaleza y el tratamiento de la familia y el parentesco en México y Mesoamérica, treinta años después", en D. Robichaux (comp.), *El matrimonio en Mesoamérica ayer y hoy*, México, Universidad Iberoamericana, 2003.
- Scharrer Tamm, Beatriz, *Azúcar y trabajo: tecnología de los siglos XVII y XVIII en el actual estado de Morelos*, México, CIESAS/Instituto Cultural de Morelos/Miguel Ángel Porrúa, 1997.
- Seminario de Historia de las Mentalidades, *Familia y poder en Nueva España. Memoria del 3er Simposio*, México, INAH (Científica, 228), 1991.
- Sherman, W., *El trabajo forzoso en América Central, siglo XVI*, Guatemala, Seminario de Integración Social Guatemalteca, 1987.
- Slenes, Robert W., *Na senzala, uma flor: esperanças e recordações na formação da família escrava.—Brasil Sudeste, século XIX*, Río de Janeiro, Nova Fronteira, 1999.
- Soriano Hernández, Silvia, "Presencia de la población de origen africano en Chiapas colonial", mecanoscrito, julio 1993.
- Tácito, *Los Anales*, México, Conaculta/Océano, 1990.
- Tadman, Michael, "The Demographic Cost of Sugar: Debates on Slave Societies and Natural Increase in the Americas", en *The American Historical Review*, diciembre de 2000 (en línea), [<http://www.historycooperative.org/journals/ahr/105.5/ah001534.html>] (28 May 2007)].
- Vázquez, Irene y Gabriel Moedano, "El marimbol en América", en *Antropología e Historia. Boletín Oficial del INAH*, núm. 30, 1980.
- Wobeser, Gisela von, *La hacienda azucarera en la época colonial*, México, SEP/UNAM, 1988.
- Zárate Toscano, V., *Los nobles ante la muerte en México. Actitudes, ceremonias y memoria (1750-1890)*, México, El Colegio de México/Instituto Mora, 2000.

# Nación y patria

CARLOS MONSIVAÍS<sup>†\*</sup>

*Ya que no podemos cambiar de país,  
cambieemos de tema*

JAMES JOYCE, *Ulises*  
(Epígrafe al que este texto no le hace el  
menor caso)

## La Patria

¿Qué fue primero: el patriotismo o los patriotas antes de que se les llamara así? ¿Qué fue primero: la palabra *Patria* (las sensaciones y las definiciones allí concentradas) o las actitudes correspondientes? ¿Qué fue primero: la nación o los nacionalistas? ¿Qué fue primero: el poder o la inermidad? En el caso de *La Patria* las primeras noticias del poderío de la palabra se ofrecen en forma de anécdotas. Una, imprescindible: en 1819, en plena guerra de Independencia, urgido por recuperar la zona de Guerrero, el virrey Apodaca envía al padre del insurgente Vicente Guerrero a persuadirlo: deja de combatir, ríndete y acepta el indulto. El caudillo de la guerrilla lo toma por el brazo, se dirige a sus hombres y lanza su frase célebre: “Compañeros, este viejo es mi padre. Ha venido a ofrecerme el indulto en nombre de los españoles. Siempre he respetado a mi padre pero... ‘LA PATRIA ES PRIMERO!’”. Otra anécdota: al preparar el general Ignacio Zaragoza la defensa de la ciudad de Puebla ante el avance del ejército francés, se presentó el general Miguel Negrete a ofrecer sus servicios a la causa nacional. Negrete, muy conservador, ha combatido al gobierno de Juárez en la guerra de

<sup>†\*</sup> Coordinador del Taller del Libro de la Dirección de Estudios Históricos del INAH durante los últimos ocho años, de quien recuperamos este texto inédito que publicamos de manera póstuma.

Reforma. Intrigado, Zaragoza indaga por sus razones, al ser partidarios de la Intervención casi todos sus correligionarios. La respuesta: “Yo tengo patria antes que partido”.

En la jerarquía de los afectos alegóricos el amor patriótico se antepone al amor filial, y de esos ejemplos se nutre la nueva gran familia que conforma la Patria. Sin embargo, a esto no se le representa de modo belicoso sino, con espíritu de imitación clásica, suele ser una de las musas, un espíritu alado.

\*\*\*

El Himno Nacional mexicano exalta la noción de Patria, la entidad que le otorga un sentido trascendente a la muerte de los combatientes:

*Antes, patria, que inermes tus hijos  
bajo el yugo su cuello dobleguen,  
tus campiñas de sangre se rieguen  
sobre sangre se estampa tu pie*

Y con las estrofas tan memorizadas llega la apoteosis:

*Patria, patria, tus hijos te juran  
exhalar en tus aras su aliento,  
si el clarín con su bélico acento  
los convoca a lidiar con valor.  
¡Para ti las guirnaldas de oliva!  
¡Un recuerdo para ellos de gloria!  
¡Un laurel para ti de victoria!  
¡Un sepulcro para ellos de honor!*

Entre 1853 y 1854 Francisco González Bocanegra escribe la letra del Himno Nacional, y ajusta su retórica bravía y su lirismo muy de época a la gran experiencia dramática de ese momento: la pérdida de gran parte del territorio de México, luego del convenio depredador entre el gobierno de Estados Unidos y el de México. El Himno alude de modo incesante al cercenamiento territorial de la guerra de 1847, y el “extraño enemigo”, Estados Unidos, cuya condición de extrañeza surge no de lo imprevisible sino de lo radicalmente ajeno. Se rinde homenaje a los muertos en combate, a las



víctimas de la rapiña imperial, y se previene contra las incursiones vandálicas del porvenir.

\* \* \*

A lo largo del siglo XIX, un periodo de combates, logros y frustraciones, la noción de Patria interviene de modo múltiple:

- Le entrega a la colectividad nacional una visión de Destino, ya no común o insignificante, sino glorioso, la meta al alcance de los partidarios de los ideales.
- Le da un nuevo sentido a la actitud (la psicología) de los que necesitan pertenecer al todo comunitario, donde la igualdad, o las ilusiones de igualdad, promueven la identidad que corresponde a la vida independiente.
- Vuelve indispensable el acercamiento a la Historia, entonces sinónimo estricto del Juicio Final a gusto de los liberales (los conservadores no profesan el culto a la Historia). Sin forzar la metáfora, es posible decir que de acuerdo a una minoría entrar a la historia es arribar al paraíso de los creyentes en la Patria.
- Constituye el eje en torno al cual se movilizan las ambiciones y las agresiones al bien común.

\* \* \*

Tras el énfasis devocional, es ya tiempo del humor y la ironía. Un ejemplo entre tantos, los “Mandamientos” de Jesús Muñoz, aparecidos en una publicación muy crítica de la dictadura de Porfirio Díaz, la revista satírica *El Hijo del Ahuizote* (21 de noviembre de 1901):

Los mandamientos de las Leyes de Reforma son diez: los tres primeros pertenecen a la Madre Patria, y los otros siete al provecho y honra de sus ciudadanos.

El 1° Amarás a tu Patria sobre todas las cosas.

El 2° No protestarás en vano las Leyes de Reforma.

El 3° Santificarás los días de gloria y luto de la Patria.

El 4° Honrarás a los mártires y héroes de la libertad.

El 5° No te vestirás de cuero para machetear al pueblo.

El 6° Tomarás familia para no seguir el mal ejemplo de papas, cardenales, obispos y demás frailes.

El 7° Distribuirás convenientemente las contribuciones del pueblo a favor del bienestar y progreso.

El 8° No calumniarás a los conciudadanos.

El 9° No buscarás amistades de liberales pancistas (oportunistas o aprovechados), ni leerás periódicos vendidos.

El 10° No codiciarás los puestos públicos cuando seas inepto para desempeñarlos.

Que no se dude: sin acudir paródicamente al idioma de sacristía y homilía no se capta con rapidez la atención de los lectores. Y le corresponde a la parodia (la involuntaria y la voluntaria), a las leyes, al desarrollo educativo y a la simple modernidad, hacer a un lado el énfasis parroquial. La historiografía afina los datos pero es asunto casi exclusivo de los sacudimientos políticos y los procesos de largo plazo reencauzar la mentalidad social.

\* \* \*

Durante una larga etapa la Patria, de formas imprecisas y precisas a la vez, es el conjunto de etapas históricas y compromisos emocionales que concede identidad y sentido de pertenencia, al ser la disponibilidad para el sacrificio el sustento primordial de la Nación. Y la emoción sacrosanta persiste durante las Guerras de Intervención y llega a Veracruz en 1914 cuando la invasión norteamericana. Después, al ya demandarse la entrega de la vida, el patriotismo persiste, en lo básico, como la gran herencia, vigorizada de tanto en tanto por razones políticas o momentos de emergencia. En una nota de 1958 Alfonso Reyes alude al proceso con enorme elegancia:

El joven, que se acaba de alistar para una campaña intrascendente, hacía extremos. El viejo, lector de Montaigne y poco amigo de la heroicidad inútil, guiñó un ojo y le dijo:

—Sí, *Dulce et decorum est pro patria mori*. Así acabaron con el pobre Martí, la más pasmosa organización literaria. Otros debieron morir, que no él. Yo también estoy dispuesto, sí, a morir *un poco* por la patria. Al menos, hasta el punto en que lo hizo Horacio, responsable de la sentencia.

Morir *un poco* por la Patria... Ya a principios del siglo XX, Salvador Díaz Mirón en su poema "La mujer de nieve", ofrece una alternativa donde se despoja a la entidad sublime de sus inacabables tintes de gloria, y se le somete a los ritmos biológicos de los humanos:

*Tu largo ventisquero forma o trasunta  
Blanca mujer tendida como difunta,  
Y muestra en vivas manchas crudo arrebol.  
Y el cadáver ficticio me desconcierta  
Porque se me figura la Patria muerta,  
Que con pintas de sangre se pudre al sol.*

Se atenúa el uso del término *Patria*, fuera de los discursos oficiales y los procedimientos escolares, al ser la Patria, históricamente, el altar donde los patriotas han conducido sus vidas, sus esfuerzos, sus rechazos del desánimo. Ya a fines del siglo XIX no se extingue la voluntad de contribuir al mejoramiento colectivo, pero sí se atenúa el fluir de las metáforas donde las múltiples muertes voluntarias esmeran la noción de Patria.

Las peregrinaciones a la Patria... Véase la celebración del 15 de septiembre. El Presidente de la República o el gobernador o el presidente municipal o los embajadores de México en el extranjero, antes del reiterativo "¡Viva México!", gritan "¡Vivan los héroes que nos dieron Patria!", y esto, sin necesidad de explicaciones, es un acto inequívoco: la Patria es una idea y es una realidad que ya circulan en la historia. Y también, pierde su vigencia una expresión como "apátrida", porque la carga del término se concentra en tiempos de la formación de la nacionalidad. Sin embargo, la expresión "vendepatrias" mantiene su sentido beligerante porque se aplica a quienes ponen en riesgo o propician la venta del patrimonio nacional. Los que quieren ofrecerle Pemex a las compañías extranjeras o los que insisten en poner en remate las playas son los "vendepatrias", una expresión más al día que "traidores a la patria".

Si cabe la explicación psicologista, ya a mediados del siglo XX, la Patria no consiente fácilmente la apropiación personal (se pasa del "Mi Patria" al "Mi país"), deja de ser el espacio de los ideales y la resistencia a los intentos de saqueo y expropiación y se vuelve la leyenda rotunda, el amplísimo recuento de las antiguas hazañas. En suma, la Patria, desde una perspectiva no verbalizada pero muy presente en los comportamientos, no es ni puede ser un concepto moderno.

\* \* \*

Las alternativas crecen. La Patria es tan diversa como sus vástagos. En 1920 Ramón López Velarde publica un texto definitorio "Novedad de la Patria"

...Han sido precisos los años del sufrimiento para concebir una Patria menos externa, más modesta y probablemente más preciosa... nuestro concepto de la Patria es hoy hacia adentro. Las rectificaciones de la experiencia... nos han revelado una Patria, no histórica ni política, sino íntima.

La hemos descubierto a través de sensaciones y reflexiones diarias, sin tregua, como la oración continua inventada por San Silvino... Hijos pródigos de una Patria que ni siquiera sabemos definir, empezamos a observarla.

Pero "la Patria íntima" es ya un concepto intempestivo, en la medida en que no exige sacrificios sino el cultivo de la memoria y la sensibilidad que defienden y acrecientan los legados de la sencillez y la fe. Una Patria "hacia adentro" no puede prosperar en un ámbito acostumbrado a la elocuencia y la grandilocuencia, y eso lleva al poema definitorio de José Emilio Pacheco en 1969:

#### Alta traición

*No amo mi patria.  
Su fulgor abstracto  
es inasible.  
Pero (aunque suene mal)  
daría la vida  
por diez lugares suyos,  
cierta gente,  
puertos, bosque de pinos,  
fortalezas,  
una ciudad deshecha,  
gris, monstruosa,  
varias figuras de su historia,  
montañas  
—y tres o cuatro ríos.*

\* \* \*

El 5 de marzo de 1960 la Revolución Cubana instaura su lema permanente: "Patria o Muerte Venceremos!". Las circunstancias de México, muy distintas, no subrayan las alternativas drásticas, la Patria es respetable como símbolo de las generaciones pasadas.

Venturosamente, el historiador Luis González propone un vocablo: la Matria, para darle realce a los sentimientos locales y las historias regionales. Allí se concentra el amor que es sobreprotector (en un sector cobra sentido la expresión “Padres de la Patria”, ya no aplicable a los legisladores) y ese amor es autobiografía sentimental o rencor nostálgico. Con las grandes migraciones, incesantes, las matrias retienen su papel fundamental, al ser memoria y, en el presente, inventario de lo que se ha dejado: familia, amigos, paisajes, costumbres, ganas de volver, deseos de solidaridad. La carga emocional que suscitaba la Patria se desplaza ya, con los cambios inevitables, a la Nación o, más exactamente a *México*, el nombre del país que acumula devociones y resentimientos, y al *terruño*, el origen que sienten más cercano los que están más lejos, circunstancia que ya no afecta a la segunda generación de migrantes.

Al ser de todos la Patria se distancia de cada uno. En cambio, *México*, en sus definiciones populares, es lo apropiable, la mezcla de hogar y tertulia amistosa, de lo protector y de lo protegible, de lo simbólico y de lo que se atestigua. Un poema de gran éxito durante décadas, *Credo* (1949), de Ricardo López Méndez, demuestra la conversión de la idea de *México* en un espacio hospitalario:

*México, creo en ti  
como en el vértice de un juramento.  
Tú hueles a tragedia, tierra mía,  
y sin embargo ríes demasiado,  
acaso porque sabes que la risa  
es la envoltura de un dolor callado.*

*México, creo en ti  
porque escribes tu nombre con la equis,  
que algo tiene de cruz y de calvario,  
porque el águila brava de tu escudo  
se divierte jugando a los volados  
con la vida, y a veces con la muerte.*

## La Nación

La primera noticia irrefutable de la Nación mexicana: según la tradición, en el siglo XVII el jesuita Juan Francisco López le entrega en Roma al papa Benedicto XIV una copia del cuadro de la Guadalupana

de Miguel Cabrera, y le dice: “Beatísimo padre, he aquí a la Madre de Dios, que se digna también ser la madre de los mexicanos”. Al ver el óleo, el Papa se prosterna y exclama: “*Non facit taliter omni nationi*”, una variante del salmo 147, cuando el salmista le canta a Jehová o Yahvé: “No ha hecho esto con toda la gente”. No hizo igual con ninguna otra nación. Lo guadalupano entonces equivale a lo nacional, algo que perdura inflexiblemente hasta la llegada de la diversidad religiosa. Y por largo tiempo, la Nación mexicana es lo felizmente apropiable, la mezcla de hogar y tertulia amistosa, del ánimo protector y de la demanda de protección, de lo simbólico y de lo testimonial.

La segunda etapa de las apreciaciones de la Nación viene de las constituciones de la República (Apatzingán, la Constitución de 1857, las Leyes de Reforma, la Constitución de 1917). En este orden de cosas, una palabra clave que varía y siempre permanece es *Pueblo*, las mayorías que conforman a la Nación, la masa anónima, la gleba frustrada, la representación visual del país, el conformismo ancestral, la rebelión a las puertas, el sitio de residencia sentimental de las multitudes.

