

Número 12
Junio - diciembre 2013

**Antropología
e historia**



ÍNDICE

3 EDITORIAL

5 PALABRAS DEL DIRECTOR

ANTROPOLOGÍA

- 7** Santeros, brujos, artistas y militantes: Redes transnacionales y usos de signos “afro” entre Cuba y Veracruz
Kali Argyriadis

- 21** Nuevas expresiones y nuevas terapias religiosas en Xalapa
Isabel Lagarriga Attias

- 27** Saberes etnoecológicos en comunidades indígenas de la costa del Golfo
Pablo Valderrama Rouy

HISTORIA

- 33** Cultura ganadera y vida cotidiana en el bajo Papaloapan. Segunda mitad del siglo XIX
Luis Alberto Montero García

- 45** La difícil inclusión de la mirada de “género” en la escritura de la Historia de México
Fernanda Núñez Becerra

- 49** Espíritu profético y conquista de México
Guy Rozat Dupeyron

- 57** Signos, presagios y maravillas de Dios en América
Guy Rozat Dupeyron

- 61** Multitud enardecida y fantasmas afrancesados. El motín de 1808 en Veracruz
Adriana Gil Maroño

LEYENDAS DE VERACRUZ

- 44** La calle de la condesa

- 56** Los dos hermanos
María del Pilar Caro Sánchez



EDITORIAL

Estimados lectores, el número 12 de la Revista Ollin lo hemos dedicado a la antropología y a la historia, disciplinas muy importantes para el desarrollo de nuestra institución. Una pequeña muestra de los frutos de la investigación la mostramos aquí, en este espacio dedicado a ustedes, con artículos de profesores investigadores del Centro INAH Veracruz unidad Xalapa.

Iniciamos con el ensayo de la antropóloga Isabel Lagarriga sobre las nuevas expresiones religiosas en la ciudad de Xalapa, la sede del gobierno estatal, la ciudad de las flores y de los universitarios. En ese mundo -al que también alcanzó la crisis económica- nacieron nuevas prácticas para la sanación del cuerpo y del alma, las religiones proliferan y el ser humano trata de entender el medio que lo rodea.

En un giro temático presentamos el texto del antropólogo Pablo Valderrama, en el que comenta el proyecto *Etnografía de las regiones indígenas de México*, del que deriva su artículo y que tiene como objetivo investigar la riqueza y diversidad del patrimonio biocultural de los pueblos indígenas, además de revalorar la importancia que estos saberes poseen como estrategias socioculturales de apropiación de la naturaleza y construcción de territorialidades.

Nuestra invitada en esta ocasión es la investigadora Kali Argyriadis, con una revisión histórica de la evolución de los estudios sobre religiones afrocubanas, en donde profundiza “sobre una de las dimensiones intrínsecas a la noción de red transnacional”, el uso de signos “afro” ligados a estas prácticas y sus reinterpretaciones locales.

El historiador Luis Montero trata el tema de las haciendas ganaderas fundadas en el Bajo Papaloapan durante el periodo colonial. Cómo las viviendas de techo de palma y paredes de bambú llamadas “casas sin clavos”, formaron parte del paisaje de la hacienda ganadera de la tierra caliente veracruzana, con palmeras y matas de plátano.

En otro contexto, la doctora Fernanda Núñez menciona que la mujer ha permanecido invisible en la historia, que con los años se ha ganado un lugar en los diferentes ámbitos de un mundo masculino, que los documentos que los historiadores



pueden consultar son restos que sobrevivieron al tiempo, a las guerras, a la indiferencia o a los moralistas y que hay que trabajar “alrededor de la construcción del sentido de las palabras, del lenguaje en el momento mismo de su emisión, para comprender e interpretar al mundo”, y nos presenta tres momentos de la historia de México, con fuentes inéditas, en donde las mujeres entraron en acción.

Por su parte el doctor Guy Rozat sostiene que la visión ilustrada tipo “panfleto” repitió hasta el cansancio que la Edad Media fue la época del oscurantismo, marcada por lo irracional, para justificar la violencia del combate contra el antiguo régimen; sin embargo, nuevos estudios medievales sacan a la luz lo erróneo de esa visión. Así también, los textos que dan cuenta de la Conquista son escritos por y para medievales y ello obliga a olvidar la conquista de nuestra América tal y como la “historia oficial” la pinta. En una segunda intervención, Rozat se refiere a la presencia de presagios y profecías en casi todos los textos de los siglos XVI y XVII, que son la marca “imprescindible para que funcione el discurso teológico occidental que describe la conquista”. Señala que es necesario analizar e interpretar los textos tempranos de la Conquista americana que tratan sobre los signos que predijeron la caída del imperio mexica y el triunfo español, y responder ¿signos de quién?, ¿de qué?, ¿para quién?

Cerramos la edición con el artículo “Multitud enardecida y fantasmas afrancesados. El motín de 1808 en Veracruz”, de la historiadora Adriana Gil Maroño. Se narra allí un hecho que ocurrió en Veracruz el 10 de agosto de 1808 y que estuvo ligado al golpe de estado que destituyó al virrey Iturrigaray la madrugada del 16 de septiembre del mismo año. Estuvieron implicados en este motín, considerado por algunos historiadores como el origen de la guerra de independencia, comerciantes de Veracruz y de la ciudad de México, así como miembros de la Real Audiencia.

Estimado lector, estamos seguros de que todos los artículos incluidos en esta edición atraparán su atención. ¡Hasta el próximo número!

Los editores



PALABRAS DEL DIRECTOR

Una vez más la revista muestra los frutos de la investigación, en esta ocasión, los avances de proyectos de los especialistas del Centro INAH Veracruz presentados en los encuentros académicos, que impulsan el intercambio de experiencias y datos que enriquecen nuestro bagaje de conocimientos a través de libros y revistas como Ollin.

Presento un número con artículos sobre la Antropología y la Historia, conteniendo temas que nunca dejan de actualizarse como las nuevas religiones, las comunidades indígenas, la santería y los signos afrocubanos (este último de una investigadora invitada), la invisibilidad de la mujer en la historia escrita, la conquista de América por los españoles y, finalmente, un motín en Veracruz que antecede a la Guerra de Independencia.

La realización de la revista requiere del trabajo de un equipo que atiende todo el proceso, desde que el investigador entrega su artículo hasta que llega al público. Mis felicitaciones para el equipo editorial y dejo en sus manos, amables lectores, el número 12 de Ollin para que lo lean, disfruten y compartan.

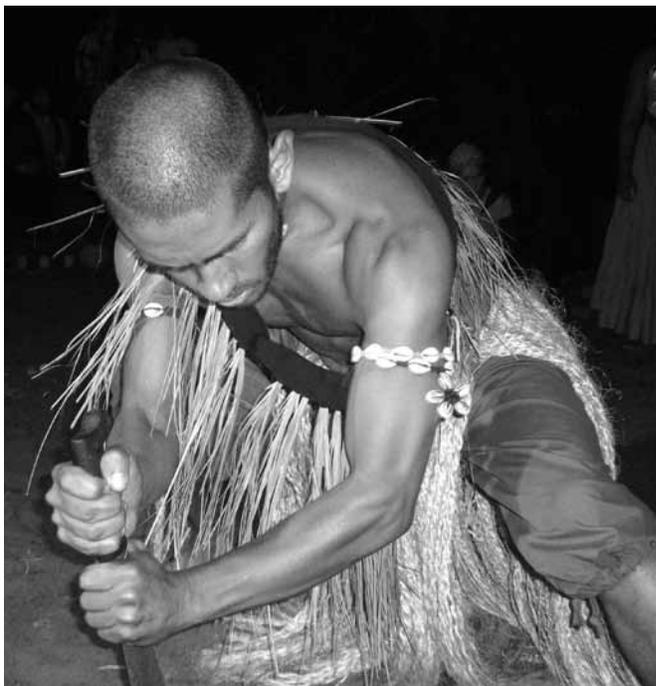
SANTEROS, BRUJOS, ARTISTAS Y MILITANTES: REDES TRANSNACIONALES Y USOS DE SIGNOS “AFRO” ENTRE CUBA Y VERACRUZ¹

Kali Argyriadis
IRD, UMR 205

Desde hace al menos cincuenta años, la santería cubana se ha difundido fuera de la isla, recibiendo al mismo tiempo, directa o indirectamente, la influencia de diversos discursos sobre prácticas religiosas muy parecidas como el candomblé nagô de Brasil o el culto Ifá de Nigeria, que se reclaman de un mismo origen: el yoruba.

Además de la circulación de ideas, ampliada por los medios modernos de comunicación, la circulación física de distintos tipos de actores ha permitido dicha difusión. Artistas, investigadores e intelectuales fueron en un primer momento los principales mediadores en este proceso, uniendo espacios geográficamente alejados. Las principales olas de migración cubanas y la apertura de la isla al turismo han contribuido a una divulgación más amplia de estas prácticas religiosas. Hoy, la santería forma parte de un proceso de transnacionalización (Capone, 2001-2002; 2004; Argyriadis & Capone, 2011), como lo demuestra su presencia en numerosos países de América, Europa y África del oeste.

Para lograr la comprensión de este objeto en toda su amplitud, el enfoque en términos de redes parece aquí más operativo que el de área cultural tipo Américas Negras. En una primera parte se argumentará sobre esta postura a partir de una revisión histórica de la evolución de los estudios sobre religiones afroamericanas y más precisamente afrocubanas. Luego, a partir de un análisis etnográfico de la relocalización de las prácticas religiosas cubanas en Veracruz, se buscará profundizar sobre una de las dimensiones intrínsecas a la noción de red transnacional, es decir, la de los fenómenos de “indigenización” (Appadurai, 1996) que genera constantemente. Y sobre todo en el uso de signos² “afro” ligados a estas prácticas y sus reinterpretaciones locales.



Espectáculo Afromestizo, día de brujos, Nanciyaga, Veracruz, 2008.
Foto Kali Argyriadis

¿En qué medida las redes transnacionales de artistas intérpretes del repertorio afrocubano cruzan las de los militantes del reconocimiento del aporte cultural africano a la identidad regional, nacional y/o mundial? ¿Cómo estas redes impactan a su vez las de los practicantes de la *santería* y los circuitos comerciales por los cuales transitan los objetos religiosos y las yerbas medicinales? ¿Qué representación de lo “afro” producen estas interacciones? El funcionamiento en redes no genera necesariamente comunidades, sean étnicas (afro descendientes, cubanas, jarochas),

¹ Agradezco a Elizabeth Cunin y a Christian Rinaudo por sus fructíferos comentarios y sugerencias durante la elaboración de este texto.

² En el sentido de significantes flotantes o autónomos de Amselle: “un significante dado puede recibir, según su marco de recepción, significados distintos” (2001: 23); “quisiéramos preguntarnos de qué manera la aparición y la difusión de ciertos significantes con vocación planetaria fungieron como estructura de acogimiento para la expresión de significados particularistas” (ídem: 49).

La brujería

Los principios del siglo XX son marcados en Cuba por un movimiento de cacería de brujos acusados de practicar sacrificios humanos, la cual justificaba el alejamiento de la élite “de color” del acceso al parlamento, aspiración que cesó trágicamente en 1912 con el alzamiento y la represión del Partido de los Independientes de Color (Helg, 2000: 261).

Posteriormente se desarrolló una violencia racial general en contra de los braceros haitianos y jamaicanos, contratados para contrarrestar las protestas de los braceros cubanos, a pesar de la política oficial de “blanqueamiento” de la población emprendida por el gobierno, apoyándose en leyes de cuotas migratorias.

Según el historiador Juan Pérez de la Riva: “Hay indicios para suponer que el gobierno de Zayas (1921-1925), alarmado por esta tendencia (de penetración de las creencias africanas en ciertos sectores de la población blanca y su vinculación a la política local) y aconsejados por los expertos en racismo de Washington, empezó a fabricar brotes de brujería en las zonas donde mayormente se localizaba la inmigración antillana” (1979: 65).

La más funesta y la más peligrosa

En 1918, después del supuesto asesinato ritual de una niña blanca, el muy prestigioso diario *El Día* invitó a los “hombres de color” a que se expresaran sobre “el problema de la brujería”. Así contestó un ingeniero agrónomo: “La superstición de los brujos es una superstición lo mismo que otra cualquiera, pero es la más funesta y la más peligrosa. No es posible tolerar que en pleno siglo XX, en que el hombre domina el aire y realiza las conquistas más grandes de la ciencia, se cometan en Cuba sacrificios humanos, propios de los tiempos medievales y de las selvas africanas” (Muñoz Guinarte, 1918: 11).

religiosas (santeras) o corporativas (de artistas, de militantes, de comerciantes), sin embargo, posibilita la circulación a través de varias instituciones y/o grupos, de términos, objetos, imágenes, personas, ideas y símbolos. Dichas circulaciones, constreñidas a la vez por el marco transnacional en el cual se desarrollan y por los contextos nacionales y locales que atraviesan y donde se desanclan y reanclan los usos y las representaciones, son estructuralmente portadoras de fuertes tensiones y luchas de poder.³

Se intentará mostrar cómo, en el caso de Veracruz, resalta el carácter ambiguo de una relación sumamente problemática con África, relación que hace eco con la que se puede observar en Cuba o en los movimientos afrocentristas a distintas escalas.

Desbordando las fronteras de lo “negro” y de las Américas

El término Américas Negras designa un área geográficamente vasta del Nuevo Mundo, culturalmente marcada por una presencia masiva de esclavos africanos y sus descendientes y una economía de plantación a gran escala (Mintz, 1984). Teorizado por Roger Bastide (1967), es derivado a su vez de las reflexiones de los primeros estudios sobre las prácticas religiosas de los africanos traídos a América y de sus descendientes.

Bastide criticaba, con razón, una primera tendencia profundamente marcada por la ideología racista e higienista de principios del siglo XX, la cual fue obra de funcionarios de policía (Roche Monteagudo, 1908), de juristas (Ortiz, 1906) y de médicos legistas (Nina Rodríguez, 1900; Castellanos González, 1916), quienes tanto en Cuba (Argyriadis, 2000) como en Brasil (Capone 1999: 207) trataban de erradicar aquellas actividades consideradas como delictivas y bochornosas para las jóvenes naciones: el animismo fetichista, la brujería y los bailes lascivos. Literalmente, proponían la desafricanización (Ortiz, 1995 [1906]: 150) del pueblo por medio de la educación y del acceso a la salud para todos, así como medidas correccionales para luchar contra esta «patología social» (1995 [1906]: 4). F. Ortiz, además, distinguía tres tipos de «negros»: los afrocubanos, es decir, los varios millares de nativos africanos, ancianos supersticiosos e incorregibles, que vivían todavía en Cuba (y no sus descendientes, como se usó posteriormente); los criollos «parásitos» y «charlatanes» que explotaban la credulidad de sus adeptos (ídem: 194); y por fin, los «negros evolucionados», es decir, la burguesía criolla y los intelectuales «de color» de la época que eran por razones obvias los primeros en manifestar su disgusto por la brujería.

Dicho enfoque evolucionó considerablemente a partir de los años 20. En el caso de Cuba, en plena crisis azucarera, varias voces se elevaron en contra de la presencia norteamericana, proponiendo una definición de la cubanidad que admitía una parte de influencia africana, al menos en el campo de las religiones y de las artes. Un grupo de jóvenes artistas e intelectuales habían descubierto los nuevos movimientos artísticos europeos, en particular el primitivismo y el arte negro. Oponían al folclore europeo, considerado agonizante, las expresiones criollas populares cubanas: la rumba, el son, los bailes abakuá, los tambores batá, o “el bongó, ¡antídoto a Wall Street!” (Carpentier, citado por De la Fuente, 2001: 243). Llamado afrocubanista, el movimiento eligió a F. Ortiz como su representante. Éste fundó en 1923 la Sociedad de Folklore Cubano y la revista *Archivos del Folklore Cubano*, iniciando así, entre otras cosas, estudios más amplios sobre la música, los bailes y el teatro de los “negros”, dándose a la tarea de encontrar las sobrevivencias de las civilizaciones africanas que consideraban más prestigiosas⁴. Así fue como al cabo de varios intercambios con R. Lachateñeré (Ortiz, 1939, Lachateñeré, 1939), establecieron una distinción entre la santería, religión de origen yoruba (o lucumí como se decía en Cuba), y la brujería, término casi exclusivamente atribuido al *palo-monte*, visto de manera peyorativa como una expresión sincrética, degenerada y asocial de origen bantú.

F. Ortiz sostenía ricos intercambios con M. Herskovits, y respondió con el concepto de transculturación (Ortiz, 1940: 273-276) a las nociones de aculturación y rein-

³ Para una reflexión comparativa sobre los procesos de transnacionalización religiosa, véase Argyriadis et. al., 2012, así como www.ird.fr/reitrans.

⁴ Al igual que su precursor brasileño R. Nina Rodríguez, Fernando Ortiz fue influenciado por los estereotipos raciales existentes en su tiempo, que consideraban los «sudaneses» como más bellos y más susceptibles de ser civilizados que los «cafres» (Capone, 2000: 6). La idea de una superioridad de la cultura yoruba llegó también a él gracias a los textos del misionero T. J. Bowen, del obispo P. Bouche, del reverendo S. A. Crowther, así como a los textos del coronel A. B. Ellis. Ellos eran actores del movimiento de Renacimiento Cultural de Lagos, cuya acción estaba dirigida a crear las bases de una nación llamada yoruba, poseedora de una lengua estándar y de una religión común elevada al rango de otras religiones como la cristiana (Matory, 2001: 175).

terpretación propuestas por el antropólogo norteamericano (Herskovits, 1941). Aquellas nociones inspiraron a R. Bastide quien, recordando el carácter ideológico de los estudios sobre el tema y en un contexto de “doloroso drama de la integración racial” (Bastide, 1967: 10), asumió una posición de defensor del reconocimiento del valor de los aportes culturales africanos a las sociedades americanas. Junto con sus contemporáneos (P. Verger, A. Métraux, W. Bascom...), prosiguió con investigaciones cuyo objetivo esencial era localizar e identificar las supervivencias africanas, para luego analizar sus eventuales transformaciones y finalmente clasificar los fenómenos estudiados según sus diferentes grados de “pureza”.

La urgencia entonces era luchar contra un pensamiento dominante racista, intolerante y marginante. Pero la obsesión por establecer correspondencias con África y sobre todo la categorización de las prácticas en una escala graduada desde las más tradicionales hasta las más sincréticas, confinándolas a modelos fijos, tuvo consecuencias importantes, tanto en la vida cotidiana de los adeptos como para el estudio de sus prácticas. Así, Roger Bastide estableció una distinción entre religiones «vivas», que se adaptaban al medio exterior, tales como el *vudú* haitiano, la *macumba* o el *palo-monte*, y religiones «en conserva», consideradas como una manifestación de resistencia cultural cuyas transformaciones al paso del tiempo eran mínimas, como el *candomblé nagô* o la santería cubana (1967: 133). Al establecer dicha dicotomía, introdujo también una valoración social muy negativa de los primeros: “El *candomblé* era y es un medio de control social, un instrumento de solidaridad y de comunión; la *macumba* conduce al parasitismo social, a la explotación desvergonzada de la credulidad de las clases bajas, o a la liberación de las tendencias inmorales, desde la violación hasta el asesinato” (Bastide, 1960: 418). Tanto en Brasil (Góis Dantas, 1988, Capone, 1996) como en Cuba, mientras algunas prácticas eran tipificadas como ortodoxas (en general las que desenvolvían los informadores de los universitarios) y lograron poco a poco gozar de cierto prestigio fungiendo como una aristocracia de la africanidad, el conjunto de todas las demás, «degeneradas» (Ortiz, 1954: 83, 118), permanecía en el campo de la brujería, de lo asocial, de lo salvaje, de un África rechazado y vergonzoso (Argyriadis, 2000), tanto a nivel nacional como en la escala transnacional contemporánea.

Investigaciones más recientes⁵ han demostrado el carácter dinámico que entrañan las distintas modalidades de las prác-

ticas religiosas de origen tanto africano como europeo en las Américas, evidenciando sus modalidades de integración a la sociedad nacional (Boyer, 1993b: 11) así como los lazos que las unen dentro de los contextos locales que les dieron origen. En La Habana, por ejemplo, la *santería* es indisociable de su corolario, el sistema adivinatorio *ifá*, pero también del *palo-monte* en sus distintas vertientes, del espiritismo y del culto a las vírgenes y a los santos católicos. De esta forma, en la práctica efectiva una estrecha complementariedad enlaza todas estas variantes a pesar de los discursos que claman por la depuración y por el retorno a las raíces, en donde África (o más bien el país yoruba) se erige como referente prestigioso.

Partiendo de este enfoque parece importante poner de relieve las dos transformaciones que sufrieron estas prácticas religiosas, por lo menos en Cuba, transformaciones que las propulsaron definitivamente fuera del marco de las civilizaciones africanas en el nuevo mundo o de las “comunidades negras” añoradas por R. Bastide (1967: 197) y reinventadas por los militantes del movimiento panafricanista desde los Estados Unidos (Capone, 2005; Guedj, 2008). La primera concierne al color de piel de sus adeptos. Cabe precisar de antemano que varios historiadores han insistido sobre la relativización, para el caso cubano, de la estricta división que asocia a los esclavos a la gente “de color” y a los amos a la gente de origen europeo. Existían muchos “libres de color” en La Habana, algunos eran dueños de esclavos (Deschamps Chapeaux, 1971). A la inversa, se reportaron casos de trabajadores chinos, gallegos e irlandeses cuyas condiciones de vida en las plantaciones eran tan funestas que huían a los palenques con los esclavos fugitivos (Franco, 1959; Moreno Fragnals, 1978, tomo I: 300-303; Peraza, 1980). En cuanto a las prácticas religiosas, una de las principales preocupaciones de F. Ortiz en su lucha inicial para desaffricanizar a la población era que numerosos “blancos” pobres y/o crédulos eran atraídos por las prácticas de brujería. Ese era de hecho el argumento de los “hombres de color” para luchar contra la estigmatización en términos raciales de los brujos y sus seguidores: “La aristócrata y adúltera dama, el empingorotado e influyente caballero, el rico y opulento señorón y el académico afamado: esos son sus ahijados, esos los respaldan y esos colocan en sus manos grandes cantidades de oro y le salvan de toda persecución” (Barreto, 1918: 12).

Los intercambios ideológicos y artísticos transatlánticos de los años 20, junto con el rechazo paralelo al modelo dominante



Letra del año, La Habana, 2006. Predicciones de los babaños de la comisión Miguel Febles para Cuba y el mundo. Foto Kali Argyriadis



Letra del año, La Habana, 1º de enero 2006. Conferencia de prensa. Foto Kali Argyriadis

⁵ Véase por ejemplo Boyer 1993a, Capone 1999, Argyriadis 1999, Menéndez, 2002, así como Métraux, 1958, quien constituye una excepción dentro del conjunto de autores de los años 60.

Blancos o negros

La observación etnográfica concuerda con los estudios recientes del Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas de Cuba (CIPS) que concluyen en una proporción mayoritaria (82,40 %) de creyentes de toda índole en la población, así como en una mayor proporción de usuarios simultáneos de servicios ligados a la santería, al espiritismo y al catolicismo (Ramírez Calzadilla, 2000: 188-189).

De igual manera corresponden los resultados que subrayan la imposibilidad de relacionar, en la sociedad cubana contemporánea, un tipo de expresión religiosa con una clase social (ídem: 89) o con categorías raciales (ídem: 98; López Valdés, 1985: 223) subjetivas por definición: “los grupos carecen de fronteras claramente definidas: son comunes los casos de identificación controvertida, a partir del rico abanico de variantes fenotípicas que se dan como resultado del mestizaje, que permite fácilmente “saltar” la barrera del color. La propia nomenclatura popular de los fenotipos no es excluyente, y responde a la apreciación personal del individuo, según el color de la piel de cada espectador, y la influencia del medio circundante: los que para unos -en un determinado contexto- pueden ser blancos o negros, para otros -en otro contexto- resultan ser mestizos o a la inversa” (Buscarón, Núñez y Rodríguez, 2006).



Letra del año, La Habana, 2006. Cartel (detalle).
Foto Kali Argyriadis

norteamericano jugaron un papel determinante en la construcción de la identidad nacional cubana, permitiendo incluir ciertos elementos culturales de origen africano en su definición. A su vez, la interacción entre las élites intelectuales y artísticas y los adeptos, generó una reivindicación de autenticidad “tradicional” que recubría en realidad un proceso de estetización/intelectualización de estas prácticas religiosas, originalmente propias de grupos marginados. Aquel fenómeno abrió el acceso de las mismas a las clases medias y altas urbanas nacionales cubanas. La moda del repertorio “afrocubano” impulsada en los años 40 a través de la industria disquera y del cine, y luego el papel jugado por las instituciones creadas por la revolución, que alzaban dicho repertorio al estatus de Patrimonio Nacional, como el Conjunto Folklórico Nacional o las Escuelas de Arte (Argyriadis, 2006), contribuyeron a su vez a la apertura de estas prácticas a un público más amplio, no necesariamente descendiente de africano o procedente de clases humildes. Todos estos procesos, que transformaron considerablemente el estatuto de la santería en Cuba, han contribuido también a su visibilidad exterior.

La segunda transformación concierne al proceso de transnacionalización sufrido por la santería cubana, acompañada o no de sus modalidades complementarias (*palo-monte*, espiritismo, culto santoral y marial). Mientras que desde hace casi veinte años Cuba abrió sus puertas al turismo, hoy las prácticas artísticas derivadas de la santería (y en menor medida del *palo-monte*) se han convertido en uno de los factores de mayor atracción de quienes visitan la isla. Entusiasmados por una producción y una calidad de enseñanza adaptada a sus esperanzas, algunos llevan su pasión incluso hasta la iniciación religiosa (Argyriadis, 2001-2002). Paralelamente, las distintas olas de migración cubana han contribuido desde los años 60 a la difusión de la santería en los Estados Unidos, creando nuevos fenómenos religiosos, algunos de ellos fuertemente conectados al movimiento panafricanista (Capone, 2005). Dicha difusión migratoria alcanzó directa o indirectamente (pasando primero por Estados Unidos) y en distintos grados a otros países americanos y europeos. En fin, el movimiento yorubacentrista, impulsado por universitarios nigerianos seguidores del Renacimiento Cultural de Lagos, cuyos activistas misionarios han obrado en todas las regiones ya mencionadas (Capone, 1999: 271-284; Matory, 2001, Argyriadis y Capone, 2004), y han impreso su marca al movimiento intentando institucionalizarlo y “re-yorubaizarlo”, apoyándose en varias medidas sobre programas internacionales de la UNESCO, tales como la Ruta del esclavo o la Recensión del Patrimonio Inmaterial.

Redes rituales transnacionales y relocalización en Veracruz: cultura vs satanismo

Hoy la práctica de la santería desborda ampliamente la estricta área afrocubana o afroamericana, y el hecho de que ciertos practicantes la utilicen como paradigma del retorno a un África mítica no debe esconder que la gran mayoría no se identifican con esta aspiración o simplemente la desconocen. La dificultad del estudio de este fenómeno es por lo tanto doble: obliga a una etnografía multi-situada (Marcus, 1995) y colaborativa (Argyriadis y Capone, 2004: 82; Argyriadis y De la Torre, 2008: 39) que tome en cuenta tanto la movilidad de los actores (física o virtual) como el desanclaje y reanclaje de los discursos, de las prácticas, de los objetos y de los signos; pero además conlleva

la renuncia a un enfoque en términos de grupos, comunidades o iglesias, ya que la variedad de actores es precisamente inmensa, a la par de la plasticidad ritual que caracteriza las llamadas “religiones afro-americanas”. ¿Cómo entonces lograr entender un conjunto de prácticas que difieren profundamente de un contexto local a otro y hasta de un individuo a otro?

Una de las posibilidades es observar la estructura social de la santería. En efecto, el parentesco ritual santero consiste en una red policentrada de adeptos, cada uno gravitando alrededor de varios *padrinos* y *madrinas*, todos teóricamente conectados entre sí y siendo susceptibles de fundar a su vez una descendencia ritual o rama (Argyriadis, 2005). La jerarquía depende, en teoría, de la edad ritual y de los lazos de parentesco entre adeptos, y el color de la piel aquí no resulta pertinente: lo que importa es la posibilidad de reclamarse de un prestigioso linaje ritual africano.

Se pueden considerar varias escalas, desde la red de redes (de todas las ramas) hasta la unidad básica, la familia de religión mínima compuesta por un padrino y sus ahijados, la cual de por sí es transnacional, ya que sus distintos miembros pueden residir en varios países y pertenecer a distintas nacionalidades. Es en este sentido que se habla de redes transnacionales de santeros, es decir, que por red no me refiero a la definición clásica de la sociología política, la cual podría por ejemplo adecuarse al caso de los grupos de militantes del discurso de la afrodescendencia (“organización social compuesta por individuos o grupos cuya dinámica tiende a la perpetuación, la consolidación y la progresión de las actividades de sus miembros dentro de una o varias esferas socio-políticas”, Colonomos, 1995: 22), sino a una configuración de relaciones interpersonales entretejidas, que transversaliza las fronteras y las instituciones, policentrada sobre actores ejes que generan constantemente nuevas sub-redes de relaciones, y a través de sus relaciones de poder, nuevas representaciones sobre sus prácticas, sus orígenes, y sobre una referencia a África.

La dificultad consiste entonces en fusionar el estudio micro-local (geográficamente hablando, por ejemplo a continuación,

el estado de Veracruz) con el análisis de las redes que cruzan este espacio e influyen sobre sus habitantes. Dicho de otra manera, es necesario considerar dos tipos de espacios: el territorial y los múltiples espacios de relaciones en sus distintas escalas, que lo conectan con un mundo social más amplio.

Como lo demostró N. Juárez Huet (2007), las prácticas religiosas cubanas se difundieron en México de manera muy restringida a finales de los años 40 a través de los intercambios entre artistas de ambos países, si no en las prácticas rituales, al menos como universo exótico que se convirtió rápidamente en familiar (a través de películas, canciones y grupos carnavalescos que se inspiraban en el repertorio afrocubano, mencionando a la deidades de la santería llamadas en Cuba orichas). Prosiguieron luego con su implantación creciente en la capital durante la década de los 70 mediante los contactos establecidos entre mexicanos y cubanos de la isla y de Estados Unidos. Actualmente existen en el Distrito Federal familias rituales santeras que cuentan con tres o cuatro generaciones y cuyas iniciaciones se realizan a menudo en la ciudad. Existe también una corriente llamada tradicionalista, que cuenta con una vertiente de «reafricanización» (con re-iniciaciones en Nigeria), lo cual no significa que refleje la actitud de la mayoría de los practicantes pero sí subraya claramente la inserción de las redes santeras capitalinas en las redes transnacionales de la «religión de los orisha» (Juárez Huet, 2010).

Al puerto de Veracruz, dichas prácticas llegaron hace unos 15 años, en parte gracias a los viajes turísticos y/o profesionales realizados por veracruzanos de clase media y alta a Cuba (sobre todo a partir de la década de los 90), gracias también a los intercambios culturales que se incrementaron en el mismo periodo, por el despliegue de redes rituales originarias de la capital (y cuyos miembros pueden pertenecer a medios más humildes)⁶ y en fin gracias a la reciente apertura de México en general hacia nuevas prácticas religiosas⁷. Además, por mediación de los circuitos mercantiles, varios objetos, imágenes, símbolos y denominaciones originarias de las prácticas religiosas cubanas se encuentran insertados dentro

de un mercado religioso “popular”⁸ extremadamente rico: el culto a los santos y a las vírgenes en primer lugar, que parece constituir una especie de base común o puente cognitivo (Frigerio, 1999) esencial en la implicación santera de los mexicanos; el espiritismo en sus diversas variantes locales; las prácticas llamadas de brujería o curanderismo; el culto a la Santa Muerte; y también las múltiples prácticas neo-esotéricas presentes.

El caso de Veracruz resulta muy interesante porque los santeros veracruzanos, que son poco numerosos pero sobre todo muy discretos, se encuentran, de alguna manera, en una posición de “fin de línea” dentro de la red transnacional de practicantes de la religión de los orisha. Ellos desconocen, desde luego, la actualidad del movimiento “tradicionalista” (los congresos mundiales, las principales polémicas) y no utilizan de manera frecuente las oportunidades que ofrece Internet para mantenerse informados sobre el mismo. Dicha posición resulta en parte de un



Altar con bulto de “Changó macho”, sin fundamento. Puerto de Veracruz, 2005. Foto Kali Argyriadis

⁶ Datos del INEGI migraciones inter-ciudades y crecimiento zona conurbada Veracruz-Boca del Río. Para mayor información consulte esta página: <http://www.inegi.org.mx/>.

⁷ A pesar de que es un Estado estrictamente laico, en México el monopolio católico sigue vigente. Sin embargo, en las últimas décadas esta situación empezó a evolucionar: mientras en 1950 el 98% de la población se declaraba católica, en el 2000 lo hace un 88% (en Veracruz, 83%). Este decrecimiento está ligado, mayoritariamente, al crecimiento de las iglesias protestantes o evangélicas (De la Torre y Gutiérrez, 2007). En las zonas urbanas se observa también la irrupción de prácticas novedosas, por ejemplo las que están ligadas al movimiento New Age (Gutiérrez, 1999).

⁸ En México, “religiosidad popular” designa de manera cómoda y bastante vaga a todas aquellas prácticas que no están colocadas dentro de lo institucional u oficial. Algunos autores critican el cristianocentrismo de esta noción y proponen usarla de manera más delimitada, centrándola en el estudio de las interacciones entre institución y feligresía (Cardaillac y Zúñiga, 1999).

funcionamiento que no reproduce localmente el modelo de las redes rituales, movilizándolo esta forma de organización solamente a escala regional (Veracruz-La Habana- Ciudad de México), cuando necesitan la presencia de otros santeros para realizar los rituales más complejos. De igual manera, cuando viajan a La Habana, se insertan en la lógica reticular (demostrando un buen conocimiento de la genealogía o del tipo de relación que se debe adoptar dentro de su(s) propia(s) familia(s) ritual(es) según el estatuto de cada miembro). Pero de regreso al puerto, tienden a conformarse con el modelo altamente jerárquico de los curanderos locales, que concentra el poder, el conocimiento ritual y el acceso a la red en un solo personaje, alrededor del cual gravitan “clientes” o “hermanos” y eventualmente algunos asistentes que son mantenidos en un estatuto de subordinados.

Se podrían caracterizar entonces las redes transnacionales de familias rituales que se despliegan hasta Veracruz como «rizomas que no se enraizan» o mejor aún, que mutan y se adaptan al contexto local. Sin embargo, este análisis debe de ser tomado en cuenta de manera moderada debido a la corta duración que ha tenido este fenómeno en un contexto relativamente hostil. Como lo subraya Alejandro Frigerio (2004), una de las constantes que se pueden observar dentro del proceso de transnacionalización de dichas religiones es que la posición social que ellas han adquirido dentro de su país o lugar de origen como herencia cultural legítima debe de ser nuevamente conquistada al desplazarse hacia nuevos contextos.

En efecto, en Veracruz los santeros (cubanos y mexicanos) tienen que luchar diariamente en contra de numerosas acusaciones de brujería, satanismo, y hasta de narcosatanismo (Juárez, 2004), acusaciones fomentadas, entre otros, por una iglesia católica comprometida con un programa de “re-evangelización” de los fieles. Una de las estrategias desarrollada por los santeros consiste en presentar su práctica como una “religión tradicional cubana de origen africano”, con una historia “muy bonita, que remonta a varios milenios”, la cual por ende no es un satanismo sino que se inscribe al contrario dentro de un espíritu cristiano de tolerancia y de amor hacia el prójimo, siendo su práctica compatible con la práctica de la religión católica, gracias al proceso sincrético de correspondencia entre los orichas

El movimiento de la “tercera raíz”

Es un movimiento académico que se inspira del trabajo pionero de Gonzalo Aguirre Beltrán (1946) y que reúne investigadores y artistas mexicanos en la militancia por el reconocimiento, el estudio y la valorización del aporte africano a la identidad cultural mexicana. Este movimiento forma parte a su vez de una amplia red transnacional de intelectuales y grupos vinculados entre otros con el programa Ruta del Esclavo de la UNESCO. Véase al respecto el estudio realizado por Odile Hoffmann (2005). Para un análisis de las políticas culturales ligadas a este movimiento en Veracruz, véase también a C. Rinaudo (2011).

y los santos. En otros términos, el carácter “africano” –aquí, pagano– de la santería es neutralizado por su cubanización, la cual implica su cristianización y su intelectualización y patrimonialización. Desde hace aproximadamente 15 años, se han visto ayudados directa o indirectamente en esta última tarea por los discursos y las representaciones culturales de la santería vehiculados a través de espectáculos, talleres de música y de danza, conferencias, festivales y fiestas locales diversas inscritas dentro del movimiento de la “tercera raíz”.

Los artistas que participan de este movimiento en Veracruz son, en su mayoría,

percusionistas y bailarinas provenientes de la zona universitaria y capital del Estado: Xalapa. Ellos se beneficiaron desde finales de los 80 de la enseñanza de artistas negroamericanos implicados en la militancia afrocentrista, los cuales fomentaron su interés por el repertorio musical y coreográfico afrocubano. Estos artistas xalapeños iniciaron, con el apoyo del Área de Artes de la Universidad Veracruzana, programas de intercambios regulares entre Cuba y México que proponían cursos y talleres con maestros cubanos de renombre. Mediante estas iniciativas, se insertaron en la red transnacional de artistas intérpretes del repertorio afrocubano y se convirtieron, entre otras cosas, en espe-



Ofrendas para Olokun, Puerto de Veracruz, 2005.

Foto Kali Argyriadis

⁹ Lo cual le permite al investigador aprender mucho más en un primer momento sobre los santeros de Veracruz estando en La Habana, y esto debido a la competencia tan aguda que ejercen entre ellos junto con el cuidado que ponen en eludir elementos de sus historias o del estado de sus relaciones mutuas cuando se encuentran en el Puerto.



Canastillero sin fundamentos, puerto de Veracruz, 2005.

Foto Kali Argyriadis

cialistas de la ejecución de los tambores rituales de la santería: los tambores batá. Sin embargo, su implicación es exclusivamente estética, cultural o filosófico-espiritual¹⁰. No han pasado por las ceremonias de iniciación requeridas para tocar batá en un contexto ritual,¹¹ a pesar de que son regularmente solicitados para actuar en las ceremonias santeras del Distrito Federal. Desarrollan también actividades y eventos ligados a la música indígena o “prehispánica”, al son jarocho,¹² así como a la música y danza de Guinea, Congo y Senegal, a donde viajan al igual que a Cuba. Comprometidos con la lucha por el reconocimiento de los aportes de la cultura africana en México, buscan, en sus obras, crear un repertorio afromexicano propio, partiendo de la idea de que dicho repertorio se perdió o se invisibilizó y que hay que recrearlo (para un análisis de este fenómeno, véase Argyriadis, 2012).¹³

Una cubanidad problemática

Pese a esta voluntad, por el momento los artistas implicados en la red de promotores de la cultura afro en México —como ellos mismos gustan autoproclamarse—, enfatizaron el repertorio afrocubano cuando se trataba de ilustrar los aportes africanos a la cultura regional local. Consecuentemente, el deseo de presentar los aspectos estéticos y culturales de la santería (cosmología, mitología, filosofía) como herencia africana compartida por todos los mexicanos, es visible en el estado de Veracruz cada vez que se celebra un evento cultural y/o festivo: desde el Carnaval hasta el Festival Internacional Afrocaribeño, pasando por las fiestas patronales importantes (por ejemplo la fiesta de la Candelaria en Tlacotalpan, que propone en su programación piezas “afro” directamente inspiradas del repertorio coreográfico afrocubano) o por festivales más bien ligados a priori, al

mundo indígena, pero cuya connotación fuertemente New Age permite todas las inclusiones, como son la Cumbre Tajín o el Día de brujos en Catemaco.

Muchos santeros del puerto de Veracruz, a la hora de presentar la historia de su implicación religiosa, nunca omiten la evocación del papel, para ellos esencial, de los foros titulados Ritos, magia y hechicería a los cuales la población asistió estupefacta en el marco de los primeros Festivales Internacionales Afrocaribeños organizados por el Instituto Veracruzano de Cultura entre 1995 y 1998. El objetivo explícito de los organizadores del evento consistía en mostrar la dimensión religiosa de la “tercera raíz”, poniendo en relación las prácticas de brujería locales con las religiones “hermanas” afroamericanas. El programa de 1998 explicaba por ejemplo: “Enfermedades del alma o el espíritu, envidia o mal de ojo, son similarmente atendidos por los hougans, mambos, santeros o curanderos de San Andrés Tuxtla” (Carpeña..., 1998: 61). Se enviaron para la ocasión a varios promotores culturales del IVEC (algunos de ellos, consecuentemente a estos viajes, se volvieron santeros) a distintos países caribeños, en busca de artistas capaces de presentar rituales teatralizados o de hacer conferencias sobre sus prácticas. Así fue como santeros cubanos invitados oficialmente compartieron con los brujos y curanderos locales tanto el escenario como los espacios destinados a las prácticas consultatorias y a las ceremonias, incluyendo, en el caso santero, ofrendas al mar y sacrificios de animales, cuya puesta en escena espectacular y sanguinaria provocó la protesta de la Iglesia y de la Sociedad protectora de los animales.

La mayoría de los contactos entre santeros cubanos y ritualistas veracruzanos diversos se generaron en el marco de estos eventos. La consecuencia más relevante de dicha conexión inédita es reafirmar de la relación que se establece en el Puerto, desde aquella época, entre el *oricha* del mar y de la maternidad, Yemayá, y uno de los avatares locales de la Santa Muerte: Yemayá, la *Joven Muerte Encarnada o Flor universal* (Argyriadis y Juárez, 2008: 297). Inversamente, la referencia a la “tradición bruja”, siempre localizada fuera de la ciudad, en los ranchos vecinos o en los Tuxtlas, tanto como la referencia a la “tercera raíz” como parte integrante de la identidad jarocho, es utiliza-

Catemaco, Veracruz

Esta pequeña ciudad famosa en toda la República invierte desde hace varios años en una estrategia turística ecológico-bruja cuyo evento clave es la celebración del “Día de brujos” el primer viernes de marzo, el cual ha incluido en varias ocasiones un espectáculo-ritual “afrocubano” y/o “afromestizo”.

¹⁰ Sus profesores cubanos, por el contrario, acumulan práctica artística y práctica ritual. Los que viven o residen de manera regular en México llegaron incluso a crear sus propias familias rituales, que se extienden de forma frecuente entre Cuba, México, Estados Unidos, varios países latino-americanos y Europa.

¹¹ Lo cual contrasta con los casos observados en Estados Unidos (Hagedorn, 2001, Knauer, 2001, Capone, 2005) o Francia por ejemplo (Argyriadis, 2001-2002, López Calleja, 2005): varios autores han subrayado el papel que desempeña la práctica artística como un primer paso hacia una verdadera implicación religiosa (con distintos grados de intelectualización).

¹² Este género musical y coreográfico rural ha sido folclorizado en 1946 durante la campaña electoral presidencial del candidato veracruzano Miguel Alemán (Cardona, 2006: 215). Popularizado mediante el cine, transnacionalizado junto con los migrantes de la región en California, fue objeto en los 70 de un proceso de revitalización portado por antropólogos, músicos e historiadores locales (*ídem*: 216) cautelosos en subrayar su dimensión mestiza (indígena, africana y europea).

¹³ El objetivo de transformar idealmente el estado de Veracruz en otro lugar-clave de la «tradición» afro-americana aún no se ha logrado. En efecto, aunque en el medio santero se identifica a Xalapa como un punto de formación importante de tamboreros, existe un consenso en señalar a la ciudad de México como el mercado (tanto religioso como cultural) hoy día de mayor oportunidad de trabajo para estos especialistas. O para retomar las palabras de un artista protagonista principal del movimiento: “La ciudad más caribeña de toda la República es el Distrito Federal”.

da desde aquel entonces, por algunos santeros de Veracruz comprometidos con la vida cultural del Estado, para destacar sus lazos “ancestrales” con la santería, de la cual practicaban desde siempre, según ellos, una especie de variante local. En ambos casos (artistas e intelectuales locales), la santería y su repertorio son utilizados para inyectar o inocular (Hoffmann, 2005: 139) signos y elementos culturales “afro” que permiten crear una identidad afro-jarocho propia, cuyo carácter africano demasiado exótico es neutralizado por su carácter cubano, más familiar y tolerable.

En efecto, la construcción identitaria jarocho insiste claramente sobre la caribeñidad (Rinaudo, 2010) y más específicamente la cubanidad de la región (en oposición con las otras regiones del país). Por un lado, el discurso universitario valora y resalta los aportes migratorios y culturales cubanos en el estado de Veracruz. Se subrayan los lazos que han unido por mucho tiempo los dos puertos (La Habana y Veracruz), “las dos orillas de un mismo mar mediterráneo” y refugios recíprocos de independentistas y revolucionarios de los dos países (García Díaz y Guerra Villaboy, 2002; Sorhegui, 2002), o la noción de “Caribe afroandaluz” que los abarca a ambos (García de León, 1992). Ellos recuerdan, igualmente, la importancia de la influencia de la música cubana en el puerto, cuyos habitantes escuchaban la radio de la isla y se reapropiaron el *danzón* y el *son* (García Díaz, 2009). Pero los profundos cambios políticos de los años 60 diversificaron en gran medida las relaciones internacionales de la isla, que rebasó su anclaje hispano-americano para establecer durante 30 años lazos preponderantes con el campo socialista y los países “no-alineados”.

Este discurso nutre una actitud muy frecuente entre los veracruzanos de todas las clases sociales: así, mientras que los fenotipos asociados a la negritud permanecen estigmatizados (piel más oscura, pelo más rizado), la referencia a un posible ancestro africano que permita hacerla explícita es frecuentemente “corregida” por la referencia a un ancestro cubano, cuya oscuridad de piel sería entonces aceptable. En efecto, se asocia sistemáticamente a los africanos traídos a México con la categoría “esclavos”, que nadie desea contar entre sus ascendientes. Al contrario, los inmigrantes cubanos gozan de cierto prestigio en el imaginario regional, como artesanos, ingenieros, ganaderos, artistas y deportistas. Tal abundancia de abuelos cubanos es desmentida por los datos históricos, ya que la migración cubana de principios del siglo XX era numéricamente mínima; además, eran mayormente de piel clara – se trataban en gran medida de tabaqueros provenientes de la región de Pinar del Río, ellos mismos originarios de las Islas Canarias (García Díaz, 2002).

La reiterada asimilación de los veracruzanos a los “cubanos”, lo que J. A. Flores Martos define como el gusto por “travestirse de lo mismo” (2004: 391) y que es enfatizada para insistir sobre la especificidad de los jarochos dentro de la República Mexicana (bullangueros, hospitalarios, risueños... véase al respecto Flores Martos, 2003, Malcomson, 2010), cubre en realidad una ambigüedad: si la cubanidad es valorada a través del imaginario positivo que arrastra (sensualidad, elegancia, aptitudes por las artes y la fiesta, cultura, valentía), en realidad los cubanos que residen en Veracruz son víctimas de actitudes xenófobas, y esto cualquiera que sea el color de su piel. Al estereotipo positivo responde un estereotipo muy negativo (lujuria, exhibicionismo, engaño, violencia), mismo que es asociado

a las clases sociales marginales en el imaginario porteño. La cubanidad, entonces, es percibida como peligrosa y contaminante (Flores Martos, 2004: 266; 406).

Varias anécdotas ilustran la profunda incompreensión y desprecio mutuo que nutren las relaciones entre cubanos y veracruzanos, lo cual se vuelve palpable sobre todo en cuanto a su relación con África: en el caso de los primeros, fuente de orgullo y matriz de su identidad cultural nacional, en el caso de los segundos fuente de vergüenza¹⁴ expresada por el miedo (los “morenos” serían más violentos), el asco (“negro feo”) –la piel clara es un criterio de belleza preponderante– o el paternalismo (“¡qué graciosa morenita!”). Existe también en Veracruz una representación de los “morenos” que asocia a las clases más bajas: los habitantes de las colonias y de los ranchos, y en general todas aquellas personas que trabajan duro bajo el sol y se desplazan a pie.

Por lo tanto, cuando llegan santeros cubanos de la isla o del Distrito Federal para prestar sus servicios en una ceremonia organizada por un veracruzano, surgen severos conflictos o rencores duraderos: fue el caso por ejemplo de una *espiritista santera* veracruzana que solicitó la ayuda de un babalao (sacerdote de ifá) cubano para realizar los sacrificios necesarios a la ceremonia fúnebre de su madre, presentándolo a los fieles de su templo como “un negrito que viene para hacerme el ritual”. El “negrito”, además de su impresionante estatura, resultaba ser diplomado del Instituto Superior de Arte, coreógrafo del Ballet de la Televisión Cubana y miembro de la prestigiosa Unión de Escritores y Artistas Cubanos. Después de realizar prácticamente solo la ceremonia, bromeando a la gente que permanecía temerosamente apartada en el momento crucial del sacrificio del gallo («esto no hace nada, ¿pa' qué tanto espanto?»), decidió no regresar a esta casa, formulando su disgusto con una expresión desdeñosa muy común en Cuba para describir a los ignorantes en general y a los mexicanos en particular: “esa gente son indios”. De cierta forma, se puede decir que ambos herederos del sistema colonial y esclavista se insultan y se desprestigian mutuamente usando sus respectivos estigmas comunes: “negros”, “indios”; en definitiva no-europeos y de supuesta clase baja.

En otro contexto, artístico esta vez, se produjo un intercambio similar. Para el Carnaval 2008 estaba invitado un famoso grupo cubano de salsa y latin-jazz, NG la Banda. El director de la orquesta, poco satisfecho con la ubicación del escenario (en una calle del centro y no en el gran escenario del malecón), intentaba además perfeccionar los arreglos del sonido. Algunos borrachos locales empezaron a gritarle: «Dale, pinche cubano, tócale». En reacción a lo que para él era una grave falta de respeto, se dirigió al público en tono sarcástico: “Vinimos a traer cultura, el pueblo de Veracruz se lo merece”. Para ilustrar su propósito desarrolló posteriormente todo un discurso sobre las raíces africanas de Veracruz, cantando algunas de sus canciones relacionadas con la santería (“¿conocen a la religión cubana?”), pidiendo a los santeros presentes que se manifestaran (sin obtener más reacciones que la de los borrachos burlones). Terminó exigiendo más tiempo, vengándose de los organizadores y de los técnicos del evento, tachados de incompetentes: “El pueblo es el que manda. Ustedes se creen que el que manda en Cuba es Fidel, no, ¡el pueblo es el que manda! Qué quiere el pueblo, ¿que sigamos? Entonces voy a seguir hasta que me dé la gana”. En otros términos, desde su punto de vista dio una lección magistral al público veracruzano: orgullo de tener raíces africanas, orgullo

¹⁴ Existen por supuesto discursos de protesta en contra de estos prejuicios, pero la argumentación traduce la internalización de los mismos. Así, una señora mayor de extracción humilde, cuyo color de piel es llamado “moreno” en Veracruz (en Cuba sería calificada de “mulata clara”), expresa de la siguiente manera su indignación frente a la actitud peyorativa de los suegros de su hijo: “Seré gente corriente, de raza prieta y esclava, pero tengo mi orgullo”.

de tener cultura, orgullo de ser revolucionario,¹⁵ en fin, orgullo de ser cubano. Lección a la cual los veracruzanos contestan con este tipo de oraciones: “A él no le servirá de nada tanto estudio porque acabará como todos los comunistas de Cuba, tocando por unas miserias”; “Pinche cubano jodido”. Aquí estamos ya muy lejos del ideal de “pueblos hermanos” clamado por los universitarios de ambos países.

Estas anécdotas, además, ilustran el gran desfase que existe por el momento entre un discurso universitario y/o artístico militante, el cual intenta enfatizar y glorificar la africanía o más bien la cubanía de la identidad jarocho, y el discurso común del resto de la población. Reflejan también la complejidad de una relación con África que está todavía lejos de ser internada o deseada, y de una relación con Cuba incómoda por demasiado cercana, que pone en peligro la especificidad de las partes. El rechazo, cuando se hace presente, se expresa precisamente en términos racistas que asimilan a los cubanos con los “morenos” y con las clases marginales locales, mismas que son designadas en el Puerto con el término “raza”.¹⁶ Estas representaciones fuertemente ancladas contrastan con el hecho de que la mayoría de los cubanos residentes en el puerto son de nivel de instrucción muy alto y de piel clara (a excepción de algunos músicos y deportistas, claro está, más visibles que los universitarios, empresarios, profesionistas y médicos), sobre todo las mujeres: esposas de veracruzanos o bailarinas contratadas para los cabarets, herederas a pesar suyo de las “mula-

tas exóticas”, en realidad blancas, de las películas de los años 40, fueron escogidas explícitamente por corresponder a los criterios de belleza local: tez clara y pelo claro (son categorizadas en Cuba como “blancas”, “rubias” o “mulatas claras” y en Veracruz como “güeras”). Este fenómeno resalta la subjetividad de las categorías raciales, las cuales rebasan la cuestión de la percepción de los colores de piel (en sí bastante problemática) para fundarse en representaciones ligadas al nivel social, a la licencia erótica o a las prácticas religiosas no-cristianas llamadas brujería.

Signos religiosos “afro”, mercado y resemantización

Dado este contexto, los santeros del puerto que enfatizan la africanidad de la santería, o los que intentan transformarla en elemento de identidad local resultan muy minoritarios. En este caso, es la variable “cultura” la que se moviliza de manera prioritaria, y que permite contrarrestar las acusaciones de satanismo. Pero aún así, la lucha queda desigual. La predominancia del cristianismo confina localmente la santería, junto con el grupo de prácticas con las que es asociada (culto a los santos y culto marial, curanderismo, brujería, espiritismo, chamanismo, culto a la Santa Muerte, culto a los ángeles, prácticas neo-esotéricas diversas), a un espacio restringido de legitimidad: el mercado de los servicios mágico-religiosos.



Espectáculo *Afromestizo*, día de brujos, Nanciyaga, Veracruz, 2008.

Foto Kali Argyriadis

¹⁵ Cabe precisar que la constitución cubana (Constitución..., 1992) introduce sus artículos con un homenaje a los combatientes que contribuyeron en la historia al advenimiento de la nación soberana, entre los cuales los esclavos rebeldes ocupan un lugar importante: la idea es que por su acción liberadora dejaron de ser “africanos” o “negros” para convertirse en ciudadanos. Sobre el concepto de lucha como fundador del sentimiento de pertenencia nacional en Cuba, véase Karnoouh, 2007: 245.

¹⁶ Se oyen a menudo los comentarios de gente de distintas procedencias sociales al llegar a lugares festivos populares (bailes de ranchos, cantinas del centro, etcétera): “Aquí hay mucha raza”. La discoteca de reggaetón Capezio, que ha fundado su fama sobre la idea de que funge como lugar de cita de los jóvenes de las “colonias”, se autoproclama: “Casa de la raza”.

La santería forma literalmente parte del paisaje mercantil del puerto; a través de todos los objetos, imágenes, símbolos, nombres, libros y canciones que la mencionan y que circulan en el mercado, entendido aquí tanto en un sentido propio como en un sentido figurado. En los principales mercados del centro de la ciudad (mercado Hidalgo, mercado viejo) y en sus extensiones en las calles contiguas, los puestos de yerberos aprovisionan a los practicantes con todos los ingredientes necesarios para las prácticas religiosas descritas anteriormente. Cabe precisar que estos mercados constituyen en sí, en el imaginario urbano, el paradigma de la marginalidad social (sucios, apestosos, ruidosos, laberintos inquietantes, lugar de abastecimiento de la gente de las colonias). Sus comerciantes, quienes a menudo comen, crían a sus hijos y a veces hasta duermen dentro de sus puestos, son descritos como “lo más bajo que hay” y temidos, por “chismosos, mañosos, conflictivos y brujeros”.

Una gran cantidad de artefactos elaborados en México (copias conformes de productos fabricados en Miami, Los Ángeles, Caracas y en un menor porcentaje en La Habana) evocan la santería y el *palo-monte* declinando el nombre de los *orichas* y de las hierbas rituales cubanas¹⁷ bajo la forma de jabones, lociones, sprays, polvos, pomadas, aceites, veladoras, tarjetas de rezos, o paquetes surtidos ya listos para su empleo. Es interesante constatar que cuando un santero hace un pedido de plantas en los puestos de yerbas veracruzanos, utilizando su nombre cubano, los yerberos no saben suministrarlas, a pesar de que la vegetación local y la vegetación de la parte occidental de Cuba son muy similares. Ciertas plantas son por cierto utilizadas en las limpias (a veces de manera diferente o a veces de manera similar) tanto en La Habana como en Veracruz, pero ningún yerbero ha establecido hasta hoy en día alguna relación entre los diferentes nombres que designan dichas plantas de un lado al otro del Golfo de México. Muchos santeros de Veracruz traen entonces consigo de sus viajes a la Habana plantas que podrían recoger en cualquier jardín o terreno abandonado de la ciudad de Veracruz.

En cambio, los diversos especialistas locales utilizan de manera cotidiana los productos manufacturados de evocación santera en sus rituales de curación. Efectivamente, es bien conocida la dimensión simbólica que se emplea en este caso,



Imagen de Yemayá en el mercado Hidalgo, puerto de Veracruz, 2005.

Foto Kali Argyriadis

siendo los objetos, imágenes y nombres resemantizados para su integración lógica dentro de la oferta local de las prácticas terapéutico-religiosas no institucionalizadas, reunidas dentro de un mismo conjunto a pesar de su gran heterogeneidad, de un lado por parte del cliente que la consume de manera cumulativa y del otro por una iglesia católica que la combate y la rechaza hacia el campo de la superstición y el satanismo. Cabe precisar que el peso de la hegemonía católica como modelo eclesial absoluto es palpable incluso dentro de los propios clientes/ahijados de los santeros, que precisan a menudo: «Esto no es una religión, esto es una creencia». Esta actitud desespera a sus padrinos, ya que imposibilita la reproducción a nivel local de familias rituales (las iniciaciones son vistas en este marco como servicios mágicos y no como entrada al sacerdocio), y por ende de la lógica de red que implican las mismas.

La santería, o mejor dicho la referencia a la santería (por los especialistas que poseen un conocimiento parcelario adquirido al azar de encuentros y contactos rituales puntuales con santeros que residen siempre al exterior de la ciudad), es utilizada dentro de este marco como una herramienta ritual suplementaria que se une a las otras herramientas presentes para alimentar las luchas de poder locales entre los curanderos que tienen como objetivo principal y final más bien forjarse

una reputación de sabiduría (y por lo tanto de potencia) que convertirse en practicantes de la santería como tal.

Este fenómeno se puede registrar muy claramente analizando el caso de la relación establecida por los devotos de la Santa Muerte en Veracruz con Yemayá: la imagen de la diosa proveniente del umbanda brasileño, en un principio integrada en los centros espiritistas del puerto de Veracruz bajo el nombre de Lucero de la mañana (estrella asociada a la muerte), fue retomada luego como estandarte, hace unos diez años, por una devota de la Santa Muerte que enfatizaba también su estatuto de maestra de primaria y de discípula de un “chamán” de México. Declinada en productos estampillados «Yemaya, la flor del universo», dicha imagen pasó a ser copiada para convertirse en «Yemayá, la joven muerte encarnada» por todos los yerberos del puerto de Veracruz. Cabe precisar que esta imagen umbandista representa a una mujer netamente blanca que nada tiene que ver con la representación cubana de Yemayá: una mujer muy negra cuyo avatar católico es la Virgen negra del barrio de Regla, en la bahía de La Habana.

Justo antes de su fallecimiento (en 2007), la iniciadora de este movimiento pretendía asentar su legitimidad apoyándose de un lado sobre su práctica del transe de posesión (las dos entidades que ella

¹⁷ Cuyas apelaciones mismas precisan de entrada el modo de empleo: abre camino, vence batalla, ven a mí, amansa guapo...

desarrollaba eran Yemayá en persona y el espíritu de una negra cubana difunta) y por otro lado sobre sus conocimientos y grados rituales adquiridos *a posteriori* con un santero de Veracruz iniciado en La Habana y residiendo en Cancún. Había adquirido también cierta fama en Veracruz por realizar todos los días primero de noviembre un ritual de ofrendas al mar, inspirado claramente de los espectáculos/ceremonias organizados a finales de los noventa en el marco de los Festivales Internacionales Afrocaribeños.

Sus rivales se esforzaban en demostrar que ellos eran los únicos poseedores de un saber ritual serio sobre la cuestión: mientras uno señalaba que el *oricha* ligado a la muerte y al cementerio no era Yemayá sino Oyá y exhibía sus atributos rituales entregados por algunos de sus contactos santeros cubanos del Distrito Federal, otra proponía la variedad más amplia de productos santeros dentro del mercado Hidalgo, propiciada por sus contactos en el mercado de Sonora (Ciudad de México) y con una amiga brasileña santera; posteriormente, esta misma empezó a comercializar nuevos productos inventados por ella: la estatua de Yemayá “de siete colores” (inspirada de la Santa Muerte de siete colores), o los collares de santería con calaveritas;¹⁸ otro afirmaba practicar el culto de la Santa Muerte original, es decir, “tal y como se practica en Cuba” y recibir cada mes, proveniente de la isla, el agua ritual que guardaba dentro de su altar.

Mediante la expresión de estas rivalidades, se ve de qué manera, igual que en el caso del espiritismo kardecista en el siglo pasado o de ciertas prácticas *New Age* actuales cuyo vocabulario metacientífico es muy utilizado en Veracruz tanto por los santeros como por los demás ritualistas diversos (vibraciones, energías, operaciones invisibles, medicina holística...), la santería goza actualmente de un estatus de práctica de “gente estudiada”, prestigio conferido por un lado por la referencia a su cubanidad, y por el otro lado por la presencia reiterada de su repertorio musical y coreográfico en todos los eventos culturales locales importantes. Pero a su vez, dicha cubanidad, en la versión más africana y negativa del estereotipo, es utilizada de manera ambivalente como práctica de “brujería fuerte”, salvaje y por ende muy potente, alimentada por el recuerdo de los atemorizantes sacrificios de animales puestos en escena en los foros *Ritos, magia y hechicería* del Festival Internacional Afrocaribeño.



Procesión del grupo Blanca Flor, puerto de Veracruz, 1º de noviembre 2008.
Foto Kali Argyriadis

Conclusiones

La africanidad de la identidad jarocho, cuando no es puesta en escena como «espectáculo del ‘otro’», convirtiéndose en «herramienta política de recreo del público local en busca de exotismo» (Rinaudo, 2009) o en objeto de promoción turística (Malcomson, 2010), es constantemente «corregida» y «neutralizada» por la referencia a la cubanidad, con todas las ambigüedades que recubre: desde los discursos sobre la identidad cultural local, hasta las «justificaciones» propuestas para explicar la oscuridad de la piel, pasando por las explicaciones que tienden a negar el carácter pagano de la *santería*.

Es interesante constatar que, de cierta manera, la transnacionalización de la *santería* cubana acarreo consigo la ambivalencia intrínseca de su relación con África en su contexto cubano de emergencia: mientras que en Cuba el campo de la africanidad rechazada se desplazó sobre la práctica del *palo-monte*, en Veracruz sigue pesando fuertemente sobre el conjunto de prácticas cubanas (*santería* incluida). Mientras que a principios del siglo XX las prácticas religiosas de origen africano eran asociadas en Cuba con las clases bajas (“el hampa” de F. Ortiz, 1906), pero perdieron en cierta medida dicha característica en el marco revolucionario, en Veracruz regresan netamente a dicho estatus de marginalidad social en el cual la racialización de las clases sociales funge como uno de los modos de distinción más pertinentes. La dimensión cultural y estética, importada por la red de artistas y de intelectuales militantes¹⁹, influye en la evolución del estatus de la *santería* en el Puerto, pero su carácter inmediatamente problemático (es cultura, pero cultura cubana, no propia) frena este proceso. Volverse *santero* (vertiente cubana) se convierte, en Veracruz, en un verdadero problema de identidad: la *santería* es demasiado cubana, su africanidad no es un buen argumento para legitimarla por el momento y se cuestiona su estatus de religión, al menos a nivel colectivo, por no adecuarse correctamente con el modelo eclesiástico y ritual cristiano. Esta posición hegemónica (del catolicismo) condiciona además los modos locales de reinterpretación de la *santería*: por un lado, la práctica ritual es muchas veces “re-catolicizada”, y por el otro lado, es colocada dentro del campo de las prácticas no institucionales, cuyo único espacio de libertad posible es el mercado.