\* \* \*

La Revolución Mexicana impone el vuelco drástico: más que por la Patria se muere en defensa de la Revolución. Y sí se pone en duda el sentido de entregar la vida por una causa, por más noble que parezca, las atmósferas mismas de la lucha de facciones, de los caudillos, de las batallas, de las exaltaciones y las frustraciones, se vuelven en conjunto una causa. No se muere por la Revolución, se muere por vivir dentro de la Revolución. Lo inevitable, “el estar aquí en este momento”, se transforma en la gran obligación. Y en este sentido las migraciones son disculpas colectivas: “Me mudo de sitio y los ideales que tenga me los llevo conmigo”. Desaparecen los absolutos, en la narrativa por ejemplo, se censura a la Revolución: todo es lo mismo, los ideales nunca se alcanzan, los oportunistas triunfan, los idealistas son las víctimas que a nadie le importan. En *Los de abajo* de Mariano Azuela este proceso lo resume el personaje Solís, creyente hasta lo último en la lucha desinteresada, que exclama: “¿Qué hermosa es la Revolución aún en su misma barbarie!”.

En la Revolución, como fenómeno cultural, los símbolos y las realidades se intercambian, un relato del conocimiento y el desco-

nocimiento de los símbolos se encuentra en una de las crónicas de *El águila y la serpiente* (1927) de Martín Luis Guzmán, que describe la notable provocación de Antonio Díaz Soto y Gama, zapatista, agrarista, que se subleva en la Convención Revolucionaria (1914) ante lo que considera la manipulación a través de los emblemas. Guzmán evoca ese momento:

En esta última parte de la oración quiso Díaz Soto unir el acto a la teoría, para lo cual, cogiendo la bandera mexicana que tenía al lado, la hizo objeto de múltiples apóstrofes y exclamaciones y preguntas retóricas.

—¿Qué valor —decía, estrujando la bandera y recorriendo con la vista palcos y butacas—, qué valor tiene este trapo teñido de colores y pintarrajeado con la imagen de un ave de rapiña?

Nadie, naturalmente, le contestó. Él tornó a sacudir el lienzo tricolor y a preguntar, o exclamar:

—¿Cómo es posible, señores revolucionarios, que durante cien años los mexicanos hayamos sentido veneración por semejante superchería, por semejante mentira?...

Aquí los militares convencionalistas, cual si fueran librándose poco a poco de la magia verbal del orador predilecto de Zapata, empezaron a creer que veían visiones, y, segundos después, vueltos del todo en sí, se miraron unos a otros, se agitaron, iniciaron un rumor y en masa se pusieron en pie cuando Díaz Soto, a punto ya de arrancar del asta la bandera —tamaño era su ahínco—, estaba dando cima a su pensamiento con estas palabras: —Lo que esta hilacha simboliza vale lo que ella, es una farsa contra la cual todos debemos ir...

Cuatrocientas pistolas salieron entonces de sus fundas; cuatrocientas pistolas brillaron sobre las cabezas y señalaron, como dedos de luz, el pecho de Díaz Soto, que se erguía más y más por encima del vocerío ensordecedor y confuso. Flotaban principios, finales, jirones de frases; sonaban insultos soeces, interjecciones inmundas...

—Deje esa bandera, tal por cual...

—...Zapata, jijo de la...

—Abajo..., bandera..., don...

En aquellos instantes Díaz Soto estuvo admirable. Ante la innúmera puntería de los revólveres, bajo la lluvia de los peores improperios, se cruzó de brazos y permaneció en la tribuna, pálido e inmóvil, en espera de que la tempestad se aplacase sola. Apenas se le oyó decir:

—Cuando ustedes terminen, continuaré.

En el relato de Guzmán, como en el principio de los tiempos de la Independencia, la Patria vuelve a ser el Pueblo, lo anterior a las

instituciones. La Revolución Mexicana, o simplemente la Revolución, sustituye en el discurso público y por un tiempo largo a la Patria y a la Nación. La Revolución permite y exige un adversario: el “Contrarrevolucionario”. Todavía en la década de 1950 se ataca por “reaccionarios” a los que critican a la Revolución Mexicana, de la ideología que sea; después, esta ofensa se contamina del desprestigio de los gobiernos.

\* \* \*

¿Cómo ubicar las diversas etapas de la Nación (el concepto y las realidades muy distintas que allí se albergan)? Es posible enumerar de modo muy sucinto los rasgos de los nacionalistas de cada etapa:

- El nacionalismo de los inicios, colmado de las primeras dudas y los orgullos inaugurales del país que transita de la mentalidad de los súbditos del Rey y la Iglesia a la de los pobladores de un país independiente. Es un nacionalismo que toma muy en serio las ideas de Patria, Soberanía, Orgullo Patrio y que defiende como si fuera su propia casa el territorio de lo que fue la Nueva España.
- El nacionalismo de los conservadores, todavía muy centrado en las nociones de hispanidad y colmado de las resonancias de un sistema teocrático.
- El nacionalismo de los liberales, cada vez más alejado de los ideales castizos y criollos, apremiado por la urgencia de ejercitar las libertades de pensamiento, de imprenta, de culto religioso, del Estado laico en suma. Su centro es la voluntad de ser libre, de habitar en una nación donde el proceso educativo marque las condiciones del avance.
- El nacionalismo de los ya no comprometidos con una ideología estricta, pero muy a gusto con la gana de poseer una psicología especial, la de *mexicanos*, y atenerse a esa psicología de modo constante.
- El nacionalismo revolucionario, cuya etapa de gran efervescencia ocurre entre 1920 y 1960, cuando a la Nación se le confieren las potestades de la lucha contra la desigualdad.
- El nacionalismo de la cultura popular y la industria cultural. En este sentido y para poner un ejemplo notorio, el compositor José Alfredo Jiménez sustituye adecuadamente al fervor por México-el país que se vuelve México-el sentimiento renovable a cada canción.

\* \* \*

Ya no se insiste en desafiar los procesos internacionales, no sólo por las desventajas obvias sino por la seducción que van acumulando



los medios electrónicos y también, entre otras cosas, por la necesidad de actualizar los ritmos de la vida cotidiana y de atender los efectos de las migraciones a Estados Unidos. La americanización triunfa pero las comunidades populares, por mera sobrevivencia psíquica, “mexicanizan” la americanización, al menos por el espacio de dos generaciones.

\* \* \*

En 1938 al decretar el presidente Lázaro Cárdenas la Expropiación Petrolera, la consigna es: “La defensa de los recursos de la Nación”. Aparece la nación como propietaria y los ciudadanos como socios de esa gran empresa. Y no obstante esa sociedad en comandita, los políticos ya no se dirigen a los patriotas sino a los mexicanos (resulta una excentricidad el uso de “Compatriotas” en las arengas de Ernesto Zedillo en el debate de 1994). Y tampoco se habla a lo largo de la Era del PRI del “Hombre Nuevo”, forjado por la Revolución, un término presente en las epístolas de San Pablo que recobra la Revolución Soviética y más tarde, por intermediación del Che Guevara, la Revolución Cubana. A lo más que se llega es al patetismo del presidente Gustavo Díaz Ordaz en su IV Informe de Gobierno de 1968, en el mensaje político contra el movimiento estudiantil:

No sólo respetamos la libertad y su autonomía, sino las defendemos; pero no podemos admitir, que las universidades, entraña misma de México, hayan dejado de ser parte del suelo patrio y estén sustraídas al régimen constitucional de la Nación... La meta es formar hombres, verdaderos hombres, a la vez libres y responsables.

Díaz Ordaz no menciona a *las verdaderas mujeres*, ni se le ocurriría hacerlo porque así lo demanda la tradición de las exclusiones. (Sólo en fechas recientes en las discusiones y los textos sobre la Nación intervienen las mujeres.) Pero ni Díaz Ordaz ni sus antecesores o sucesores, se proponen un diálogo genuino con la Nación, que ha perdido el rango de interlocutor. Toma la palabra el gobernante y la repercusión de su voz la confirma la insignificancia que se le atribuye a las voces disidentes (exclama el presidente Adolfo López Mateos: “En México no hay presos políticos, sólo delincuentes del orden común”). En sentido casi literal el Primer Mandatario se considera la Nación, aunque de modo casi literal tal vez Díaz

Ordaz sea el último que en eso cree. En su texto “El Presidente” (1961), Jorge Hernández Campos lleva a la poesía al monólogo del que reemplazó a la Nación:

*Yo soy el Excelentísimo Señor Presidente  
de la República General y Licenciado Don Fulano de Tal.  
Y cuando la tierra trepida  
y la muchedumbre muge  
agolpada en el Zócalo  
y grito °Viva México!  
por gritar °Viva yo!...*

Después del 68 los gobernantes se consideran el centro de las instituciones pero ya no la Nación, en el sentido estruendoso que se apaga con Díaz Ordaz. Difusamente otro concepto interviene cuya significación se acrecentará: Democracia, para cada vez más personas el complemento indispensable de la Nación, la dotación de sentido del Pueblo. El adjetivo se va volviendo indispensable: “Nación democrática”, a lo que se resisten los regímenes del Partido Revolucionario Institucional, el grupo que cree ser durante siete décadas la esencia del país.

\* \* \*

A partir del gobierno de Miguel Alemán Valdés las técnicas más eficaces en política, o que así se consideran, son las de la publicidad. Los *slogans* no sintetizan las ideologías, pero, según los publicistas de los regímenes, son todo el bagaje conceptual que se requiere. Alemán Valdés hace que, en grandes carteles se le declare el Primer Obrero de la Patria, y el presidente Adolfo Ruiz Cortines se especializa en las consignas, que son toda la información que se necesita: “Un solo camino: México/Todas las libertades menos una, la libertad de acabar con las demás libertades/La marcha hacia el mar/Al trabajo fecundo y creador”. Adolfo López Mateos aún confía en el tono oratorio y la publicidad le resulta un elemento poco vibrante; sin embargo, no se abstiene de algunos *slogans* del tipo de “Soy de izquierda dentro de la Constitución” (cuando la derecha, desde las posiciones de la Guerra Fría, lo hostiga ferozmente, López Mateos se desdice: “A mi izquierda y a mi derecha está el abismo”). El presidente Luis Echeverría tiene una consigna lo suficientemente

vaga para que signifique lo que a cada quien se le ocurra: “Arriba y adelante”. A partir de ese momento los *slogans* cambian cada semestre o mensualmente. Nadie tiene tiempo o ganas para leer los discursos enteros y es mejor depositar la ideología y los mensajes en las ocho columnas de los diarios y en el chisporroteo de las *catch-phrases*, que no comprometen la memoria pero allí están sustituyendo a los ya ilegibles Mensajes a la Nación.

El *sentimiento nacionalista* se ajusta a la visión que las mayorías y las minorías tienen de las mayorías. No desaparecen los condicionantes históricos y las viejas causas y convicciones, pero en lo inmediato el nacionalismo es ya un ritual de la memoria, que desplaza su fuerza movilizadora al deporte, el espectáculo, el desmadre (la espontaneidad como reflejo condicionado). A fin de cuentas, lo irreductible, los cambios y las lealtades del sentimiento nacionalista. De un nacionalismo multclasista, folclórico, adecentado y de cauces paternalistas, se transita a otro, casi exclusivamente popular, ríjoso, obsceno, desconfiado, desencantado, cínico, admirador de la tecnología, centrado no en la unidad política sino en el traslado casi íntegro de la Nación a la esfera de la vida cotidiana tal y como la concentra el habla. (Un vocabulario básico como guardián de la memoria.) En la mudanza permanecen las señales históricas: la ideología de un fervor masivo reactivado con efemérides, símbolos y estatuas/ el juego entre la presunción de unos instantes y la resignación del resto del tiempo/ la conformidad ante la psicología inventada que se sabe falsa pero se desea verdadera. El nacionalismo anterior a la fe en la sociedad civil depende de la metamorfosis de las raíces históricas y del ocaso de cualquier tradición ajena a la “continuidad de la especie”. Si lo anterior es falso en gran parte, no evita el ánimo que —con tal de ahorrarse problemas— concentra a México en un *jingle*, en una frase dirigida a don Benito Juárez, en un chiste malamente memorizado y actuado: “¿Qué buena estás, mamacita! / San Felipe bendito, cuida a mis animalitos. / No me voy, me llevan. / La Mexicana Alegría / Mexicano tú puedes / Que chingue a su madre el que me oiga, el que no me oiga y el que se haga el disimulado.”

\* \* \*

En tanto ideología de la superioridad o de la singularidad, el nacionalismo es gran limitación que nunca desaparece del todo porque no hay un reemplazo convincente. Un país vecino de los Estados

Unidos requiere de una política defensiva de movilización psicológica y cultural, lo que es por largos años el nacionalismo, el pacto renovado a diario entre una sociedad y la identidad que le pertenece en exclusiva. Al imponerse las exclusiones del neoliberalismo, se comprueba: si en México no prescinde del nacionalismo se debe al recelo orgánico de las clases populares a las mitologías del ascenso, y porque el nacionalismo ha facilitado el tránsito del semifeudalismo a la modernidad. (“Al fin y al cabo seguimos en México”.) Hoy, gran parte de la literatura, las artes plásticas y el teatro, han regresado a los temas nacionales que se imponen a la ideología, eliminados los elementos defensivos y chovinistas. No hay de otra: uno goza los productos norteamericanos, pero la identificación con ellos no incluye el abandono de las circunstancias específicas.

Si apariencia es destino, sí que cambia el rumbo del nacionalismo y de los nacionales en los últimos cuarenta años. Se modifican el aspecto, el habla, los códigos valorativos, la relación con la familia y el entendimiento de la ética y de la moral, aunque persisten, no sin transformaciones, la reverencia a los rituales, las formas de pertenencia a las comunidades, el fervor esporádico por *México* (el concepto como seguro de vida o, mejor, como hallazgo del punto de partida). Se equilibran la revolución del comportamiento, el pragmatismo que se deja ver como relajado o cinismo, y una expresión resume el proceso: *sociedad de masas*, esa explosión demográfica que imposibilita los antiguos métodos de control, pero no evita la puesta al día de la represión. Se pierde gran parte del influjo de la Iglesia católica sobre las sociedades, y el paternalismo (estrategia familiar, religiosa, política y corporativa) es fórmula cada vez más fallida de gran costo político, económico y moral. El nacionalismo tradicional es ya un *happening* que convierte en ideología emocional el peso de lo vivido y lo imaginado. (Las excepciones notables los símbolos religiosos y algunos fenómenos culturales.)

## La Modernidad y la Tecnología

A lo largo del siglo XX, pero sobre todo a partir de la década de 1960, al establecerse ya primordialmente el criterio de la modernización, las clases gobernantes no cesan de preguntarse: ¿Por qué las clases populares siguen creyendo en *México* como si eso fuera cierto? ¿Por qué se aferran a sus aficiones y manías? ¿Por qué se reproducen con

tal vehemencia? ¿Por qué insisten en su variedad de localismos? Si en el periodo de 1920-1960, el nacionalismo es, en algún nivel, el lenguaje compartido de todos los sectores, ya en 1968, si se quiere una fecha ritual, a la elite le fastidia el comportamiento de las masas, tan pasmadas en sus predilecciones.

Ya en la década de 1970 —de nuevo para poner fechas— las mayorías se transportan de la ilusión de constituir la esencia del país al orgullo del anonimato y la estrategia de cambiar anímicamente de clase social mediante la movilidad tecnológica o cultural. El nacionalismo de las masas ya no pretende ignorar las jerarquías del capitalismo, aunque todavía, ante el orden que las excluye, las masas se declaran de mil maneras la única nación real, la antagónica a la falso o inaccesible de políticos y burgueses. Y si los de Arriba quieren ser cada día *menos* mexicanos (“No renuncio a lo que han sido mis ancestros, simplemente me acuerdo de esa herencia en las ocasiones especiales”), los de Abajo reconvierten sus tradiciones (casi todas), su habla, su modo de interactuar, y aunque sigan sintiéndose sólo eso: *mexicanos*, sus definiciones del gentilicio son distintas, ya intervienen en gran medida la gana de modernizarse, la trivialización de las lealtades, el uso de la parodia, el juego de espejos (“Este que estoy viendo se me parece mucho pero por el aspecto es más moderno que éste que lo ve”).

Y todo se dispone para la época, inaugurada en la década de 1990, de los *talk shows* y los *reality shows*, donde las personas se reintegran a la comunidad por la vía del protagonismo, donde había unidades de interés social retornan con otro criterio las vecindades; donde estaba la timidez y el pudor tradicionales aparece el entierro del Qué Dirán. (La Nación de todos los días hace *strip-tease* ante los aparatos televisivos). También, la pasión avasalladora por el fútbol *soccer*, traslada, y el fenómeno es planetario, la sede de las emociones colectivas al equipo que representa a México. La Nación que resulta de este fervor se colma de fanatismos a la medida, de conversaciones interminables, de seguimiento de la prensa y la televisión deportivas y, luego, abandona este suelo patrio instantáneo al ocurrir la derrota.