Ritual al mar para Yemayá, puerto de Veracruz, 1º de noviembre 2006.
Foto Kali Argyriadis

¹⁸ Más recientemente, esta comerciante y líder de un importante grupo de rezos veracruzanos (Blanca Flor) amplió el campo de sus referencias culturales. Hoy combina el culto a la Santa Muerte con un uso ritual propio de los collares de santería y de palo-monte, junto con la utilización puntual de danzantes aztecas contratados en el Distrito Federal. Así presenta su culto en uno de los folletos que distribuye en el Mercado Hidalgo: «Muchos se disputan el origen de La Santísima Muerte aunque nadie sabe bien de donde proviene la creencia muchos nombres se le han dado; desde los griegos con Thanatos; los itálicos Parca; en África Oyá; en Cuba Yemayá; y aquí en México la Santa Muerte. Misma que dentro de nuestra cultura ha evolucionado ya que durante el México Prehispánico se le conocía como Cuatlicue y era venerada sin ninguna restricción en la ciudad de Mictla».

¹⁹ Se podría calificar este fenómeno, más que como proceso de re-africanización, de proceso de re-caribbeanización. Cabe recordar que la re-africanización incluye siempre, de hecho, una dimensión de intelectualización (Capone, 1999) que nunca implica “ser africano”.

El análisis en términos de redes transnacionales permite observar la interacción entre la escala local y las escalas más amplias (de regional a tricontinental en este caso), así como la circulación de personas, ideas, objetos y signos que provocan. Las redes, si bien atraviesan el espacio local, contribuyen a su transformación pero no lo substituyen. Existe una red transnacional de *santeros* ligados entre ellos (más allá de los conflictos y de las alianzas) por lazos de parentesco ritual, pero solamente resulta efectiva, movilizadora y eficiente desde el punto de vista de este espacio de relaciones y no forzosamente en el espacio geográfico local. De igual manera, esta red transversaliza las divisiones en términos clasistas, racistas o nacionalistas, lo cual no significa en ningún momento que las anule. Así, por ejemplo, en Estados Unidos, para los militantes auto-proclamados africanos-americanos que se vuelven *santeros*, la cubanidad de la *santería* es un serio problema por su sincretismo con la religión católica y por la claridad de la piel de sus sacerdotes, que no combinan con su búsqueda de “pureza” africana: recurren a la red transnacional de adeptos de la religión de los *orisha* para re-conectarse con sacerdotes nigerianos y así emprender una tarea de “desincretización” de sus prácticas (Capone, 2005). En Ciudad de México, que funge como “lugar-nodo” (Castells, 1996: fig. 6.3) de la red transnacional de *santeros*, la mayoría ritual de los cubanos puede también ser fuertemente cuestionada mediante la conexión con ritualistas yorubas nigerianos por quienes pretenden convertirse en actores clave del movimiento (Juárez Huet, 2010). En Veracruz, sin embargo, los *santeros* poco se preocupan de permanecer subordinados a sus padrinos, sean ellos de Cuba o del Distrito Federal: concentran todas sus estrategias de legitimación sobre el ámbito local, donde su escasez les permite gozar de una posición de autoridad bien anclada.

Las redes translocales y transnacionales (de *santeros*, de artistas, de militantes, de comerciantes) permiten entonces la circulación de signos cuyo carácter «afro» puede ser enfatizado o al contrario neutralizado. Las tensiones y las luchas de poder internas en dichas redes, que son indisociables de sus múltiples anclajes locales, impiden que surja un consenso sobre el significado atribuido a estos significantes, los cuales son sistemáticamente resemantizados en sus diversos contextos de relocalización.

Síntesis curricular

Doctora en antropología e investigadora del Institut de recherches pour le développement (IRD, Francia) y miembro del UMR 205 (“URMIS, migraciones y sociedades”). Después de estudiar las prácticas religiosas cubanas y sus impactos sociales, culturales y políticos en Cuba durante el Periodo Especial, centra actualmente sus investigaciones en el análisis de la transnacionalización de las prácticas artísticas y religiosas cubanas en el estado de Veracruz. Ha publicado varios libros sobre estos temas, entre los cuales (con Stefania Capone, eds.) *La religion des orisha. Un champ social transnational en pleine recomposition*, Paris, Hermann, 2011 y (con Stefania Capone, Renée de la Torre y André Mary, eds.), *En sentido contrario. Transnacionalización de religiones africanas y americanas*, Louvain, Academia / IRD / CIESAS, 2012.

Bibliografía

Aguilar, Alejandra; Argyriadis, Kali; De la Torre, Renée; Gutiérrez, Cristina (coord.); *Raíces en movimiento. Prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales*, El Colegio de Jalisco/IRD/CEMCA/CIESAS/ITESO, Guadalajara, 2008.

Aguirre Beltrán, Gonzalo, [1946], *La población negra de México. Estudio etnohistórico*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989.

Amselle, Jean-Loup, *Branchements. Anthropologie de l'universalité des cultures*, Paris, Flammarion, 2001.

Appadurai, Arjun, *Modernity at large. Cultural Dimension of Globalization*, Minneapolis / London, Minnesota UP, 1996.

Argyriadis, Kali: *La religión à La Havane. Actualité des représentations et des pratiques culturelles havanaises*, Paris, éd. des Archives contemporaines, 1999, 380 p.

«Des Noirs sorciers aux *babalaos*. Analyse du paradoxe du rapport à l'Afrique à La Havane» *Cahiers d'Etudes Africaines* n° 160, novembre-décembre, 2000, p. 649-674.

«Les Parisiens et la *santería*: de l'attraction esthétique à l'implication religieuse», *Psychopathologie africaine*, vol. XXXI, n° 1, 2001-2002, p. 17-43.

«*Ramas*, familles, réseaux. Les supports sociaux de la diffusion de la *santería* cubaine (Cuba-Mexique)», *Journal de la société des américanistes*, n° 91-2, 2005, p. 153-183.

«Les *batá* deux fois sacrés. La construction de la tradition musicale et chorégraphique afro-cubaine», *Civilisations* vol. LII, n° 1-2, janvier, 2006, p. 45-74.

«Relocalisation de la *santería* dans le port de Veracruz. Le marché, espace restreint de légitimité», en Kali Argyriadis & Stefania Capone (eds.), *La religion des orisha. Un champ social transnational en pleine recomposition*, Paris, Hermann, 2011, p. 175-207.

«De instructores, asesores y promotores: redes de artistas cubano-veracruzanos y relocalización del repertorio 'afrocubano'», en Freddy Avila Domínguez, Ricardo Pérez Monfort y Christian Rinaudo, *Circulaciones culturales. Lo afrocaribeño entre Cartagena, Veracruz y La Habana*, México D.F., CIESAS / IRD / ANR / Universidad de Cartagena / El Colegio de Michoacán, 2011, pp. 269-296.

Argyriadis, Kali, Capone, Stefania Capone, “Cubanía et *santería*. Les enjeux politique de la transnationalisation religieuse (La Havane – Miami)”, *Civilisations*, ns. 1-2, vol L1, janvier, 2004, pp. 81-137.

La religion des orisha. Un champ social transnational en pleine recomposition, Paris, Hermann, 2011.

Argyriadis, Kali, Capone, Stefania, De la Torre, Renée, Mary, André (eds.), *En sentido contrario. Transnacionalización de religiones africanas y americanas*, Louvain, Academia / IRD / CIESAS, 2012.

Argyriadis, Kali, Juárez Huet, Nahayeilli, «Sobre algunas estrategias de legitimación de los practicantes de la *santería* en el contexto mexicano», en Alejandra Aguilar, Kali

- Argyriadis, Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez, *Raíces en movimiento. Prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales*, Guadalajara, El Colegio de Jalisco / IRD / CEMCA, 2008, p. 281-308.
- Barreto, Marino, "Sobre el problema de la brujería", *El Día* n° 2614 (La Habana), 20 de septiembre, 1918, p. 1, 12.
- Bascom, William R., «Yoruba acculturation in Cuba», in *Les afro-américains*, Dakar, mémoire de l'I.F.A.N., 1952, p. 163-167.
- Bastide, Roger: *Les religions africaines au Brésil*, Paris: P.U.F., 1960
Les Amériques noires. Les civilisations africaines dans le nouveau monde, Paris: éd. Payot., 1967.
- Boyer, Véronique, "Les traditions risquent-elles d'être contaminées? Paradigmes scientifiques et orthodoxie religieuse dans les cultes de possession au Brésil", *Journal de la Société des Américanistes* LXXIX, 1993a, p. 67-90.
Femmes et cultes de possession au Brésil, Paris, l'Harmattan, 1993b.
- Buscarón Ochoa, Odalys, Núñez González, Niurka, Rodríguez RUIZ, Pablo, "Breve introducción a las relaciones raciales en Cuba: aportes empíricos y nuevas interpretaciones", *Documentos Idymov* n° 10, octubre, Xalapa, Ver (México), IRD/CIESAS/ICANH, 2006.
- Capone, Stefania, «Le pur et le dégénéré: le candomblé de Rio de Janeiro ou les oppositions revisitées», *Journal de la Société des Américanistes* n° 82, 1996, p. 259-292.
La quête de l'Afrique dans le candomblé. Pouvoir et tradition au Brésil, Paris, Karthala, 1999.
"Entre Yoruba et Bantu: l'influence des stéréotypes raciaux dans les études afro-américaines", *Cahiers d'études africaines*, n° 157, XV, 1, pp. 55-77, 2000.
(comp.), "Les pratiques européennes des religions afro-américaines", *Psychopathologie africaine* XXXI.1, 2001-2002.
(comp.), "Religions transnationales." *Civilisations* L1.1-2, janvier, 2004.
Les Yoruba du Nouveau Monde. Religion, ethnicité et nationalisme noir aux États-Unis, Paris, Karthala, 2005.
- Cardaillac, Louis, Gutierrez Zuniga, Cristina, "Introducción", *Estudios Jaliscienses* n° 60, "La religiosidad popular", mayo de 2005, El Colegio de Jalisco, pp. 3-5.
- Cardona, Ishtar, « Los actores culturales entre la tentación comunitaria y el mercado global: el resurgimiento del son jarocho », *Política y cultura* n° 26, México, p. 213-232, 2006.
- Carpentier, Alejo, *La musique à Cuba*, Paris, Gallimard, 1985 [1946].
- Carpeta de información básica. Festival Internacional Afrocaribeño Veracruz '98*, Veracruz, Instituto Veracruzano de Cultura, 1998.
- Castellanos González, Israël, « La brujería y el ñañiguismo desde el punto de vista médico-legal », *Revista de técnica policial y penitenciaria* n° 2-3, vol. IV (La Habana), agosto, 1936 [1916], p. 83-186.
- Castells, Manuel, *La era de la información. Tomo 1: La sociedad red*, México, Siglo XXI, 1999 [1996].
- Colonos, Ariel, *Sociologie des réseaux transnationaux. Communautés, entreprises et individus: lien social et système international*, Paris, l'Harmattan, 1995 (comp.).
- Constitución de la República de Cuba*. La Habana: ed. Política, 1992.
- De la Fuente, Alejandro, "Antídotos de Wall Street. Raza y racismo en las relaciones entre Cuba y los Estados Unidos", in Rafael Hernández y John H. Coatsworth (coords.), *Culturas encontradas: Cuba y los Estados Unidos*, La Habana, CIDCC Juan Marinello/University of Harvard (drclas), 2001, pp. 243-261.
- De la Torre, Renée, Gutiérrez Zúñiga, Cristina (coords.), *Atlas de la diversidad religiosa en México*, México: CIESAS / El Colegio de Jalisco / El Colegio de la Frontera Norte / El Colegio de Michoacán / Universidad de Quintana Roo / SEGOB / CONACYT, 2007.
- Deschamps Chapeaux, Pedro, *El Negro en la economía habanera del siglo XIX*, U.N.E.A.C., La Habana, 1971.
- Flores Martos, Juan Antonio, *Portales de múcara. Una etnografía del puerto de Veracruz*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 2004.
- Franco, José Luciano, *Folklore criollo y afrocubano*, Publicaciones de la Junta nacional de Arqueología y Etnología, La Habana, 1959.
- Frigerio, Alejandro, "Estableciendo puentes: articulación de significados y acomodación social en movimientos religiosos en el Cono Sur", *Alteridades*, 9.18 julio-diciembre, 1999, p. 5-17.
"Re-Africanization in Secondary Religious Diasporas: Constructing a World Religion", *Civilisations* L1.1-2, janvier, p. 39-60, 2004.
- García de León, Antonio, "El Caribe Afroandaluz: permanencias de una civilización popular", en *La Jornada Semanal*, 12 de enero, 1992, pp. 27-33.
- García Díaz, Bernardo, « La migración cubana a Veracruz 1870-1910 », in *La Habana / Veracruz, Veracruz / La Habana, las dos orillas*, García Díaz, Bernardo, Guerra Vilaboy, Sergio (coord.), México, Universidad veracruzana, 2002, p. 297-319.
In Christian Rinaudo y Freddy Avila (coordinación), 2009.
- García Díaz, Bernardo y Sergio Guerra Vilaboy (coords.), *La Habana / Veracruz, Veracruz / La Habana, las dos orillas*, México, Universidad Veracruzana, 2002.
- Góis Dantas, Beatriz, *Vovó nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil*, Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- Guedj, Pauline, "Una religión 'inclusiva': panafricanismo e identidad 'akan' en Estados Unidos", in Kali Argyriadis, Alejandra Aguilar, Renée de la Torre, Cristina Gutiérrez (coord.), *Raíces en movimiento. Prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales*, Guadalajara, El Colegio de Jalisco / IRD / CEMCA / CIESAS / ITESO, 2008, p. 309-328.
- Gutiérrez Zúñiga, Cristina, *Nuevos movimientos religiosos. La Nueva Era en Guadalajara*, México: El Colegio de Jalisco, 1999.
- Hagedorn, Katherine J., *Divine Utterances. The performance of Afro-Cuban Santería*, Washington & London, Smithsonian Institution Press, 2001.
- Helg, Aline, *Lo que nos corresponde. La lucha de los negros y mulatos por la igualdad en Cuba, 1886-1912*, La Habana,

Imagen Contemporánea, 2000.

Herskovits, Malvella J., *Te Mitch of te Negro Pasta*, Boston, Beicon, [1941] 1990.

Hoffmann, Oïdle, «Renaissance des études afromexicaines et productions de nouvelles identités ethniques», *Journal de la société des américanistes*, n° 91-2, 2005, p. 123-152.

Juárez Huet, Nahayeilli, «La santería dans la ville de México: ébauche ethnographique», *Civilisations* ns° 1-2, vol L1, janvier, 2004, p. 61-79.

Un pedacito de Dios en casa: transnacionalización, relocización y práctica de la santería en la ciudad de México, Thèse de doctorat en anthropologie sociale, Colegio de Michoacán, 2007.

“Redes transnacionales y reafricanización de la santería en la ciudad de México”, en Elisabeth Cunin (ed.), *Mestizaje, diferencia y nación. Lo negro en América central y el Caribe*, México, INAH / CEMCA / UNAM / IRD, 2010, pp. 299-329.

“Lo ‘afro’ en las industrias de la música y el cine : el caso afrocubano en México”, en Freddy Avila Domínguez, Ricardo Pérez Monfort y Christian Rinaudo, *Circulaciones culturales. Lo afrocaribeño entre Cartagena, Veracruz y La Habana*, México D.F., CIESAS / IRD / ANR / Universidad de Cartagena / El Colegio de Michoacán, 2011, pp. 165-188.

Karnououh, Lorraine, *Un miroir de patience: analyse de l'identité cubaine au regard de l'aporie de la permanence du Même dans le temps*, thèse de doctorat en sociologie, Université de Paris 7, 2007.

Knauer, Lisa Maya, “La rumba en Nueva York”, in Rafael Hernandez (comp.), *Mirar el Niágara. Huellas culturales entre Cuba y los Estados Unidos*, La Habana, CIDCC Juan Marinello, 2000, p. 329-360.

«Afrocubanidad translocal: la rumba y la santería en Nueva York y La Habana», in Rafael HERNANDEZ y John H. COATSWORTH (coord.), *Culturas encontradas: Cuba y los Estados Unidos*, La Habana, CIDCC Juan Marinello / University of Harvard (DRCLAS), 2001, p. 11-31.

Lachateñeré, Rómulo, “Las creencias religiosas de los afrocubanos y la falsa aplicación del término brujería”, *Estudios Afrocubanos* n° 1-4, vol. 3, 1939.

“La influencia Bantú-Yoruba en los cultos afrocubanos”, *Estudios Afrocubanos* vol. 4, 1940.

López Calleja, Sonia, *Diffusion des cultes afro-cubains à Paris et à Valencia: influence des processus cognitifs dans l'adhésion à une nouvelle religion*, mémoire de DEA, Université de Paris-X Nanterre, 14 juin, 2005.

López Valdés, Rafael Leo, *Componentes africanos en el etnos cubano*, Ed. de Ciencias Sociales, La Habana, 1985.

Malcomson, Hettie, “La configuración racial del danzón : los imaginarios raciales del puerto de Veracruz”, en Elisabeth Cunin (ed.), *Mestizaje, diferencia y nación. Lo negro en América central y el Caribe*, México, INAH / CEMCA / UNAM / IRD, pp. 2010.

Marcus, George, «Ethnography in/of the World System: the Emergence of Multisited Ethnography», *The Annual Review of Anthropology*, 24, 1995, p. 95-117.

Matory, James Lorand, «El nuevo imperio yoruba: textos, migración y el auge transatlántico de la nación lucumí, in Rafael Hernandez y John H. Coatsworth» (coord.), *Culturas encontradas: Cuba y los Estados Unidos*, La Habana, CIDCC Juan Marinello/University of Harvard (DRCLAS), 2001, p. 167-188.

Menéndez, Lázara. *Rodar el coco. Proceso de cambio en la santería*, La Habana: ed. de Ciencias Sociales, 2002.

Métraux, Alfred, *Le Vaudou haïtien*, Paris, Gallimard, 1958.

Mintz, Sydney W, «L'Afrique en Amérique Latine: quelques réflexions impromptues», *L'Afrique en Amérique Latine*, comp. Manuel Moreno Fragnals, Paris, UNESCO, 1984, p. 317-332.

Moreno Fragnals, Manuel, *El ingenio*, 3 tomos, Ed. de Ciencias Sociales, La Habana, 1978.

Muñoz guinarte, Benjamín, “El estigma es para todos”, *El Día* n° 2609 (La Habana), 15 de septiembre, 1918, p. 1; 11.

Nina Rodrigues, Raymundo, *L'animisme fétichiste des nègres de Bahia*, Salvador,

Reis & Companhia Editeurs, 1900.

Ortiz, Fernando, *Hampa afrocubana: los negros brujos*, La Habana, ed. de Ciencias sociales, 1995 [1906].

“Brujos o santeros” *Estudios Afrocubanos* n° 14-, vol. 3, 1939, p. 85-90.

«El fenómeno social de la transculturación y su importancia en Cuba», *Revista Bimestre Cubana*, vol. XLV, núm. 2, septiembre-octubre, La Habana, 1940.

Los instrumentos de la música afrocubana. Los tambores batá, La Habana, ed. Letras Cubanas, 1995 [1954].

Peraza, Norma, “Esclavos gallegos en Cuba”, *Revista de la Biblioteca Nacional José Martí*, año 71, vol. XXII, núm. 3, septiembre-diciembre, La Habana, 1980, p. 11-132.

Pérez De La Riva, Juan, *La república neocolonial*, La Habana: ed. Ciencias Sociales, T. 2, 1979.

Ramírez Calzadilla, Jorge, *Religión y relaciones sociales. Un estudio sobre la significación sociopolítica de la religión en la sociedad cubana*, ed. Academia, La Habana, 2000 [1993].

Rinaudo, Christian, “Lo ‘afro’ en las políticas culturales en Cartagena y Veracruz”, en Freddy Avila Domínguez, Ricardo Pérez Monfort y Christian Rinaudo, *Circulaciones culturales. Lo afrocaribeño entre Cartagena, Veracruz y La Habana*, México D.F., CIESAS / IRD / ANR / Universidad de Cartagena / El Colegio de Michoacán, 2011 , pp. 37-67.

Roche monteagudo, Rafael, « La brujería », in *La policía y sus misterios en Cuba*, La Habana, Imprenta la Prueba, 1908, p. 59-104.

Verger, Pierre, *Notes sur le culte des Orisa et Vodun: à Bahia, la Baie de tous les saints, au Brésil et à l'ancienne côte des Esclaves en Afrique*, Mémoires de l'Institut Français d'Afrique Noire (IFAN), n° 51, 1957.

NUEVAS EXPRESIONES Y NUEVAS TERAPIAS RELIGIOSAS EN XALAPA, VERACRUZ

Isabel Lagarriga Attias
Centro INAH Veracruz

En el caso del México de hoy, la crisis económica que se vive y que alcanzó ya todos los niveles sociales, ha llevado a una búsqueda de auxilio espiritual que orilla, por un lado, a un reforzamiento de credos religiosos dirigidos más al logro de la solución de problemas cotidianos de la existencia que a la obtención de una vida mejor en el más allá. Por otra parte, la inercia religiosa ha conducido a una búsqueda individual de opciones derivada de la pérdida del poder monolítico de la iglesia católica y al surgimiento acelerado de nuevas ofertas.

Ante este panorama, es interesante incluir el estudio de las prácticas mágico-religiosas y las nuevas terapias que se practican en la ciudad de Xalapa dentro del proyecto *Nuevas prácticas mágico-religiosas y terapias en Xalapa, Veracruz*, que actualmente se lleva a cabo en la Unidad Xalapa del Centro-INAH Veracruz. El tema es muy amplio y lo que se presenta en esta ocasión es un breve esbozo de la intrincada red de algunas de las experiencias místico-religiosas y terapéuticas que hoy día aparecen en esta ciudad.

Los nuevos movimientos religiosos

Como es sabido entre los estudiosos de la religión, la expectativa weberiana de un *desencantamiento* del mundo, es decir, la pérdida del sentimiento religioso que correría de manera paralela a la modernidad, no se ha dado. Curiosamente ha desembocado en un fenómeno opuesto que algunos denominan de reencantamiento¹. Lo que aparece hoy "...es un proceso de recomposición de lo religioso en el seno de un movimiento más vasto de redistribución de las creencias..." La religión se mantiene en el mundo moderno adaptándose a formas variadas de secularización o manifestándose como un conjunto de experiencias individuales al margen del poder².

Aparece en lo religioso, en medio de las etapas contemporáneas de transición, un nuevo ámbito llamado de *religión vacía*,³ en el cual se produce una separación de las formas tradicionales religiosas y una búsqueda consecuente, por parte de los individuos, de nuevos contenidos.⁴ Aparecen de este modo los conocidos como los *Nuevos Movimientos Religiosos* (NMR), que se caracterizan en occidente por ser producto de un sincretismo entre religiones históricas, elementos religiosos no oficiales y aspectos científicos. Estos NMR tienen gran difusión entre los sectores altos y medios de la población, entre personas educadas y cosmopolitas, sus integrantes tratan de acceder a la experiencia religiosa a través del misticismo, la meditación y el raciocinio teológico, el poder mental, las relaciones interpersonales con la energía, el intento de obtener poder sobre sí mismos, con la relaciones interpersonales y sobre su destino. Tienen muy presente la unidad cuerpo-alma y cosmos⁵ (Cristina Gutiérrez⁶ cit. McGuire: 15).

Todo esto conforma, para el sociólogo Champion, una *nebulosa místico-esotérica*⁷ que está compuesta por *religiosidades* que se alejan del "marco de las religiones históricas occidentales, en forma de religiones orientales o exóticas o de prácticas esotéricas reactivadas".

Entre éstas encontramos al movimiento denominado *New-Age*⁸, que para Viola Teisenhoffer aparece en los años 60, entre las clases medias urbanas, como una ideología de la contracultura occidental que se fue extendiendo en otras capas sociales.

Sin embargo, para esta autora el movimiento del *New-Age* en pleno auge actual, tiene su origen desde el siglo XIX con el llamado *New Thought* y la *teosofía*, que partía de la creencia en el poder del espíritu sobre el cuerpo, la curación espiritual o psíquica. Sus seguidores en Europa y posteriormente en los Estados Unidos, se basaban en el pensamiento del médico sueco Swdenborg y del

¹ Morris Berman, 1995.

² Hervieu-Léger, Danièle (1996: 25).

³ Aranguren, José Luis, (1994).

⁴ Díaz Salazar, Rafael (1994).

⁵ Carozzi, María Julia (1993).

⁶ Gutiérrez Zúñiga, Cristina (1991: 15).

⁷ Champion, François (1989: 157).

⁸ Teisenhoffer, Viola (2008: 52-56).

“...Los Nuevos Movimientos Religiosos (NMR) se caracterizan en occidente por ser producto de un sincretismo entre religiones históricas, elementos religiosos no oficiales y aspectos científicos. Estos NMR tienen gran difusión entre los sectores altos y medios de la población, entre personas educadas y cosmopolitas...”

austriaco Mesmer y las ideas de Helena Blavatsky, interesada en las religiones orientales y el ocultismo.

Se considera que el movimiento de *La Gran Fraternidad Universal*, que aparece en Venezuela en 1948 constituyó uno de los principales exponentes de tales concepciones en nuestro continente.⁹

Otros autores dan como lugar de aparición del movimiento New-Age a los Estados Unidos, en los años 80 del siglo pasado, con la aparición del libro de Marilyn Ferguson: *La transformación de Acuario*.¹⁰ Es importante mencionar que sus seguidores no en todas las ocasiones lo perciben como una religión, aunque incluye una amalgama de varias de éstas, así como el conjunto de pensamientos esotéricos y teosóficos ya mencionados. Para precisar a la New-Age podríamos seguir las palabras de Masferrer al respecto¹¹, quien señala:

Esta religión considera que tanto el universo, la naturaleza y las personas son creaciones divinas, por lo cual todo está en contacto con la sacralidad. Muy a tono con el concepto de aldea global intenta una fusión de todas las tradiciones religiosas, con especial énfasis en las religiones orientales y amerindias, a lo cual agregan mucho del esoterismo occidental, pero allí no terminan los elementos considerados que incluyen concepciones ecologistas, naturistas, creencias en la reencarnación y una larga lista que resulta inagotable...¹²

La New-Age, ha sido cuestionada por algunos integrantes de la Iglesia católica.¹³

Galinier y Molinié¹⁴ consideran que, para los seguidores de la New-Age, el cambio del signo del zodiaco Piscis al de Acuario, simboliza la prosperidad y la paz, de este modo consideran que el paso del elemento aire a un elemento agua terminará por provocar el decaimiento del Cristianismo. Se piensa que este cambio propicia en el hombre el dominio de su propia consciencia y de su cuerpo a través de la experiencia de terapias paralelas y místicas a las que se podrían agregar el Channeling, el chamanismo, la astrología y el llamado acceso a lo transpersonal. En México, nos comentan estos autores, las clases populares (nosotros diríamos más bien que las medias y altas) son adictas

a los horóscopos y tienden a buscar en las librerías literatura relacionada con el esoterismo, con terapias espirituales e incluso con la alquimia.

Para Díaz Brenis¹⁵ la New-Age es “...una propuesta ecléctica que retoma pensamientos de las principales tradiciones religiosas: budismo, judaísmo, hinduismo y el cristianismo, así como diversos elementos de la religión prehispánica”.

Antecedentes de los NMR en Xalapa, Veracruz

Desde principios de los años 80, un gran sector de intelectuales procedentes en su mayoría de la ciudad de México y algunos extranjeros, empezaron a establecerse en Xalapa, en Coatepec y en las inmediaciones de estas dos ciudades. De ese modo, en esos lugares se conformó un sector compuesto por clases acomodadas que se hicieron o ya eran seguidores de las nuevas formas de espiritualidades en boga, que orillaron al cambio del pensamiento religioso en la ciudad, dando lugar entre este sector y entre las clases medias, a la aparición una especie de nebulosa esotérica entre personas que se consideran católicas pero que a sus creencias religiosas tradicionales han agregado la lectura de horóscopos, del Tarot, la participación de los Ángeles en los hechos de la vida terrena, la aceptación de la existencia de contactados por extraterrestres, la admiración y el seguimiento de cultos y prácticas orientales provenientes de los Estados Unidos y otras muchas corrientes que propugnan un misticismo sui géneris.

Derivado de lo anterior, hay una extensa oferta de terapias entre las cuales se encuentran la utilización de las Flores de Bach, diversos tipos de meditaciones, prácticas de yoga, retiros espirituales en Ashrams o en un templo Lamaísta Tibetano ubicado a unos cuantos kilómetros de Xalapa y otro Budista en la Pitaya (zona elegante que se encuentra en la antigua carretera a Coatepec), la curación por medio de Reiki y a través del aprovechamiento de diferentes energías, las curas por el empleo del Temazcal, el alivio de los males por el uso de cuarzos y muchos otros acercamientos a lo mágico-religioso.

Las tiendas de productos que satisfacen estas necesidades, así como las de objetos de tipo mágico, han proliferado. Se venden diversos tipos de cuarzos para Cristaloterapia y Gemoterapia, aceites para Aromaterapia e inciensos. Hay una tienda especializada en la venta de ángeles, a quienes igualmente se atribuye que pueden ayudar en todo tipo de aflicciones. Su dueña, una portorriqueña, lee el conocido Tarot de Ángeles y goza de tan gran reputación que ofrece con frecuencia programas radiofónicos. Otras tiendas tienen productos más populares como son dragones y sapos, pirámides, Budas, entre otros objetos para la buena suerte, así como jabones, lociones y velas.¹⁶

Ligados a estas nuevas creencias, han aparecido igualmente cafés y restaurantes vegetarianos así como tiendas naturistas

⁹ Fundado el 18 de enero de 1948 por Serge Reynaud de la Ferriere. Díaz Brenis, Elizabeth (2002).

¹⁰ Marilyn Ferguson, *La conspiración de Acuario*, Madrid, Año Cero, 1984.

¹¹ Masferrer Kan, Elio, (2000:55). Cf. también Schmucler, Sergio (2002); Graeff Velázquez, Carla. (2001).

¹² Hay autores que se refieren al New Age como un nuevo movimiento religioso. Otros la designan en femenino considerándola como una nueva forma de religión.

¹³ cf.. López Padilla (1995).

¹⁴ (2006:240-241).

¹⁵ (op.cit.:46).

¹⁶ De las cuales llevamos detectadas 9 y de productos naturistas 13.

que sirven de puntos de reunión para ciertos grupos que comparten ideas místicas orientales.

Igualmente se anuncian conferencias, programas de radio y televisión, diplomados y cursos sobre esas terapias y creencias, entre otras. Asimismo, se presenta un incremento en las ventas de libros especializados en estos temas y se buscan las enseñanzas de escritores que se reivindican como poseedores de los conocimientos de las antiguas culturas mayas y toltecas.¹⁷

A continuación presentaremos algunos ejemplos de estas manifestaciones que hemos encontrado en la ciudad de Xalapa:

Entre las terapias y técnicas de ayuda psicológica más solicitadas se encuentran la de las *Flores de Bach* y el *Feng Shui*, aplicadas la mayoría de las veces por universitarios, generalmente psicólogos. Algunos se ostentan con posgrados en la Sorbona de París y en la Universidad de Harvard.

Se nos ha informado que existen alrededor de 50 terapeutas de Flores de Bach en la ciudad de Xalapa. Del *Reiki* falta una información más completa, pero parece ser que mucha gente, después de tomar algún curso, abre su propio centro para aplicar esta técnica. Respecto al *Feng Shui*, sus especialistas son menos numerosos, hasta ahora sólo conocemos a tres que son mujeres.

Una terapeuta de Flores de Bach, psicóloga por la Universidad Veracruzana, estudió esa alternativa de curación en la ciudad de México, impartida por un maestro argentino que temporalmente se instala en Xalapa para dar también sus cursos. Esta terapeuta, que ahora imparte clases sobre el tema en Estados Unidos, combina sus técnicas terapéuticas psicológicas de la corriente de la Gestalt con las Flores de Bach, reelaboradas en los Estados Unidos pero producidas en Inglaterra, lugar de origen del doctor Edward Bach, creador de dicha terapia. Ella comenta que, junto con una bióloga, está empezando a cultivar plantas mexicanas que utiliza en sus curaciones, con objeto de utilizar recursos botánicos nacionales.

Otra especialista de Flores de Bach, mezcla esta técnica con terapia de cuarzos. Una de las practicantes del *Feng Shui* y *Reiki* estudió psicología y otra, que aplica esta última terapia, estudió antropología en Ciudad de México y, además de utilizar estas técnicas, se considera chamana.

Respecto a los cultos orientales, también muy extendidos, destacan el Budismo Tibetano, con la existencia de un Templo ubicado en Coacoatzintla, poblado cercano a Xalapa, dirigido por el Venerable Unandicena; el Centro Darma, dirigido por el señor Sergio Stern y otro Centro de meditación Budista en La Pitaya. Se nos ha comentado también que una monja budista española viene con frecuencia a impartir cursos a Xalapa, procedente del monasterio Thubton Shodrun en Seattle, E.U.A.

En el llamado *Rechung Dorge Dragma* se da meditación tibetana e incluso hay una sección dedicada a los niños, denominada *Bunko*, recomendadas por Sri Sathya Sai Baba. Otro centro es el de los *Ishayas* con influencias Esenias.

Existen también algunos seguidores de Sri Sathya Sai Baba.¹⁸ Centros de Meditación y práctica de Yoga están también muy extendidos.

El neochamanismo y la neoindianidad en Xalapa

Los chamanes que aparecen hoy en Xalapa constituyen lo que los estudiosos consideran como integrantes del neochamanismo, asociado a la neoindianidad y al pensamiento del movimiento de la *New-Age*, entre otros movimientos religiosos actuales. Al neochamanismo se le conoce también como chamanismo urbano, el cual, desde hace tres décadas, ha aparecido en México y en otros países de América Latina, extendiéndose incluso por otras partes del mundo. Podemos remontar su origen a los cambios religiosos ya mencionados, resultado de las influencias que se derivan del pensamiento moderno y posmoderno y al cuestionamiento a la medicina moderna.

En nuestro país, el neochamanismo también ha acaparado la atención de diversos investigadores.¹⁹ Esta nueva corriente chamánica constituye una descontextualización del chamanismo clásico. Influyen en su aparición y desarrollo las prácticas psicodélicas de los años 60, con la ingestión de sustancias psicoactivas y la creencia en que las técnicas del éxtasis chamánico son innatas y pueden desarrollarse fuera de algún contexto étnico. Se piensa que el seguimiento del ayuno, la meditación, el canto,

El chamanismo clásico El chamanismo clásico considera la capacidad de algunos terapeutas religiosos de realizar curas mágicas en un estado especial de conciencia, realizar vuelos mágicos para rescatar las almas de sus pacientes que han caído presas de algún espíritu maligno y efectuar labores psicopompas, es decir, conducir las almas de las personas fallecidas a su última morada. La palabra chamán se deriva del Tungús shaman. Se utiliza actualmente para denominar a especialistas que llevan a cabo la sanación, la adivinación y funciones psicopompas y que pueden utilizar o no, sustancias provocadoras de alteraciones de la conciencia así como remedios tradicionales. Sobre chamanismo clásico cf. Eliade, (1964) y para chamanismo en Latinoamérica cf. Galinier, Lagarriga y Perrin (coordinadores), 1991.

¹⁷ Como ejemplos citamos algunos de los más leídos:

Dr. Edward Bach, *Bach por Bach*. Obras completas. Escritos florales. Ediciones Continente, Buenos Aires, 2001.

Profesor Mercury, *Reiki, manos que curan*. Edimat Libros S.A., Madrid España, 2005.

Doctor Miguel Ruiz, *Los cuatro acuerdos*. Un libro de sabiduría tolteca. Urano, Barcelona, 1998 (8ª edición). También es autor del libro: *La maestría del amor*.

Una guía práctica para el arte de las relaciones. Urano, Barcelona, 2001 (que lleva ya seis ediciones).

Miguel Ruiz y Janet Mills, *La voz del conocimiento*. Una guía práctica para la paz interior, Urano, Barcelona, 2004.

Otro ejemplo de lectura en que se insinúa, a la manera de Castaneda, un aprendizaje con un sabio indígena, es el de Jorge Chávez, *Una voz en la bruma*. Basado en las enseñanzas del anciano maya don Félix Poot Chuc, Universidad Autónoma de San Luis Potosí, San Luis Potosí S.L.P., México, 2001.

¹⁸ Sri Sathya Sai Baba: Es un hindú mundialmente conocido, sobre todo por las ceremonias masivas que realiza en su cumpleaños, el 23 de noviembre y el 24 de diciembre, por la Navidad. En la India se define como "El Avatar de este tiempo, Maestro Viviente de su tiempo o Preng Rawa". Se considera la representación de Dios en el mundo actual. Tiene 80 años y se conserva muy bien físicamente y nunca se ha casado. Viaja seguido a Estados Unidos, a California, en donde en San Francisco, tiene un gran centro.

¹⁹ Para bibliografía sobre el tema cf.: Lagarriga, Isabel (2004:225-232).

Nuevos movimientos religiosos en Xalapa, Veracruz, México.

El new age

(Sectores altos y medios)

<p>Nuevas terapias</p>	<ul style="list-style-type: none"> - Flores de Bach - <i>Reiki</i> - Sanación por medio de Ángeles - Gemoterapia, Cristaloterapia - <i>Feng Shui</i> - Yoga, meditación - Temascal - Limpia del aura - Medicina naturista
<p>Nuevas espiritualidades</p>	<ul style="list-style-type: none"> - Lectura de Tarot - “Las brujas” (mujeres en busca de superación personal). - Budismos - Los <i>Ishayas</i> - El cuarto Camino (todavía no estudiado) - El Movimiento de la Fraternidad Universal (todavía no estudiado) - Creencia en extraterrestes - Movimientos ecologistas
<p>Neochamanismo</p>	<ul style="list-style-type: none"> - Chamanismo urbano
<p>Neoindianidad</p>	<p>El Movimiento de la Mexicanidad:</p> <ul style="list-style-type: none"> - La danza del sol (Se celebra en Los Capulines, San Andrés Tlalnehuayocan el 12 de julio) - La danza de la luna (Se celebra en Tlaltetela en el mes de agosto) - La danza de la tierra (Se celebra en Xico en el mes de marzo.) - Atado de carrizos - Equinoccio de primavera

Entre las terapias y técnicas de ayuda psicológica más solicitadas se encuentran la de las Flores de Bach y el Feng Shui, aplicadas la mayoría de las veces por universitarios, generalmente psicólogos. Algunos se ostentan con posgrados en la Sorbona de París y en la Universidad de Harvard.

el silencio, la contemplación, a lo que recurren los chamanes, ayudan a la percepción extrasensorial, la superación personal, el autoconocimiento y la sanación física y espiritual.²⁰ Su aparición ha llamado la atención de antropólogos, médicos, psicólogos y psiquiatras. Muchos de ellos empezaron a impartir talleres místicos, seminarios y ciertos tipos de terapias.²¹

Con el neochamanismo, en México al igual que en otros países latinoamericanos, se revaloraron y refuncionalizaron algunos aspectos de las culturas indígenas, no sólo de Latinoamérica sino también la de los indios de Norteamérica. Contribuyeron a esto las experiencias de Wasson con María Sabina en Huautla, los trabajos de Castaneda, algunos movimientos ecologistas y el ya tantas veces mencionado movimiento de la New-Age.

En nuestro país, muchas veces encontramos a los neochamanes relacionados con algunos Movimientos Nativistas denominados genéricamente de la Mexicanidad y la Nueva mexicanidad.²² Se incluye como fuente original del primero al Movimiento Confederado Restaurador del Anáhuac, fundado en 1957, del que surgen diversos grupos, entre ellos el de la Zemanahuac Ttlamachtilyan, fundado en 1977. Se integran, a los dos movimientos mencionados, seguidores provenientes en su mayoría de las clases medias mestizas urbanas. Los afiliados a la Nueva Mexicanidad, fundada a finales de los años 80 por Antonio Velasco Piña, son conocidos también como los Reginos, los cuales provienen, sobre todo, de los sectores medios y altos de la población. Uno y otro grupo se encuentran localizados principalmente en el centro del país, en el Distrito Federal, y en los estados de Morelos, México, Puebla, Guerrero, Tlaxcala e Hidalgo, aunque también se pueden hallar extendidos por casi todo el territorio nacional y en algunas partes de Estados Unidos y Europa. En ellos la danza juega un papel fundamental.²³

La mexicanidad difiere, según Galinier y Molinié²⁴ de la corriente de la New-Age, ya que en la primera las vías de transformación implican una disciplina interior y no una acción de masas “vuelta hacia la transformación social”, de todos modos ambas responden a la búsqueda de alternativas que difieran de los dogmatismos de las religiones institucionalizadas. Hay que señalar que algunos seguidores de esta última corriente se acercan a los movimientos de la Mexicanidad, simplemente como simpatizantes, sin estar dispuestos a una entrega total. Además, los integrantes de los movimientos neo-indios, no son, la mayor parte de las veces, indígenas, e incluso pueden

verse extranjeros (norteamericanos y europeos, principalmente) entre sus seguidores.

En estos movimientos de la neoindianidad aparecen los elementos de translocalización estudiados por Argyriadis y de la Torre²⁵ siendo igualmente portadores de ese imaginario de ficción del que habla de la Peña.²⁶

Como se mencionó al principio de esta ponencia, quisimos presentar algunos de los avances de la investigación que en este momento se lleva a cabo en la Unidad Xalapa del Centro INAH Veracruz. Como puede verse, el trabajo es mucho dado lo extenso del tema, lo que me alienta a seguir profundizando en el análisis del pensamiento religioso actual como se presenta en esta ciudad y que constituye el reflejo de una situación que se vive hoy en los medios urbanos de nuestro país.

Síntesis curricular

Maestra en Ciencias Antropológicas, especializada en Antropología Social. Profesora investigadora en el Centro INAH Veracruz. Ha dictado ponencias como *Neochamanismo, el movimiento del New age y sus manifestaciones en Xalapa, Veracruz*, en el 3º Congreso Internacional GLADET (Grupo Latinoamericano de Estudios Transculturales), o *Posmodernidad, la resignificación de una creencia: El culto a los ángeles en Xalapa, Veracruz* en el XIV Foro latinoamericano sobre religión y etnicidad de la Universidad Francisco Gavidia (UFG), San Salvador, El Salvador, C.A. Cuenta con varias publicaciones.

Bibliografía

Aranguren, José Luis, “La religión hoy” en *Formas modernas de religión*, Rafael Díaz Salazar, Salvador Giner y Fernando Velasco (eds.), Madrid, Alianza Editorial, 1994, pp.21-37.

De la Peña Francisco, *Los hijos del quinto sol. Un estudio psicoanalítico de la mexicanidad*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2002.

De la Torre, René, “La estatización y los usos culturales de la danza Conchera- Azteca”, en *Raíces en Movimiento. Prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales*, Kali Argyriadis, Renée de la Torre, Cristina Gutiérrez Zúñiga, Alejandra Aguilar Ros (coordinadoras), El Colegio de Jalisco, Centre d'Études Mexicaines et Centraméricaines: Institut de Recherche pour le de-

²⁰ Porres Carrillo, Eugenio (1999).

²¹ Poveda, José María (2001: 457-472).

²² González Torres, Yólotl (2005: 169-175); De la Peña, Francisco (1998).

²³ González Torres, Yólotl (Ibid); De la Peña (op.cit.); De la Torre, Renée (2008).

²⁴ (Op.cit.: 241).

²⁵ De la torre, Renée y Argyriades, Kali, (2008: 45-71).

²⁶ (óp. cit. 25).

veloppement, México, CIESAS-Occidente: ITESO, 2008, pp.73-110.

De la torre, Renée y Argyriadis, Kali, Introducción de la obra *Raíces en Movimiento. Prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales*, en Kali Argyriadis, Renée de la Torre Cristina Gutiérrez Zúñiga, Alejandra Aguilar Ros (coordinadoras). El Colegio de Jalisco, Centre d'Études Mexicaines et Centraméricaines: Institut de Recherche pour le développement, México, CIESAS-Occidente: ITESO, 2008, pp.11-44.

Díaz Brenis, Elizabeth, "Nueva Era. Una religión para la polis posmoderna", en *Antropología*, Boletín Oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia, Nueva Época, Núm. 68, México, 2002, pp. 44-49.

Díaz Salazar, Rafael, "La religión vacía. Un análisis de la transición religiosa en Occidente", en *Formas modernas de religión*, Rafael Díaz Salazar, Salvador Giner y Fernando Velasco (eds.), Madrid, Alianza Editorial, 1994, pp.71-116.

Eliade, Mircea, *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, México-Buenos Aires, Fondo de cultura Económica, 1962.

Ferguson, Marilyn, *La conspiración de Acuario*, Madrid, Año Cero, 1984.

Galinier Jacques, Lagarriga Isabel y Perrin Michel, (coord.), *Chamanismo Latinoamericano una revisión conceptual*, en Plaza y Valdés, México, 1995.

Galinier Jaques y Molinié Antoinette, *Les Néo-Indiens. Une religion du IIIe Millénaire*, Odile Jacob, Paris, 2006.

Galovic Jelena, *Los grupos místicos-espirituales de la actualidad*, México, Plaza y Valdés Editores, 2002.

González Torres, Elizabeth y Acevedo Martínez, Víctor, *In kanton: la casa del sol" iglesia del movimiento de la mexicáyotl*, tesis de licenciatura en antropología social, ENAH, México, 2000.

Gonzalez Torres Yólotl, *Danza la palabra. La danza de los Concheros*. CONACULTA-INAH, México, Plaza Valdés, 2006.

Graeff Velázquez, Carla, *La Nueva Era en un grupo de clase media de la Ciudad de México*, tesis de licenciatura en Etnohistoria, ENAH, México, 2001.

Gutiérrez Zúñiga, Cristina, "Nuevos movimientos religiosos. Los rostros de la religión contemporánea", en *Secularización, modernidad y cambio religioso*. Enrique Luengo González (Compilador), México, Cuadernos de cultura y religión, Universidad iberoamericana, 1991, pp.13-34.

Hervieu-Léger, Danièle, "Una sociología de las nuevas formas de religiosidad: algunas cuestiones teóricas previas", en *Identidades religiosas y sociales en México*. Gilberto Jiménez (coord.) México, Instituto Francés de América Latina, Instituto de Investi-

gaciones Sociales, UNAM, 1996, pp.23-46.

Lagarriga Attias, Isabel, "Aspectos Generales del Chamanismo en México" en *Arqueología y Religión*. Walburga Wesput y Patricia Fournier (coordinadoras), México, ENAH-INAH, CONACYT, 2004, pp.225-262.

López Padilla, Luis Eduardo, *New-Age. ¿La religión del siglo XXI?*, México, Centro de Formación, Educación y Cultura, 1995.

Masferrer Kan, Elio, "La configuración del campo religioso latinoamericano", en *Sectas o iglesias. Viejos o nuevos Movimientos religiosos*, Elio Masferrer Kan (Compilador), México, ALER, Plaza y Valdés Editores, 2000, pp.19-85.

Morris Berman, *El reencantamiento del mundo*, Chile, Cuatro Vientos Editorial, 1995.

Porres Carrillo, Eugenio, "Consideraciones acerca del neochamanismo y del chamanismo huichol" en Silvia Ortiz Echaniz, (coordinadora) *La medicina tradicional en el norte de México*, México, INAH, 1999, pp. 222-236.

Poveda José María (Director), *Chamanismo. El arte natural de curar*, Enciclopedia del Tercer Milenio, Madrid, 2001.

Schmucler, Sergio, "New Age. Religión para tiempos neoliberales", en *Revista de la Universidad Nacional de México*, Nueva época Núm. 610, Abril, 2002, pp. 5-10.

Teisenhoffer, Viola, "De la nebulosa místico-esotérica al circuito alternativo", en *Raíces en movimiento. Prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales*, Kali Argyriadis, Renée de la Torre, Cristina Gutiérrez Zúñiga, (coordinadoras) El Colegio de Jalisco, Centre d'Études Mexicaines et Centraméricaines: Institut de Recherche pour le développement, México, CIESAS-Occidente: ITESO, 2008, pp.45-72.

SABERES ETNOECOLÓGICOS EN COMUNIDADES INDÍGENAS DE LA COSTA DEL GOLFO

Pablo Valderrama Rouy
Centro INAH Veracruz

“Ante la racionalidad económica del mundo capitalista moderno se contraponen una racionalidad cultural formada por los diferentes modos de organización simbólica y productiva de los pueblos indios y de las comunidades campesinas que pueden llegar a ser estrategias alternativas de sustentabilidad frente a la racionalidad del mercado global. Las estrategias alternativas para el desarrollo sustentable, basadas en la diversidad cultural legitiman los derechos de las comunidades sobre sus territorios y espacios étnicos, sobre sus costumbres e instituciones sociales, y por la autogestión de sus recursos productivos”
(Leff; 2002: 495)

Introducción

El objetivo general del proyecto es investigar la riqueza y la diversidad del patrimonio biocultural de los pueblos indígenas con métodos etnográficos.

Se propone generar un nuevo enfoque que enriquezca el conocimiento que se tiene sobre los saberes “tradicionales” de estos pueblos. Básicamente se trata de revalorar la importancia de estos saberes no como reminiscencias de un rico pasado mesoamericano, sino como estrategias socioculturales de apropiación de la naturaleza y de construcción de territorialidades que en el presente juegan un papel importante en la búsqueda de soluciones a la actual crisis ambiental y socio-cultural de nuestro país.

Una gran parte de los estudios etnográficos sobre los pueblos indígenas relacionan las especificidades culturales de estos conocimientos tradicionales con su origen histórico pero desde una perspectiva culturalista de carácter esencialista, es decir, como reminiscencias del pasado que definen a un grupo étnico o a un grupo etnolingüístico, pero no se vislumbra su potencial como sistemas socio cultu-

rales capaces de mantener un equilibrio en la relación con la naturaleza (la ética del don) ni tampoco como corpus de conocimiento y de prácticas que han permitido desarrollos agrícolas sustentables durante milenios.

El objetivo de nuestras investigaciones en las tres regiones indígenas de la costa del Golfo donde estamos trabajando, gira en torno al análisis de los saberes tradicionales relacionados con el etnoconocimiento sobre la cultura del maíz, plantas medicinales, plantas rituales y los procesos agrícolas como el de la milpa.

Nuestro punto de partida

México es un país de gran diversidad cultural, un indicador de esta diversidad son las lenguas indígenas: 11 familias lingüísticas, 68 grupos de lenguas y 364 variantes dialectales (INALI 2007).

Desde el punto de vista territorial, dos terceras partes de la población indígena en México viven en municipios que se consideran indígenas debido a que por lo menos el 40 % de su población es hablante de una lengua indígena. El resto de esta población habita en municipios donde su presencia es minoritaria, pero principalmente se localiza en las grandes ciudades, donde muchos de estos campesinos y artesanos indígenas y sus familias han tenido que migrar de manera permanente debido a la falta de tierras y de oportunidades de trabajo. Una característica de estos municipios indígenas es que no se encuentran aislados sino que forman parte de unidades territoriales mayores, que se conocen como regiones interétnicas o regiones indígenas.



México es un país de gran diversidad cultural, un indicador de esta diversidad son las lenguas indígenas: 11 familias lingüísticas, 68 grupos de lenguas y 364 variantes dialectales (INALI 2007).

En México según estudio de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), hay 25 regiones indígenas de las cuales cinco se encuentran en la costa del Golfo, ocupando diferentes proporciones del territorio veracruzano y de los estados vecinos: San Luis Potosí, Hidalgo, Puebla y Oaxaca.

Por otra parte, nuestro país también es mega diverso en términos de su riqueza natural, ya que el 10 % de la diversidad biológica que hay a nivel planetario se localiza aquí.

Nos interesa destacar estos dos aspectos de la diversidad que caracteriza a nuestro país porque existe una correlación entre ambas; desde un punto de vista histórico, la importancia y la singularidad de las civilizaciones mesoamericanas está estrechamente vinculada con la existencia de la diversidad biológica. El hecho de que Mesoamérica sea centro de origen de importantes especies agrícolas como el maíz, frijoles, chile, jitomate, etcétera, no es casual sino que se encuentra estrechamente vinculado con la diversidad natural que lo caracteriza. En este sentido, ocupa el tercer lugar a nivel mundial como centro de diversidad biocultural. Resulta que estos pueblos domesticaron el 15 % de las especies vegetales que hoy en día consume la población mundial.

Desde esta perspectiva, la importancia de los saberes indígenas adquiere aun mayor relevancia porque nuestras regiones de estudio constituyen centros de origen y domesticación de varias de estas especies vegetales. Hoy en día, se continúan mejorando y adaptando las variedades agrícolas locales mediante la selección a las cambiantes condiciones climáticas que está generando la crisis ambiental.

Actualmente, la cultura está siendo revalorada como un “recurso para el desarrollo sustentable”. En esta perspectiva, el legado cultural de los pueblos indígenas en Latinoamérica aparece como una parte integral del patrimonio de recursos naturales, definido a través de las relaciones individuales y productivas que han guiado la co-evolución de naturaleza y la cultura a través del tiempo. La organización cultural de las etnias y de las sociedades campesinas establecen un sistema de relaciones sociales y ecológicas de producción que da soporte a prácticas alternativas de manejo integrado y sustentable de los recursos naturales” (Leff; 2002: 498).

La cultura del maíz en la porción húmeda del Totonacapan serrano

Un aspecto central del patrimonio biocultural de los pueblos mesoamericanos es la cultura del maíz. Aunque en este avance de investigación me aproximo a los saberes tradicionales asociados a la milpa, al “saber hacer” que implica un cuerpo de conocimientos y una serie de prácticas, no por ello deja de estar presente todo el sistema de creencias que forma la representación e interpretación de la cosmovisión que acompaña esta forma

de manejo de la naturaleza. El maíz está presente en los mitos de origen (por ejemplo *Sentiopil*, el hijo del maíz) en las formas religiosas locales, en todos los rituales está presente como un símbolo central.

Entre los totonacos de Huehuetla, la danza del volador, *kosnin*,¹ recrea el tiempo mítico a través del rito a los cuatro rumbos o esquinas del universo. Antes de que los hombres-pájaro inicien su descenso, el caporal, parado sobre la cúspide del palo comienza a zapatear sobre la reducida superficie del tecomate. Se dirige a cada uno de los rumbos del universo mientras toca la flauta y el tamborcito. Primero, hace una larga reverencia hacia el oriente y levanta poco a poco la cabeza sin dejar de zapatear y tocar los instrumentos que lleva en la mano y en la boca hasta el punto en que la flauta apunta al cenit con el cuerpo inclinado hacia atrás y así continua hasta completar los cuatro puntos cardinales.

En esta danza el oriente representa el rumbo por donde sale “nuestro padre sol”, y de acuerdo con la explicación del caporal, “en este rumbo surge la vida de Dios, allí nace la luz para la humanidad, donde aparece la vida para nuestra buena comida, donde viene la vida de nuestro cultivo, Padre y Madre maíz”; este rumbo está asociado al color y al maíz amarillo. El poniente es por donde se oculta, “donde se contempla la muerte de Dios, allí aparece la oscuridad, allí llega la luz y la vida de Nuestro Señor”; esta orientación se identifica con el color y el maíz blanco. La ruta que recorre “nuestro padre sol” es “el camino de dios”. Después el trazo ritual que va de sur a norte simboliza el camino del hombre; en el sur comienza la vida del ser humano “allí será expulsado del vientre de la tierra y la humanidad es despedazada como el maíz del que brota de una milpa nueva que engendrará nueva vida”; este rumbo del universo esta simbolizado por el maíz colorado. El norte es “el sitio de los Santos Cerros, de los Santos Cielos donde el hombre encuentra la muerte”; su color es el azul y está asociado al maíz azul-morado.

El punto en el cielo donde se encuentran el camino de “Nuestro Padre Sol” y el de los hombres es el ombligo cósmico donde se crea la vida. Es la quinta dirección que está representada en el palo del volador y los cuatro hombres ataviados de pájaros solares.

La milpa artesanal o *cuamil*

La milpa forma parte de las actividades económicas de auto-subsistencia que efectúan cientos de familias indígenas (nahuas, totonacas, otomíes y tepehuas) y mestizas que habitan en la sierra húmeda de la región indígena del Totonacapan. Durante siglos los productos agrícolas, y especialmente el maíz que se obtienen de este policultivo, han sido un elemento medular de la economía indígena, por lo mismo, esta gramínea constituye un importante símbolo en el sistema de creencias.

El maíz está presente en los mitos de origen (por ejemplo Sentiopil, el hijo del maíz) en las formas religiosas locales, en todos los rituales está presente como un símbolo central.

¹ En náhuatl kuapatanini y en totonaca kosnin, la raíz de ambas palabras es el verbo “volar”.

Actualmente, el producto de esta forma de producción no cubre la demanda total de maíz que requiere la población actual del Totonacapan, sin embargo, para una porción importante de las familias campesinas que tienen tierra para sembrar, continúa siendo la principal manera de obtener el maíz que requieren para subsistir durante el año o por lo menos una parte del año. Una hectárea de milpa sirve para cubrir las necesidades alimenticias de una familia de cuatro o cinco miembros.

La milpa artesanal es un policultivo anual del cual se obtiene maíz y otros productos como frijoles de distintas variedades, el mateado y el chichimeco; calabazas de distintas formas, jitomates de milpa como el *sitaltomat* y *miltomat*; chiles como el *chiltepil* y quelites diversos como el *tomakilit* y el *huaukilit* y otras hierbas que sirven de alimento a gallinas y guajolotes, como el *ejkau* y *conkilit*. Toda esta producción está destinada principalmente al autoconsumo familiar, sólo excepcionalmente se llegan a vender algunos de estos productos.

La mayor parte de los campesinos indígenas tienen además de su milpa anual, una plantación arbórea constituida por plantas y árboles del bosque tropical original pero con una mayor diversidad debido a la introducción de otras especies exóticas, como cafetos, plátanos, cítricos (naranja, limón, mandarina, lima), canela, etcétera. Una parte de la producción de este huerto cafetal se destina al mercado. El café es el más importante de los productos que se venden, sin embargo, su introducción en el huerto no tiene más de 70 años, los demás productos se obtienen en cantidades menores, naranjas, mandarinas, toda clase de zapotes: negro, mamey, chico, cabello, etcétera, plátanos, nísperos, granadas y otros. Asimismo, se obtiene madera para la construcción de casas, leña para el fogón, flores para el altar y se aprovechan las propiedades medicinales de algunas plantas que crecen ahí.

Al lugar donde se hace la siembra de maíz se le denomina cuamil o simplemente milaj es decir, la milpa.

La tecnología desarrollada para la milpa, que es de origen me-soamericano, está estrechamente asociada a la evolución de esta planta desde sus orígenes. La técnica del cuidado individual de las plantas que caracteriza a este sistema productivo ha sido un factor muy importante en el proceso de selección que llevó a producir lo que es hoy el maíz en sus diversas razas y variedades.

El conocimiento que permea la tecnología agrícola del *cuamil* constituye parte de lo que Toledo y Barrera (2008) denominan memoria bio-cultural, es decir, una serie de

“[...] conocimientos sobre la naturaleza que conforman una dimensión especialmente notable porque reflejan la agudeza y riqueza de observaciones sobre el entorno que han sido realizadas, mantenidas, transmitidas y perfeccionadas a través de largos periodos de tiempo, sin las cuales la supervivencia humana no hubiera sido posible” (2008: 20).

Las labores del *cuamil* se realizan con el uso exclusivo de fuerza de trabajo humana y con la ayuda de un conjunto de herramien-

El producto del cuamil no cubre la demanda total de maíz que requiere la población actual del Totonacapan; sin embargo, para una porción importante de las familias campesinas que tienen tierra para sembrar, continúa siendo la principal manera de obtener el maíz que requieren para subsistir durante el año...

tas que se caracterizan por su sencillez, aunque su manejo requiere de un cierto grado de habilidad por parte del campesino. Estas dos características son las que me permiten definir a la milpa como una producción artesanal, en la que cada productor imprime características personales tanto a la manera de hacer las labores, la atención individual a las plantas, como en los productos que puede obtener debido a las características particulares de su parcela y sus preferencias personales.

Para obtener el maíz y los demás productos agrícolas de la milpa es indispensable que el campesino realice una serie de labores de acuerdo a una secuencia que corresponde a las distintas etapas de crecimiento del maíz. Cada labor se realiza con herramientas específicas: azadón, machete y palo sembrador; las materias primas son: las semillas de maíz, frijol, calabaza..., el abono orgánico o químico y finalmente el medio, que es la tierra. En la milpa de primavera o *tonalmil*, se realizan labores adicionales cuando se siembra el frijol chichimeco en febrero o el frijol mateado en mayo.

La manera como se realizan estas labores, la habilidad en el manejo de las herramientas y el conjunto de conocimientos para saber cuándo realizar cada una de las labores y qué se debe hacer en cada una de ellas configura el ámbito de la tecnología agrícola de este sistema productivo. En esta forma de producción agrícola, el desarrollo de las labores de la milpa, es decir, la práctica agrícola, requiere de un repertorio amplio de conocimientos sobre el medio natural. Este corpus de conocimientos, que es propio de la cultura indígena, implica sistemas de clasificación de este medio natural a partir de ciertas características morfológicas, el tipo de crecimiento o la utilidad que tiene para el hombre o sus efectos nocivos, etcétera. Todo este conocimiento holístico, que es propio de una cultura étnica, tiene en la lengua indígena un vehículo importantísimo que le imprime características específicas tanto en la nomenclatura como en las formas de transmisión. Esta forma de etnoconocimiento tiene que ver con las características y la clasificación de plantas, insectos, animales, tipos de tierra y fenómenos at-

Durante mucho tiempo los conocimientos “tradicionales” han sido estigmatizados por la ciencia moderna, es hasta hace muy poco que algunos especialistas en agronomía, ecología y otras ciencias naturales y sociales, han empezado a reconocer su importancia en términos de cómo lograr sistemas de producción agrícola sustentable.

mosféricos, entre otras cosas. A veces es tan detallada que la lengua tiene la palabra precisa para describir aspectos muy específicos, por ejemplo, el tipo de insolación que puede recibir una parcela. Un campesino de Tzinacapan me decía: mi tierra “ni tiene mucho sol, ni le falta. Está situada *talkepia*, es decir, en un lugar volteado hacia donde se mete el sol.”

El conocimiento “tradicional” no es una supervivencia o persistencia del pasado mesoamericano que se opone a lo “moderno”, como muchas veces se ha querido ver. En realidad es una “tradicción moderna”, como bien la califica Toledo y Barrera, que ha sufrido cambios y se ha adaptado a diversas circunstancias políticas y sociales. Durante mucho tiempo estos conocimientos “tradicionales” han sido estigmatizados por la ciencia moderna, es hasta hace muy poco que algunos especialistas en agronomía, ecología y otras ciencias naturales y sociales, han empezado a reconocer su importancia en términos de cómo lograr sistemas de producción agrícola sustentable. También se ha empezado a vislumbrar el papel que han tenido muchas de las comunidades indígenas en la conservación de los ecosistemas más diversos que existen en el país y en otras partes del mundo.

Labores de la milpa tipo *cuamil*

Primera labor: Limpiar y preparar el terreno para la milpa.