La intimidación tan conocida, aquella que míticamente sólo se rompía en el momento de la Fiesta, “cuando el mexicano se abría al mundo”, deja de ser lo prevaleciente. Por más que no se diga o que se oculte tras los discursos y las polémicas sobre la Identidad, las personas reconstruyen su sitio en la sociedad acudiendo a la since-

ridad que es la autobiografía en la punta de la lengua (“Si no había contado mi vida antes, es porque no tenía una cámara de televisión a mi alcance”). En los *talk shows* brotan las revelaciones del adulterio o del desastre matrimonial o de los problemas para aceptar las conductas anómalas o de los nuevos oficios (*strippers, table dancers*). Los *talk shows* y los *reality* se extienden a la vida social, con énfasis contagioso que convierte las reuniones o los encuentros casuales en hechos televisivos. Ya para ese momento, en la perspectiva del registro de comunidades o multitudes, viene a menos el Pueblo y es la hora de la Gente, el corporativo al que se pertenece pero al que siempre se menciona con distancia: “La Gente la pasó de maravilla/ Eso le va a gustar mucho a la Gente/ La Gente está furiosa con el gobierno”. Por regla general, en el corporativo La Gente no tienen cupo los de Arriba.

La pesadilla mayor de la clase gobernante es la existencia de cien o ciento diez millones de compatriotas a los que jamás se podría invitar a cenar; por eso, los globalizados de primera localizan el antídoto de la pesadilla en su creencia: los medios electrónicos nos liberan de preocuparnos por el control de las masas, la Gran Hipnosis de los medios electrónicos hace de la fiera del millón de cabezas un solo, devoto espectador. Los hechos no avalan la ensoñación oligárquica, y al término de su función de público absorto, la Gente recobra su poderío expresivo y se torna, sucesiva o simultáneamente, violencia, rencor, abandono, codicia, solidaridad, nobleza, egoísmo y apretujamiento cómico o melodramático. La Nación se fragmenta y su dispersión es el mayor signo de vitalidad o, también, el olvido de las acciones conjuntas.

\* \* \*

En los tiempos recientes, cuando el *país* es un término más usado que nación, la referencia entrañable es “México”, porque la palabra dispone de la carga histórica o sentimental que le conviene a quien la use, según sus conocimientos y el manejo de su experiencia. Si “¡Viva México!” es una expresión con frecuencia muy hueca o sin otro sentido que proclamar el ánimo de fiesta, la referencia al amor a México siempre va acompañada del “no ignoro sus limitaciones”. A los excluidos de los beneficios del capitalismo salvaje, la comunidad en donde circulan les resulta la única nación real, la de los viajeros que no lo hacen por placer, y la de los sedentarios porque no

les queda otra. (Los de la minoría dominante sólo vuelven al gentilicio *mexicano* en las ocasiones afectivas, ante un gol, una canción, una fiesta, un desastre amoroso, una indignación moral y política.) La Gente, ni modo manito, sólo es eso, *mexicanos*, aunque ya tal condición exige un acercamiento en detalle, así por ejemplo, los jóvenes de clases populares pueden ser, entre otras variantes, colono popular, costurera, capturista de datos, burócrata, técnico en electrónica, activista de ONG's, profesionista, ama de casa, empleado de Banco, vendedor en la calle, sexo-servidora, narcominorista, cholo, punk, desempleado, subempleado.

No obstante la sujeción al tótem (el poder adquisitivo), millones extraen diversión del consumo marginal y por eso soportan películas lamentables, chistes inmunizados contra la risa, anotaciones racistas sobre lo popular. En los espejos distorsionados del "ser nacional", cada quien se contempla como le da la gana, y lo que emociona no son las conclusiones sino el hecho mismo de ejercer la mirada. Luego, el auge del DVD, y la piratería consiguiente, imponen otro gusto, que desplaza a los productos nacionales y americaniza a fondo el consumismo. Los efectos especiales devienen la milagrería que casi hace a un lado el culto a las reliquias.

\* \* \*

Al irse desvaneciendo las ilusiones del avance social, al cundir el fatalismo de clase, las esperanzas depositadas en la nación se transforman en lo que podría llamarse "el orgullo negativo", la sensación de que por lo menos nadie nos gana en el camino del desastre. Al principio, este orgullo se concentra en la ciudad de México, la más contaminada, la más insegura, la más aglomerada, la campeona en la demografía. Luego, por razones evidentes, este orgullo de la catástrofe se desplaza al país entero como lo demuestra un *e-mail* que llegó a circular en febrero de 2010.

- Último lugar a nivel educativo de entre 57 países, según la Organización para el Desarrollo Económico.
- Lugar 95 de entre 146 países en protección ambiental.
- Obesidad: 1er lugar mundial en adultos, 2do lugar en niños.
- Segundo lugar en delitos cibernéticos.
- Tercer lugar mundial en maltrato a menores.
- Primerísimo lugar en secuestros.

- Somos el país sin guerra con más muertes diarias.
- Ciudad Juárez, Chihuahua, acaba de ser orgullosamente reconocida como la ciudad más violenta del mundo.
- Ocupamos el lugar 110 de 134 en eficiencia laboral.
- Tercer lugar a nivel mundial en piratería de videojuegos, películas y *software*.
- 6to lugar en agresiones en contra de periodistas.
- 6to lugar a nivel mundial entre los países con mayor presencia de crimen organizado.
- Primer lugar en delincuencia con violencia.
- Medallas olímpicas
  - 1) USA – 2571, 2) Rusia – 1204, 3) Gran Bretaña – 736, 4) Francia – 719,
  - 5) Alemania – 689, 6) Italia – 622, 7) Suecia – 593, 8) Hungría – 465, 9) Australia – 438. En el lugar 42, México con 55 medallas.

\* \* \*

Dejo al final un hecho omnímodo: el encumbramiento del fenómeno que sitúa de nuevo al planeta y potencia a la vez en cada país al individualismo y a los deberes comunitarios. La tecnología es, de modo categórico, la religión incontenible del siglo XXI, que a diario le revela a los usuarios sus ineficiencias mientras se ejercitan crecientemente las destrezas. Persisten los debates sobre la identidad, y los valores nacionales, todavía se enfrentan los nacionalistas y los cosmopolitas, pero la tecnología modifica las mentalidades y, también, las ideas de Patria, Nación y Gente. A la lucha de clases, que dista de haber terminado, se agregan las consecuencias del abismo digital.





# Cristal *bruñido*

FOTOGRAFÍA HISTÓRICA





## CHARLES B. WAITE Y WINFIELD SCOTT: LO DOCUMENTAL Y LO ESTÉTICO EN SU OBRA FOTOGRAFICA

Benigno Casas\*

*A la memoria de José G. Benítez Muro*

La Fototeca Nacional del INAH cuenta entre sus fondos con uno muy particular que reúne la obra de estos dos fotógrafos, estadounidenses y contemporáneos entre sí, quienes visitaron nuestro país durante los últimos años del siglo XIX y se mantuvieron en activo durante la primera década del siglo XX, antes de que estallara el conflicto revolucionario. El acervo de ambos autores consta de alrededor de cinco mil imágenes, realizadas en su mayoría en placas secas de gelatina de bromuro de plata, y aborda los más variados temas de la geografía y de la cultura mexicanas. Charles B. Waite (1861-ca.1929) y Winfield Scott (1863-1942) pertenecen a la última generación de fotógrafos viajeros, que durante las primeras décadas del siglo XX todavía se solazaron con el paisaje y la diversidad cultural predominante en el amplio territorio mexicano, de lo cual da testimonio su vasta producción en una estancia de poco más de quince años en el caso de Waite, y de veinticinco en el de Scott.

La curiosidad por conocer al *otro* no tuvo límite para muchos fotógrafos extranjeros de ese periodo, y Waite y Scott están entre los primeros por la cantidad de viajes y kilómetros recorridos en ese afán de buscar lo diferente y lo “exótico” de la cultura de nues-

\* Dirección de Publicaciones, INAH. Agradezco la ayuda de Gabriela Núñez y Marcelo Silva, del módulo de consulta de la Fototeca Nacional del INAH.

tro país, su gente y su paisaje. En este sentido se diferenciaron de la mayor parte de sus colegas mexicanos, que daban mayor relevancia al trabajo de estudio, concentrado en las ciudades y en el género del retrato, ajenos al conocimiento y al registro de la realidad del país, cuya población era predominante rural en más de un 70 por ciento. Por la cantidad de imágenes y por sus temas, se consigna que Scott y Waite contribuyeron a reafirmar ciertos estereotipos nacionales que todavía durante la primera mitad del siglo XX seguían atrayendo la mirada del exterior. Llegaron a México a finales del XIX, contratados por las empresas ferrocarrileras y minerometalúrgicas estadounidenses traídas por el gobierno de Díaz para ampliar la red ferroviaria y mejorar la explotación minera. El desarrollo del ferrocarril era visto por Díaz como el mayor de sus retos para lograr la entrada del país a la modernidad, y los largos viajes de nuestros fotógrafos por territorio nacional sirvieron para documentar las condiciones socioeconómicas de la provincia en favor de la inversión extranjera, al tiempo que les permitieron contemplar una realidad social desconocida para la gran mayoría de los sectores urbanos, y de la que no se tenía memoria gráfica suficiente. De esta manera, nuestros fotógrafos fueron capturando las condiciones de vida de la gente de campo, en sus diversos contextos culturales, reafirmando con ello una serie de estereotipos con todos sus contrastes y paradojas.

Durante los primeros años de la década de 1890 Charles B. Waite había colaborado para la revista *Land of Sunshine*, con vistas de ranchos y residencias californianas, e iniciado un recorrido por Arizona y Nuevo México contratado por las compañías ferroviarias. Documentó los festejos del Centenario de la Independencia de México, y desde el año de 1901 se dedicó de manera ininterrumpida a recorrer el país, colaborando para expediciones científicas y arqueológicas, o para empresas editoriales que publicaban guías de viajeros o tarjetas postales. Contribuyó así a la promoción turística impulsada desde distintas oficinas privadas y de gobierno, lo mismo que a la investigación documental orientada a dar soporte a la inversión extranjera en sectores económicos clave del país, como los ferrocarriles y la agricultura a gran escala en el sureste mexicano.<sup>1</sup> En sus largos y numerosos recorridos no

<sup>1</sup> Francisco Montellano, *C.B. Waite, fotógrafo. Una mirada diversa sobre el México de principios del siglo XX*, México, Conaculta/Grijalbo (Camera Lucida), 1994, pp. 135-143.

pudo abstraerse de registrar con su lente a los *tipos* mexicanos en sus diversas labores cotidianas, especialmente los provenientes de los sectores más pobres del país, campesinos e indígenas. Su afán documentalista no carecía de la superficialidad y el artificio que proyectaban algunos de sus registros, al inducir a sus personajes a posar para la cámara de acuerdo con una idea preconcebida, que convertía sus retratos en objetos de mercado para un público extranjero ávido de postales con personajes típicos mexicanos que distribuía la Sonora News Co.<sup>2</sup> Por esas fechas, y hasta 1907, Waite desarrolló una intensa actividad, en la que destacan la muestra de sus trabajos con temas taurinos en el pabellón de México en la Exposición Industrial de Buffalo, o sus reportajes gráficos sobre visitas diplomáticas como la del secretario de Estado Elihu Root, que tanto festejó el régimen porfirista al llevarlo a recorrer todo el país. Con la caída de Díaz el trabajo fotográfico de Waite vendría a menos y parece que se dedicaría de manera dominante a sus negocios como propietario agrícola.

La euforia por la inversión extranjera estadounidense durante los últimos años del Porfiriato también trajo a nuestro país a Winfield Scott, quien ya lo había visitado durante una corta estancia de seis meses en 1888, lo que seguramente le motivó para regresar en años posteriores (hacia 1895), ya convertido en fotógrafo y habilitado como auditor del Ferrocarril Central, con la encomienda de registrar con su cámara todo aquello de interés alrededor de las estaciones ferroviarias. Con este trabajo Scott contribuyó a revelar la ambigüedad del mundo industrializado y el atraso de las sociedades rurales de México, y por eso sus primeras imágenes retratan vías férreas, cañones, estaciones, paisajes rurales, y sobre todo escenas familiares de los habitantes de los pueblos vecinos a la infraestructura del ferrocarril, convirtiéndose estas últimas en sus registros predilectos. Aficionado ya a los viajes en tren, tuvo la oportunidad de reflexionar en torno al mundo tan diferente con el que se encontraba, tratando de comprenderlo por todo lo que significaba. En tan sólo dos años en esta actividad logró reunir “la colección más grande y completa de vistas del país y de su vida”, según consigna un aviso en la revista *Modern Mexico* de

<sup>2</sup> Rita Eder, “El desarrollo de temas y estilos en la fotografía mexicana”, en Eugenia Meyer (coord.), *Imagen histórica de la fotografía en México*, México, Museo Nacional de Historia/Museo Nacional de Antropología-INAH/Fonapas, 1978, pp. 30-31.

enero de 1897. Esta misma publicación también dio a conocer en 1908 un reportaje suyo sobre la línea Colima-Manzanillo, planeada para antes “de que México celebrara el primer centenario de su Independencia”. Iniciado el siglo XX lo encontramos establecido en la ribera del lago de Chapala, donde realizó toda una serie de imágenes que documentaban las características de la zona como espacio de inversión inmobiliaria y turística,<sup>3</sup> lo mismo que los ambientes típicos rurales como centro de su atención visual. Entre sus fotos de haciendas se encuentran también las moradas campesinas y de sus empobrecidos ocupantes, a quienes retrata con sus grandes sombreros e indumentaria típica, silenciosos y en plena actividad laboral o cotidiana. Los sujetos del campo y sus familias se fueron convirtiendo así en elementos predominantes de su obra, que comenzó a distinguirse con respecto a la de sus otros colegas por la naturalidad lograda en cuanto a la representación y en los aspectos estilísticos.

De esta manera, en el trabajo de Waite y Scott se conjugaba lo documental con lo pintoresco, que iría derivando en una mirada con una fuerte dosis de propuesta estética, en tanto se incurría en dar cierta predilección a la imagen por la imagen misma, más allá de la realidad social que pudiera representar. Aquí importaba más el sujeto fotografiado que el contexto, y en ese sentido Waite y Scott tomarían distancia de ciertas formas de representación estereotipada que ya habían realizado sus más cercanos antecesores: William H. Jackson y Abel Briquet, quienes privilegiaban lo documental. La fotografía pintoresca o de tipos populares tuvo como precursores a Désiré Charnay y François Aubert a mediados del siglo XIX, y en 1876 a Antíoco Cruces y Luis Campa, quienes con una serie de este género participaron en la Exposición Internacional de Filadelfia de ese año. Los ocho personajes de Charnay, incluidos en el *Álbum Fotográfico Mexicano* que editó Julio Michaud en 1860, fueron registrados mediante la técnica del daguerrotipo —incluida una figura de cera vestida de china poblana—, lo que explica que sus retratos no tengan fondo, al haber sido realizados fuera de su contexto habitual, en un estudio, donde la reproducción resultaba más controlable, pero con imágenes

<sup>3</sup> Beatriz Eugenia Malagón Girón, “La fotografía de Winfield Scott. Entre la producción comercial y la calidad estética de la fotografía”, tesis de doctorado en Historia del Arte, México, Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, 2003, pp. 159-161.

tan estáticas y ambiguas que no se sabe si provenían del registro de modelos reales o de alguna reproducción litográfica. A diferencia de Charnay, su paisano Aubert se valió ya del colodión húmedo, de mayores ventajas sobre el daguerrotipo; no obstante, sus personajes también fueron de estudio, con el añadido de ciertos escenarios como pisos y telones de fondo, además de artefactos de trabajo del personaje, para darle mayor realismo a la imagen. En ambos casos se trataba de una *puesta en escena* de la realidad, para el reconocimiento de los personajes típicos de entonces.<sup>4</sup> Por la misma línea se fueron Cruces y Campa, quienes se valieron de la elaboración de complicados escenarios para cada imagen, disfrazando de igual manera la realidad contextual de sus personajes, al aparecer limpios, descansados y bien arreglados en sus atuendos, en un afán más clasificatorio que documental, igualmente artificioso. Fueron Briquet y Jackson, a finales de ese siglo XIX, quienes iniciaron propiamente la tradición de registrar a sus personajes *in situ*, en su propio entorno sociocultural. El realismo documental adquirió así mayor verosimilitud en las reiteradas imágenes de Briquet de tlachiqueros, cargadores y carboneros, rodeados de magueyes, cactus y otros paisajes típicos, o las de Jackson sobre lavanderas en los ríos y de personajes al lado de fuentes, o de campesinos al lado de magueyes o montados en burros.