Cuando la milpa era un sistema agrícola itinerante, primero se desmontaba el bosque tropical con hacha y machete. En un documento histórico de Cuetzalan se cuenta que “antes de la Ley de Desamortización, la clase indígena que es la más numerosa, ocupaba una pequeña parte sembrando en un año, en un corto terreno sin renta alguna cuanto bastara a su subsistencia anual y levantada su cosecha se separaba a otro punto donde practicaba otro pequeño desmonte abandonando el que antes hubo ocupado para su nueva siembra” (1877). Actualmente, este sistema de rotación con largos periodos de descanso ya no se puede usar, por lo que es raro ver milpas en terrenos recién desmontados con los pies de troncos. Actualmente el periodo de descanso apenas iguala al de siembra por lo que normalmente, sólo se desarrolla una maleza que se nombra *yekouikan*. En algunos casos el descanso se alarga por algunos años hasta que crece un *xiujkual*. En estos casos sólo se usa el machete y a veces el azadón para sacar las raíces. Estas labores se realizan durante diciembre para la milpa de primavera, *tonalmil* y en junio o julio para la milpa de verano, *chopamil*. La hierba segada no se quema, se amontona en algunos lugares para que no estorbe al momento de sembrar y se pudra. El chapeo de una parcela se mide por tareas, de modo tal que cinco tareas cubren una extensión equivalente a un cuarto de hectárea. El trabajo de chapeo de una persona durante una jornada de trabajo equivale más o menos a una tarea. En este sentido es interesante señalar que todavía muchos campesinos miden sus terrenos de siembra por su capacidad de sembradura en litros, almudes o fanegas. Un terreno de seis almudes corresponde a tres hectáreas.

Siembra. Tatoka.

a) Preparación de la semilla: Primero, se desgrana, *taoya*, la mazorca seleccionada de la última cosecha, luego se lleva a bendecir y se dispone para ponerla a germinar. La mayoría de la

La milpa artesanal o *cuamil*.

Un recuento de sus características tecnológicas a partir de las labores agrícolas y del etnoconocimiento implicado en cada una de ellas.

El lugar donde se hace la siembra de maíz se denomina *cuamil* o simplemente *milaj* es decir, la milpa. La etimología de la primera es algo así como milpa de monte que antes era sinónimo de selva (*kuauit*= árbol y *mil*= milpa o sementera) porque antiguamente era una siembra itinerante basada en el sistema de tumba y roza.

En la porción cálido húmeda del Totonacapan, es decir, en las tierras bajas, hay dos ciclos de maíz al año. El primero se realiza durante los primeros meses del año y se le conoce en nahua como *tonalmil* (“milpa de sol”) o ciclo invierno-primavera. El segundo ciclo es el de verano-otoño, conocido como *xopamil*, milpa rápida, se siembra entre julio y agosto, crece con el calor del verano y bajo un intenso régimen de lluvias, se cosecha en-

gente prefiere el maíz blanco aunque algunos emplean el amarillo. Para una hectárea se desgranar de 20 a 30 mazorcas de maíz blanco *ixtat* y una mazorca de maíz rojo, *tzicatzi*, porque el rojo es el maíz “macho” que va a “cuidar” al maíz blanco.

b) Antes de sembrar, la semilla de maíz, *xinach*, se inicia el proceso de germinación. Este procedimiento es poco común, según Barbo Dahlgren 1952, únicamente se registra para la época prehispánica en el Totonacapan y en algún lugar de Sudamérica. El proceso consiste en remojar el maíz desgranado en una cubeta durante 24 horas. A la mañana siguiente el maíz se deja escurrir y después se mete en una canasta de carrizo sobre hojas de *pochne*, plátano u hoja de *koujelomait*, se cubre con las mismas hojas y encima se tapa con un nylon para que esté “calientito”. El envoltorio se deja entre tres y cuatro días según esté la temperatura ambiente. La señal para saber si ya está lista la semilla para la siembra es cuando germina *ixhua* y la primera raíz, “el rabito” tiene cerca de medio centímetro.

c) Antes de sembrar la semilla germinada el dueño de la milpa hace un ritual para pedir permiso a la tierra. En la labor de la siembra normalmente participa una cuadrilla de hombres, es una labor colectiva en la que participan no sólo los hombres de la unidad doméstica sino parientes, vecinos y compadres. La cuadrilla de siembra se forma por un grupo de entre 10 y 20 campesinos que participan intercambiando trabajo recíproco, localmente se denomina “mano vuelta”. Cada uno de los participantes recibe el trabajo de la cuadrilla hasta cubrir las 10 o 20 parcela. A veces participan personas que no tienen milpa, entonces el dueño les paga su jornada. La siembra se inicia desde muy temprano, cada persona lleva un palo sembrador, *tatokouit*, un morral o caparazón de armadillo donde cargan el grano de maíz germinado. La técnica para sembrar consiste en que todos los participantes se alinean en un costado de la parcela, guardando una distancia de una vara (80 cm) entre uno y otro. Inician al mismo tiempo haciendo los agujeros también a una vara de distancia en los que van colocando de cinco a seis

tre noviembre y diciembre. En la sierra media arriba de los 600 msnm sólo se hace el ciclo de *tonalmil*. Por ejemplo, en Cuetzalan la mayoría de los agricultores siembran entre diciembre y enero y cosechan entre junio y julio. Esta temporada es la que permite mayor diversidad de productos agrícolas.

El maíz en otros ámbitos de la cultura nahua

El maíz tiene, dentro de la cultura indígena, un lugar muy destacado no sólo por su presencia material sino por lo que representa a nivel simbólico en el pensamiento y prácticas rituales. Por ejemplo, cuando en alguno de los pueblos alguien fallece, el maíz aparece de distintas maneras durante el transcurso de los ritos fúnebres: en la caja del difunto se colocan siete granos de maíz, siete tortillitas, y todas sus pertenencias; en el velorio, que dura varios días, se le da de comer a todos los visitantes mole con tortillas, tamales, atoles, etcétera. Actualmente también se da café y pan dulce.

granos de maíz. Todos avanzan al mismo tiempo para no perder la alineación. Terminando se sirve una comida que puede realizarse en la misma milpa o en la casa si no está muy lejos del lugar de la siembra. Una cuadrilla de 10 personas realizan la siembra de un estajo de milpa en una jornada de trabajo.

d) Cuidados de la milpa: En los días que siguen después de la siembra, es muy importante el cuidado constante de las plantitas que van creciendo, debido a que pájaros y roedores las buscan. Amarran perros en la orilla de la milpa y los niños con resorterías cuidan la milpita para no se acerquen los pájaros, *papamej*, ratones y mapaches que son los principales saqueadores de los maicitos que empiezan a crecer.

Resiembra.

Después de cuántos días se hace la resiembra. En la labor de resiembra también se usa la técnica del maíz germinado, en ambos casos esta técnica se utiliza para acortar el tiempo en el que la semilla está expuesta al apetito de los pájaros y demás roedores.

Primera limpia. *Tameualis milmeualis*.

Esta labor se realiza a los 15 días después de la resiembra, se utiliza principalmente el azadón y tiene como objetivo quitar la hierba que compite con la milpa. Pero como se hace manualmente alrededor de cada planta de maíz, el campesino va seleccionando las plantas comestibles que desea que crezcan junto con el maíz. En esta labor se realiza la selección que caracteriza a este policultivo. Según Meyer (1943) y Sauer (1969) citados por Rojas Raviela (1988) es el control individualizado lo que distingue a las siembras de Mesoamérica de las euroasiáticas, “allá la selección de semillas era masiva y el campo de cultivo recibía atención como una unidad” Rojas (1988: 73).

Labrada o terrada. *Tataluilis*.

Al mes de la resiembra se abona la planta y se cubren de tierra y humus las raíces que salen sobre la base de la planta, de tal forma que se junta un pequeño cerrito alrededor de la cañuela

Dentro de la cultura indígena el maíz tiene un lugar muy destacado, no sólo por su presencia material, sino por lo que representa a nivel simbólico en el pensamiento y prácticas rituales.

Si el difunto es un hombre, al momento de que sale la caja de la casa, las mujeres le avientan puños de maíz para que en el futuro no vaya a faltar la tortilla en esa casa.

Del mismo modo en el universo mítico, la presencia del maíz se hace patente como un elemento muy importante y frecuente en los cuentos que narra la tradición oral indígena. En las narraciones que cuentan el origen del maíz se encuentra comúnmente la siguiente estructura: «Hace mucho no había maíz» *Uekauj amo onkak taol*. Luego fue el hijo del maíz, *sentioopil*, quien por primera vez, con la ayuda de todos los animales sembraron, limpiaron y levantaron la cosecha; *nochin okuilmej kipa-leuikkej kitojkej, kimeujkej uan kiololojkej*. Después ellos pusieron

del maíz. Con el azadón se arrastra de toda la materia orgánica que se encuentra alrededor de la planta. Cuando la tierra ha perdido sus nutrientes a causa de la erosión se utilizan abonos químicos. La escasez de tierra propia para el cuamil ha llevado a muchos campesinos a trabajar sus milpas en laderas con mucha pendiente y por lo mismo expuestas a un proceso mayor de erosión.

Doblada.

esta labor se realiza en el mes de abril, *takelpacholis*. Cuando se seca la punta de la mazorca y se amarillan las hojas la cañuela de maíz se dobla para que la mazorca quede hacia abajo y no se le meta el agua durante el tiempo que tarda en secarse. Doblar el maíz para que se seque se debe hacer en días con luna “recia” después de la luna llena.

Pixca.

Esta labor también es colectiva como la siembra, los vecinos y familiares y compadres organizan cuadrillas para cortar y recoger la mazorca. Esta labor se realiza con luna “recia” después de la luna llena, con el fin de que no se apolille el maíz.

Acarreo y almacenamiento de la mazorca.

La cosecha de maíz se guarda en la casa, la mazorca se pone una tras de otra formando hileras y las hileras una sobre otra, así la mazorca ahilada forma una pared al interior de la casa y al centro de la misma se van poniendo mazorcas de grano obscuro de tal forma que al final se pueda ver una cruz cuyo sentido simbólico es de protección contra las plagas.

La semilla *xinach*.

Que se va usar para la siembra del siguiente año se separa y se guarda en forma de mazorca, las cuales se cuelgan de alguna viga del techo. Para proteger la semilla de los ratones se les ponen unas bolitas de masa revueltas con *xopiltet* entre las mazorcas.

A veces es tan detallada esta lengua indígena, que tiene la palabra precisa para describir aspectos muy específicos, por ejemplo, el tipo de insolación que puede recibir una parcela. Un campesino de Tzinacapan me decía: mi tierra “ni tiene mucho sol, ni le falta. Está situada talkepia, es decir, en un lugar volteado hacia donde se mete el sol.”

el maíz en la cueva de un cerro, *kueskomatepek*. En este lugar unos pájaros carpinteros sacaron el grano después de picar la piedra durante tres días; luego de que lo sacaron se esparció en la tierra también, durante tres días. Las hormigas, *tsikamej* se llevaron el maíz adentro de la tierra; cuando lo estaban acarreado, los hombres las vieron y dijeron qué semilla tan bonita, *¡kitajkej semi kualtsin xinach!* Enseguida, fueron a ver de dónde tomaban el grano las hormigas y así conocieron el *kueskomatepec*. También, se dieron diferentes tipos de maíz: el blanco, *taolistak*; amarillo, *taolkostik*; maíz rojo, *tsikatsin*; azul-morado, *yauit*; el pinto, *xokoyoltsin*; Así fue como se repartió hasta el día de hoy, de ese maíz que se dio desde aquel día.” Donde están esos animalitos, las hormigas arrieras, se da mucho la mazorca, porque tienen mucho abono” (entrevista Pedro Cuamait sept. de 1985, Xiloxochico, Cuetzalan, Puebla).

A manera de conclusión

Los avances que he presentado sobre esta investigación relativa al patrimonio biocultural muestran un poco de la gran riqueza del saber tradicional indígena que existe en torno a la milpa y, en particular, sobre el maíz.

En el estudio que estoy realizando sobre los saberes tradicionales nahuas relacionados con la milpa, se distinguen tres niveles básicos: a) el primero comprende la tecnología aplicada en cada una de las labores que componen el ciclo agrícola de este sistema productivo, las herramientas y su manejo; b) el segundo nivel está referido al cuerpo de etnoconocimientos sobre plantas, animales, insectos, suelos, fenómenos meteorológicos, el ciclo de las estaciones, las fases lunares, etcétera, que requiere tener el campesino para lograr el control sobre el ciclo productivo de sus siembras; c) el tercer nivel comprende el sistema de creencias, los valores y la ética que están presentes y regulan, a través de la práctica ritual, el intercambio del hombre con la naturaleza en el contexto de una cultura étnica.

La separación del saber tradicional en tres niveles es, hasta cierto punto, arbitraria. Se realiza con el fin de esclarecer nuestro análisis, ya que desde la perspectiva de los portadores del saber tradicional, la representación e interpretación y manejo de la naturaleza forma parte de un mismo conjunto. Por ejemplo, al hablar de una técnica agrícola, el campesino no separa los aspectos rituales y las creencias cosmogónicas que se encuentran relacionados directamente con determinada práctica agrícola.

Por último, el estudio de los saberes tradicionales que siempre tienen un carácter local, no sólo tiene como fin conocer la

percepción indígena en la relación cultura-naturaleza sino que, en la perspectiva de la actual crisis ambiental, nos interesa redondear las virtudes de este sistema agrícola que ha probado durante siglos que es sustentable en términos ecológicos, y aunque actualmente se emplean algunos agroquímicos, todavía es posible revertir este proceso, porque básicamente es una agricultura “artesanal” que se ha desarrollado durante siglos y se encuentra perfectamente adaptada a la difícil geografía de la sierra en el trópico húmedo.

Síntesis curricular

Maestro en Antropología; investigador del Centro INAH Veracruz. Ha participado en congresos con diversas ponencias, como en el Primer encuentro de grupos étnicos del altiplano central de México, Pachuca, Hidalgo, agosto de 2008; donde habló sobre “La región indígena del Totonacapan” en la Mesa de Historia y Evolución de los Pueblos Indígenas. Ha sido supervisor y encargado de distintos proyectos como *Etnografía de las Regiones Indígenas de México en el Nuevo Milenio*, una exposición que intenta mostrar el rito, la cosmovisión y el chamanismo que prevalece en los pueblos indígenas de Veracruz.

CULTURA GANADERA Y VIDA COTIDIANA EN EL BAJO PAPALOAPAN (SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XIX)

Luis Alberto Montero García
Centro INAH Veracruz

La cultura en el bajo Papaloapan está impregnada por dos fenómenos de larga duración: la ganadería y la producción azucarera. Ambos continúan formando parte de la base económica de la región, junto con la pesca y el comercio, otorgándole un sello particular a su conocimiento social y cotidiano.

En este artículo analizamos la estructura agraria (dimensiones), social (actividades del vaquero) y económica (propietarios y exportación) de la hacienda ganadera. A través de nuestra investigación confirmamos que su arquitectura no era monumental como las del altiplano y su extensión territorial siguió siendo considerable. Además de que parte del ganado criado en ellas se exportó a Cuba a partir de la década de 1870. Nuestro estudio nos llevó a destacar la presencia del vaquero y sus múltiples labores, incluyendo su aporte a la cultura ganadera: vestimenta, comida, afición por el baile, el aguardiente y el tabaco.¹

Para el siglo XVII, las tierras del Papaloapan pertenecían a las haciendas de Santa Catarina de Uluapa, cuyos terrenos llegaban a las afueras de Chacaltianguis y Tlacojalpan; Santa Ana Chiltepec y San Agustín Guerrero, que limitaban con Tesechoacán; San Nicolás Zacapezco, San Juan Zapotal, ubicadas en la margen derecha del río de las Mariposas, y en la orilla contraria estaban Santa María Cuezpalapa (La Estanzuela), que limitaba con los pueblos de Ixmatlahuacan, Acula

y Amatlán y Santo Tomás de las Lomas, ambas propiedades rodeaban a Cosamaloapan. Tlacotalpan quedó aprisionada entre San Juan Zapotal y La Estanzuela, ocupando en propiedad sólo la traza del pueblo. Todas ellas estaban dedicadas fundamentalmente a la cría de ganado vacuno y caballo.² En la siguiente centuria dichas haciendas continuaron dominando las llanuras costeras del Papaloapan. En la *Relación de Corral*, escrita por el coronel Miguel del Corral y el capitán Joaquín de Aranda en 1777, y los diversos mapas que levantaron, se puede apreciar, entre otras descripciones, la ubicación de las haciendas ganaderas y de los pueblos asentados a las orillas de los ríos Papaloapan, Tesechoacán y San Juan.³

Las haciendas ganaderas fundadas en el Papaloapan durante el periodo colonial persistieron hasta ya entrada la primera mitad del siglo XIX. Entre 1827 y 1842, los gobernadores continuaron mencionando su existencia. En este último año se calculaba que el Partido de Cosamaloapan poseía una superficie de 369 leguas cuadradas, cerca de 10 000 habitantes y constituía “casi en su totalidad el patrimonio de cinco propietarios, cuyas haciendas tienen 16 203 caballerías de tierra”.⁴

Sin embargo, un acelerado proceso de fragmentación, ya sea por cuestiones de división de bienes, de embargos o por compra-venta, desembocó en la aparición de más de 49 haciendas ganaderas en el cantón de Cosamaloapan, entre 1842 y 1905, dentro de cuya extensión territorial política abarcaba gran parte del bajo Papaloapan.⁵ Aunque no por ello dejaron de tener grandes extensiones como Mata de Agua, Uluapa, Guerrero, Chicalján, San

¹ Una de las limitantes para abordar la cultura ganadera fue la casi nula existencia de fuentes acerca de la ganadería sobre la segunda mitad de la centuria decimonónica. Gran parte de lo hallado proviene de informes oficiales, relatos de viajeros, memorias de los habitantes del terruño y de la prensa tlacotalpeña. No olvidemos que Veracruz por su ubicación costera y montañosa está expuesto a las condiciones atmosféricas (temperatura, humedad e inundaciones) y humanas (sublevaciones, bombardeos) que inciden poderosamente en el deterioro o pérdida de los documentos archivados. Especialmente el Bajo Papaloapan ha experimentado las recurrentes avenidas del río Padre y sus afluentes, durante la segunda mitad del siglo XIX hubo crecidas en 1860, 1865, 1877 y 1888, esta última una de las más catastróficas, equiparable a las inundaciones de 1944 y 2010. De esta manera no sólo utensilios de cocina, muebles, herramientas, semovientes y árboles arrastraban las impetuosas corrientes del Papaloapan, sino también documentos, papeles y archivos. Al caudal del río retornaban los enseres que en su momento fueron transportados por sus aguas.

² Celaya 2000 y 2003; Velasco, 2003: 131; Aguirre, 2008: 298-301.

³ Siemens y Brinckmann, 1979.

⁴ Miguel Barragán, Noticia estadística... 25 de enero de 1827, en Blázquez, 1986: 3-6, t. I; Francisco Hernández, Estadística... 30 de abril de 1831, en Blázquez, 1986: 241, t. I; Informe... 25 de diciembre de 1844, en Blázquez, 1986: 440-441, t. I.

⁵ Archivo General del Estado de Veracruz, en adelante AGEV, Departamento de Estadística, Asociación Financiera Internacional, expediente 26, letra A, 1905.



José del Carmen, Santa Cruz y Los Naranjos que iban desde las 9000 hasta las 20000 hectáreas; todas ellas ubicadas en ambas márgenes del río Papaloapan y sus afluentes (cuadro 1). Caso semejante ocurrió con las enormes extensiones de tierra de las haciendas de Acazónica y de Las Tortugas, ubicadas en el centro de Veracruz, entre las cuencas de los ríos La Antigua y Nautla, que dieron lugar a la formación de otras haciendas de dimensiones menores, ranchos y lotes, siendo sus dueños rancheros en ascenso. A diferencia de las ubicadas en el Papaloapan, aquéllas abarcaban muy diversos tipos de suelos y de morfología.⁶

En la estadística de 1905 destaca que la principal actividad de la gran mayoría de las haciendas era la cría de ganado vacuno y caballo. Sólo cuatro de ellas —San Pedro, La Barranca, San José del Carmen y Río Blanquillo— estaban dedicadas al ganado de engorda. Mientras tanto, La Granja, La Conchita y otra sin nombre sembraban café, las dos últimas poseían menos de 200 hectáreas,⁷ seguramente la primera también producía quesos y mantequillas, ramo al que se dedicaban sus dueños (Isla Hermanos) desde 1887, pues sus dimensiones rebasaban las 3000 hectáreas. Por otro lado, Palmar combinaba la producción de ganado con la siembra de tabaco y, por último, El Carmen criaba vacas y equinos y sembraba café. Llama la atención que San Miguel de José de la Luz Pérez e Hijos aparece dedicada sólo a la cría de animales vacuno y caballo, cuando también poseía una fábrica de azúcar del mismo nombre. Buena parte de sus propietarios, ricos comerciantes españoles o descendientes de ellos, radicaban en Tlacotalpan, Cosamaloapan y puerto de Veracruz.

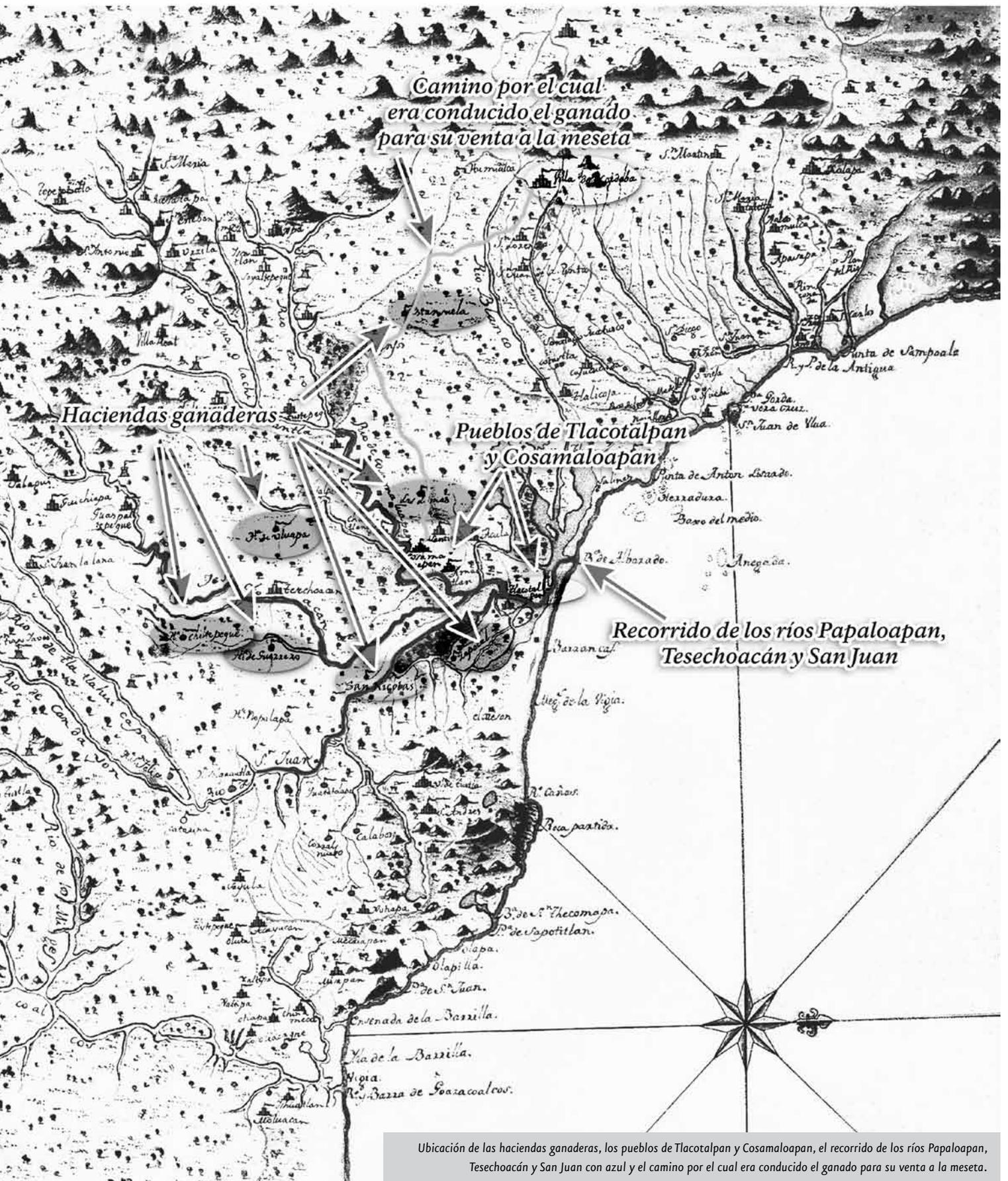
El caso de Isla Hermanos y José L. Pérez e Hijos nos da pauta para tomar con reservas los datos consignados en las estadísticas oficiales. Precisamente en la que aquí analizamos (1905) no incluye las haciendas azucareras diseminadas en el cantón de Cosamaloapan. Además, la información recabada en el Registro Público de la Propiedad arroja que la *The Central Trust* no era la única dedicada al ramo de la ganadería en esa jurisdicción. De ahí que resulta pertinente cruzar la información con otras fuentes primarias.

Sin duda, la ganadería constituye una de las principales actividades económicas que prevalece aún en el ámbito del Papaloapan. De acuerdo con José Velasco



⁶ Skerritt: 2004: 93.

⁷ El Correo de Sotavento, 10 de febrero de 1887; Sagahón, 2003: 67.



Camino por el cual era conducido el ganado para su venta a la meseta

Haciendas ganaderas

Pueblos de Tlacotalpan y Cosamaloapan

Recorrido de los ríos Papaloapan, Tesechoacán y San Juan

Ubicación de las haciendas ganaderas, los pueblos de Tlacotalpan y Cosamaloapan, el recorrido de los ríos Papaloapan, Tesechoacán y San Juan con azul y el camino por el cual era conducido el ganado para su venta a la meseta.

Haciendas ganaderas en el Cantón de Cosamaloapan, 1905

Propietarios	Nombre del predio	Hectáreas	Clase de producción e industrias
José C. Baca	San Pedro	1, 755.00.00	Ganado de engorde
Hijos de Pio Ramos	La Barranca	555.00.00	Ganado de engorde
Herederos de Luis de la Llata	San José del Carmen	12, 288.00.00	Ganado de engorde
González Hermanos	Río Blanquillo	450.00.00	Ganado de engorde
Isla Hermanos	La Granja	3, 511.00.00	Café
Francisco A. Ahuja	La Conchita	46.19.28	Café
Carlos Zameza	-----	135.00.00	Café
J. Luz Mortera	Palmar	1,755.00.00	Ganado y tabaco
Marcelo Arano	Zapote y Coapilla	2, 392.00.00	Ganado de cría, vacuno y caballar
Luis Argundín	San Bernardo	1, 106.00.00	Ganado de cría, vacuno y caballar
Ramón y Zenón Herrera	Aguas Prietas	3, 948.00.00	Ganado de cría, vacuno y caballar
Llorca Hermanos	San Francisco	5, 268.00.00	Ganado de cría, vacuno y caballar
Cruz Lagos de M.	Santa Cruz	10, 999.00.00	Ganado de cría, vacuno y caballar
Francisco Lagos Q.	San Francisco de Oyozone	7, 552.00.00	Ganado de cría, vacuno y caballar
Albino Lara	La Esmeralda	1,755.60.00	Ganado de cría, vacuno y caballar
Guadalupe E. López	Los Naranjos y otros	9, 436.38.00	Ganado de cría, vacuno y caballar
José Luz Pérez	Mata de Agua	21, 506.22.25	Ganado de cría, vacuno y caballar
Juan B. Riquer	Chicalpextle	830.00.00	Ganado de cría, vacuno y caballar
Vidal Lara	Las Piñas	469.68.00	Ganado de cría, vacuno y caballar
Juan Parroquín	Paso Nuevo	766.73.00	Ganado de cría, vacuno y caballar
Luz Castellanos de Ortiz	Chapopoapan	4, 480.00.00	Ganado de cría, vacuno y caballar
J. A. Cházaro Sucs.	Chicaján y otros	17,656.90.43	Ganado de cría, vacuno y caballar

Fuente: AGEV, Departamento de Estadística, Asociación Financiera Internacional, exp. 26, letra, A, 1905.

Cuadro 1

Toro la práctica ganadera impulsada en tierras veracruzanas y sus implicaciones sociales dejaron marcada huella en la cultura rural del bajo Papaloapan. Las características físicas del terreno, la abundancia de recursos naturales de fácil extracción y la escasa población regional —asegura—, fueron elementos que contribuyeron a configurar la organización, uso y manejo del espacio, así como la forma de la explotación del ganado que dio origen a una cultura ganadera estrechamente asociada a la

llanura y muy alejada de la hacienda tradicional de cuyo casco emergieron núcleos de población que evolucionaron hacia la formación de pueblos.⁸

Efectivamente, la arquitectura monumental que refleja la complejidad productiva de la hacienda clásica (riqueza arquitectónica del casco, casa principal, capilla, edificios administrativos, viviendas, corrales, obras hidráulicas, campos de cultivo y

⁸ Velasco, 2004: 62-63.

agostaderos) está ausente en las tierras del Papaloapan. Aquí el desenvolvimiento de una ganadería extensiva no requirió de una compleja infraestructura física, sobre todo porque las condiciones naturales permitían que las reses se reprodujeran de manera natural y sólo había que extraerlas mediante su captura. Más bien la construcción de viviendas y corrales tuvo un carácter utilitario.

A Lucien Biart, médico, naturalista y viajero francés que radicó en Orizaba por más de 13 años, debemos una pormenorizada y abigarrada descripción de la vida del vaquero y las sabanas del bajo Papaloapan a mediados del siglo XIX. Las notas de viaje de sus diversas incursiones a las llanuras costeras dieron paso a su libro *La Tierra Caliente. Escenas de la vida mexicana, 1849-1862*, publicado en París en 1862. La ausencia de caminos y carrozas motivaron su viaje, donde encontró: “un mundo desconocido.” En diversos momentos recorrió a caballo los pueblos de Alvarado, Tlacotalpan, Acula, Cosamaloapan, Chacaltianguis, El Santuario y Tuxtepec. En su travesía por al extensa llanura se encontró con ranchos, sembradíos de algodón y la hacienda La Estanzuela.⁹

Santa María Cuezpalapa, mejor conocida como La Estanzuela, era una inmensa hacienda ganadera cuya extensión se estimaba en 349 235 hectáreas y a principios del siglo XIX pertenecía a Joaquín Mariano de Ovando y Rivadeneyra, regidor perpetuo de la ciudad de Puebla de los Ángeles.¹⁰ Estaba situada sobre “una eminencia apenas visible de la sabana, rodeada de árboles” y era “un oasis en medio de la llanura”, escribió Biart cuando la visitó. A la izquierda estaba el arroyo que le dio su nombre. Poseía capilla y tienda. Enfrente de la casa principal, que contaba con corredor, había una hilera de chozas más espaciosas que servían de habitación a los trabajadores. Pero a pesar de ubicarse en las proximidades de la tierra templada, veía “caer en ruinas todas sus construcciones”. Esta aguda observación del viajero francés, refleja que La Estanzuela no tenía la magnificencia de las haciendas de la tierra templada, mucho menos algunos de los ranchos que la componían que eran construidos de bambú y palmera.¹¹

En el caso de la hacienda Zapotal, el casco estaba muy lejos de la grandeza arquitectónica de las haciendas del altiplano. En ella no había construcciones de piedra, muchos menos murellas protectoras. Apenas si la casa principal era de madera de cedro y techo de palma, tenía tienda, cocina, bodega, iglesia, huerta, corral, gallinero, colmenas, soltadero, trapiche y pesquería. Dos hileras de casas, cuyo número ascendía a 30, formaban la ranchería Zapotal. De acuerdo con José María Malpica la casa era “bastante grande, de tabla de cedro bien cepillada y techo de palma redonda. El pavimento de macería y el pretil casi de una vara de altura.” Zapotal diversificaba su producción, a diferencia de La Estanzuela que sólo de dedicaba a la captura del ganado. Si bien es cierto que el incremento del hato ganadero era su tarea primordial, utilizaba los cuerpos de agua para obtener pescado, sembraba maíz, labraba una pequeña huerta que producía lo necesario para subsistencia diaria. Asimismo, conta-

ba con una pequeña embarcación que la mantenía comunicada cada dos días con Tlacotalpan.¹²

La tradición del ausentismo de sus propietarios en la época colonial continuó siendo marcada durante la segunda mitad del siglo XIX, pues los dueños de La Estanzuela y Zapotal —al igual que muchos de los hacendados mencionados en la estadística de 1905—, dejaban en manos de un administrador su posesión. Ambas haciendas estaban colocadas en los extremos de la llanura costera; la primera en la sabana del interior y la segunda pegada a la costa del Golfo de México, donde predominan los nortes y su cercanía con el mar favorecía el uso de la madera.

Sin duda, hacendados, rancheros y vaqueros aprovechaban las ventajas que le brindaba la naturaleza para proveerlos de lo esencial para vivir: las hojas de la palmera real con las cuales cubrían los techos de las casas; del bambú o carrizo se sacaban los palos que servían de paredes, de las plantas algunos bejucos o la propia pita para amarrarlos y de los troncos de árboles los horcones para sostenerla y algunos muebles. A veces la casa se levantaba solitaria en medio de un claro cerca del pastizal, pues el rancho estaba alejado de toda vegetación para evitar el contacto directo con los animales ponzoñosos de la llanura. En torno de las habitaciones se cuidaba de abatir las hierbas, pero palmeras, plátanos y otros árboles frutales ambientaban el paisaje de las haciendas y ranchos costeros, que se levantaban a la orilla de un cuerpo de agua.

Época en que el techo de la vivienda, sostenido por una estructura de varas de bambú y cubierto de palma entretejida, predominaba el paisaje del trópico veracruzano. Se le conocía como “casa sin clavos”, donde destacaba la sencillez de su construc-



Las viviendas de techo de palma y paredes de bambú, también llamadas “casas sin clavos”, formaron parte del paisaje de la hacienda ganadera de la tierra caliente veracruzana. Y estaba rodeada por lo general de palmeras y matas de plátano. Acuarela de J. B. Moreau, Museo de Arte del Estado de Veracruz (2001: 291).

⁹ Son escasas las referencias acerca de su vida y menos aún sobre el análisis de su pródiga obra escrita. A los 18 años (1846) estaba viviendo en Orizaba a donde fue invitado por un compatriota suyo para ocuparse de un negocio farmacéutico. Estudió en Puebla y se graduó en la Facultad de Medicina en 1855. Volvió a Orizaba y se casó. 10 años después regresó a Francia, al cabo de 19 años de permanecer en México. Fue miembro de la Sociedad de Antropología y de la Comisión Científica de México.

¹⁰ VELASCO, 2003: 207.

¹¹ Salvo que se indique otra fuente, la descripción de la cotidianidad de los vaqueros de La Estanzuela, vivienda y alimentación está basada en el texto de *La Tierra Caliente*. A su salida de Cosamaloapan y rumbo a La Estanzuela, BIART (1962: 249-288), sólo encontró alguna cabaña de bambú adosada a una cerca, otra en ruinas y una más que el orden y la limpieza lo sorprendieron. “La pieza era grande, y las tablas de palmera y los bambúes que formaban los muros se alineaban en simetría poco común. El suelo liso y aplanado, había sido barrido [...]”

¹² Malpica, 1974: 54-56.

ción y la de sus muebles. Particularidad que poseía el rancho San Julián, donde seis o siete jacales rodeaban el edificio principal que tenía por apoyo troncos de árbol sin pulir y sostenían un techo de hojas de palmera; los muros estaban hechos con tallos de bambú cortados a todo lo largo. El total de las partes de estas construcciones estaban ligadas entre sí por lianas. Hacia el lado de la fachada sobresalía el techo que abrigaba a los caballos contra los ardores del sol. Unas perchas, allí colocadas, permitían colgar las sillas de montar y las bridas. Una piel de toro, sujeta a los postes con tiras de cuero, servía de hamaca y de lugar de honor; los asientos inferiores estaban hechos de tajos de troncos casi sin pulir. En el interior el único piso era “el áspero suelo, que los rancheros nunca se tomaban la pena de nivelar ni de hacer menos húmedo”.¹³

En los casos de La Estanzuela y Zapotal, la distribución arquitectónica tenía como vértice el núcleo formado por la casa principal, la capilla y la tienda, en torno al cual se encontraban las viviendas de los vaqueros, los corrales y la llanura que se extendía más allá de la vista humana. Al paso de los años y según las ganancias obtenidas, sus dueños realizaron modificaciones en sus componentes materiales. Zapotal cambió la madera y la palma de la casa principal por una de mampostería y teja, pero las nueve viviendas a su alrededor continuaron siendo de palma. Caso semejante reflejaba la hacienda Ulupa, donde la morada del administrador era de mampostería y teja y ocho de palma de yagua para los vaqueros. Otras casas eran de madera y teja como las de Santa Petronila y San José, ambas propiedades ubicadas en el municipio de Tlacotalpan.¹⁴ Hasta el casco o casa principal de la hacienda llegaban los mayorales con sus vaqueros para rendir cuentas del ganado bajo su cuidado, así como los medieros que asistían a pagar el arrendamiento del rancho y a entregar las reses que le correspondían al propietario. Por ejemplo, al encargado de la hacienda La Estanzuela, los rancheros le pagaban 3000 pesos al año por el espacio que ocupaban. Los dedicados a la crianza de caballos y partidas de toros herraban un potro o toro, según el caso, por atajo, que se componía de 30 o 40 cabezas.

En este sentido, las haciendas estaban divididas en varias estancias o hatos que se dejaban al cuidado de un mayoral, pero bajo la atención de un solo administrador. Todos los predios menores, ya sean para el cultivo o para la cría de bovinos, eran llamados ranchos y rancheros sus propietarios, designación que ha sobrevivido en la actualidad. Los potreros estaban bajo el cuidado de vaqueros, que pasaban buena parte de su vida montados a caballo persiguiendo y atacando con destreza a los toros errantes de las sabanas solitarias y ardientes. Incluso al paso de los años la espalda se le encorva y las piernas se le arquean por la costumbre de montar a caballo, andando sin cesar de un lado a otro por las pronunciadas llanuras. Una de las características de su personalidad que llama la atención sigue siendo la aguda finura de su oído. Pueden escuchar el galope de un jinete o la estampida de un hato cuando están próximos a acercarse.

Había tres cosas que el vaquero tenía siempre a su alcance y que sólo prestaba a displicencia: su caballo, su machete y su

lazo. El jamelgo era su vital complemento en el desempeño de su trabajo: montaba, en parte, porque les resultaba imposible vigilar toda la manada a pie y, en parte, porque con frecuencia necesitaba un caballo para ir en busca de los animales rezagados. La “reata” que colgaba de la silla de montar, imprescindible para capturar al ganado, se hacía de correas de cuero o fibras de maguey y tenían dos o tres centímetros de ancho. No daba un paso sin “la moruna”, artefacto que regularmente traía fajado a la cintura y le daba un sinfín de usos, inclusive como arma para enfrentar algún rival.

El trabajo en la ganadería no demandaba el reclutamiento de gran cantidad de mano de obra y su número no era específico. El gobernador Francisco Landero y Coss afirmaba, con cierta exageración, que para cuidar 1000 reses bastaban 5 o 6 personas.¹⁵ Por ejemplo, los vaqueros de la Estanzuela eran alrededor de 50 y la cuadrilla de Zapotal estaba integrada por 20 hombres. Como el trabajo de estos jinetes era realizado al aire libre, bajo el ardiente clima tropical, buscaban ganarle la carrera al sol, por lo que comenzaban antes del amanecer a ejercer sus labores, no sin antes llevarse a los labios un trago del “hijo alegre de la caña de azúcar”, como lo ha bautizado elegantemente Fernando G. Campoamor:

Un barril de aguardiente de caña había sido rodado por el corredor, y comenzó la distribución en medio de los gritos de la asamblea. El mayordomo medía las dosis. El bebedor trasegaba de un solo trago el ardiente licor, volviendo la espalda a sus compañeros, por cortesía, y escurría cuidadosamente el vaso antes de pasarlo a su vecino. En seguida tomaba unos tragos de agua y montaba a caballo.¹⁶

Partir antes del alba es un elemento cultural distintivo de la ganadería. En la hacienda Perseverancia, ubicada en las tierras bajas del cantón de Misantla, la cotidianidad del trabajo del vaquero consistía en levantarse de madrugada, regularmente a las tres de la mañana, para comenzar ordeñar. Al concluir esta tarea y antes de partir a la arreada, se dirigía al patio de la hacienda, donde fumando y platicando, esperaba la orden de salida del administrador y caporal.

Una de las actividades realizadas por los pastores de ganado era la domesticación de las vacas para su ordeña. Sin duda, en esta práctica cotidiana se establecía un vínculo estrecho entre amansador y animal. Ambos se reconocían en sus encuentros diarios. Al respecto el alemán Sartorius escribió: “estos hombres conocen a sus bestias, y ellas los conocen a ellos, de modo que cuando un vaquero aparece en la pradera grita ‘toma, toma’, los bovinos corren hacia él en manadas. Para atraerlos, el vaquero les da sal [...] en ocasiones la dispersa y a veces pone un poco de sal en la lengua de su vaca favorita.” Misma actitud tomaba el caballo que conocía a su jinete, corría a su encuentro en el campo, se dejaba palmear y lamía la sal que se le ofrecía de la mano.¹⁸

Una de las labores donde intervenía un determinado contingente de vaqueros, variada su composición según los animales, era

¹³ Aunque Biart no especifica su ubicación, posiblemente estaba enclavado dentro de la hacienda Zapotal, cuyos límites iniciaban en los potreros de Santa Rosa, cerca de la hacienda San Nicolás y terminaban en la desembocadura del río Papaloapan, pues el viajero francés lo encontró pasando Alvarado, antes de subir hacia las primeras laderas de la montaña de Los Tuxtlas y a cuatro jornadas de Tlacotalpan. Por otro lado, la casa del rancho Gavilán, ubicado a la margen izquierda del río San Juan, era más modesta que la de San Julián, pues estaba integrada por una sola habitación. Enfrente, se encontraba el plantío de algodón, a los lados la cocina y un cobertizo.

¹⁴ Vargas, 1987, anexo 1: 8; AGEV, Fomento, Asuntos Laborales, Multas, exp. 381, núm. 20, letra M, 1915, caja 90.

¹⁵ Francisco Landero y Coss, Memoria... del 17 de septiembre de 1873 en Blázquez, 1986: 1244, t. III.

¹⁶ Biart, 1962: 259.

¹⁷ Cano, 1989. 12, 16.

¹⁸ Sartorius, 1990: 302, 307.

la arreada para marcar y contar el número de cabezas. Una vez que llegaban todos los jinetes de la campeada y quedaba el ganado encerrado se procedía a marcarlo. Ahí:

Corrían como cien novillos espantados. Frente a la única salida, cerrada por un travesaño de madera, sobre un fuego ardiente, se ponían al rojo vivo unos fierros forjados en arabescos, representando una E (Estanzuela). Varios vaqueros, unos a pie y otros a caballo, formaban valla delante de la salida [...] Se quitó la barrera, y varios jinetes, reata en mano, se lanzaron dentro del recinto. Los toros, amontonados en un espacio demasiado estrecho, a causa de su número, no hacían más que apretarse unos contra otros, y no costaba trabajo agarrarlos. La reata no tardó en irse a enrollar en los cuernos del más próximo, que saltó hacia adelante; pero al primer paso, una segunda reata le lazó las patas traseras, y fue arrastrado violentamente, mientras la barrera se volvía a cerrar. Hubo un momento de espera: el animal escarbaba el suelo con furia, sacudiendo la cabeza, y una espesa baba le blanqueaba el hocico, que apoyaba en el suelo con sordos mugidos. De pronto, el lazo que le ataba las patas traseras, fue jalado en sentido oblicuo, y le hizo perder el equilibrio. Casi en el acto, el fierro fue pegado a su anca, devorando sus carnes con un chirrido. Aturdido, hosca la mirada y ensangrentado, el toro se quedó un instante inmóvil. Aprovecharon el tiempo para librarlo de los lazos. Entonces, sacudiendo la poderosa cabeza y lanzando un verdadero rugido, se levantó, arrojándose sobre la valla de jinetes, ya pronta a abrirse. Siguió una loca carrera: dos o tres vaqueros se lanzaron en su persecución; pero el fugitivo se dirigió sin vacilar hacia el lugar de la sabana en donde había nacido.¹⁹

En otras ocasiones los vaqueros encerraban las reses para curar gusaneras y capar algunos toros que habían quedado rezagados en la campeada anterior. Por ejemplo, en la hacienda Perseverancia, antes del arribo al toril ya debía haberse suministrado sal a las canoas donde comía el ganado. No faltaba algún toro que se apartara de la arreada y buscara el monte, y que a los gritos de los vaqueros y con la ayuda de los perros, volvía a juntarse con los animales que por todos los lados llegaban al corral. Entonces se procedía a curar y después a capar:

Entre gritos, carreras, jalones, errar lazos y acertar manganas; entre carcajadas y palabrotas groseras que más que ofensa causaban risa y daban bríos, para no dejar de ganar un "peal" o un lazo de los puros y cuernos y limpio de orejas. En fin: después de sudar y tragar polvo como quien traga pinole, y de haber caído muchos a consecuencias de un mal halón, o un resbalón en la majada fresca del ganado, acabamos el trabajo con un sol de lumbre; cubiertos de polvo y sudor: hechos unos salvajes, pero todos contentos, riendo [...]²⁰

En general su trabajo duraba hasta las 11 de la mañana, antes de que el "sol de lumbre" irradiara con fuerza sus rayos. Justamente estamos en presencia de otro elemento común y distintivo del vaquero: grita, chifla, ríe a carcajadas, dice groserías y chistes²¹. Entre gritos arrea, manda, maldice y laza. Pareciera

que sintiera una gran pasión y entusiasmo a la hora de cabalgar y ejecutar sus labores. El contacto directo con el ganado le permite una mutua comunión de conocimiento y bravura.



En todo tiempo, los jinetes utilizaban sombrero, pantalón abierto a los costados, cinta de seda y portaban su sarape multicolor o la sobria "manga". El primero es portado por el personaje de enfrente, mientras que la segunda forma parte del atuendo del que va montado.

Gente de tierra caliente, litografía de Karl Nebel, García y Pérez (2001: 29)

Sin duda, los vaqueros eran hombres robustos y ágiles; muchas de las veces oliendo a sudor y llenos de lodo, salpicados de sangre del ganado (que se curaba o se le cortaba la punta de los cuernos para evitar que se hiriera y agusanara); siempre arrastrando las espuelas y casi siempre entrados en copas, especialmente al medio día, después de concluido el encierro.

El arte de montar y jinetear sólo era aprendido con el paso de los años en los potreros y corrales de las haciendas ganaderas, teniendo siempre contacto diario con caballos, toros, vacas y mulas. En pocas palabras a través de la práctica cotidiana. No había escuelas que enseñaran a jinetear (como ahora) y el único aprendizaje era recibido ahí mismo en las extensas llanuras del sotavento veracruzano. Era de esperarse que cuando el vaquero comenzaba sus enseñanzas para jinetear a un toro o un caballo, casi siempre salía golpeado, medio rencoso y perdiendo, "pues cuando se trataba de jinetear en los rodeos o en los corrales de los potreros, era siempre por apuestas, el que caía tenía que pagar un litro de 'picao' para todos los compañeros."²² Bastaba la experiencia aprendida por las andanzas de ir de un corral a otro, de potrero en potrero, y de hacienda en hacienda. En efecto, ser libre era una atribución que gozaban muchos de los vaqueros en tierra caliente. Estaba siempre listo para el baile o el juego, pareciera que el futuro le tenía sin cuidado, importándole sólo disfrutar el momento que vivía. Incluso en su día libre, regularmente era el domingo, improvisaba jaripeos y gozaba de esa tarde a su entera satisfacción para demostrar sus habilidades mangoneando y montando toros y novillonas.

Otra de las desafiantes tareas que realizaban los vaqueros de La Estanzuela era la de conducir a través de pronunciadas llanuras, cada año, al ganado para su venta hacia la falda de la montaña:

¹⁹ Biart, 1962: 264-267.

²⁰ Cano: 1989: 13

²¹ En la hacienda Perseverancia, antes de dormir, los vaqueros se reunían en la tienda para contar chistes y cuentos "colorados" hasta las diez que cerraban. Al mismo tiempo, casi todos fumaban y tomaban aguardiente. Eran vastos conocedores de la naturaleza y animales que los rodeaban. Por ejemplo, podían distinguir que era media noche cuando los gallos comenzaban a kikiriquear. Cano: 1989: 14, 16.

²² Cano, 1989: 14

[...] No sin trabajo, logramos que avancen los animales, instintivamente ansiosos de volverse. Hay que vigilar de día y de noche, y no tomamos reposo hasta que topamos con alguna cerca en donde pagamos la hospitalidad con una o dos cabezas de ganado. A pesar de todos nuestros esfuerzos, sólo llega a la meta la tercera parte de las bestias; algunas sucumben de fatiga y de sed, otras se matan en furiosos combates, la mayoría vuelve a sus antiguos pastos. A veces, a pesar de los bueyes que la dirigen, la tropa entera da la media vuelta, nos pasa por encima del cuerpo, y galopa por donde vino sin que la detengan ni los ríos ni la noche: ¡y he aquí un mes de trabajo perdido! Los fugitivos no se volverán a dejar coger en todo el año. Cuando podemos llegar a la cordillera, encontramos compradores que nos han ido a esperar. Reconocemos nuestros animales por el hierro que llevan marcado en el anca. Se paga por cada bestia en buen estado de 15 a 20 francos [...]²³

Las cuentas se pagaban en especie y no en dinero, trayendo los compradores sarpes, rebozos, cachirulos, etcétera. En estas expediciones, los conductores de sangre mulata iban armados con unas lanzas muy largas llamadas jarochoas; de aquí el nombre familiar de jarocho que se les daba en la meseta. Aparte de enviarse reses a Córdoba, Orizaba, Puente Nacional, Jalapa y Yucatán, el ganado en pie se comenzó a exportar a la isla de Cuba.²⁴

Destacaron en este rubro los comerciantes tlacotalpeños de las casas comerciales Schlescke, Cházaro Hermanos y Pérez e Hijos, quienes embarcaron ganado en gran escala hacia la isla de Cuba, principalmente durante la guerra civil que sostuvo en su primer intento de independencia (1868-1878). Dándose el caso de que tan sólo en una semana arribaron al puerto de cabotaje de Tlacotalpan hasta cuatro vapores para exportar bovinos. Por ejemplo, entre enero de 1872 y septiembre de 1873 éste remitió 2378 cabezas

de ganado a la mayor de las islas caribeñas.²⁵ Comercio que no se interrumpió del todo después de la guerra cubana, pues entre mayo de 1878 y agosto de 1881 los vapores Alba, Aurora, Gussie, Pájaro de Oriente, Guillermo, El Habanero y H. W. Huwes condujeron más de 6590 reses que embarcó Francisco Tejeda —propietario del potrero Consolación o Paredes de Tlacotalpan— y Manuel de los Santos, con destino a La Habana.²⁶

La gran mayoría de embarcaciones que hacían el trasiego eran de nacionalidad española. Parte del ganado exportado era recogido río arriba de Tlacotalpan, en el embarcadero Lomas de San Cristóbal, muy cerca de Cosamaloapan, a donde se dirigían los vapores.²⁷ La cantidad de reses “en pie” embarcadas variaba según su consignatario, pero siempre sobrepasaba la centena. Y no todas llegaban a su destino, pues algunas morían durante la travesía. Es importante subrayar que únicamente se exportaban toros con la finalidad de que la reproducción no sufriera merma. No obstante, de los costos de cada res y del flete de embarque poco o nada sabemos. Lo cierto es que el envío de vacunos a La Habana —libre de derechos—, fue constante, computado en 25 000 el número remitido hasta 1887.

Según cálculos publicados en la prensa costeña, el número de cabezas de ganado vacuno que había en el Sotavento veracruzano ascendía a 400 000 en sus tres condiciones: cimarrón, rodeano y chichigua, mismo que tenía una producción anual de 18%, es decir, 72 000 reses. El consumo en la propia costa era de 25 000; se exportaban 4000 toros; se vendían para Veracruz y al interior 9000; el ganado muerto ascendía a 10 000.²⁸ Estos datos demuestran la importancia que había alcanzado la industria pecuaria en el Papanoapan, consolidándose como uno de los principales ramos de la riqueza pública del estado de Veracruz en la segunda mitad del siglo XIX.

Cada vez que terminaba la bonanza de exportación, la comercialización pecuaria retornaba a la normalidad; es decir, encauzándose el consumo al que se daba

a cuchillo en las poblaciones y a las partidas que se mandaban a Veracruz, Córdoba, Orizaba, Jalapa, Puente Nacional, Tuxtepec y Minatitlán. Destacaban en este comercio las haciendas de Uluapa, Chiltepec, San Jerónimo, Mata de Agua, San José del Carmen, San Nicolás, Guerrero, Chapoapan, Nopalapan, Uruapan y Corral Nuevo, así como los potreros de Tlacotalpan, La Calaverna, Mata de Caña y Consolación. Incluso los propietarios de potreros en Tlacotalpan, Cosamaloapan, Tuxtepec y Playa Vicente compraban toros de las haciendas de Nopalapan, Mata de Agua, San Nicolás, El Zapotal, Guerrero, Uruapan, Chapoapan y Zapote. Entre 1894 y 1895 los ganaderos vendieron 9000 toros destinados a la engorda en los potreros de la misma costa. Asimismo, de vez en cuando había remesas de reses al puerto de Progreso, como la ocasión en que el vapor inglés *Callao* condujo 350 a aquel lugar y el vapor *Tlacotalpan* 150. Comercio que se acrecentó a partir de 1888.²⁹

Para el último cuarto del siglo decimonónico, a pesar de haber un mayor número de propietarios dedicados a la ganadería, todavía continuaban imponiendo las prácticas ancestrales aprendidas en ese ramo:

En materia de ganadería impera aún, casi en general, el más absoluto empirismo, impuesto por la tradición. Tal o cual operación se ejecuta de tal manera y en tal época, porque así lo hacían los ganaderos del tiempo del virreinato, sin fijarse en si es o no conveniente ejecutarla. No alcanzamos la razón de esos procedimientos a todas luces perjudiciales a los capitales empleados en los ganados y por concomitancia a los consumidores.³⁰

La abundancia de agua y pastos, lejos de servirle al ganadero de estímulo para mejorar su vaquería, dejaba que las crías crecieran espontáneamente sin preocuparse por introducir “buenas razas”. Era costumbre volver trashumantes sus ganados, pues en la estación de secas bajaban sus reses al potrero, que por lo regular estaba

²³ Biart, 1969: 251-252.

²⁴ *El Correo de Sotavento*, 8 de septiembre de 1881 y 6 de octubre de 1889.²⁵ Francisco Landero y Cos, Memoria... del 17 de septiembre de 1873 en Blázquez, 1986: 1244, t. III.

²⁵ Francisco Landero y Cos, Memoria... del 17 de septiembre de 1873: Tlacotalpan. Exportación de efectos nacional, documento núm. 22, en Blázquez, 1986: 1796, tomo IV.

²⁶ *El Correo de Sotavento*, 22 de mayo de 1878; César, 1864: 102-109.

²⁷ *El Correo de Sotavento*, 20 de julio de 1882.

²⁸ *El Correo de Sotavento*, 15 de julio de 1883 y 20 de octubre de 1884. El cimarrón era el ganado alzado o montaraz que pastaba en rebaños dispersos a lo ancho de la llanura. Una vez capturado y “amansado” se le conducía a la pastoría y adquiría la calidad de ganado rodeano. En cambio el chichigua era aquel dedicado a la producción lechera. Véase Velasco Toro, 2004, p 70-72.

²⁹ *El Correo de Sotavento*, 1888-1894.

³⁰ *El Correo de Sotavento*, 8 de abril de 1900.

inmediato a algún río que lo anegaba.³¹ En cuanto entraba la estación de aguas retiraban los ganados a los llanos, en lo que las lluvias habían crecido los pastos. Pero, en caso de una sequía no era raro observar en la costa sotaventina reses muertas, en cantidades considerables, por la falta de agua y pastos.

Antes de concluir el siglo XIX, las remesas de ganado a la isla de Cuba tuvieron un ligero repunte. En noviembre y diciembre de 1897 y enero de 1898 los vapores noruegos *Orange*, *Folsjo* y *Spero* embarcaron partidas de ganado de Santa Rita con destino a La Habana, era su consignatario Estanislao Alaez. Comercio que se continuó pues en abril de ese último año Tlacotalpan había exportado 1150 reses, incluyéndose bueyes para el arado e importando un valor de \$46 000.³² En 1902 el vapor noruego *Ellido* embarcó para la isla de Cuba 420 novillos de la hacienda de Uluapa y 380 yeguas y caballos de otras propiedades costeñas.³³

Cuando se trataba de conducir el ganado a la tierra templada, antes era encerrado para contarlo y marcar a los animales que no lo estaban. Esto daba ocasión a una fiesta de los vaqueros jarochos llamada “herradero”. Sin embargo, no siempre era necesario esperar el anual “herradero”, ni la víspera de la fiesta patronal de la hacienda, rancho o pueblo, mucho menos la llegada de los vaqueros que regresaban de vender en la meseta los hatos de ganado llevados para tal fin y tampoco aguantarse al domingo, día de “rayar”. En el bajo Papaloapan bastaba una improvisada reunión o la llegada de un visitante para organizar un fandango. Para tal fin, en el patio de la hacienda o rancho, en medio de la llanura, se levantaba un estrado y se ejecutaban varios bailes durante la noche, que era alumbrada con velas, antorchas y fogatas. Los concurrentes, rancheros, vaqueros y sus mujeres, se acurrucaban en torno al entarimado. Faldas, cachirulos, adornos, anchos sombreros, machetes y jaranas completaban el escenario tropical.

El versador, casi siempre un vaquero, improvisaba, hablaba de amor, celos, evasiones, enojo, reconciliación. Su genio excitaba y animaba a los oyentes. A veces durante el fandango se interrumpía por alguna discusión o pleito. Y no pocas ocasiones terminaban enfrentados dos hombres con el machete, con consecuencias



El baile del sombrero era ejecutado con destreza por una mujer. Cuando una bailarina no quería conservar varios sombreros, la costumbre hacía que devolviera al primer caballero el sombrero que éste le puso. Óleo sobre tela, Anónimo, El Zapateo, siglo XIX, Museo de Arte del Estado de Veracruz (2001: 80).

fatales para alguno de los contrincantes. En otros casos, sólo se trataba de intercambio de palabras que terminaban en ásperas discusiones. Esto en buena medida se debía a que el fandango era un espacio de socialización y una excelente oportunidad para cortejar y enamorar a las muchachas. Momento para el amor y el desamor y también para enfrentar al rival de amores al calor del refrescante aguardiente a la menor provocación.

Muchas de las veces no sólo se ejecutaban en las llanuras y fincas de caña, sino también en las poblaciones ribereñas del Papaloapan. Mestizos, mulatos y negros de Alvarado bailaban a ritmo de la jarana, donde arriba de la imprescindible tarima

[...] uno de los asistentes se levantó gravemente, puso su enorme sombrero sobre la cabeza de una de las danzantes y se volvió a sentar; un segundo y un tercero hicieron lo mismo. Pronto, la muchacha que habían escogido, tuvo la cabeza cubierta de cinco o seis sombreros que mantuvo en equilibrio, sin detener su zapateado. Más sombreros le fueron puestos debajo de los brazos, en las manos, entre los dientes, en cualquier parte donde los pudiera sostener; durante esta pantomima, todos conservaban una seriedad increíble. La bailarina,

así sobrecargada, ejecutó finalmente un difícil zapateado, que puso el colmo a su triunfo, y los músicos dejaron de tocar sus mandolinas. Los caballeros volvieron a ponerse sus sombreros gratificando a la joven con una moneda, no como pago, sino en señal de aprobación [...] ³⁴

En suma, los pobladores de haciendas, ranchos y pueblos compartían el gusto por el fandango. Por otro lado, la vestimenta constituye un elemento de identidad de un “grupo de clase” y diferenció a la ganadería de otras actividades con ella relacionada como la arriería. Desafortunadamente no contamos con descripciones precisas de hacendados, pero sí del rancharo y del vaquero de la tierra caliente. Acerca del primero diremos que llevaba pantalón confeccionado de terciopelo, “dril” o piel de venado que dejaba ver por debajo unos calzones de tela blanca, detenidos en la cintura por una faja de seda roja, bordada y con franjas. Su camisa, de ancho cuello colgado hacia atrás y cortado en punta, con alforzas o bordados. Cubría su cabeza con un sombrero de hojas de palmera y el indispensable machete le colgaba a un lado. Y sobre el pecho lucía un rosario o un escapulario. Por su parte, los vaqueros vestían ropas sencillas, o más bien cómodas para el desempeño de su trabajo. Por ejemplo, los de La Estanzuela usa-

³¹ Sobre las características de la hacienda ganadera colonial, su organización espacial, la trashumancia, tipos de ganado y el surgimiento del vaquero jarocho véase a Velasco (: 2004: 55-85).

³² *El Correo de Sotavento*, 21 de noviembre, 5 y 16 de diciembre de 1897, 6, 9 y 30 de enero, 6 de marzo, 3, 17 de abril, 15 de septiembre de 1898.

³³ *El Dictamen*, 14 de junio de 1902.

³⁴ Cano, 1989: 14

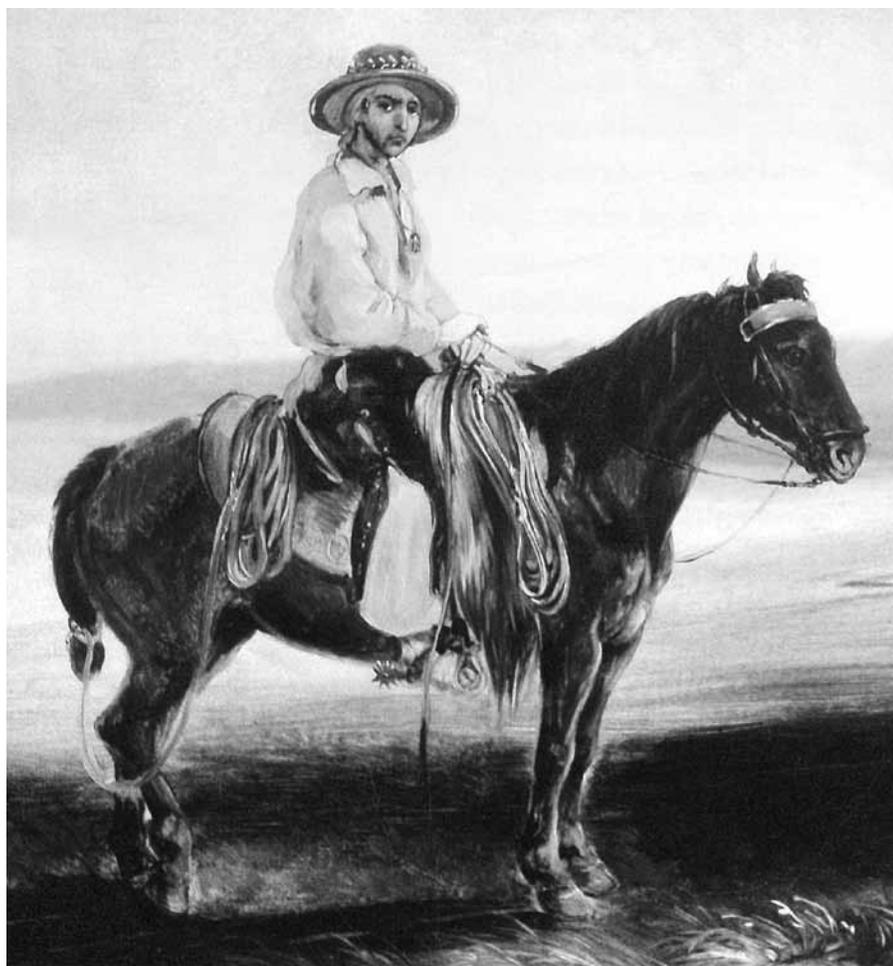
ban “camisa blanca, pantalón de tela de algodón y blusa de lana azul, cubiertos con sombreros de paja de anchas alas y adornados de chapetas”.³⁵ Ranchero y vaquero compartían el gusto por confeccionar el sombrero con el mismo material que, además, abundaba en la región.