La obra de estos dos fotógrafos estaba más ligada conceptualmente a la de Waite y Scott, quienes en su trabajo documental sobre los trayectos ferroviarios incluían también al elemento humano como los pasajeros, la muchedumbre alrededor de las vías férreas y la vida cotidiana de la población que habitaba en las cercanías de este medio de transporte. Así, Waite publicó algunas de esas imágenes en las revistas *El Mundo Ilustrado* y *Modern Mexico*, donde incluyó temas como las fiestas en proceso de extinción, vistas de las capitales estatales, corridas taurinas, acciones militares, actividades oficiales, además de los consabidos tipos populares. Sus personajes generalmente eran fotografiados frente a alguna pared o ventana que delataba el entorno urbano, y con cierto contraste de luz que no permitía distinguir detalles de sus rostros y de su personalidad. Parece que sus modelos accedían a

<sup>4</sup> Véase Arturo Aguilar Ochoa, *La fotografía durante el Imperio de Maximiliano*, México, Instituto de Investigaciones Estéticas-UNAM, 1996, pp. 117-118.

retratarse a cambio de algún pago, lo que se reflejaba en la incomodidad expresada frente al objetivo de la cámara y cierta artificialidad en la pose, lo mismo que un distanciamiento respecto al fotógrafo. El mercado y los vendedores ambulantes eran de los que más buscaba Waite, y aunque los comerciantes eran detenidos en su acostumbrado andar para que hicieran una pausa y posaran, las fotografías logradas no llegaban a expresar la espontaneidad y frescura que la situación ameritaba. Al igual que Briquet, Waite incluía en sus recorridos rurales infinidad de tlachiqueros, ya sea extrayendo aguamiel, cargando su tlachique o posando al lado de los grandes magueyes de afiladas puntas, en composiciones que no tenían la plasticidad que años después obtendría el alemán Hugo Brehme en estos temas. El distanciamiento de Waite respecto a sus personajes le imprimía a sus imágenes una fuerte dosis de artificialidad y de afán clasificatorio, para que en el exterior, y particularmente el turismo, se tuviera mayor claridad de los tipos populares mexicanos, incluidos en las tarjetas postales de gran demanda. La representación no pasaba así de ser convencional y los retratos hablaban muy poco de los personajes, pareciendo que al fotógrafo sólo le interesaba la escenografía típica, sin ninguna relación con el sujeto retratado.

Por su parte, Scott siguió el mismo camino de Waite de fotografiar a los tipos populares que espontáneamente se encontraba en las ciudades y en el campo, pero con la particularidad de incorporarlos al contexto habitual y natural de donde provenían, obteniendo además ciertos rasgos de expresión corporal y facial. El realismo documental tuvo en su obra elementos de mayor fidelidad al lograr incluir los entornos naturales y las atmósferas inherentes a cada uno de sus personajes. En ello influyó la actitud y el trato del fotógrafo para con sus modelos, y es probable que también el uso de cámaras con nuevos y más reducidos formatos, lo que facilitó la exploración desde mejores puntos de vista y enfoques, imposibles de obtener con los enormes y pesados equipos fotográficos de madera y fierro. La libertad creativa se vio así estimulada para improvisar en planos exteriores y en distintos ángulos, rescatando la fugacidad de la toma y adelantándose de alguna manera a la instantánea, que brindaría mayores posibilidades de rescatar la esencia del personaje retratado, más allá de la pose inducida. Los tipos populares de Scott sirvieron también para ilustrar las páginas de *Modern Mexico*.



Ni Waite ni Scott pudieron sustraerse de retratar a mujeres, jóvenes e infantes. En el acervo de la Fototeca del INAH se cuenta con un importante número de imágenes del género, y nos permitimos escoger algunas de ellas que dan cuenta de cierta predilección por parte de nuestros fotógrafos, cuestión ésta que los emparenta con otro de sus colegas de mediados del siglo XIX: Lewis Carroll, quien en sus retratos de niñas intentó combinar los ideales de libertad y belleza con la inocencia edénica, donde el cuerpo y el contacto humanos podían ser disfrutados sin sentimiento de culpa, posición ésta que le acarreó serios problemas con la moral victoriana. Dentro de su vasto trabajo fotográfico, Waite y Scott incluyen retratos de mujeres jóvenes y niñas, indígenas y mestizas, que parecen inscribirse en esta perspectiva, algunas de las cuales llegaron a utilizar como modelos en situaciones diversas, resaltando la mayor de las veces su belleza natural o corporal, imprimiéndoles una particularidad estética a sus retratos. En este tipo de imágenes nuestros autores ocasionalmente hacen abstracción del paisaje circundante, utilizando acercamientos como los de medio cuerpo, mientras en otras ocasiones optaban por realizar los retratos en el contexto específico en que se encontraban las jóvenes, ya sea jugando o corriendo, bañándose en el río, acarreado agua, cuidando borregos o en pose inducida frente a su entorno. Algunas de estas fotografías se conocieron por ilustrar tarjetas postales de la época, o bien en años recientes mediante las colecciones familiares que fueron dadas al conocimiento público. La mayoría de ellas se caracteriza por no tener pie o crédito alguno que dé cuenta de los nombres de las retratadas, y cuando más incluyen un folio o algún título insertado en la propia imagen, de clara intención estereotípica.

Al igual que Carroll, quien persistió en la búsqueda de la belleza como un estado de gracia, o un medio para recuperar la inocencia perdida, Waite y Scott —sin la formación intelectual de aquél y en un contexto cultural distinto— buscaron también de manera más intuitiva el mismo propósito, para lo cual se valieron de los amplios conocimientos que ya habían adquirido de la geografía mexicana y de sus bellezas naturales y culturales. Fueron víctimas del juicio moral, de la censura y de la sanción oficialistas, como da testimonio el encarcelamiento de Waite en la cárcel de Belén en 1901, donde las autoridades mexicanas lo obligaron a permanecer durante tres días, ya que sus fotografías, a la vez que

sensualistas, retrataban de alguna forma la miseria y desnudez de los sectores rurales marginados, lo que llegó a herir la susceptibilidad falsamente nacionalista y progresista de la autoridad porfiriana, al considerarlas como “pornográficas e indecentes”.<sup>5</sup> A Scott le pasó lo mismo, pero en 1894 y en la estadounidense ciudad de Oakland, donde trabajó durante cuatro años antes de emigrar a México. Resulta que en ese año debió enfrentar juicio por posesión y realización de fotografías “indecentes”, situación que lo llevó a permanecer un fin de semana en la cárcel del condado de Santa Clara, California.<sup>6</sup> Todo se debió a una denuncia de un ex-socio, quien inconforme con la remuneración recibida lo denunció y solicitó su arresto, acusándolo de poseer y vender “fotografías obscenas de jóvenes chinas semidesnudas” de entre 10 y 14 años de edad, a quienes atraía y convencía de posar *in puris naturalibus*.<sup>7</sup> Finalmente Scott fue exonerado y puesto en libertad al no comprobársele posesión alguna de las fotos aludidas, presumiéndose que éstas pudieran estar en poder del mismo demandante y ex-socio resentido.

Scott y Waite profundizaron en el conocimiento del *otro*, yendo más allá del trabajo de la fotografía documentalista y generando con ello una especie de diálogo o empatía con los personajes de sus retratos, con quienes entablaron una relación que trascendió la docilidad que representaba modelar a cambio de una retribución económica. Elementos como la naturalidad, frescura y espontaneidad que proyectan muchas de sus fotografías, particularmente de mujeres jóvenes y niñas, se inscriben en una corriente de tradición postromántica que durante la segunda mitad del siglo XIX llegó a ofrecer una visión de la mujer a veces idílica y virginal, y otras maligna y seductora, con cierta intencionalidad por rescatar la sensualidad y el erotismo inmanentes en otras culturas. Pareciera que su experiencia lograda en territorio mexicano les permitió alejarse de la “presión racionalista” que les imponía la sociedad anglosajona, liberándolos en sus formas de expresión

<sup>5</sup> Según informan *El Imparcial* y el *Mexican Herald* del 5 de junio de 1901, cit. en Francisco Montellano, *op. cit.*, p. 41.

<sup>6</sup> Según informan el *Oakland Tribune* del 15 de marzo de 1894, y el *Oakland Enquirer*, del 22 de marzo del mismo año, cit. en Beatriz Eugenia Malagón Girón, *op. cit.*, p. 279.

<sup>7</sup> *Oakland Tribune* del 15 y 16 de marzo de 1894, cit. en Beatriz Eugenia Malagón Girón, *op. cit.*, pp. 281-282.

gráfica frente a los nuevos sujetos y la desconocida y atrayente vida cotidiana de la provincia mexicana. Se documenta que tan sólo de Winfield Scott el fondo Culhuacán de la Fototeca del INAH resguarda una serie de 223 fotografías de mujeres, lo que da cuenta del particular interés que este fotógrafo tuvo por retratar al género,<sup>8</sup> y la mínima muestra que aquí ofrecemos constituye únicamente un ejemplo de ese trabajo.

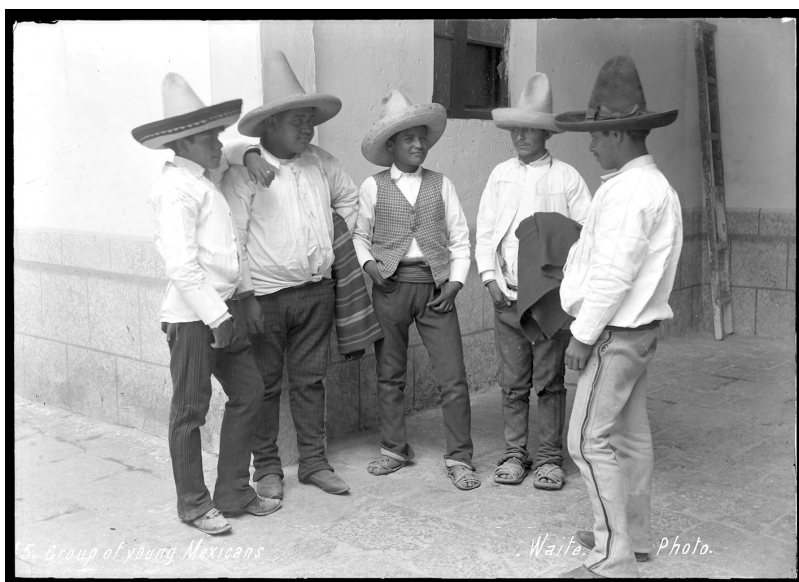


1. Ch. B. Waite, "Ixtaccihuatl from the side of Popocatepetl", ca. 1904.  
Inv. 464984, Sinafo-INAH.

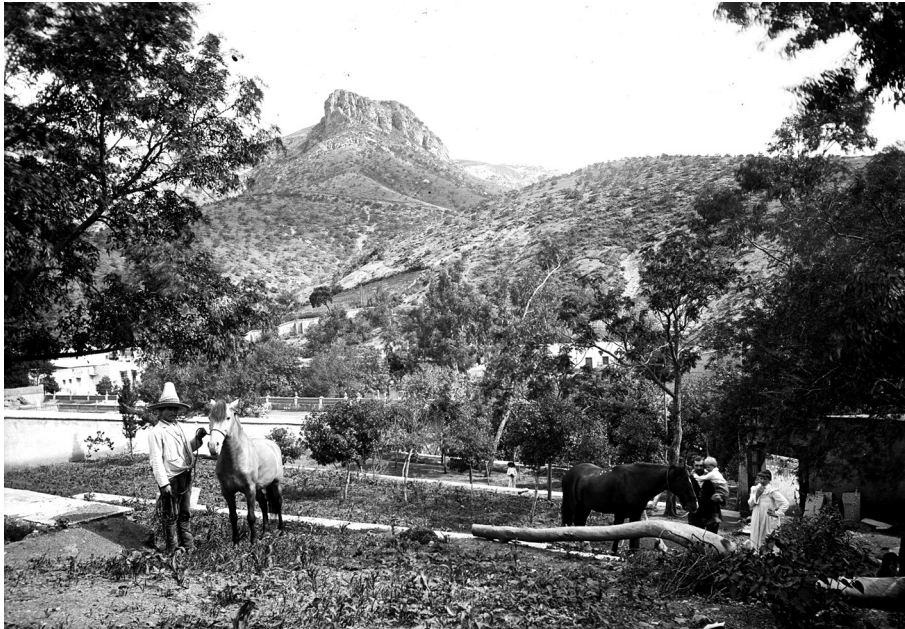
<sup>8</sup> Beatriz Eugenia Malagón Girón, *op. cit.*, pp. 287-288.