En la descripción que realizó Sartorius del mexicano de mediados de siglo XIX encontramos algunos elementos que están presentes en el traje del rancho costero: el sombrero ancho, la camisa con cuello volteado hacia atrás, el pantalón con botonadura y la faja de seda.³⁶ Precisamente, gran parte de los mestizos y mulatos de tierra caliente ejercían el oficio de vaquero: centauros que andaban sin cesar de un lado a otro por las sabanas, haciendo el

recuento de caballos y toros. Sin duda, las prendas de vestir utilizadas en la llanura costera estaban confeccionadas con la intención de sentirse holgado y fresco para paliar las altas temperaturas a las que estaban expuestos sus habitantes. De ahí que el pañuelo sea un accesorio inseparable del jarocho para secarse el sudor. Entonces, cabe preguntarse ¿cuándo ocurrió el cambio de moda, por así decirlo, de los actores sociales inmiscuidos en la ganadería? ¿Qué circunstancias los motivaron para dejar de usar esos “pintorescos atavíos”? ¿En qué momento cambian el machete por la pistola o el rifle y en qué época dejaron de construir sus viviendas de palma, bambú y lianas? Cuestionamientos que merecen, sin duda, analizarse como procesos de largo aliento en el futuro.

El aguardiente era la bebida por excelencia del vaquero antes y después de la campeada. Pero no era uso exclusivo de su investidura. Los vendedores que andaban de casa en casa reclamaban un vaso de aguardiente para sellar el trato y en los fandangos era el “único refresco” que se ofrecía a los invitados. Incluso, se tomaba después de comer. Así en cada casa, tienda, rancho o hacienda había una botella, jícara o barril repleto de aguardiente dispuesto a compartirse en cualquier momento. De esta manera, “el hijo alegre de la caña de azúcar” tenía un mercado regional que satisfacer. Entonces, encontramos que un producto elaborado por propietarios de trapiches —y después hacendados e industriales—, integrantes de la cultura azucarera, proveían de un consumo cotidiano a los vaqueros, no sólo al momento del descanso, sino también a la hora de divertirse o como remedio medicinal, pues bastaba frotarse el cuerpo con aguardiente de caña cargado de tabaco para evitar las molestias de comezón de mosquitos y pinolillos que abundan en la pradera. Existe aquí una relación contigua entre ambas culturas, que no sabemos cuándo ocurre su disociación —si es que la hubo— con la introducción de otras bebidas embriagantes distintas a las elaboradas con la caña de azúcar. Al mismo tiempo, presenciamos otro elemento cultural que disfrutaba en sus actividades: gozaba fumar. Para tal ocasión sacaba unas hojas de tabaco y mientras torcía un chacuaco (puro improvisado) lo “mascaba” y fumaba (ahora sustituido por los cigarrillos). En este sentido, el aguardiente, el tabaco y el baile son elementos culturales que distinguían al vaquero —actor social predominante— de las llanuras costeras de Sotavento en el siglo XIX y XX.

De él dependían buena parte de las actividades desplegadas en la ganadería: el arreo de reses cuando se llevaban para su venta; domaba con valentía a caballos, mulas y toros; juntaba el ganado y lo encerraba para curarlo, caparlo y herrarlo. Profundizar en las permanencias y cambios de sus labores y diversiones a lo largo del siglo XX nos arrojaría información acerca de cómo su vida permeó la cultura ganadera del bajo Papaloapan. De ahí, nuestra pretensión de continuar nuestra investigación hacia esa centuria.



Vaquero jarocho de tierra caliente vistiendo un pantalón de piel color negro con botonadura que dejaba ver los calzones de tela blanca. Alrededor de su cintura sobresale la faja de seda brillante que era enredada con dos o tres vueltas. Y sobre el pecho luce un escapulario.

Obra de Johann Moritz Rugendas, quien permaneció en México entre 1831 y 1834, García y Pérez (2001:128).

³⁵ Biart, 1962: 33-34, 263-264. Por su parte, las hijas del mayordomo de La Estanzuela vestían “una camisa sin mangas, muy escotada, un tocado de cuero barnizado, muy parecido a un sombrero de marino, con rebozo de seda roja de franjas doradas ciñendo el talle, una falda de muselina blanca hasta los tobillos, dejando ver los pies sin medias y calzados con chinelas de raso negro.”

³⁶ De acuerdo con Sartorius (1990: 124-125), el mexicano vestía “una chaqueta corta, que con frecuencia es de color café o negro, ornamentada con botonadura plateada. El pantalón es de piel de venado, o de paño y cuero con una faja de seda brillante enredada con dos o tres vueltas alrededor del cuerpo. El pantalón también tiene botonadura, pero sólo va ajustada hasta la rodilla, a modo de caer sobre los botines, en cuya parte posterior lleva tintineantes espuelas sujetas con correas. En todo tiempo, el jinete porta su sarape multicolor o la sobria “manga”.

Síntesis curricular

Profesor investigador del Centro INAH Veracruz, Unidad Xalapa desde 2010. Licenciado en Historia por la Facultad de Historia de la UV. Maestro en Historia y Etnohistoria por la ENAH y candidato a doctor por la misma especialidad e Institución. Se especializa en la cultura ganadera, azucarera y la vida cotidiana de los pueblos y haciendas del bajo Papaloapan. Ha publicado artículos relacionados con el tema cañero y sobre la construcción del Ferrocarril de Veracruz al Istmo y sus ramales. Ha participado en publicaciones como “*Cañaverales, trapiches e ingenios en México. Dinámicas históricas y procesos actuales*”. Coordinó los libros *Mariposas en el agua. Historia y simbolismo en el Papaloapan*, editado por la UV y *Economía y espacio en el Papaloapan veracruzano, siglos XVII-XX*, publicado por la Editora del Gobierno del Estado de Veracruz. Su más reciente publicación “*La construcción del ferrocarril de Veracruz al Istmo, 1880-1930*”, apareció en el libro colectivo *Historia económica de Veracruz. Miradas múltiples*, publicado por la UV en 2013. Coordina e imparte conferencias sobre la Exposición Fotográfica Conmemorativa Itinerante La Revolución Mexicana en el Estado de Veracruz, ganadora del concurso Conmemoraciones 2010, que se ha montado en museos y zonas arqueológicas del Centro INAH-Veracruz y espacios como el Museo Tuxteco, San Juan de Ulúa, Teatro Solleriro (Huatusco) y La Capilla (Córdoba).

Bibliografía

Aguirre Beltrán, Gonzalo, *Pobladores del Papaloapan: biografía de una hoya*, 3ª edición, CIESAS, México, 2008.

Aguirre Tinoco, Humberto, “*Tlacotalpan. La llave de la Costa de Sotavento*”, *Cuenca. Revista de cultura y divulgación*, vol. I, núm. 4 (mayo), Tomás García Editor, México, 2000, pp. 4-15.

Alafita Méndez, Leopoldo, Ricardo Corzo Ramírez y Olivia Domínguez Pérez. “*Tlacotalpan. Cuando Puerto fue...* [Notas para su historia: del liberalismo al inicio de la Revolución]”, *Anuario VI*, Centro de Investigaciones Históricas-Instituto de Investigaciones Humanísticas-UV, Xalapa, 1989, pp. 39-73.

Biart, Lucien, *La tierra caliente. Escenas de la vida mexicana, 1849-1862*, Jus, México, 1962.

Blázquez Domínguez, Carmen (comp.), *Estado de Veracruz. Informes de sus Gobernadores, 1826-1986*, Gobierno del Estado de Veracruz, México, Vols. I-V, 1986.

Cano Manilla, Ramón, *Prisiones de Valle Nacional. Bello capítulo de mi vida*, Gobierno del Estado de Tamaulipas/Instituto Tamaulipeco de Cultura, México, 1989.

Celaya Nández, Yovana, *Un espacio ganadero en Cosamaloapan: la hacienda Santo Tomás de las Lomas, siglos XVI al XVIII*, tesis de licenciatura, Facultad de Historia, UV, Xalapa, 2000.

Un mercado interregional de carne bovina. Del Papaloapan al Altiplano central, tesis de maestría en Historia, UAM-I, México, 2003.

César, Juan N. *Tlacotalpan, Noticias estadísticas sobre aquella municipalidad del Distrito de Veracruz, 1864*, Tipografía de J. M. Blanco, Veracruz, 1864.

Chevalier, Francois, *La formación de los latifundios en México. Haciendas y sociedad en los siglos XVI, XVII Y XVIII*, 3ª ed., FCE, México, 1999.

Delgado Calderón, Alfredo, *Historia, cultura e identidad en el Sotavento*, CONACULTA, México, 2004.

García Díaz, Bernardo y Ricardo Pérez Montfort, *Veracruz y sus viajeros*, BANOBRAS/Gobierno del Estado de Veracruz/Grupo Sansco, México, 2001.

Malpica Mimendi, Juan. *Tlacotalpan, 1842-1915*, Citlaltépet, México, 1987,

Montero García, Luis Alberto y José Velasco Toro (coords.), *Economía y espacio en el Papaloapan veracruzano. Siglos XVII-XX*, Gobierno del Estado de Veracruz, Xalapa.

Montero García, Luis Alberto, *La industria azucarera en el Papaloapan veracruzano, siglos, XVIII y XIX*, tesis de maestría, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

Nickel, Herbert J., *Morfología social de la hacienda mexicana*, FCE, México, 1996.

Sagahón Canales, Laura Rocío, *La cuestión agraria en Tlacotalpan, Veracruz. Restitución y dotaciones, 1915-1940*, tesis de licenciatura, Facultad de Historia, UV, Xalapa, 2003.

Sartorius, Carl C., *México hacia 1850*, CONACULTA, México, 1990.

Siemens, Alfred H. y Lutz Brinckmann, “*El sur de Veracruz a finales del siglo XVIII. Un análisis de la Relación de Corral*”, *Historia Mexicana*, vol. XXVI, oct.-dic, El Colegio de México, México, 1976, pp. 263-324.

Velasco Toro, José (coord.), *Tierra y conflicto social en los pueblos del Papaloapan veracruzano (1521-1917)*, UV, Xalapa, 2003.

Velasco Toro, José y David Skerritt (coords.), *De las marismas del Guadalquivir a la costa de Veracruz: cinco perspectivas sobre cultura ganadera*, IVEC, Xalapa, 2004.

Leyendas de Veracruz

La calle de la condesa

Por Pilar Caro Sánchez

Doña Beatriz del Real, condesa de Malibrán y de Vergara, desembarcó en el puerto de Veracruz como una reina, la fama que la antecedía hizo que la multitud se arremolinara para verla a ella y a su séquito. Cuando apareció todos estaban extasiados: parecía una reina en verdad, tenía una corona. Hermosa, joven y enjoyada, con todo un ejército de sirvientes ¡cómo no iba a llamar la atención!

Su marido acababa de morir misteriosamente en su hacienda de Malibrán en las afueras de Veracruz, pero ella hizo una gran fiesta para conocer a sus nuevos vecinos que disfrutaron del derroche de recursos económicos de la acaudalada condesa. Le atraían los mozos guapos, nobles o plebeyos y con sus dotes de sensualidad lograba llevarlos a su habitación... y su fama crecía.

Tenía otra residencia en la esquina de Esteban Morales (la cual a partir de 1700 se llamó Calle de la Condesa) y Landero y Coss. En esa residencia también hacía grandes saraos y al final ya había elegido a su presa.

Después de una noche de amor, la condesita aburrida necesitaba más acción, así que le daba muerte a su compañero y con ayuda de un fervoroso sirviente lo subía a una volanta, carruaje de aquellos tiempos, que tenía ya preparada en un sótano que daba al túnel que conducía a su finca de Malibrán, en donde arrojaba a los amantes en una poza que había mandado hacer en el mar (cerca de

la orilla) sacando toneladas de arena.

Pasaron los años y los guapos mozos seguían desapareciendo sin dejar rastro y con una real preocupación de la población, pero ni así dejaban de asistir a las recepciones que ofrecía la hermosa condesa. Una noche de fiesta, le llamó poderosamente la atención un joven mozuelo de gran porte que no había visto antes y lo eligió, en la madrugada cuando dormía plácidamente el muchacho, ella hizo lo de costumbre. Después, al revisar sus ropas, vio algo que conocía y que la estremeció, era un medallón que 18 años antes había puesto en el cuello de un hijo que no quiso mantener a su lado para seguir con su vida desenfadada.

Cuando estaba el cuerpo en la volanta, le dio nuevas instrucciones a su fiel sirviente, estaba pálida y desencajada, como enloquecida. Al llegar cerca de La Poza de la Muerte, el sirviente lanzó al agua dos cuerpos en lugar de uno y nunca más se supo de la condesa, sus bienes fueron a parar a manos del Ayuntamiento. Pero su alma sigue vagando hasta nuestros días, hay quienes la han visto y hay quienes siguen buscando el túnel y la poza de la muerte.

(Hay diversas versiones de Doña Beatriz Real, pobre y honrada dama viuda que vivió en Veracruz en la segunda mitad del S. XVIII, según antigua documentación del Ayuntamiento a donde en diversas ocasiones acudió en busca de ayuda).



Ilustración: Amairani Domínguez Cruz

LA DIFÍCIL INCLUSIÓN DE LA MIRADA DE “GÉNERO” EN LA ESCRITURA DE LA HISTORIA DE MÉXICO

Fernanda Núñez Becerra
Centro INAH Veracruz

Desde antes de comenzar el año de celebraciones y festejos Bicentenarios me vi conminada a reflexionar en torno al lugar de las mujeres en los relatos de la historia nacional, porque de todas partes me surgían invitaciones a hablar sobre la participación de las mujeres en alguno de esos dos eventos fundacionales. Si se estaban escribiendo miles de páginas alusivas a dichos eventos –para no variar– en muy pocas aparecían las mujeres, y en muy pocas su participación en los hechos “que nos dieron patria”, y en muchas menos aparecía algún tipo de reflexión sobre su ambigua desaparición posterior en los relatos de la historia nacional. Al entrar en ese movimiento de reflexión historiográfica y sabiendo que la construcción social y simbólica de los sexos constituye la base de toda realidad social y cultural, busqué fuentes que pudieran reflejar no sólo la presencia activa de las mujeres en esos eventos fundadores, sino también explicar su ulterior invisibilidad en las páginas de la historia. Aquí me gustaría hacer una reflexión en torno a este problema utilizando los resultados de las investigaciones que he realizado estos últimos dos años.

En un encuentro en Michoacán, donde fui invitada a hablar justamente sobre las mujeres en la Independencia, y que fue organizado por especialistas en ese periodo mas no en la historia de las mujeres, fui criticada en cuanto al concepto de invisibilidad de las mujeres en los relatos de la historia patria, que por supuesto no es una idea mía, sino de las historiadoras de las mujeres, que han encontrado el mismo fenómeno en todas partes en donde el patriarcado ha sido el eje estructurador de la sociedad. Para esos historiadores más “tradicionales”, encontrar algunas huellas “verídicas” de acciones de alguna mujer en el tiempo de la Independencia, era la prueba fehaciente de que las mu-

jes no eran invisibles en el relato. Esos cuestionamientos me hicieron reflexionar sobre la particularidad de la historia de las mujeres y del género que no se contenta con el hecho de encontrar el acta de nacimiento de alguna aguerrida mujer, o el saber si tuvo seis y no cinco hijos, ni siquiera con alargar la lista de nombres y de acciones de mujeres a cual más de valientes, que efectivamente cada historiador ha podido desenterrar del olvido en su lugar de origen, pues esos datos, si bien muy interesantes e importantes, no cambian para nada el resultado final: las mujeres, como sujetos, no formamos parte del relato de la historia, que sólo ha privilegiado a unas poquísimas, no sin antes convertirlas en seres fuera de lo común, heroínas, para mejor fijarlas en el panteón nacional, que es, no lo olvidemos, masculino por excelencia. Y eso me convenció para hacer una pequeña reflexión metodológica, fundamental para lograr incluir al género en la escritura de la historia.

El primer problema que debemos sortear los que tratamos de insertar a las mujeres en el relato es el de las fuentes que nos permiten rastrear sus acciones. En general, ellas dejaron pocas huellas escritas e incluso cuando lo hicieron, sus palabras no fueron dignas de ser preservadas, sobre todo si éstas se salían de lo que se esperaba de ellas. Y sin embargo, estuvieron siempre ahí, en los momentos claves en los que la historia estaba haciéndose, muchas incluso se posicionaron como individuos autónomos, exigiendo para su sexo los beneficios de una sociedad que estaban ayudado a construir. Si bien esa aspiración a la igualdad no fue expresada más que por una minoría, fue apenas escuchada por sus contemporáneos y sólo se manifestó en el tiempo corto de los desórdenes sociales como fueron la Independencia o la Revolución. Es muy difícil hoy encontrar sus palabras, sus acciones, sus escritos o los periódicos en los que escribieron, además de que muchísimas veces firmaron con seudónimos, lo que es muestra de la dificultad que ellas mismas sintieron al entrar a un campo que les era vedado.

A esos primeros escollos con las fuentes debemos sumarle las interpretaciones que la historia social ha ido construyendo y su increíble resistencia a introducir las en el relato. Si bien desde los años 70 del siglo XX la historia se preocupó por extender el campo de su acción y estudiar ya no sólo la formación del Estado y sus instituciones o a los grandes hombres y sus logros, sino incluir en ella a los movimientos sociales que surgían “desde abajo”, en un afán por darle la palabra a los que no la tenían y de introducir a ese pueblo compuesto por indígenas, campesinos, obreros, de ambos sexos, que formaba la Nación, y a pesar de que muchos



se dieron cuenta de que habían sido pieza clave en esa construcción nacional, es muy difícil encontrar sus propuestas y sus acciones. El relato oficial ha privilegiado a muy pocos, confirmando la dificultad que tiene para aceptar la desaparición de las fronteras entre los géneros, las clases sociales y las identidades sexuales. Además, después de que los fuegos fratricidas se apagan, la mayoría de las mujeres parecen fundirse de nuevo entre las sombras, regresando a su hogar sin chistar y aceptando también, al menos aparentemente, “natural” esa desigualdad entre los géneros y las clases sociales.

La historia de las mujeres choca de frente con la manera de pensar las propias categorías que supuestamente pretenden dar cuenta de la realidad en su momento, con lo político, que siempre ha estado dominado por principios universales que esconden que los presupuestos que están detrás de los conceptos, como sufragio, democracia, pueblo o república, e incluso, clase, categorías que aparentemente englobaban a toda la población, en realidad son sólo masculinas. Y por otra parte, la dificultad que se tiene de entender que los historiadores trabajamos con textos, con discursos, con el lenguaje, que es el que construye el sentido, y que nuestra labor es la de entender su lógica de emisión, para poder interpretar después esos hechos, esos discursos, incluso esos silencios. Porque los archivos o documentos que hoy podemos consultar son sólo restos, los que lograron sobrevivir al paso del tiempo, al rigor de las guerras, a la indiferencia o a la censura de los moralistas. En general, las acciones o las propuestas de las mujeres, como las de otras minorías son vistas siempre así, como minoritarias y no representativas, que no pasan a la posteridad, que sólo nos dan cierta representación de ellas. Esas representaciones, por más voluminosas que hayan sido (porque desde finales del siglo XVIII se escribe mucho sobre los roles genéricos, la familia, las mujeres y su lugar en el mundo), se volverán a la larga unificadoras y no sólo una expresión de cierta realidad, sino que se impondrán como verdades en una relación de dominio.

La historiografía sigue pensando que la historia, en tanto ciencia, puede documentar fielmente la realidad vivida, que los archivos son depósitos de documentos que relatan objetivamente hechos y sucesos pasados y también que las categorías como hombre o mujer son transparentes

y ahistóricas; sin embargo, la historia no es únicamente el registro de cambios en la organización social de los sexos, sino más bien la que produce el sentido de ese conocimiento sobre la diferencia sexual. Es el conocimiento, que siempre está vinculado al poder, el que establece los significados de las diferencias corporales y esos significados varían, porque no hay nada en los cuerpos físicos, ni siquiera los órganos reproductivos de las mujeres, que determine cómo deben forjarse las divisiones sociales y, sin embargo, es lo que se ha hecho. Por ello debemos trabajar, como lo sugiere Joan Scott, alrededor de la construcción del sentido de las palabras, del lenguaje, en el momento mismo de su emisión, para lograr comprender e interpretar al mundo que pretendemos estudiar. Incluso las apreciadas fuentes estadísticas que supuestamente explican la realidad “científicamente”, no son neutras, sino otra forma de organizar y de otorgar autoridad a cierta visión del orden social y están configuradas de la misma manera que un discurso político y por lo tanto, pueden mostrar los procesos por los cuales se establecen las relaciones de poder, la manera en cómo son impugnados en su momento y cómo, a la larga, terminan imponiéndose como verdades.

He trabajado tres momentos de la historia de México con fuentes inéditas que permiten ver a las mujeres en acción: el expediente de una insurgente, aguerrida capitana orizabeña, del que hice un pequeño artículo para esta misma revista; los autógrafos de diversas mujeres estampados, desde la guerra de Intervención hasta finales del siglo XIX, en el álbum de Hidalgo, que se puso ex profeso en su casa cuando fue convertida en Museo; y la irrupción de las mujeres trabajadoras en el espacio público veracruzano, después de la Revolución. Ahora recontemos estos casos:

PRIMERO:

El caso de Ma. Josefa Martínez, viuda de Montiel, me llamó mucho la atención desde que lo encontré en un expediente de Infidentes porque su acusación llevaba por título: “Por portar pantalones”. En efecto, en el momento de su aprehensión, nuestra orizabeña iba montada a caballo, en pantalones, acompañada por el lugarteniente de su marido, el capitán Montiel, fallecido en combate. Los realistas estaban muy orgullosos de haber logrado capturar a la susodicha porque era una temida espía, enlace crucial entre los bandos rebeldes de la zona de Orizaba, que conocía perfectamente el territorio

y tenía aterrados a los rancheros de la zona por las violentas recaudaciones que hacía para mantener a su tropa. Según sus captores, comandaba varonilmente y con el mismo traje de hombre a una partida de 12 rebeldes para dar parte al cabecilla de ellos, Couto, quien merodeaba con su gavilla en los alrededores del pueblo de Maltrata. Su atribulado padre don Nicolás Martínez, cosechero de tabaco de la villa de Orizaba, escribe una larga misiva suplicando por la libertad de su hija, ya que consideraba excesivo el castigo a prisión perpetua que se le había impuesto en el Recogimiento de Santa María Egipcíaca de Puebla. Apelando a la piedad de sus captores, argumentó sobre la inocencia de una “víctima del ciego torrente de la revolución”, que se había visto obligada a salir de su casa para ir a comprar el sustento de sus tres hijos pequeños cuando fue apresada, justo en el momento que pasaban por ahí los soldados de su marido a los que ella sólo había saludado. Aseguraba que Ma. Josefa era una verdadera mujer de su casa, que jamás había abrigado ideas revolucionarias, que no iba armada y, sobre todo, reiteraba que traía enaguas y que el pantalón sólo lo usaba debajo de ellas, únicamente cuando montaba a caballo. Además hacía notar que se encontraba obediente y sumisa en su reclusión pero con el corazón oprimido por hallarse grávida “y en los meses mayores”.

El padre promete tenerla bajo su techo bien vigilada y controlada, dando en garantía una fianza y un donativo de 300 pesos para socorrer a las Tropas del Ejército del Sur. El Capitán realista responde que nada de aquello era cierto, que “su traje de mujer sólo lo usaba para entrar en Orizaba, Córdoba y Puebla a observar los movimientos de la tropa y a saber las disposiciones de sus respectivos comandantes, para noticiarlos a los rebeldes”, y que cuando la habían aprehendido no se le había encontrado el menor traje de mujer. Recordemos la importancia que revestía entonces el hecho fundamentalmente trasgresor de “portar pantalones”, razón por la cual el padre de Ma. Josefa tuvo que apelar varias veces a la feminidad de su hija. Aunque tal vez tuviera que llevar pantalones bajo las enaguas, le preguntaba a sus captores, “¿qué daño podía hacer una infeliz viuda cargada de hijos y muy próxima a parir, cuando no se le había probado ningún cargo y sólo por chismes se le había condenado a la reclusión perpetua?”. Los realistas confirman que esa mujer, tan poco mujer, que nunca

había declarado tener hijos, era como los hombres: cruel, manejaba armas, montaba a caballo y la prueba irrefutable de su mal proceder era justamente que portaba pantalones. ¿Qué más pruebas de su disimulo y mal actuar que el tratar de confundir? Recordemos que en el antiguo régimen el disfraz sólo era tolerado en el marco de los carnavales. Fuera de esos momentos de ruptura del orden social, siempre se penó a aquellos que trataban de ocultar o de usurpar la identidad no sólo genérica, sino de estamento o de raza representada en el vestir. El hecho de portar pantalones fue factor fundamental para no conceder el permiso de tener a su hija en casa, ni siquiera porque se encontraba grávida. Pensaban que una mujer de ese calibre podría escaparse en cualquier momento de la tutela paterna y seguir cometiendo fechorías y le recriminaban, “si la hubiera recogido después de que enviudó habría cumplido con su deber y librado al público de los prejuicios que ha cometido esta terrible mujer.”

SEGUNDO:

Ahora paso a los autógrafos estampados por mujeres en las libretas que se pusieron ex profeso desde 1863 hasta 1899 en la casa del Padre de la Patria, en Dolores, Hidalgo -conocidas como Álbum de Hidalgo-. Pude ver ahí a ese “pueblo”, compuesto de hombres y mujeres de diferentes extracciones sociales, expresándose a sí mismo, su amor a la patria y su conciencia nacionalista; lo que iría en contra de la opinión de algunos especialistas de que fue tarea propia de las élites (obviamente masculinas) la de forjar la identidad colectiva y el nacionalismo. Así como de aquella que afirma que las mujeres, al no ejercer la ciudadanía, ni participar de la “comunidad imaginaria”, no tendrían “voz propia” ni manifestarían sus opiniones públicamente. El análisis que hicimos de esas libretas se inserta dentro de una reflexión en torno a la construcción de la memoria, la ciudadanía y las identidades genéricas en la Historia de México, que me permitió profundizar en la comprensión de la manera en que las mujeres se vieron a sí mismas y a su papel a desarrollar como ciudadanas dentro de la nueva nación a lo largo de la segunda mitad del siglo XIX. Pudimos ver cómo muchas de las firmantes reflejan su papel de madres y educadoras de futuros ciudadanos y firman por sus hijos, los futuros soldados del himno nacional. Pero lo más relevante es que, a partir de 1870, podemos constatar que varias mujeres improvisan sentidos y largos poemas y se van adueñando y sintiendo más a sus anchas con la escritura. Afirman con convicción su mexicanidad o subrayan su pertenencia provincial.

Alguna que otra recuerda un triste pasado colonial de opresión y servidumbre. Otras escriben a Hidalgo como si fuera a Dios, como si pudiera calmar las pasiones políticas desatadas por las ambiciones personales en el campo liberal, es decir, muestran que conocían su momento histórico. A través de esas dedicatorias se logra percibir cómo se va desarrollando cierta educación patriótica hecha de amor y orgullo de pertenencia a la patria, y que ésta permeó rápidamente la identidad de muchas de esas mujeres que se sentían muy mexicanas. Aunque el lenguaje y las formas poéticas expresadas siguieran siendo parecidos a las de la práctica religiosa, la diferencia es que esta vez la liturgia era cívica. Tal vez ellas no escribieran tanto como los firmantes varones, ni hicieran sesudas reflexiones sobre la situación del país o la historia patria, sin embargo, fueron ahí y expresaron, con los medios con los que se sentían más a sus anchas, como fue la poesía, su pertenencia al país en donde vivían a través del papel de amantes y humildes hijas que la historia quiso darles en ese entonces.

TERCERO:

Concluiré refiriéndome al artículo que escribí para la *Historia General de Veracruz*, en el que pretendí rescatar del olvido los intensos movimientos sociales en los que las mujeres trabajadoras, organizadas o no, participaron después de la Revolución Mexicana. Si bien a lo largo del siglo XIX los observadores sociales escribieron aterrados y furiosos contra todas aquellas que osaron salir del lugar y del papel ideal que se les había diseñado, en realidad pocas mujeres pudieron cumplirlo cabalmente; la mayoría de las parejas no se casaba, había en los pueblos, ciudades y hasta en el campo, muchos hogares con mujeres solas, viudas o abandonadas, que eran cabezas de familia, es decir, trabajaban y ganaban un salario para poder hacerse cargo de la familia. Por más que se hicieran distinciones entre los trabajos que las mujeres podían realizar sin menoscabo de su virtud y que eran los que iban de la mano con sus tareas domésticas, la asociación entre profesiones “masculinas” y masculinización fue pertinaz. En las fábricas, panaderías o en la agroindustria del café, las obreras se fueron organizando en sindicatos; hasta las trabajadoras domésticas, las inquilinas de las vecindades o las presas de la cárcel en el puerto, todas esas trabajadoras lucharon por mejorar sus condiciones de vida, de trabajo y sus salarios. Pero también las mujeres de las clases medias y altas que irán ingresando al mercado laboral y por ende, a volverse visibles; periodistas, maestras, dependientas, enfermeras, parteras o secretarías que llenan las aulas, los hospitales, las tiendas y oficinas. La moda refleja muy bien esos aires modernos que permiten a tantas mujeres botar el corsé y cortarse el pelo.

Sabemos que las mujeres siempre han trabajado, pero fue el trabajo realizado fuera de casa el que generó ríos de tinta, pues como además era el que realizaban las pobres, se asoció con una moral relajada, si no es que con la prostitución. La mujer trabajadora se convierte en una figura problemática para sus contemporáneos, muchos piensan, y escriben incluso, que una mujer que trabaja ya no es una verdadera mujer. Las denuncias de las obreras de las fábricas del valle de Orizaba que se mandaban a la prensa son testimonio de que, una vez fuera del hogar, las mujeres se volvían automáticamente “presa fácil” de los patrones o capataces que se sentían con la autoridad y el derecho de acosarlas sexualmente, así como de despedirlas o castigarlas cuando no se prestaban a sus demandas. Tales concepciones reflejaban que estaba tambaleante el significado de cierta femineidad y ni hablar de la pésima opinión que el naciente movimiento feminista fue levantando a lo largo y ancho del país, que lo consideró como un movimiento ‘disolvente’, ya que según sus detractores, la igualdad preconizada sólo era pretexto para el libertinaje sexual.

Aunque la Constitución del 17 fue muy avanzada y se dieron importantes pasos hacia la igualdad entre los géneros, el proceso revolucionario ha pasado a la historia como un proceso viril y eminentemente machista, que eliminó del relato las avanzadas propuestas de las mujeres que participaron. Sin embargo, la creciente presencia femenina en la escena pública fue subversiva y amenazadora porque era irreversible. Tal vez por ello muchos volvieron los ojos atrás y el arquetipo tradicional de mujer que permeará la obra de artistas e intelectuales posrevolucionarios en las novelas, en los murales o en las canciones, tienen esos mismos añejos colores. Es que en cuanto las mujeres salieron de sus casas a trabajar pareció imprescindible refrendar los términos de la ley patriarcal. Cuando las opciones radicales

posrevolucionarias se fueron desvaneciendo, el discurso radical de las primeras feministas se somete a la disciplina del partido emergente que las fue integrando en puestos clave y que las hizo emitir discursos “maternalistas” para justificar su entrada a la esfera pública. Aunque su rol dentro del hogar seguirá siendo reforzado y se le dificultará mucho su acceso a puestos de poder, miles de trabajadoras y madres solteras pudieron por fin quitarse el estigma que pesaba sobre ellas por trabajar. Fue dentro del ámbito de los partidos y de las organizaciones sindicales que fueron institucionalizándose, donde las mujeres pudieron adquirir práctica política, y, muchas de ellas, protagonismo.

Faltan estudios puntuales que muestren la manera en que el género influyó y marcó ese ejercicio de poder. No podemos concluir lo que no hace más que comenzar, puesto que las veracruzanas siguen siendo minoría en todos los puestos de dirección y las desigualdades genéricas y sociales siguen siendo enormes.