2. Ch. B. Waite, Trabajadores en una finca cafetalera, ca. 1900.  
Inv. 120517, Sinafo-INAH.



3. Ch. B. Waite, "Group of young Mexicans", ca. 1906.  
Inv. 120245, Sinafo-INAH.



4. Ch. B. Waite, Vista de una hacienda, ca. 1908. Inv. 120271, Sinafo-INAH.



5. Ch. B. Waite, Ladrilleros o adoberos en su faena, ca. 1908.  
Inv. 120254, Sinafo-INAH.



6. Ch. B. Waite, Niño trabajador en la extracción del caucho, ca. 1901.  
Inv. 121929, Sinafo-INAH.



7. W. Scott, Mujer torera con traje de luces, ca. 1906. Inv. 120286, Sinafo-INAH.



8. Ch. B. Waite, Vendedora de aguas, ca. 1904. Inv. 120063, Sinafo-INAH.





9. Ch. B. Waite, "Indian Child in dance costume", ca. 1906. Inv. 120360, Sinafo-INAH.



10. Ch. B. Waite, *Mujer con rebozo en un estudio fotográfico, ca. 1904.*  
Inv. 120044, Sinafo-INAH.



11. W. Scott, Familia entre magueyes, ca. 1908. Inv. 120723, Sinafo-INAH.



12. W. Scott, "At the Well", ca. 1904. Inv. 120179, Sinafo-INAH.



13. W. Scott, Mujeres en un lavadero comunal, ca. 1904.  
Inv. 120177, Sinafo-INAH.



14. W. Scott, Mujeres y niños se bañan en una acequia, ca. 1904.  
Inv. 120176, Sinafo-INAH.



15. W. Scott, Vendedoras de cacahuates, ca. 1905. Inv. 120153, Sinafo-INAH.



16. W. Scott, Mujer adolescente con cesto, ca. 1906. Inv. 120400, Sinafo-INAH.



17. W. Scott, Niña con falda tejida, ca. 1904. Inv. 120170, Sinafo-INAH.

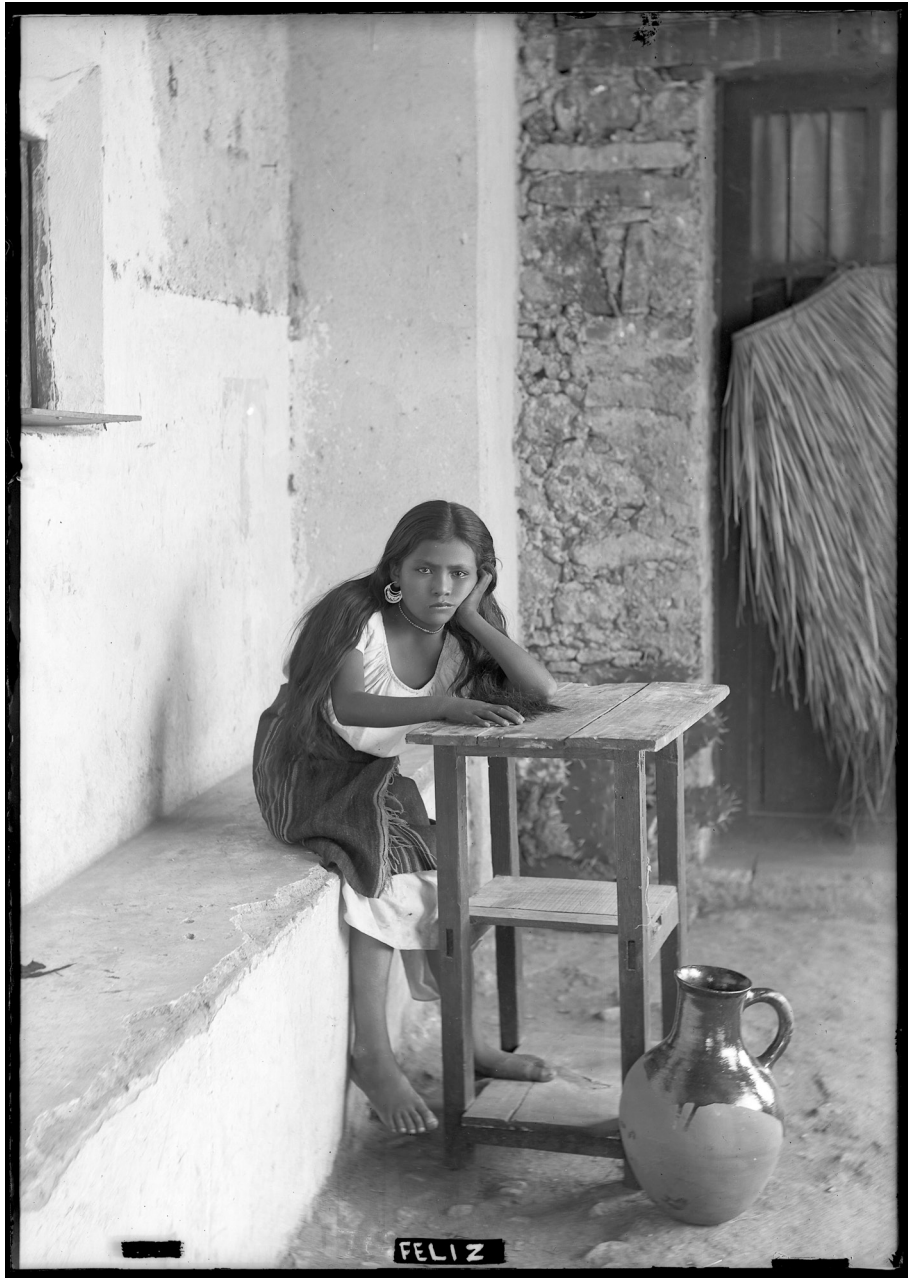


18. W. Scott, Niñas bañistas en un río, ca. 1904. Inv. 120026, Sinafo-INAH.



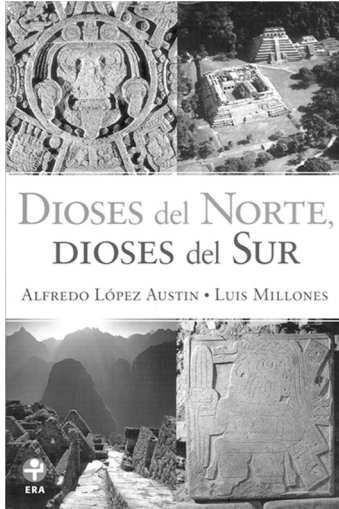


19. Ch. B. Waite, Niña sentada sobre una barda, ca. 1908. Inv. 120611, Sinafo-INAH.



20. W. Scott, La hija del tejedor de canastas, ca. 1902. Inv. 120034, Sinafo-INAH.

## RESEÑAS



Alfredo López Austin/  
Luis Millones,  
**Dioses del Norte, dioses  
del Sur. Religiones  
y cosmovisión en  
Mesoamérica y los Andes,**  
México, Era, 2008.

Dos grandes áreas, dos tradiciones culturales, dos sistemas religiosos, dos conjuntos de pueblos diversos que se caracterizaron por sus altas creaciones culturales, uno al centro del continente: Mesoamérica, ubicada en el extremo norte de las altas culturas de América, y otra al sur: la región andina. Ambas parecen estar situadas en los extremos de un eje cósmico, semejante al *axis mundi* que rigió el sistema religioso de los pueblos que habitaron en ambas regio-

nes. Y en el centro de dicho eje los esfuerzos de múltiples estudiosos —entre quienes destacan Luis Millones y Alfredo López Austin—, cuyas obras, prolíficas en ambos casos, han hecho importantes aportaciones que han ayudado a comprender las ricas y complicadas construcciones ideológicas creadas por los pueblos mesoamericanos y andinos, las cuales dan cuenta de la visión del cosmos, de las explicaciones dadas para tratar de comprenderlo, y el significado otorgado al complejo mundo al que se enfrentaron los grupos que habitaron en esas regiones. La destacada labor realizada durante varios años por estos dos investigadores ha llenado de sentido un área donde parecía haber confusión debido a la multiplicidad de imágenes sagradas consignadas en ritos, creencias, representaciones plásticas y narraciones generadas por los pueblos originarios que habitaron Mesoamérica y los Andes antes de la llegada de los europeos. La obra que hoy presentamos conjunta y sintetiza esas dos visiones del mundo, y la acertada interpretación que de ellas hacen los autores. De esta manera, López Austin y Millones ponen de manifiesto, de manera paralela, dos concepciones del mundo diferentes, con características propias y particulares, tan lejanas geográficamente pero al mismo tiempo hermanadas por elementos similares que nos hacen pensar en el posible origen común y en la conformación conjunta de gérmenes culturales en la lejana prehistoria de

hace aproximadamente 30 mil años, semillas que posteriormente fructificaron en dos cosmovisiones de gran complejidad y riqueza, en las que se muestra lo profundo de los pensamientos mesoamericano y andino.

El libro constituye un viaje por el complejo y misterioso mundo de lo sagrado, con sus encantos y peligros, sus ricas significaciones —la mayoría de las veces ocultas—, sus manifestaciones y representaciones en los Andes y Mesoamérica a lo largo del proceso histórico en que vivieron y se desarrollaron los diversos pueblos en ambas regiones.

Texto provocador, como lo dicen los mismos autores, pero al mismo tiempo inspirador, pues lleva al lector a reflexionar sobre el fenómeno de lo religioso, al tiempo que antoja el saber más sobre ese críptico tema, por el mero gozo y la curiosidad de sumergirse en esos mundos sobrenaturales.

Cada autor aborda y expone de manera independiente los rasgos y particularidades de las religiones mesoamericana y andina; sin embargo, el discurso no está exento de interesantes comparaciones, las cuales también surgen en el lector a medida que avanza la lectura. De las cosmovisiones que nos presentan, a través de la magistral reconstrucción e interpretación que hacen de ellas, nos muestran un amplio panorama que se distingue por la profundidad y agudeza de análisis característico de ambos autores. Introducen al lector y lo llevan de la mano por el fantástico y misterioso —pero también temible— trasmundo de los dioses que poblaron las religiones de esos pueblos y al que sólo se podía acceder en estados alterados de conciencia durante el

sueño o provocados mediante cantos y danzas monótonas y constantes, ayuno, vigilia, pérdida de sangre o ingesta de psicotrópicos, viaje peligroso que podía costarle la vida al practicante. De esta manera, López Austin y Millones exponen las complejas construcciones de la visión del mundo mesoamericana y andina, que desde la perspectiva actual podríamos calificar de “realismo mágico”, ya que en ella es posible el traspaso de umbrales al diluirse los límites entre los ámbitos humano y divino.

Asimismo, los autores nos presentan la riqueza de expresiones de las iconografías sagradas de ambas regiones desde una temporalidad que hunde sus raíces en las profundidades de antiguas manifestaciones religiosas, como la olmeca o la premaya de Izapa en Mesoamérica, o Chavín de Huántar, en la sierra norte peruana, transitando hasta la información religiosa de los mexicas e incas consignada en los primeros siglos de la Colonia tanto por hispanos como por indígenas. En este punto, cabe mencionar la desigualdad de los documentos escritos en caracteres latinos y de la información que contienen sobre la religión, abundantes en Mesoamérica y más escasos en la zona andina, donde se extraña la presencia de crónicas de la talla de un Bernardino de Sahagún, aun cuando en aquella región se cuenta con los testimonios del documento de Huarochirí, de Garcilaso de la Vega o Guamán Poma de Ayala, por nombrar sólo algunos. También hay que mencionar la ausencia de códices y la existencia de los enigmáticos quipus: cuerdas de colores con diferentes tipos de nudos que todavía permanecen silenciosos guardando sus secretos.

En ambas regiones culturales se destacan elementos de larga duración compartidos por diversos grupos indígenas, y que para el caso de Mesoamérica han sido catalogados por López Austin como parte del “núcleo duro”, puesto que tienen sus orígenes en una remota antigüedad y algunos de ellos han pervivido hasta nuestros días coloreados de cristianismo, a pesar del proceso histórico que ha violentado en varias ocasiones a las poblaciones originarias. Entre estos aspectos en los Andes destacan, por ejemplo, el culto a Pachamama, diosa madre terrestre, todavía destinataria de diversas ofrendas como las preciadas hojas de coca, cuyo uso para los dioses se remonta a la época Chavín de Huántar, cuando dichas hojas aparecen representadas con la divinidad, junto con productos del mar como las conchas *Spondylus* obtenidas en las costas de Ecuador y consideradas alimento de las divinidades. Igualmente, en las representaciones de este sitio se percibe la imagen del *Strombus*, caracol que en la actualidad es utilizado como instrumento de viento. A varios miles de kilómetros de distancia hacia el norte, en Mesoamérica, también se destacó el uso de conchas y caracoles en las ofrendas, así como elemento de composición en relieves y murales con temas referidos a la sacralidad. De la misma manera, desde la remota época de los olmecas tuvieron un lugar importante las piedras verdes, objetos de prestigio con una fuerte carga simbólica, sobre todo cuando contenían imágenes referidas a lo sagrado. Asimismo, no se puede dejar de mencionar a la tierra, entidad divina y cargada de vida, motivo de un culto ancestral mesoame-

ricano, y que en la actualidad sigue siendo motivo de oraciones y ofrendas.

Entre los múltiples aspectos que abordan los autores está el de las narraciones míticas conservadas en documentos, donde se refiere la saga de los dioses, sus aventuras, acciones, actividades e incluso transgresiones que dieron lugar al mundo tal y como es. Entre los aspectos referidos en los relatos destaca el tema de los milagrosos embarazos de algunas diosas en ambas regiones, tales son los casos de Coatlicue, madre del mexica Huitzilopochtli; Ixquic, progenitora de los gemelos divinos Hunapú e Ixbalanqué, y de la andina Cavillaca, quien junto con su hijo dio origen a los dos islotes ubicados frente a la costa de Pachacamac, en el centro de Perú. Igualmente se puede mencionar la forma disminuida, como enfermos o pobres y harapientos, en que son presentados los dioses creadores o luminosos como Viracocha, Pariacaca y Nanahuatzin, el último de los cuales se convirtió en sol luego de arrojarse a la hoguera divina de Teotihuacan. También puede referirse el opacamiento de la luna provocado por las divinidades, o la inversión de términos cuando al ocultarse el sol, en el caso de los Andes, o terminara la era actual —según mexicas y mayas en Mesoamérica—, al no volver a salir el sol, los objetos e instrumentos de trabajo cobrarían vida y atacarían a los seres humanos, motivo que fue representado en un mural mochica en la costa norte de Perú.

Al igual que en Mesoamérica, en la región andina se percibe una taxonomía binaria de opuestos complementarios en la sistematización del pensamiento. En la cosmovisión indígena de

los Andes se puede mencionar a la referida Cavillaca o a la misma Pachamama, asociadas con lo femenino y lo terrestre, diosas que fueron fecundadas por divinidades relacionadas con el ámbito masculino, celeste y solar. Igualmente, cabe mencionar que algunos documentos andinos refieren que los ancestros de diversos pueblos eran una pareja hombre-mujer que emergió de las *pacarinas* o lugares de origen para luego transformarse en huacas. El manuscrito de Huarochirí, ineludible para el estudio de la mitología, menciona por su parte el desdoblamiento o existencia de cinco dioses Pariacaca, pero también la existencia de cinco diosas encabezadas por Chaupínamca.

Igualmente, se perciben las semejanzas y el concepto de la dualidad en la existencia de un eje cósmico que relacionaba el ámbito celeste o alto con el inframundo, esquema binario que fue reproducido en la división de la ciudad de Cusco en alto y bajo. Los incas, al erigirse como el pueblo hegemónico, impusieron a los grupos conquistados el culto al sol por encima de las divinidades locales, ya que los gobernantes del Tahuantinsuyu decían descender del astro rey, deidad que dominaba la parte alta y masculina del cosmos, llamada entre los incas Hanan Pacha. Este ámbito estaba poblado también por los ancestros, quienes al morir iban a residir a las cumbres de las montañas. El otro extremo del *axis mundi*, mencionado en los documentos como Ucu Pacha o Hurin Pacha, corresponde a la parte inferior del cosmos localizada en el interior de la tierra y puede identificarse con las entrañas de la diosa Pachamama. Este espacio cósmico constituía, al

igual que en Mesoamérica, el lugar de los muertos, pero al mismo tiempo era el sitio donde se encontraban los gémenes de la vida y las semillas de las plantas. Es decir, era el equivalente del interior de la Montaña Sagrada mesoamericana. Por eso en los Andes se acostumbraba depositar a los difuntos en cuevas o en estructuras abovedadas que las semejaban. Igualmente, existen registros en aquella región de que algunos difuntos de alta jerarquía eran depositados en graneros, muy probablemente para propiciar la regeneración y multiplicación de las semillas para las futuras cosechas. En relación con esto es importante considerar el significado simbólico que tuvieron las cuevas en ambas regiones, ya que eran consideradas lugares donde el ser humano podía ponerse en contacto con el ultramundo de los dioses, pero también de estos accidentes geográficos emergió el ser humano, especialmente algunos dirigentes de pueblos, como los incas que salieron de Tampu Toco, mientras en Mesoamérica esto correspondería al Chicomóztoc de los mexicas y otros grupos nahuas. Desde el ámbito arqueológico, es importante considerar aquí la construcción conocida como "El Castillo" en Chavín de Huántar, a la que Millones le dedica varias páginas no sólo por su antigüedad, sino sobre todo por su valor simbólico debido a múltiples galerías subterráneas, una de las cuales alberga "El Lanzón", monolito labrado que representa a un ser sobrenatural de cuerpo antropomorfo, colmillos de felino o de saurio y la cabeza coronada de serpientes, animales asociados a la tierra. Sin embargo, en dicho lugar también existen lápidas es-

grafiadas con aves de rapiña que remiten al ámbito celeste.

La imaginería de ambas regiones estuvo plagada de una multitud de seres sagrados que podían manifestarse con cuerpo humano o de animal, aunque parece que esta última forma fue más socorrida en los vestigios arqueológicos andinos; así, como animales sagrados o manifestaciones de la divinidad destacan las serpientes, felinos como el jaguar y el puma, y aves de rapiña como halcones y el cóndor; a su vez, en las crónicas los dioses aparecen descritos preferentemente bajo forma humana debido a la influencia occidental, de acuerdo con Luis Millones, aunque el mismo autor destaca la importante presencia del “Dios de los bastones o báculos” en Chavín, sierra norte, en Paracas, costa sur, entre los Moche de la costa norte bajo la forma del llamado “Degollador”, y en Wari y Tiahuanaco en la sierra sur .

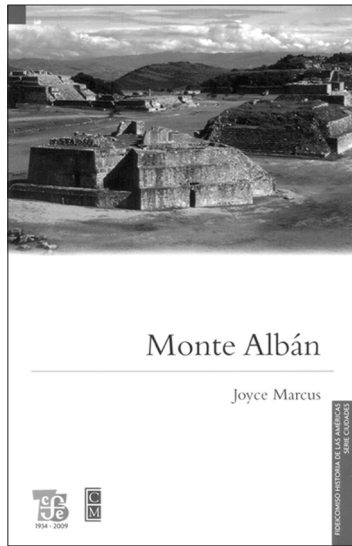
Otro aspecto pertinente de mencionar es el referente a los sacrificios humanos, más comunes en Mesoamérica que en los Andes. En esta última región destacan, por ejemplo, los acompañantes de la tumba del Señor de Sipán, en la costa norte de Perú, mientras entre los incas debe mencionarse la capa cocha: ofrenda de infantes sacrificados por ahogamiento o por un fuerte golpe para propiciar el bienestar del gobernante y de la comunidad. Sin embargo, fueron más comunes los sacrificios de auqénidos, cuadrúpedos que sustituyeron al ser humano como ofrendas sagradas.

Hay que destacar que no todo es similitud entre ambas cosmovisiones; es decir, no debe hacerse tabla rasa, sino también tomar muy en cuenta las

diferencias que distinguieron a cada uno de los dos sistemas de pensamiento para ver lo particular de cada uno de ellos, lo cual constituye otra de las riquezas que presenta el libro. Entre los aspectos más interesantes se pueden mencionar la importancia de los *mallkis* o cuerpos momificados de los gobernantes que participaban en diversas ceremonias de los incas, y las cabezas trofeo que más bien parece que estuvieron asociadas a ritos para propiciar la agricultura. Asimismo, se puede destacar la importancia que tuvo el espacio marino en las antiguas poblaciones de la costa y la creación de seres sobrenaturales relacionados con dicho ámbito: la orca de la cultura Nazca, en la costa sur de Perú, o la llegada de fundadores de dinastías gobernantes como Naymlap, en la costa norte, así como las múltiples representaciones de aves guaneras y peces modelados en el barro de los muros de la ciudad de Chan Chan.

Por todos los temas que trata, *Dioses del Norte, dioses del Sur...* es sumamente enriquecedor, y para mí resultó apasionante porque son pocas las oportunidades de poder apreciar, de manera paralela, dos visiones del mundo de dos áreas que se distinguieron por la riqueza de su pensamiento, pero también dos interpretaciones de las mismas realizadas por dos distinguidos investigadores, por lo que no me queda más que agradecerles el trabajo hecho para la elaboración de este libro que nos brinda la posibilidad de introducirnos en el maravilloso mundo de lo sobrenatural, pero obviando los peligros que ello significa, de acuerdo con la cosmovisión de los pueblos originarios de América.

SILVIA LIMÓN OLVERA



Joyce Marcus,  
**Monte Albán,**  
México, El Colegio de México/FCE,  
2008.

Monte Albán fue una de las primeras ciudades del México prehispánico y es hoy en día una de las zonas arqueológicas que más impactan al visitante por el trazo y dimensiones de su plaza central, y sobre todo por su ubicación en la parte superior de una montaña a 400 metros sobre el nivel del valle de Oaxaca. Sin embargo, su fundación, crecimiento y esplendor como la capital de los zapotecas fue resultado de un largo proceso de supervivencia y colonización de los primeros habitantes de la región y, posteriormente, de estrategias organizativas de las elites dirigentes en los tres valles que forma el gran valle de Oaxaca. Este proceso ha sido documentado con detalle en el valle de Etla, donde se desarrolló un complejo siste-

ma jerárquico de asentamientos, con una buena organización del trabajo y del intercambio comercial a escala local y a larga distancia.

De esto y mucho más nos informa Joyce Marcus en un libro de edición impecable de tan sólo 206 páginas, donde la autora sintetiza admirablemente la geografía, el medio ambiente y todo el desarrollo histórico de esta ciudad. Incluye también una amplia y exhaustiva revisión de los primeros trabajos arqueológicos realizados en Monte Albán y los que siguen en curso, así como un capítulo final con la situación de los zapotecos actuales, de las investigaciones sobre ellos, y sobre todo del fortalecimiento de la lengua zapoteca manteniéndose como una de las cuatro lenguas (junto con el maya, náhuatl y mixteco) con mayores hablantes en nuestro país. De formato pequeño y una gran cantidad de ilustraciones, algunas a color, un cuadro cronológico y referencias bibliográficas, el libro resulta fácil de leer y llevar consigo a cualquier lugar. No obstante lo anterior, y aunque uno de sus 16 capítulos se titula “Una visita a Monte Albán” —donde se describen las áreas y estructuras principales de esta antigua ciudad—, el lector no debe pensar que es una guía de sitio. El libro es mucho más que eso, pues representa la suma del conocimiento actual sobre tan importante ciudad zapoteca y el valle de Oaxaca donde se estableció, pasando por todo el proceso evolutivo de sus habitantes y aquellos que estuvieron bajo su influencia o en contacto con ellos de un modo o de otro.

Joyce Marcus no necesita presentación alguna; su trabajo, y el de su esposo Kent V. Flannery, constituye aporta-



ciones invaluable para la arqueología de Oaxaca no sólo como incansables investigadores, sino también como formadores de muchas generaciones de arqueólogos. Las múltiples publicaciones de Joyce Marcus —las cuales muy poco se mencionan de manera específica en este libro— han conformado un *corpus* de conocimientos muy considerable y relevante, sobre todo en materia de desarrollo urbano, género, iconografía, religión, y escritura antigua y calendario, consultado constantemente por estudiantes, investigadores y público en general. Un ejemplo de su interés en el estudio de la escritura antigua es que a lo largo de todo el libro la autora incluye la traducción al zapoteco de una buena cantidad de palabras referidas a deidades, conceptos, acciones o cosas. De este modo, basada en los relatos y estudios dejados por gente como fray Juan de Córdova (1578), Joyce Marcus nos señala que el calendario ritual de los zapotecos antiguos se llamaba *piye*, que al oriente le llamaban *çooche lani copiycha* (“donde el sol nace”) y al poniente *çootiace copiycha* (“donde el sol se pone”). Que una de las deidades zapotecas más representadas era *Cociyo*, el dios del rayo, que los zapotecos le dedicaban ritos y plegarias a *Pitão cociyo* “Gran espíritu dentro del Rayo”, y que la “fuerza vital” que movía a cualquier objeto o ente animado se escribía como *pèe, pe o pi*.

Varios son los temas en este libro que, como el de la religión y cosmovisión de los zapotecos, se discuten a fondo y con gran conocimiento. Desde el punto de vista cronológico-evolutivo, destaca el proceso de fundación y establecimiento de una ciudad como Monte

Albán en la cima de un conjunto montañoso antes deshabitado y que la autora llama “tierra de nadie”. Este ha sido un tema motivo de debate entre los estudiosos del Estado como forma de organización política y cuáles pudieran ser los elementos que influyen para su surgimiento. La productividad agrícola, el desarrollo tecnológico, el crecimiento demográfico y el factor ideológico entre otros aspectos han sido considerados y evaluados por los especialistas. En este libro, Marcus nos señala que quienes tomaron la decisión de establecerse en esa “tierra de nadie” que después conoceríamos como Monte Albán, enfrentaron —además de la carencia de agua— ataques y conflictos serios con otros líderes del valle, que los obligaron a construir murallas defensivas en las partes vulnerables del cerro y a destacar sus victorias en bajorrelieves de piedra, como todavía es visible en algunas partes del edificio L, y la autora nos refiere como “galería de prisioneros” con justa razón.

En este libro la autora destaca la importancia que tuvo el periodo II (100 a.C.-200 d.C.) no sólo para Monte Albán sino para toda la región de Oaxaca, donde los fundamentos de la civilización zapoteca se consolidan y surge el Estado como forma de organización política, teniendo a esta ciudad como su capital. Le sigue la descripción del periodo de máximo desarrollo de Monte Albán, también conocido como Periodo Clásico y que abarca de 200 a 750 d.C. En este capítulo se trata más a fondo la estructura social zapoteca, la manera como estaba organizada la sociedad y que para Marcus se dividía en al menos dos estratos: el superior, forma-

do por nobles hereditarios, y el inferior, integrado por plebeyos o comunes. Ella reconoce que al interior de cada uno de estos estratos mayores habría indudablemente gradaciones de estatus. Este es un aspecto que ha ocupado por largo tiempo la atención de los investigadores: ¿cómo se dieron estos cambios a través del tiempo?, ¿qué tanta desigualdad social había entre cada uno de estos estratos y al interior de ellos? Joyce Marcus nos presenta ejemplos, muy bien documentados en excavaciones arqueológicas, de lo que debemos identificar como “palacio de gobierno”, la residencia del gobernante y la de su familia más cercana y los aposentos desde los cuales él y sus ministros conducían las acciones de gobierno, y que sin lugar a dudas debió estar en la Plataforma Norte. Nos describe después algunos de los llamados “palacios residenciales”, que en zapoteco sería *quehluui*, “casa real” o “palacio menor”, y que también podemos llamar “residencia de elite”. Algunas de estas residencias de elite son ampliamente conocidas y visitadas, como el edificio “S” al lado este de la Plaza Principal, la de la tumba 104 al norte de la Plataforma Norte, y la de la tumba 105 al noreste de la misma Plataforma Norte, que reciben este nombre por el número de tumba que Alfonso Caso descubrió en ellas. En esta jerarquía de residencias que nos presenta Joyce Marcus le siguen las residencias ordinarias o *yoho*, y que habitarían los plebeyos o comunes con ciertas posibilidades económicas, o miembros de la nobleza menor con algunos de sus sirvientes; estas residencias tenían al menos una tumba para enterrar ahí al patriarca o matriarca del grupo

doméstico, y fueron reutilizadas para las varias generaciones de sus ocupantes. En el último nivel de esta escala estarían las casas de plebeyos o comunes, cuyos ocupantes eran enterrados en fosas directamente excavadas en la tierra.

Un aspecto interesante asociado a las costumbres funerarias zapotecas es la inclusión de vasijas antropomorfas de arcilla —conocidas generalmente como “urnas funerarias”—, que se depositaban en tumbas y cistas como parte de la ofrenda al momento de enterrar a un familiar o miembro del grupo doméstico bajo el piso de su casa. Continuando con los estudios de Alfonso Caso e Ignacio Bernal, Joyce Marcus propone que, a diferencia de lo que se pensaba anteriormente, no todas las urnas son representaciones de deidades o fuerzas sobrenaturales, ya que buen número de ellas son imágenes de antepasados, alguno de ellos miembros indiscutibles de la nobleza dirigente, y que en ocasiones portan algunos de los atributos o glifos con que se identifica a los dioses. Las funciones más importante de ellas, según Marcus, sería la de honrar al difunto y darle cabida en el mundo de los ancestros; pedirles que fueran protectores y mediadores entre el mundo de los vivos y el de los dioses para obtener sus favores.

Tomando como base la información arqueológica, pero sobre todo los registros genealógicos —que son lápidas con inscripciones jeroglíficas depositadas al interior de tumbas zapotecas encontradas en Monte Albán y en otros sitios del Valle—, Joyce Marcus menciona algunas de las posibles causas de la decadencia de Monte Albán como ca-

pital zapoteca y los cambios que se dieron en la escritura y en otros ámbitos.

De ahí la autora nos lleva a la Época V (1000-1521 d.C.), de gran turbulencia política y social en el valle de Oaxaca, a la ruptura del Estado zapoteco y la consecuente formación de varios cacicazgos que ocuparon el vacío de poder establecidos en lugares como Zaachila, Macuilxóchitl, Mitla y Tlalixtac de Cabrera, entre otros. Esta situación, señala Marcus, abrió la posibilidad a que se dieran alianzas matrimoniales entre miembros de la nobleza zapoteca con sus similares mixtecos, los cuales muy probablemente llevaron a sus sirvientes y trabajadores agrícolas, llamados *tay situnayu* en mixteco, y se establecieron en poblaciones cercanas a Monte Albán como Cuilapan de Guerrero y Zaachila.

Para la autora, ésta fue una estrategia para defenderse de la invasión mexica, la cual termina después de varios desencuentros con el matrimonio de Coyolicatzin, hija del Tlatoani mexica Ahuizotl y el rey zapoteco Cociyoeza.

En suma, el libro de Joyce Marcus es una obra excelente y de gran actualidad. Los estudiantes, los profesionales y todo aquel interesado en conocer de primera mano, con gran conocimiento y manejo de la información arqueológica, sobre esta antigua y espectacular ciudad deben leerlo. No me queda sino recomendarlo ampliamente, y estoy seguro que además de ser ya una obra de referencia obligada, se convertirá en un éxito editorial.

ERNESTO GONZÁLEZ LICÓN



Blanca Gutiérrez Grageda, **Querétaro devastado. Fin del Segundo Imperio**, Querétaro, Universidad Autónoma de Querétaro/ Instituto Electoral de Querétaro (Serie Historia), 2007.

El más reciente libro de esta investigadora adscrita a la Universidad Autónoma de Querétaro —al igual que anteriores estudios como *Vida política en Querétaro durante el Porfiriato* y “Gobernar en contra de la ley en Querétaro”— tiene la virtud de presentar un amplio y detallado panorama de la vida política y social del Querétaro de la segunda mitad del siglo XIX. El texto que a continuación se reseñará surge de una pregunta que aparece implícita en la investigación: ¿qué consecuencias generó la guerra en la ciudad que fungió como la tumba del Segundo Imperio mexicano? La autora advierte que la mayor

parte de los estudios que se han realizado sobre los últimos días del Imperio han enfatizado la parte militar o el juicio que se efectuó en contra de Maximiliano y de sus generales, pero no se le ha prestado suficiente atención a los saldos de una guerra que fue producto de la intolerancia, la incompreensión, la ingenuidad, la ambición y la incapacidad de los grupos políticos decimonónicos para pactar acuerdos. Así, la autora busca mostrar la caótica situación por la que tuvo que pasar Querétaro después del fin de la guerra, pues no sólo había que reconstruir la capital y pacificar el territorio estatal, sino que también era necesario reorganizar la administración pública, retornar al orden constitucional y buscar los medios para salir de la bancarrota en que se encontraba la entidad. Estas problemáticas se analizan a lo largo de los cinco capítulos que conforman el texto.

En el primero se hace un interesante ejercicio historiográfico que trata de entender cuáles fueron las razones que llevaron a Maximiliano a encerrarse en Querétaro y el motivo por el que las fuerzas republicanas no tomaron la ciudad a sangre y fuego. Como bien apunta la autora, la caída del Imperio era inminente, debido a que el ejército imperial estaba derrotado moral, económica y militarmente; los jefes imperialistas cometieron graves errores que los llevarían a la tumba, entre ellos el de no prever los medios para abastecerse y no romper en el momento oportuno el cerco militar republicano. Con bastante acierto, se describen las penurias por las que pasó la población y las exacciones que sufrió a causa de la delicada situación militar. A la autora no le que-

da la menor duda de que la caída de la ciudad no fue producto de una traición; varios factores contribuyeron a ello, como la miseria, el cansancio, el desaliento, las deserciones, la desconfianza y la falta de unidad entre los generales. La versión de la “traición” de Miguel López circuló en Querétaro en las horas posteriores al desenlace a su caída, y aunque el acusado trató de defenderse en un escrito publicado en la prensa, algunos “jefes del ejército imperial” lo refutarían y fortalecerían la idea de que habían sido entregados. La autora señala tres indicios para mostrar que López no traicionó al emperador: los encuentros sostenidos en la madrugada del 15, los esfuerzos de López por salvarlo y el silencio de Maximiliano respecto a alguna deslealtad de sus súbditos.

En el segundo capítulo se hace un recuento de la crítica situación a la que se tuvo que enfrentar el coronel Julio M. Cervantes, quien había sido nombrado comandante militar de Querétaro por el general Mariano Escobedo. El coronel inició su gobierno con “la espada desenvainada”, pues dispuso que los empleados civiles, tanto de la ciudad como de fuera de ella, que habían servido al Imperio se presentaran a las oficinas de la comandancia, igual que los militares heridos o enfermos, a fin de disponer lo procedente. No todos lo hicieron de manera voluntaria, muchos permanecieron ocultos hasta que los soldados republicanos los aprehendieron. Ante la gran cantidad de detenidos, surgió la pregunta de qué hacer con ellos. Una parte de la opinión pública pedía la aplicación de la ley del 25 de enero de 1862, mientras otro sector imploraba clemencia. El comandante

militar se adscribía a la primera posición, pues pensaba que en esa forma se cortaría el problema de raíz y se podrían atender los problemas de abasto, seguridad y reconstrucción de la ciudad. Como el gobierno federal determinó que se conmutara la pena de muerte por la prisión, Cervantes tuvo que dejar en libertad a muchos oficiales imperialistas.

Todo el estado se hallaba en ruinas. En el campo se habían destruido muchas haciendas. No sólo la capital había sufrido los horrores de la guerra; la presencia de bandoleros y de grupos conservadores armados llevó al comandante militar a realizar diversas acciones para lograr la pacificación del territorio, entre las que destacaba la puesta en vigencia de la ley del 19 de junio de 1867 y el establecimiento de acuerdos con las fuerzas que permanecían levantadas. Pese a lo anterior, la estabilidad en la región no se alcanzó de manera inmediata. Las autoridades estatales tuvieron que hacer esfuerzos titánicos para iniciar la reconstrucción de las ciudades, pueblos y villas, debido a que la pobreza aumentaba, el comercio estaba paralizado y la agricultura no tenía medios para desarrollarse. Ante la desesperada situación que se vivía, las pasiones políticas se reanimaron; un sector de la población responsabilizó a los conservadores.

En el tercer capítulo se analiza la manera en la que Cervantes comenzó a consolidar su poder político en Querétaro. El 2 de septiembre de 1867 el comandante militar expidió la convocatoria para elegir poderes federales, estatales y locales. Esta elección se realizó en un ambiente de gran crispación política

derivado del antagonismo que existía entre los grupos, los abusos que se cometieron desde el poder, las presiones para hacer triunfar a los candidatos oficiales y el rechazo que un sector de la población manifestaba hacia el coronel. Pese a que Cervantes decidió que los colegios electorales que elegirían a los representantes federales harían lo propio con los estatales, lo que causó mayor controversia fueron las candidaturas a gobernador. Tres candidatos se presentaron: Jesús M. Vázquez, Gabino F. Bustamante —que se identificaba con el partido rojo— y Julio M. Cervantes, que contaba con el apoyo del presidente Juárez. La mayor parte del proceso electoral se caracterizó por los ataques personales y las difamaciones. Los adversarios del coronel lo acusaron de manipular la elección; él se defendió con el argumento de que permanecería neutral, pues creía que las autoridades no debían intervenir en las cuestiones electorales. Contrario a sus declaraciones, Cervantes hizo todo lo necesario para ganar el cargo. Así, pasó de ser un gobernante impuesto a uno constitucional, aunque el proceso electoral fue fuertemente cuestionado y se puso en duda la legitimidad de las nuevas autoridades, tanto del gobernador como de los diputados locales. En tales circunstancias no resultaba extraño que destacados miembros de la elite local se negaran a colaborar con el gobierno, y que los diputados federales Próspero C. Vega, Ezequiel Montes e Hilarión Frías y Soto afirmaran que la continuidad de Cervantes no había sido producto del sufragio ciudadano sino del apoyo otorgado por Juárez. La disputa

en Querétaro pasaría a segundo plano ante los levantamientos armados que se produjeron en diversos estados aledaños y llevaron al presidente a solicitar facultades extraordinarias para enfrentar el problema; Querétaro fue uno de los que se declararon en estado de sitio.

El cuarto capítulo se centra en el análisis del gobierno de Cervantes, personaje que, a decir de la autora, no tuvo la sensibilidad política necesaria para negociar con los grupos políticos. Provocó un ambiente de hostilidad, debido a que trató de imponer su voluntad y asumió una actitud autoritaria para eliminar a quienes lo impugnaban o desobedecían sus órdenes. Su proceder le generó dificultades con el Poder Judicial, el Ayuntamiento y el gobierno federal, de las que no siempre salió bien librado. Un ejemplo fehaciente lo constituye el conflicto que tuvo con el Ayuntamiento de la capital. La aprehensión del prefecto de Toluca por las fuerzas federales provocó la protesta del gobernador y del legislativo local ante lo que consideraban un atropello a la soberanía estatal. Tras conocer estas declaraciones, el Ayuntamiento de la capital envió un comunicado al presidente en el que manifestaba su sorpresa de que se le acusara de invadir el territorio del estado. Indignado, Cervantes afirmó que aquél se había abrogado facultades que no le correspondían. Como respuesta, el Ayuntamiento calificó al ejecutivo y al legislativo de “impostores”, y Cervantes solicitó al legislativo local que lo desconociera. Su petición fue aprobada y se nombró un nuevo Ayuntamiento que sustituiría temporalmen-

te a la corporación suspendida. Además intentó que un juez federal los enjuiciara, pero éste determinó que no se había quebrantado la ley y Cervantes tuvo que ordenar su reinstalación. Este incidente, entre muchos otros presentados por la autora, revelaba el rostro autoritario del régimen.

En el quinto capítulo se muestra que Cervantes no sólo tuvo que lidiar con la oposición política, sino también enfrentó los últimos restos de los grupos conservadores. La insurrección de Jalpan, en mayo de 1868, se extendió a Tolimán y Cadereyta. Cervantes solicitó la ayuda del gobierno federal, pues estaba convencido de que se debía sofocar la rebelión en sus inicios. Los “reaccionarios de la sierra de Querétaro” serían derrotados a finales de julio por las fuerzas encabezadas por Escobedo. Con la muerte de los cabecillas y la disolución de su ejército, se acababa con los últimos vestigios del Imperio. A pesar de la victoria, Cervantes no lograría consolidar su gobierno. La autora destaca dos momentos claves en el conflicto entre el gobernador y los grupos políticos locales. El primero en 1869, cuando fue acusado por el Congreso local de violar varios preceptos de la constitución estatal; el Congreso federal hizo suyas las acusaciones, en un ambiente de gran apasionamiento político, declaró culpable a Cervantes, con lo que la Suprema Corte de Justicia de la Nación determinó suspenderlo de su cargo por un año. El segundo ocurriría en 1871 con motivo de las elecciones para renovar los poderes estatales. Los opositores de Cervantes denunciaron diversas irregularidades y promovieron que se

desconociera el resultado del proceso, lo cual provocó una crisis política que hizo sucumbir el frágil y resquebrajado orden institucional de la entidad. Los adversarios del gobernador tomaron tres vías: la lucha armada, la rebeldía y el amparo en contra de las “supuestas autoridades”.

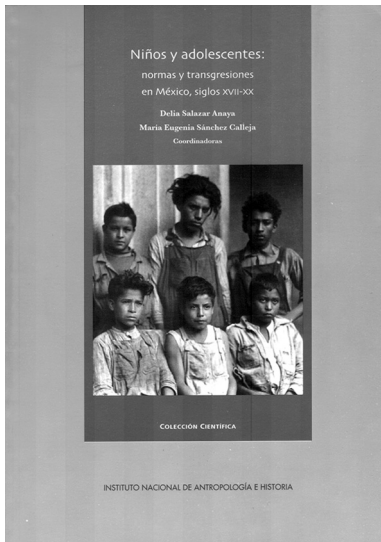
El libro de Blanca Gutiérrez resulta sumamente sugerente por dos razones: la forma en que analiza la problemática existente en Querétaro en los años posteriores a la caída del Imperio, y la aplicación de lo que llama un “análisis microhistórico” a los procesos políticos electorales, que le permite detectar los vicios, tensiones y contradicciones que vivían los grupos, los cuales se pierden bajo una mirada “macrohistórica”. El uso de esta herramienta le permite asimismo constatar que existió un acelerado proceso de mutación de las identidades políticas y un reacomodo de los grupos políticos. Así, lo que caracterizó a Querétaro durante el primer lustro posterior a la caída del Imperio fue el pragmatismo político y la mutación de las prácticas políticas. No existe la menor duda de que la figura central del libro la constituye el coronel Julio M. Cervantes, hombre que no logró el consenso de los grupos políticos locales pero se mantuvo en el poder gracias al apoyo del centro. En la figura de Cervantes confluirían tres aspectos fundamentales en la política mexicana del último tercio del siglo XIX: el centralismo, el presidencialismo y el autoritarismo. Para nuestra fortuna, Blanca hizo la promesa de analizar los “negros nubarrones” que predominaron en la escena política queretana después de

1871, tarea que esperamos concluya con rapidez, dado que este próximo libro, sumado a sus obras anteriores, nos proporcionara un panorama complejo y minucioso de lo que acontecía en

Querétaro durante la segunda mitad del siglo XIX.

BEATRIZ LUCÍA CANO SÁNCHEZ  
DIRECCIÓN DE ESTUDIOS HISTÓRICOS,  
INAH.





Delia Salazar Anaya/María Eugenia Sánchez Calleja (coords.),  
**Niños y adolescentes: normas y transgresiones en México, siglos XVII-XX**, México, INAH (Científica), 2008.

Este libro recoge diez trabajos a propósito de las normas impuestas socialmente a la conducta de la infancia, así como de las transgresiones a las mismas a lo largo de cuatro siglos. Los textos abordan temporalidades, discursos y espacios socioculturales distintos, que van desde sermones católicos en los siglos XVII y XVIII, calendarios del siglo XIX, revistas de distinta filiación en el siglo XX, recintos públicos de beneficencia y castigo, hasta apuntes familiares, películas y testimonios orales en el seno de una comunidad fabril. Sin embargo, de esta variedad temporal, ideológica y temática se desprende una inte-

resante interpretación de la manera en que en nuestro país se transitó del Antiguo Régimen a la Revolución —o, si se prefiere, del Antiguo Régimen a la modernidad— en los temas concernientes a los niños y los jóvenes. Transición que, como todas las otras en este sentido, distó —o dista— mucho de ser lineal, sencilla y definitiva. Vaivenes, continuidades y persistencias existen a la par de las rupturas secularizadoras que el país experimentó en los siglos XIX y XX. La tradición pervive de alguna manera en la conciencia colectiva a pesar de los embates del laicismo jacobino que se expresó desde las instancias públicas a partir de la Reforma liberal. Los criterios ilustrados, científicos y laicos respecto de la niñez comparten con la Iglesia, por ejemplo, la idea de que la infancia temprana es crucial en la conformación de la personalidad del individuo. Este proceso complejo, esta convivencia de la tradición y la modernidad, aparecen de manera más o menos velada, o más o menos clara, en las páginas del libro.

El primer texto, “La Iglesia católica y la educación del niño (siglos XVII y XVIII)”, de María Concepción Lugo Olguín, nos ubica desde las primeras páginas en los criterios del Antiguo Régimen respecto de la infancia y su formación. Criterios que conforme a los principios tridentinos centraban la educación de los niños en el temor de Dios, sentimiento que, según se consideraba, encerraba el principio de la sabiduría. Los padres eran los primeros responsables de este adoctrinamiento en la moral cristiana y, por lo mismo, de la salvación o condenación eterna de sus hijos. La educación espiritual debía acompañarse del

castigo a la naturaleza pecadora del hombre, del cuerpo y los sentidos causantes del vicio, del pecado y de las ofensas a la divinidad. Para templar el cuerpo, la Iglesia recomendaba en sus sermones martirizarlo con ayunos, vigiliias, azotes y cilicios.

Los criterios católicos respecto de la infancia no sólo se difundieron desde el púlpito. “Los calendarios de las niñas y de los niños” publicados por el editor Manuel Murguía entre 1859 y 1893, según nos cuenta Laura Herrera Serna, ofrecieron “un librito de divulgación” que destacaría las virtudes humanas, los valores cristianos y la religión católica, contribuyendo a la educación moral de los lectores por medio de chistes, anécdotas, epígrafes, oraciones, máximas, pensamientos y frases célebres, poesía, narrativa y artículos sobre diferentes materias. Referencias a Dios, Jesús, la virgen María, los santos y sus vidas ejemplares estaban siempre presentes en sus páginas. Se trata claramente, de un género de publicación que buscaba, desde el ámbito secular, contrarrestar los efectos de la Reforma liberal y mantener espacios de difusión de los valores religiosos en el ámbito doméstico, especialmente el dedicado a niños y jóvenes.

El Estado mexicano, por su parte, procedió a crear instituciones de asistencia social como la Beneficencia Pública en la Ciudad de México, que —en medio del torbellino de la década revolucionaria y con enormes limitaciones económicas— se las vio negras para satisfacer sus objetivos de enseñanza, protección y formación laboral de los niños a su cargo. Los criterios y reglamentos internos definían la imagen ins-

titucional del niño asilado como un sujeto responsable, trabajador, respetuoso, observador del orden y buen ciudadano. David Guerrero Flores analiza en su texto el tránsito de las instituciones de beneficencia desde los ámbitos religiosos, que consideraban un deber cristiano ayudar al pobre y al necesitado, hasta la ideología liberal que consideró necesario inculcar a la población pobre el apego al trabajo y a la educación, el amor a la patria y al orden civilizado. La regeneración social ya no pasaba por el temor de Dios sino por la educación, las buenas costumbres, la formación de hábitos y el trabajo productivo. En el ámbito de la criminología ocurrió otro tanto. María Eugenia Sánchez Calleja nos cuenta, a partir del caso particular de una adolescente homicida, cómo las instituciones de control social funcionaron a partir de bases científicas como la siquiatria, la medicina, la pedagogía y el derecho.

Este espíritu laico aparece también en la revista *El Hogar*, estudiada por Martha Eva Rocha en su periodo 1913-1921. La revista fue publicada durante veintinueve años, dirigida por Emilia Enríquez de Rivera. Destinada originalmente a un público femenino de clase media ilustrada, la publicación ofrecía temas relacionados con la familia, consejos útiles para el hogar, el cuidado de la salud y la educación de los hijos. Difundió novedades científicas respecto de la maternidad, la crianza y la educación de los hijos dirigidas a “madres modernas”. La educación integral de los niños estaba asesorada por médicos, pedagogos, psicólogos e higienistas, y la práctica médica de carácter científico debía sustituir a los saberes populares,

los remedios caseros y las costumbres ancestrales de curanderos. Frente a la educación tradicional en el temor y la culpa, un articulista aconsejaba no consentir “que a sus niños se les domine por el terror, porque ello llevará en sus almas el germen de la superstición, del miedo o de la maldad.” Aunque *El Hogar* mantenía ciertos criterios tradicionales, como en lo que se refiere a los papeles diferenciados de niños y niñas, hombres y mujeres en la sociedad, su discurso se encontraba libre de imposiciones dogmáticas provenientes del ámbito religioso.

Pero como se dijo al inicio, el proceso de transición a la modernidad no ha sido lineal. El análisis que hace Delia Salazar de un expediente del archivo “Papeles de Familia” muestra —en unos “Consejos para educar al niño”, escritos en la década de 1930 para consumo exclusivamente íntimo y familiar— cómo se mezclan elementos del pensamiento religioso y secular en un conjunto de concepciones y valores sobre la infancia. Se rechaza el fanatismo pero se conservan elementos de la educación tradicional autoritaria, patriarcal y católica. “¿Cómo va a creer el niño, por ejemplo, que es bueno frecuentar el templo y los sacramentos, si ve que sus padres no lo frecuentan sino una vez al año?” —pregunta David Martínez Becerril, autor de los “consejos”.

Otro texto interesantísimo en este sentido es el de María Eugenia Fuentes Bazán a propósito de “*Comino*, prensa metodista dirigida a los niños (1935-1944)”. Como órgano de la Iglesia Metodista de México, a partir de 1935 *Comino* buscó educar a la niñez y reforzar sus valores y principios religiosos.

Cuentos, himnos, cantos, representaciones, historias bíblicas y la vida del niño Jesús aparecían al lado de elementos de historia y geografía de México, así como de nociones de higiene personal. Es notable cómo un periódico confesional destacaba ciertos momentos de la historia liberal de México y a personajes como Benito Juárez, cruciales para la propia difusión del metodismo en México. *Comino* incitaba a los niños a que “fueran amantes de Jesús, respetuosos de su credo, de su Iglesia y de su país”. Así, la publicación oscilaba entre su propia propuesta religiosa y la ruptura con la tradición católica, lo que le acercaba irremediabilmente al proyecto secularizador de los liberales.

La convivencia de la tradición y la modernidad aparece también en el estudio que Mario Camarena Ocampo hace en torno a los niños obreros de La Fama Montañesa entre 1940 y 1960. Esta infancia trabajadora, sometida a los tiempos y usos de la modernidad industrial, se encontraba sin embargo regida por las actitudes tradicionales del autoritarismo paterno, que incluía golpes y varazos durante la crianza.

Paulina Michel y Julia Tuñón nos guían por las pantallas cinematográficas, donde la contradicción y la convivencia del antiguo régimen y la modernidad perviven. “El abandono de la infancia en *Los olvidados*”, texto de Paulina Michel, plantea cómo Luis Buñuel expuso en esta película las contradicciones entre la realidad imperante en la infancia miserable y abandonada y el discurso oficial de la época, que alardeaba de progreso y modernidad. Julia Tuñón, por su parte, analiza en “La invención de la adolescencia en el cine

clásico mexicano (1954-1962)" la manera en que en los guiones cinematográficos de esta época, centrados en historias juveniles, existía un desfase entre el modelo de modernidad y las posibilidades de su ejercicio social. Sostiene, y esto me parece el eje de su trabajo, que si bien la construcción fílmica de la "adolescencia" se realiza al modo que se considera moderno —es decir, imitando el modelo hegemónico estadounidense—, se preservan los valores de la cultura católica, tributaria de la tradición y con un código moral claramente establecido. Las pantallas, dice, "se convierten entonces en un campo de tensión donde las formas remiten a la modernidad, pero las estructuras a la tradición".

Este conjunto de textos, centrados en el estudio de las normas respecto a la infancia y la adolescencia y de las transgresiones a las mismas, construye así un discurso interesante respecto de la manera en que la infancia, y no entro

aquí en la reflexión acerca de sus límites temporales, ha debido participar en la convivencia social en este complejo periodo histórico caracterizado por un proceso intenso de cambios. Los dos últimos siglos de la historia de Occidente se han distinguido por una profunda transformación en el ámbito del pensamiento. El desarrollo de la ciencia ha contribuido a ello de manera significativa. La secularización de la sociedad es innegable. Y sin embargo, en clara demostración de los procesos de larga duración, la pervivencia de las formas de relación de los adultos con los niños y las normas de comportamiento esperadas de la infancia se aferra en muchos casos, como demuestran los textos aquí reunidos, a los viejos criterios de la tradición.

ANNA RIBERA CARBÓ  
DIRECCIÓN DE ESTUDIOS HISTÓRICOS,  
INAH.

## RESÚMENES / ABSTRACTS

### **Aproximación a la kinésica de los rarámuri**

Ángel Acuña Delgado

#### **Resumen**

Apoyado en una metodología estrictamente etnográfica, presentamos aquí un conjunto de técnicas corporales o contingencias motrices pertenecientes a la sociedad rarámuri de la sierra Tarahumara (desarrollo físico, desplazamientos, posturas corporales, uso y percepción del espacio y el tiempo, factores comunicativos no verbales), con el fin de observar cómo hacer coherente el sentido práctico y simbólico de las mismas con base en el papel que juega el contexto, entendido éste en amplios sentidos: histórico, ecológico, social, cultural e interétnico.

Palabras clave: kinesia, cuerpo, rarámuri, contexto, sociedad, cultura.

#### **Abstract**

Supported on a strictly ethnographic methodology, we introduce here a set of corporal skills or motor faculty contingencies (physical development, displacements, corporal positions, use and perception of space and time, non verbal communicative factors) belonging to the Rarámuri society of the Tarahumara mountain area, in order to observe the way the practical and symbolic sense of such set may be coherent, based on the role played by the context. Here, the context must be understood in a very wide sense: historical, ecological, social, cultural, and interethnic.

Key words: kinetic, body, Rarámuri, context, society, culture.

### **La deixis: mecanismo discursivo constructor de un posicionamiento identitario**

Jorge A. Martínez Soto / Zarina Estrada Fernández

#### **Resumen**

En el evento comunicativo se utilizan mecanismos discursivos con los que se genera un posicionamiento identitario y al mismo tiempo se construyen unas relacio-

nes de poder. La deixis efectúa funciones denotativas, que al pasar al plano pragmático en el uso contextual del discurso, establecen aspectos relacionales entre los participantes; asimismo, el emisor las utiliza para forjar grupos de poder en el evento discursivo. El discurso acerca de los *könkáak/seri* vincula perspectivas de distintos sectores sociales en diversos momentos históricos. Conjuntar a tales sectores desde la perspectiva de la deixis provee los datos para entender el posicionamiento identitario construido por el emisor a través del manejo de la deixis que a manera de instrumento genera un *nosotros* —es decir, un grupo con el cual se identifica el emisor del discurso—, y al mismo tiempo un *ellos* (el otro diverso). El análisis presentado en este artículo permite entender el carácter de la participación de los diversos actores sociales en el discurso y muestra que los grupos de poder no solamente existen en la sociedad y pueden ser observados en el discurso mismo, sino que son forjados en éste para generar una identidad que tiene consecuencias perlocutivas.

Palabras clave: análisis crítico del discurso, deixis, identidad indígena, *könkáak/seri*.

#### Abstract

In the communicative event there are discursive mechanisms that generate an identitarian position and at the same time construct power relations. The denotative functions of deixis, at the pragmatic contextual use of discourse, establish relational aspects between participants; also, the emitter uses said functions to build power groups. At different historical moments, the discourse about *könkáak/seri* ties perspectives of various social sectors. From the point of view of deixis, the combination of such social sectors provides the data to understand the identitarian positioning constructed by the emitter through the deixis; this one acts as an instrument to construct the *we*-group (a set which the speech emitter identifies with) and at the same time generates the *them*-group (the diverse other). The analysis exposed here explains the character of the diverse social actors participation in the discourse event, and also shows that the groups of power not only exist in society and can be observed in discourse, but are constructed by the discourse itself to generate an identity with perlocutive consequences.

Key words: critical discourse analysis, deixis, indigenous identity, the *Könkáak/Seri* people.

## Las mujeres en la antropología social británica

Leif Korsbaek

### Resumen

El texto presenta una serie de antropólogas que lograron entrar al mundo masculino de la antropología social británica. En la primera generación se encuentran dos de ellas completamente opuestas: Daisy Bates, que provenía de las clases populares, y Camilla Wedgewood, hija de un juez. Las mujeres de la siguiente generación —Audrey I. Richards, Lucy Mair y Phyllis Kaberry— recibieron una formación académica más regular y pertenecen al mundo profesional de los antropólogos. Al filo de esta generación encontramos a Monica Wilson, Hortense Powdermaker y Elizabeth Colson, quienes trabajan en África y con su labor aseguran el espacio que su género ha ganado en la antropología social británica, un espacio que posteriormente defenderán Mary Douglas y Shirley Ardener, esta última una antropóloga feminista militante.

Palabras clave: antropólogas, antropología británica, antropología social, antropología feminista, historia de la antropología.

### Abstract

The text introduces a number of women anthropologists who have succeeded in entering the world of British social anthropology, dominated by men. In the first generation there are two quite opposite characters: Daisy Bates, who belonged to the popular classes, and Camilla Wedgewood, a judge's daughter. The next generation —Audrey I. Richards, Lucy Mair, and Phyllis Kaberry— received a more regular academic education and belonged to the formal anthropological world. At the edge of this second generation are Monica Wilson, Hortense Powdermaker, and Elizabeth Colson, all of them worked in Africa, and secured the women's place in British social anthropology, a place which is now defended, among other women, by Mary Douglas and Shirley Ardener. Shirley is also a militant feminist research worker.

Key words: female anthropologists, British anthropology, social anthropology, feminist anthropology, history of anthropology.

## **Los pueblos indígenas y la conformación del territorio oaxaqueño y del Estado nacional en la época juarista**

Leticia Reina

### **Resumen**

Este ensayo tiene por objeto historiar las motivaciones subjetivas e intereses personales de Gregorio Meléndez, líder campesino de la famosa rebelión de los pueblos indígenas del Istmo de Tehuantepec entre 1835 y 1854. De esta manera podremos explicar los diferentes discursos políticos, como actor político intermedio, pero cuya participación permitió la articulación de los intereses de los indígenas rebeldes con movimientos e intereses suprarregionales: autonomía regional (Istmo de Tehuantepec), defensa de la integridad de una entidad federativa (estado de Oaxaca) y defensa de la soberanía nacional (República mexicana).

Palabras clave: rebelión indígena, Gregorio Meléndez, separatismo, autonomía, Istmo de Tehuantepec.

### **Abstract**

This essay aims to relate the history of Gregorio Melendez's subjective motivations and interests. He was a peasant leader of the famous rebellion of indigenous people from the Isthmus of Tehuantepec between 1835 and 1854. In this article, we explain the different political speeches he delivered as a mid-level political player. His participation helped articulate the interests of the indigenous rebels with suprarregional movements and interests: regional autonomy (Isthmus of Tehuantepec), defense of the state's integrity (state of Oaxaca) and defense of the national sovereignty (Mexico).

Key words: indigenous rebellion, Gregorio Meléndez, separatism, autonomy, Isthmus of Tehuantepec.

## **El fromestizaje en la familia esclava rural, oteado en una hacienda azucarera del Obispado de Oaxaca, segunda mitad del siglo XVIII.**

José Arturo Motta Sánchez

### **Resumen**

Este artículo aborda el proceso ocurrido en la Nueva España conocido como "afromestizaje", el cual se dio entre la población nacida en África y sus descendientes



criollos con la población mesoamericana y/o española. Se describen tanto los obstáculos, incentivos y regulaciones culturales (mesoamericanas o españolas), que este fenómeno afrontó, como el papel que desempeñó la costumbre mesoamericana conocida como “servicio de la novia”, particularmente en la segunda mitad del siglo XVIII en la región de La Cañada, Oaxaca. En el artículo también se habla de la fidelidad de los africanos al imperativo cultural bantú conocido como *n'tu*. En conclusión, la existencia actual del “afrofenotipo” —presente en muchas personas y en muchos estados del México contemporáneo— refleja el éxito que tuvo la reproducción de esta población en la etapa colonial del país y significa, bajo este punto de vista, un triunfo sobre las instituciones coloniales esclavistas, así como sobre sus amos y dueños.

Palabras clave: afrodescendientes en México, “servicio de la novia”, demografía colonial, fromestizaje, esclavitud novohispana, ingenios azucareros novohispanos.

#### Abstract

This paper deals with “fromestizaje” in New Spain between African-born people and their Creole descendants, and Mesoamerican and/or Spanish people. It also presents the obstacles, the incentives and cultural regulations (Mesoamerican or Spanish) faced by this process (and the role in it of the Mesoamerican “servicio de la novia”) during the second half of the XVIII century in La Cañada, Oaxaca. The article also talks about the Africans’ faith in the Bantu cultural imperative known as *n'tu*. As a conclusion, we may say that the contemporary existence of an “afrophenotype” in many peoples and states of contemporary Mexico, shows their reproductive success in colonial times; and that also means, from this point of view, a triumph over masters, owners and the colonial slave institutions.

Key words: afrodescendants in Mexico, “servicio de la novia” (bride service), colonial demography, African crossbreeding, novohispanic slavery, novohispanic sugar mill.

## Nación y patria

Carlos Monsiváis

### Resumen

Las nociones de patria y nación han estado sujetas a lo largo de la historia de México a una serie de transformaciones que viajan de la mano con la evolución política e ideológica del país. En el presente ensayo se hace un recorrido por aquellos testimonios de orden literario y político que perfilan una fórmula de lo que se entendía en su momento por estos conceptos. El recorrido inicia con los primeros documentos del periodo independiente de México y cierra con el momento presente en que la modernidad y la tecnología —entendidas básicamente en el marco del desarrollo reciente de los medios de comunicación, en particular la televisión— han casi borrado ambas nociones del discurso político.

Palabras clave: nación, patria, identidad nacional, discurso político, historia mexicana.

### Abstract

Nation and fatherland as ideas or concepts have been transformed along Mexican history. That transformation comes hand in hand with political and ideological changes in the country. This essay makes a review of different expressions of those changes, from poetry to political anecdotes, outlining the social sense and meaning of those two key words. This analytical review begins with the first years of the 19<sup>th</sup> century, when Mexico became an independent country. It closes in the present days considering the mass media, especially TV, when nation and fatherland almost fade in political discourse.

Key words: nation, fatherland, national identity, political discourse, Mexican history.

## Despedida para Carlos Monsiváis (1938-2010)

Nuestro muy querido Carlos Monsiváis:

Desde las páginas de *Dimensión Antropológica* te enviamos un fuerte abrazo y esperamos con interés una crónica desde el *otro lado* donde te pudieras encontrar, con toda la carga utópica de este deseo, en reconocimiento a tu marcado don de ubicuidad, con el que muchos te calificaban por tu labor tan amplia y dedicada que llegaste a desarrollar.

El Taller del Libro, que coordinaste durante los últimos ocho años en la Dirección de Estudios Históricos del INAH, ha reanudado sus reuniones una vez que hemos logrado recuperar un poco el aliento de tu partida el 11 de junio de este año de los centenarios.

No ha sido fácil. Abrimos la sesión como esperando que llegaras, aunque fuera algo tarde. O muy tarde. Y ya en el terreno de la realidad, empezamos a pensar en voz alta, tratando de dar continuidad al trabajo y a la ventura de haberte tenido cerca.

Haremos un esfuerzo por recopilar las decenas de textos que nos enviabas, vamos a releer tu obra, vamos a formular proyectos que den seguimiento a algunas de las muchas líneas de investigación que nos sugerías. Pero sin que ello suene a promesa vaga y formal, pues en realidad nada podrá sustituir tu presencia, tu ironía, tu genialidad, tu humor y tu memoria prodigiosa que nos resultarán irremplazables.

Tal vez no hubo tiempo, entre tantas espléndidas reuniones contigo, de agradecer suficientemente tu generosidad y el tiempo que compartimos: el Taller, los diplomados del Siglo XX y los coloquios a los que siempre acudías; sin ti no van a ser nunca lo mismo.

Ojalá hayas recibido y queden en tu memoria los mensajes cariñosos y optimistas de tus amigos, compañeros y colegas de la DEH y de otras dependencias del INAH, mientras luchabas contra la enfermedad en el Instituto Nacional de Nutrición.

En este número de *Dimensión Antropológica* publicamos de manera póstuma tu ensayo "Nación y Patria", uno de tus últimos textos que tuvimos oportunidad de comentar, y que seguramente lo habrías convertido pronto en otro libro.

# ANTROPOLOGÍA

BOLETÍN OFICIAL DEL INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

NÚEVA ÉPOCA, SEPTIEMBRE-DICIEMBRE DE 2009

## 87

### Reflexiones encarnadas. Antropología del cuerpo

- **Cuerpo, afecciones, juego pasional y acción simbólica**  
*Raymundo Mier G.*

- **Uno y el animal**  
*Raúl Dorra*

- **Al acecho de la perfección. Transhumanismo, el cuerpo oscuro y la vía religiosa de la tecnociencia**  
*Rodrigo Díaz Cruz*

- **Los atributos del cuerpo humano en el México prehispánico**  
*Jorge Arturo Talavera González*

- **Cuerpo: engendramiento de lo estético**  
*Adriana Guzmán*

- **Pensamiento diagramático y semiosis**  
*Miguel Ariza*

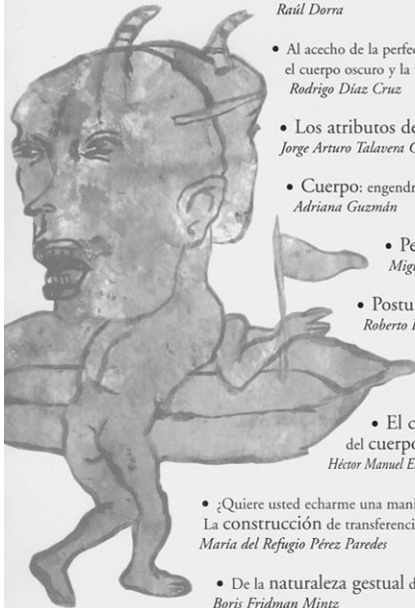
- **Postura y porte (Ensayo de semiótica lexicográfica)**  
*Roberto Flores*

- **El cuerpo en el proceso de enunciación**  
*María Isabel Filmich*

- **El campo semántico de las partes del cuerpo en totonaco de Papantla, Veracruz**  
*Héctor Manuel Enriquez Andrade*

- **¿Quiere usted echarme una manita? La construcción de transferencia con el sustantivo mano**  
*María del Refugio Pérez Paredes*

- **De la naturaleza gestual de la oralidad: fonética cognoscitiva**  
*Boris Fridman Mintz*



REVISTA DE LA COORDINACIÓN NACIONAL DE ARQUEOLOGÍA

# ARQUEOLOGÍA

SEGUNDA ÉPOCA ♦ MAYO-AGOSTO, 2009

## 41

♦ *Sitios arqueológicos de la Sierra de La Giganta, área de Loreto, B.C.S.*

♦ *Salvamento arqueológico en la nueva Carretera Durango-Mazatlán*

♦ *Fuentes de abastecimiento de obsidiana en Teotihuacán*

♦ *Contextos funerarios tempranos en Kobunlich*

♦ *El cráneo de Santa Rosa, Chiapas*

♦ *Estudio técnico militar de mazas de batalla del Posclásico en México*

♦ *El macuabuitl (lanza de mano), un estudio tecno-arqueológico*

♦ *Una clasificación genética de las cavidades del Cerro de la Estrella, Iztapalapa, D.F.*

♦ *Aprovechamiento del oro en el área mesoamericana*

♦ *Análisis de obsidiana recolectada en el sitio Morgadal Grande, Veracruz*

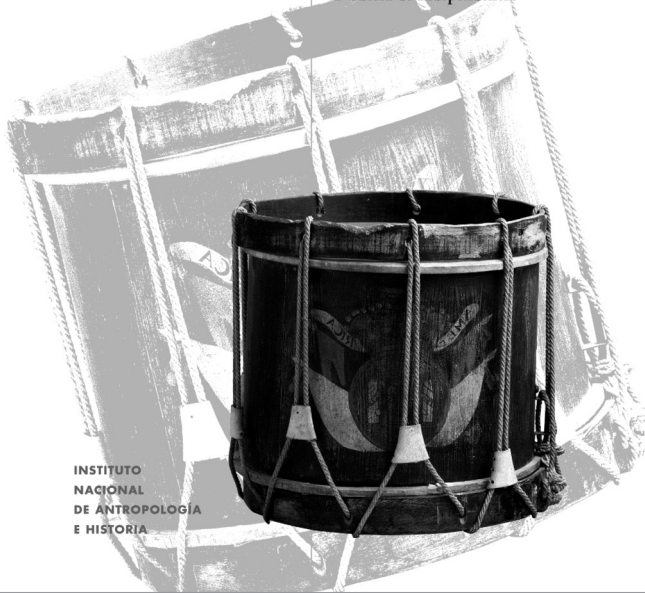


INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

# Historias 75

## Historias de la conmemoración

- Antonio Rubial, De calendarios, ciclos, celebraciones y centenarios
- Salvador Rueda, El descuido de los héroes • Martha Terán, Bicentenario y banderas de la Independencia • Anna Ribera y Alejandro de la Torre, Memoria libertaria y anarquismo hispanoamericano
- Antonio García de León, Temporalidad histórica de la América española • Jean Meyer, ¿Qué hacer con nuestro pasado?
- Lara Campos, La imagen de España en el 100 y 150 aniversario de la Guerra de Independencia



INSTITUTO  
NACIONAL  
DE ANTROPOLOGÍA  
E HISTORIA