Este pequeño artículo tan solo quiso mostrar el arduo camino recorrido desde el siglo XIX para lograr la visibilidad de las mujeres en la escena pública primero y en el relato de la Historia después; enfrentándose a prejuicios ancestrales, incurriendo en los espacios “prohibidos”, las mujeres lucharon por la educación, por el trabajo, por un salario igual al de los hombres, por la anticoncepción, por el derecho a votar y ser electas, y lo lograron primero en el ámbito municipal en 1947, y luego en el nacional en 1953, todo ello mejoró sustancialmente sus vidas.

Síntesis curricular

Doctora en historia por la Universidad de París 7, Denis Diderot. Desde 1993 es profesora investigadora del Centro INAH Veracruz. Forma parte del Sistema Nacional de Investigadores. Su labor como docente la realizó en la ENAH y en la Universidad Veracruzana, en las facultades de Antropología e Historia. Ha escrito gran número de artículos, de los cuales los más recientes son: Los secretos para un feliz matrimonio. Género y sexualidad en el siglo XIX mexicano, El aborto en México a finales del siglo XIX. Imaginario médico y prácticas sociales, Los avatares del amor en Xalapa siglo XVIII, y Educar sin pervertir. La educación sexual femenina en el siglo XIX. Este último publicado en Ollin número seis. Entre sus libros se encuentran: *Malinche, de la historia al mito* en la serie Historia, del INAH, 1996 y reimpresión en 2002. Libro agotado. Y *La prostitución y su represión en la Ciudad de México, siglo XIX. Prácticas y representaciones*, Editorial Gedisa, Barcelona, 2002.

Bibliografía

Lau Ana, Ramos, Carmen, *Mujeres y Revolución, 1900-1917*, México, INEHRM-INAH, 1993.

Melgar Lucía (Comp.), *Persistencia y cambio. Acerca de los movimientos a la historia de las mujeres en México*, México, El Colegio de México, 2008.

Núñez Becerra, Fernanda, “Por portar pantalones... La construcción del género en los relatos de la Guerra de Independencia”, en Terán M., V. Gayol, *La corona rota, identidad y representación en las independencias iberoamericanas*, Castellón, Jaume I Universitat, 2010.

—————, “Huellas femeninas de una visita al Padre de la Patria”, ponencia presentada en el V Coloquio Historia de las Mujeres y del género en México, 18-10 de marzo, Oaxaca, 2010.

—————, “Soldadas de la Independencia”, Ollin, Centro INAH Veracruz, 2010.

————— Spinoso Arcocha Rosa Ma. (Coords.), *Mujeres en Veracruz: fragmentos de una historia, Vol.1*, Xalapa, Gobierno del estado de Veracruz (el vol. 2 está en prensa), 2008.

Ramos Escandón, Carmen, *Industrialización, género y trabajo femenino en el sector textil mexicano: el obraje, la fábrica y la compañía industrial*, México, CIESAS, 2005.

Scott, Joan W., *Género e Historia*, México, Fondo de Cultura Económica, 2009.

ESPÍRITU PROFÉTICO Y CONQUISTA DE MÉXICO

Dr. Guy Rozat Dupeyron
Centro INAH Veracruz

Cuando hace un poco más de 30 años me interrogaba sobre la naturaleza y el funcionamiento interno de ciertos textos del siglo XVI, que la tradición nacionalista mexicana calificaba como “indígenas”, llegué a la conclusión de que esos textos no podían ser “indígenas”, es decir, que no podían haber sido producidos desde y para una genuina lógica cultural americana.

Aunque aparentemente hayan intervenido en su producción hombres originarios de América, de una manera difícil de precisar realmente –las ambiguas figuras retóricas de *Los Informantes de Sahagún*-, esos textos no eran más que textos ventrílocuos que sólo fueron elaborados por y para el logos occidental, justificando a la vez su poder recién establecido en estas tierras americanas y su voluntad de destrucción y erradicación de las antiguas culturas autóctonas.

Y si mi hipótesis era algo seria, yo debía dedicarme a explicar cómo funcionaba el discurso teológico-político al cual pertenecían esos indios de papel producidos por el logos occidental, y esto ha sido mi tarea desde entonces.

Una de las razones académicas mayores –no me meteré aquí con las razones más político-culturales– por las cuales esa idea no fue muy bien recibida, fue probablemente porque en esa época –hace 30 años– en la pedagogía de la historia seguían dominando las grandes divisiones académicas inauguradas en la Alemania protestante de principios del siglo XVIII y que retomó la historia científica en el siglo XIX.

De los tiempos modernos y medievalidad de América

Con el descubrimiento de América se abrían supuestamente los “Tiempos Modernos” y con una apertura particularmente brillante, si empezaba además, nada menos que con El Renacimiento. Así, según esa manera de contar la historia, a

finales del XV se gestó y logró uno de los cambios fundamentales en las mentalidades, la organización política y en la cultura en general de los hombres europeos. Siempre para ilustrar esa idea retórica, de esa supuesta “novedad” de los tiempos modernos y la radicalidad del corte ocurrido –según esa antigua pedagogía de la historia– me gusta citar parte del prefacio de la Enciclopedia que redactó el ilustrado Montesquieu: “Las obras maestras que los Antiguos nos dejaron en casi todos los géneros habían sido olvidadas durante siglos. Se habían perdido los principios de las letras y de las artes,...”

Es decir que, para Montesquieu, el despotismo político y el fanatismo religioso habían impedido que hubiera luz en esa noche de mil años; antes de ese Renacimiento ni cultura, ni arte, ni ciencia: nada. Es evidente que ese panfleto que inaugura la más grande máquina ideológica de guerra contra las fuerzas reaccionarias que sostenían al antiguo régimen, se justificaba con la violencia del combate que las corrientes ilustradas mantenían contra esos elementos retrógrados. Pero si hoy entendemos muy bien la naturaleza de ese argumento, tan impactante en ese momento polémico del siglo XVIII, debemos considerar lo limitado e incluso lo erróneo de dicho argumento.

Durante dos siglos, abrigados detrás de esa visión ilustrada de la historia, la pedagogía siguió repitiendo incansablemente esa idea de una “ausencia total y absoluta”, y la Edad Media siguió siendo esa época de una cultura irremediabilmente vacía, sólo marcada por la profusión de lo irracional. Actualmente, los estudios medievales, sector particularmente pujante de la investigación histórica europea, han puesto a la luz pública lo erróneo de esas antiguas concepciones.

No es aquí el lugar para presentarles una historia exhaustiva del desarrollo de los estudios medievales pero, resumiendo, podemos decir que es solamente a mediados del siglo XX cuando se puede empezar a decir que existen grandes estudios generales de historia medieval y el hecho de que algunos historiadores ya no tuvieran vergüenza en llamarse medievistas o medievalistas fue, creo, un signo de madurez de una disciplina y el fin del desprecio académico por ese periodo.

Así, a finales del siglo XX se asistió a la explosión de los estudios medievales en Europa, cuya conclusión, la más fecunda para la



historia americana, fue la de afirmar que la Edad Media ya no se terminaba con la caída de Constantinopla en 1453 o en 1492 con el descubrimiento de América, sino que siguió existiendo hasta por lo menos bien entrada la primera mitad del siglo XVII, como lo sugiere Michel de Certeau analizando el fin “del espectáculo” que habían montado las Ursulinas posesas de Loudun, en contubernio con confesores, exorcistas y público, o incluso hasta el principio de la Revolución Industrial, como lo afirma Jacques Le Goff, uno de los más reconocidos maestros franceses de los estudios medievalistas.

Memoriales. “La experiencia nos enseña, y la Escritura Sagrada lo aprueba, que cuando alguna gran tribulación ha de venir, o Dios quiere demostrar cosa notable, primero muestra Dios algunas señales en el cielo o en la tierra, demostrativas de la tribulación venidera. Y estas cosas quiere Dios mostrar en su misericordia para que las gentes se aparejen, y con buenas obras y enmiendas de las vidas revoquen la sentencia que la justicia de Dios contra ellos quiere ejecutar. De aquí es que comúnmente, antes de las mortandades y pestilencias suelen aparecer cometas, e antes de las grandes hambres anteceden terremotos o tempestades, e antes de las grandes destrucciones de reinos y provincias aparecen terribles visiones. E así vemos que en tiempos de Antioco, antes de la destrucción de Jerusalén y del templo, por espacio de cuarenta días fueron vistos por el aire caballos que discurrían y gentes armadas con lanzas y reales y escuadrones de gentes e otras muchas cosas como en el dicho capítulo parece.

Bien así aconteció que antes de la destrucción de México, de la conquista de esta Nueva España, antes de que los cristianos entrasen en esta nueva tierra fueron vistas en el aire gentes que parecían pelear unos con otros, y de esta señal, nunca vista en esta tierra, los indios quedaron maravillados.”

Motolinía, *Memoriales*, Primera parte, cap. 55, ed. E. O’Gorman, UNAM, 1971, p.213. La obra a la cual hace referencia Motolinía, es un clásico de la historiografía cristiana desde hace siglos, Flavio Josefo, *Historia de las Guerras de los Judíos*, libro VII, cap.12. Tan importante para la visión histórica occidental cristiana que es prácticamente el único libro de “historia” que se encontraba en casi todas las bibliotecas medievales.

América en la Edad Media

Regresemos de una vez a nuestro punto de partida, si los textos producidos para dar cuenta de la conquista, esos textos donde aparecen indios, donde se habla de indios, no son textos “modernos” ni renacentistas sino, fundamentalmente, textos medievales escritos por medievales y para conciencias medievales en una retórica general medieval, ya no nos está permitido hacer elementales contrasentidos históricos –como los de Sahagún, antropólogo, o Las Casas, anticolonialista, por citar sólo a dos de los más burdos y más conocidos–; en cambio, debemos intentar pensarlos y leerlos al interior de ese espacio medieval que los produjo.

Estamos convidados, por lo tanto, a una nueva lectura general de los textos de la conquista y de los siglos XVI y XVII (si queremos realmente saber lo que ocurrió en esa época). Creemos que ese desafío puede ser extraordinariamente generador de explicaciones sobre tal periodo de la historia de la Nueva España, que constituye uno de los menos claros de la historia nacional.¹ Estamos convencidos de que con esta nueva mirada, con esta nueva herramienta, se podrá generar un nuevo discurso histórico que podría ayudarnos a entender lo que ocurrió y cómo ocurrió esa conquista de México.²

Olvidarse del hecho conquista, como lo hace la edición 2000 de la *Historia General de México* del Colmex, reducir la conquista a página y media como escogieron hacerlo sus editores, no es ninguna solución, es únicamente el reconocimiento implícito de que algo de una antigua manera de escribir la conquista ha caducado, no que la conquista no ocurrió, no llegan hasta eso aún ciertas actitudes de revisionismo histórico, pero hay que repensarlo todo para rellenar de una vez ese hoyo negro de la conquista en el cual la nación mexicana parece agotar las fuerzas de su imaginación historiográfica.³

Presagios y profecías medievales

Así cuando autores contemporáneos, insistiendo en una sesgada lectura de los textos “americanos”, consideran que presagios funestos y profecías sobre el regreso de los dioses fueron las grandes causas de la inadaptada respuesta indígena a la invasión europea, si no creemos que esos textos sean indígenas, la omnipresencia de “presagios y profecías” y su fundamental papel en la lógica de ese discurso explicativo de la conquista tienen que ser repensados a la luz de la mentalidad medieval occidental, que en esos siglos fue la que estuvo realmente obsesionada por presagios y profecías. Por lo tanto, debemos abandonar esa visión positivista heredada del siglo XIX que pretende que los indios sólo podían pensar la invasión occidental en el cuadro estrecho de una mentalidad mágica, por su inferioridad intelectual o su incapacidad en pensar al español fuera del mito.⁴

¹ También aquí está presente esa resistencia muchas veces inconsciente en hacer empezar la historia “nacional” con el levantamiento de Hidalgo, lo que permite así ahorrarse el trabajo de pensar la historia anterior de las masas indígenas, de esas que sí se recuperan como la carne de cañón indispensable de los caudillos de la independencia.

² Sobre ese tema ver Guy Rozat, “Repensar la conquista de México hoy”, en *Memorias del coloquio los historiadores y la historia para el siglo XXI*, ed. Gumersindo Vera H. y otros, ENAH, México, 2006.

³ Navarrete Linares, Federico, *La Conquista de México*, CONACULTA, México, 2000, escribe, “Para nosotros la conquista es un espejo oscuro en el que no nos gusta contemplarnos.” p.2.

⁴ Ciertas interpretaciones antropológicas sobre la presencia de esos presagios y profecías llevan a veces a sus autores y a pesar de ellos mismos a patrones de explicaciones un tanto “facistas”, como por ejemplo cuando Rodrigo Martínez no vacila en concluir un artículo sobre el tema diciendo: “Los presagios de la Conquista fueron una manera mediante la cual la información de la presencia española se transmitió mitologizada en las distintas capas y regiones de Mesoamérica, de acuerdo con los varios patrones de pensamiento y transmisión de la información de una sociedad con un pensamiento cíclico y religioso” *Contactos y presagios*, Historias no. 40, INAH, 1998, pp. 29-34.

En nuestro libro *Indios imaginarios e indios reales...*,⁵ hemos insistido mucho en el intertexto occidental que explicaba la omnipresencia de los presagios en los textos de la conquista, pero cuando escribí ese libro pocos estudios habían intentado aún recuperar el profetismo que impregnaba las prácticas discursivas de esa época. Es por eso que hoy me encuentro metido en la recuperación de esos recientes estudios que muestran la omnipresencia, incluso la obsesión profética, que asola ciudades y conventos occidentales desde los orígenes mismos del cristianismo hasta la primera mitad del siglo XVII, dejando claro que aquí sólo podré presentar algunos elementos de ese histórico maremoto profético, y es así que mi próximo libro debería explicitar esa necesidad fundamental teológica de la profecía para fundar un relato histórico de la conquista de México.

Dónde y cómo empezar

La tentación en ese tipo de explicación es la de remontar hasta lo que se considera como los lejanos orígenes de la cultura occidental y encontrar, ya ahí, la presencia de la huella profética, así podríamos incluir en nuestro expediente las afirmaciones de los especialistas del Cercano Oriente antiguo, que desde las épocas arcaicas encuentran un profetismo omnipresente y que también nos muestran cómo los grandes ejes de la cultura profética judaica se van a ir gestando en esa ya antigua herencia.⁶

Desde esa lejana época podemos ver cómo la figura del profeta intenta diferenciarse de la del adivino, el que interpreta signos exteriores naturales. El profeta no habla por sí mismo sino que expresa por su boca los mandatos del o de los dioses, sus palabras no son sus palabras sino las que el espíritu divino pone en su boca, él se vuelve así el heraldo, el intermediario directo entre los dioses y los hombres. El profeta es ante todo el inspirado, el que habla en nombre de, y esa situación es excepcional, generalmente en respuesta a otra situación excepcional.

En ese reconocimiento de la naturaleza inspirada del profeta empieza una gran lucha por el control de esa inspiración. Desde los espacios centralizados del poder se va intentar controlar y delimitar esa palabra inspirada, reservándola a los profetas “oficiales”, generalmente miembros de un clero o de una casta sacerdotal, pero también, a pesar de todo su poder de coerción, ese control no puede impedir que esa inspiración resurja espontánea e involuntariamente expresada a través de individuos poco o mal controlados.

Así, podemos ver en los textos bíblicos testimonios de esos profetas antiguos, solos o en grupos, que recibían la inspiración durante crisis violentas provocadas por danzas frenéticas o por la ingestión de sustancias alucinatorias.⁷ También en esas condiciones se entiende por qué el mensaje profético antiguo era a veces poco inteligible y generalmente caótico y ambiguo, y por eso necesitaba la intervención de intérpretes especializados, como fue el caso en los famosos oráculos griegos de Delfos.

La doble herencia

Podríamos perdernos ahora en las dos raíces fundamentales del cristianismo: la herencia judía y la herencia grecolatina; en

ambas Dios o los dioses hablan a los hombres. El dios único de los judíos es más celoso y exigente que los dioses romanos, inconstantes, caprichosos y, finalmente, más humanos que Yahvé, a los que era más fácil contentar, pero por esa inconstancia misma los hombres tienen que desarrollar un gran número de sistemas para descubrir sus deseos y voluntades y tenerlos contentos, para que así se abstengan de intervenir en el mundo de los humanos.

El contenido de las predicciones romanas era modesto, limitado al futuro inmediato y de naturaleza política. La profecía cristiana, heredera de la tradición judaica, toma otra dimensión: no desprecia los eventos ordinarios inmediatos pero extiende una vista mucho más ambiciosa en el tiempo y en el espacio. Universalista, predice a escala del mundo y escruta el porvenir hasta el fin de los tiempos. Con la profecía judeocristiana el futuro alcanza una dimensión cósmica sin, por lo tanto, desdeñar los eventos cotidianos, en la medida en la cual se inscribe en el conjunto del plano divino.

Regreso al mito fundador cristiano

Recordemos un instante el mito fundador contenido en el Génesis –leído con un ojo cristiano–. A pesar de su omnipotencia y eternidad, Dios siente que algo le falta en su soledad cósmica. Crea al hombre y para él un jardín maravilloso, el edén, pero esa criatura se aburre de tanta perfección y Dios le da una compañera sacada de su costilla. Hasta aquí tenemos un guión bien conocido por todos. Entonces, el enemigo del género humano, Satanás, aprovecha el sentimiento de incompletud, de doble incompletud deberíamos decir, de la criatura hembra. El resultado es que nuestro primer padre se come la manzana, si manzana hubo. Dios en su inmenso saber es inmediatamente informado y expulsa a los transgresores de su paternal presencia y del Jardín. El hombre es echado a su suerte en la Tierra, entra al tiempo y a la historia, deberá sufrir para sobrevivir y morirá. La tierra estéril deberá ser fecundada por su trabajo, su sangre y lágrimas. Como parte específica de la maldición divina, la mujer parirá en el dolor. En la Tierra, el destino del hombre es reproducirse para que en la larga marcha de la sucesión de las generaciones de los hombres, estos puedan esperar que la cólera de su Dios-creador se aplaque.

Pero como lo explica muy bien el Antiguo Testamento, la naturaleza del hombre es olvidadiza y fundamentalmente malvada, nada extraño si la existencia de su “ser humano” fuera nada más que el producto de una maldición divina. Él es incapaz de asegurar su propia redención y es el Dios-padre quien debe organizar la salvación de su viciada criatura. Por eso manda a su propio hijo para rescatar los pecados de los hombres... Finalmente la historia, en esa historiografía salífica, no puede ser otra cosa que la de las innumerables intervenciones divinas, directas o de sus enviados (santos y ángeles), en el mundo de los humanos. Cada tanto, Dios hace también saber de manera directa a los hombres su voluntad o su cólera a través de sus profetas.

Más que cualquier otra religión, el cristianismo es una religión orientada hacia el porvenir. Su justificación es enteramente escatológica. La perspectiva escatológica no es sólo un aspect

⁵ Guy Rozat D, *Indios imaginarios e indios reales en los relatos de la Conquista de México*, 2ed Univ. Veracruzana-INAH-BUAP, 2004.

⁶ Ver por abundantes desarrollos sobre ese tema, en Georges Minois, *Histoire de l'Avenir, des Prophètes à la prospective*, Fayard, París, 1996, en su primera parte, “L'âge des oracles”, pp. 15-126”.

⁷ La presencia de estos profetas-mensajeros es atestiguada tempranamente en Mesopotamia, verdadera institución, de la cual dependen todos los actos de estado, tanto la paz como la guerra. Los archivos de Mari son ejemplos de las consultas de esos profetas hacia 1800 A.C. Un funcionario-profeta del Dios Adad, en Alepo, hace al rey de Mari una promesa sobre el porvenir de su dinastía, bajo una forma semejante a la que se encontrará mucho más tarde en la Biblia con la profecía de Nathan hecha a David. Ver G. Minois, op.cit., p.25.

Profecía encontrada. Flavio Josefo reporta una profecía ambigua encontrada en las santas escrituras que anunciaba a los judíos que en esos tiempos un hombre de su país se volvería amo del universo, fue el punto de partida del levantamiento de 66-70... En los Apocalipsis de Baruch y Ezra, escritos en el siglo I d.C., el Mesías toma caracteres muy humanos, después de un tiempo de terribles desgracias, con el apogeo del imperio de Roma surgirá el Mesías, maravilloso rey guerrero que derrotará a los romanos y restablecerá la antigua libertad de Israel y su preeminencia sobre las naciones como pueblo escogido, rebajando a los pueblos que han dominado Israel e inaugurando así por fin una edad de paz y abundancia.

to del cristianismo, como se quiere ver a veces, sino que está en el centro de la fe cristiana. Por eso el pueblo cristiano se representa a sí mismo como un pueblo en marcha, en transición, hacia la salvación, hacia el regreso a la totalidad divina. Es guiado hacia su fin por la promesa, es decir, por la profecía del segundo regreso del hijo de su Dios, que vendrá a juzgar a todos al final de los tiempos. Es la esencia y finalidad del cristianismo y de la Iglesia el guiar a los hombres a ese término. Por lo tanto, no es nada sorprendente ver florecer a la profecía, es decir, a la expresión misma de esa promesa, en todas las épocas y bajo las formas más variadas, y también la ambigua posición de la Iglesia durante siglos frente a los profetas y a sus mensajes.

Profetismo y apocalíptica judía al origen del cristianismo

Si regresamos a la efervescencia profética que reina en el mundo judío del II a.C. al II d.C., entenderemos ese fundamento profético adoptado por las primeras comunidades cristianas. Frente a las profundas transformaciones culturales y sociopolíticas ocurridas en esa región donde florece lo que la historia académica

llama “la civilización helenística”, para las comunidades judaicas si las tribulaciones deben cesar será por obra de un liberador, por un Mesías que será ante todo un rey victorioso. En el siglo II a.C., época de redacción de esa parte del Antiguo Testamento que se llama el *Libro de los Jubileos* o en las “apócrifas” *Parábolas de Enoch*, se evoca con entusiasmo el reino del futuro Mesías. En los levantamientos judíos de 70 y 132 d.C. contra la dominación romana, las profecías jugarán un papel importante según el testimonio de Josefo. Y en 131, cuando Simón Bar Cochba lanza su gran revuelta contra Roma es aclamado como Mesías. En el seno de los movimientos extremistas se multiplican las profecías: en la comunidad de Qumrán y los Celotes, se espera el regreso de Enoch y Elías. La secta de los esenios vive en la esperanza de la última gran guerra apocalíptica contra las fuerzas del mal.

El profetismo en las primeras comunidades cristianas

De esa atmósfera dominada por la profecía apocalíptica judaica, el Nuevo Testamento llevará muchas huellas. Los evangelios recuerdan que la venida de Cristo ha sido profetizada desde siglos, en último lugar por Juan el Bautista, que lleva una vida ascética y tiene el vestido de piel de camello de sus antecesores. Jesús es presentado como un profeta, habla de él mismo como tal y hace predicciones, es la “marca” esencial de la divinidad de Cristo, él mismo anuncia su muerte, su resurrección y la destrucción de Jerusalén, prefiguración del fin del mundo (Marco 13, 32).

También los escritos de Pablo en las *Actas de los apóstoles* están llenos de profecías, podemos ver que la función profética es parte integrante de las primeras comunidades cristianas. Esos profetas que evoca Pablo se ocupaban del ministerio de la palabra en las reuniones de los cristianos, donde se ve la asimilación entre enseñanza y profecía.

Las primeras comunidades cristianas están convencidas de que el regreso

de Cristo es inminente. Esa efervescencia apocalíptica incluso suscita “falsos” profetas, es contra ellos que advierte Pablo a sus fieles. En la multiplicidad de las sectas y grupúsculos cristianos aparece, por ejemplo, el montanismo. Un converso, Montano, se presenta como una encarnación del Espíritu Santo, el espíritu de verdad del Evangelio de San Juan, anunciando el regreso eminente de Cristo que reinará por 1000 años en la “Nueva Jerusalén” en Frigia.⁸ El obispo de Hierápolis, Apolonio, y sus colegas de Asia menor, reaccionan contra ese profetismo incontrolado; ese primer conflicto puede ser considerado como el prototipo de varias decenas que van a seguir marcando la historia de la Iglesia.⁹ El fin del mundo es el problema fundamental para esas comunidades de conversos que aspiran a la salvación inmediata.

Pero una vez admitida la validez fundamental de la revelación profética, y si el “espíritu sopla donde quiera”... ¿Cómo reconocerlo y controlarlo? ¿Cómo distinguir los verdaderos de los falsos profetas?

Durante siglos, la iglesia institucional va a ser confrontada al problema de los profetas libres, no puede prohibirlos sistemáticamente sin renegarse, en cierta medida, a sí misma. Durante siglos, gastará una parte considerable de su energía en separar las verdaderas de las falsas profecías, un problema sin verdadera solución.

En cuanto al fin de los tiempos, aunque Cristo haya advertido, según nos dice Marcos, que nadie –ni el Hijo– sabe el día o la hora del juicio final, los creyentes escudriñan las santas escrituras, palabra por palabra, para encontrar índices sobre ese fundamental evento. El *Libro de Daniel* y el *Apocalipsis* serán los dos pilares de la elaboración profética cristiana durante siglos. Generaciones de cristianos van a empeñarse en volver inteligible ese *Libro de Daniel* y las fantásticas descripciones del *Apocalipsis* de Juan.

Ese texto se vuelve referente base de las profecías milenaristas, porque se mencionan allí los mil años del reino de Cristo, elemento que excitará particularmente la imaginación. La idea ya había aparecido en la Biblia, la de una especie de futura edad de oro donde después de las tribulaciones los elegidos conocieran por fin

⁸ La predicación de Montano se sitúa en el año de 156 según Epifanio y en 172 según Eusebio. Se desarrolla en la ciudad frigia de Hierápolis. Su doctrina es enteramente profética y apocalíptica. Sus auxiliares, dos profetizas llamadas Priscila y Maximilla, predicen desastres inminentes, precursores de la venida de Cristo.

⁹ Incluso algunos obispos son arrastrados por ese maremoto profético: en la época de Montano, uno de ellos en la provincia del Ponte, anunciaba la segunda venida de Cristo para dentro de dos años; por eso sus fieles dejaron de cultivar y de trabajar, regalaron sus casas y sus bienes en una santa espera. Otro en Siria condujo a sus fieles al desierto para encontrarse ahí con el Cristo. Pero es sólo en el año 200 que el Papa Cefirino condenará oficialmente el montanismo. La lucha de la ortodoxia contra el espíritu profético libre empezaba.

la serenidad, pero sin fijar ninguna duración. Para Isaías y Ezequiel, se trata de una promesa de felicidad definitiva. En Daniel también se dice que “el Dios del cielo suscitará un reino que no será jamás destruido y cuya realeza no será dejada a otro pueblo”. La idea del milenario gana porque se inserta muy fácilmente en las estimaciones clásicas de la duración del mundo. Según el Génesis, si Dios creó al mundo en seis días y el séptimo descansó, el mundo tendrá por analogía una duración de 6,000 años y el séptimo sería ese milenario de paz, la transición de espera del fin de los tiempos y la definitiva reunión con el Creador...¹⁰

Es en ese contexto apocalíptico que aparece la sombra del Anticristo, “el que viene antes de Cristo”, soberano destructor y perseguidor enviado por Satán que hará sufrir a los justos antes de ser vencido. Su venida es a la vez temida y esperada porque precede los mil años de felicidad.

En presencia de una gran variedad de técnicas adivinatorias romanas –varias centenas–, es difícil para los Padres hacer la diferencia entre unas que pueden ser lícitas de otras ilícitas. Si Dios utilizó a la Sibila y a Virgilio para anunciar a Cristo, ¿qué pensar de la astrología¹¹, o de las profecías hebraicas canónicas y apócrifas, y de las interpretaciones que dan de ellas los judíos,¹² así como de las profecías nuevas que surgen a cada instante?

En el siglo IV, Gregorio de Nisa consagra un tratado al destino, considera como vergonzosa la idea de que el hombre, ser inteligente y libre, pudiera ser determinado por seres materiales como los astros o por una fatalidad y, por lo tanto, desarrolla un ataque en regla contra todas las formas de adivinación. Pero con él aparece un nuevo argumento que se irá imponiendo. Afirma que si adivinos y astrólogos tienen a veces razón es porque el diablo les inspira. Un paso decisivo está franqueado en la argumentación: la adivinación pagana no es solamente un problema de charlatanes, es fundamentalmente diabólica, y esa satanización de la predicción no ortodoxa abre la puerta a todo tipo de represión violenta. Los actores de la conquista espiritual de América utilizarán ese rancio argumento de la diabolización de ciertas prácticas para erradicarlas, arrancando en el mismo movimiento todas, o casi todas, las antiguas creencias americanas.

Finalmente, en medio de los ataques redoblados contra la adivinación pagana, el desacuerdo subsiste en los pensadores cristianos; por ejemplo, en cuanto a la Sibila y en la *Cuarta Égloga* de Virgilio, que parece anunciar a Cristo. Para muchos, la Sibila ha sido un instrumento divino.¹³ Escasos son los cristianos que suponen el origen de los textos sibilinos fraudulentos.

Pero a pesar del “triumfo del cristianismo”, la cultura “pagana” sigue viva y lucha para sobrevivir; en la época del famoso Juliano el Apóstata, hacia el año 360, circulan unos versos griegos contando que el propio san Pedro había logrado saber, con prác-

ticas mágicas, que el cristianismo duraría sólo 365 años antes de desaparecer. No hay argumento retórico mejor que el de hacer predecir su fin por el propio adversario, nuestros sabios paganos habían ya encontrado el argumento de una “visión de los vencidos”.

Ese género de profecías se empleará durante siglos en occidente, por ejemplo, en los textos occidentales de los cruzados, donde los propios musulmanes afirman que antiguas profecías anunciaban que lejanos pueblos superiores llegarían a conquistarlos y a dominarlos. Son innumerables, después del fin de los reinos cristianos del Cercano Oriente, y particularmente en los siglos XV y XVI, los textos que retoman supuestas profecías provenientes de musulmanes que vaticinaban el fin del Islam, considerado con la conquista de Jerusalén y la conversión de los judíos, como uno de los prolegómenos del fin de los tiempos. Así, no debemos extrañarnos de que esa argumentación retórica occidental tradicional de “las antiguas profecías” se traslade a América en los textos que relatan a la conquista de América, si están en el corazón mismo del mito cristiano.

Apocalipsis y profecías a finales del siglo XV y principios del XVI

En el siglo XV, la convicción íntima de muchos creyentes crece frente a la corrupción institucional de la Iglesia, ya que una reforma es imprescindible y las profecías hostiles a Roma se multiplican. Entre decenas de intentos proféticos, citemos al alemán Theodorus de Apulia, quien en 1463 vaticina sismos, diluvios, epidemias... que contribuirían a purificar al mundo y forzarían la conversión del Papa y de todos los sacerdotes, éstos ya no hablarían latín ni esconderían nada a los laicos. Paralelamente, profetiza también que los musulmanes intentarían un gran asalto contra Roma, pero su rey se convertiría y Jerusalén sería definitivamente conquistada por los cristianos.

En 1496, en Ausburgo, Mathis Sandauer tiene visiones: Dios le anuncia la venida de una próxima gran reforma. El mismo año, Wolfgang Aytinger predice la llegada de un jefe mesiánico que se apoderará de Tierra Santa, reformará la iglesia y castigará al clero. Sus escritos serán publicados tres veces entre 1496 y 1515, pero otros anuncian también esa reforma esperada por muchos cristianos desde hacía un siglo.

En Italia sopla el mismo viento profético, Savonarola incendia el corazón de los florentinos, su predicación es esencialmente profética, aunque vacila entre el clásico anuncio del fin de los tiempos y el de la inauguración de un milenio en esta tierra: una era de felicidad *hic et nunc* se establecerá si Florencia se purifica y se regenera realmente. En muchos de sus escritos de 1472, 1475, 1490, 1491, Savonarola recuerda a sus fieles los signos precursores, bien conocidos por todos, del final de los tiempos, que le parece muy cercano como a muchos de sus fieles, la corrupción del papado y de la Iglesia en general les parece ser uno

¹⁰ En el segundo siglo, la epístola de Bernabé, coloca el milenio del reino terrestre de Cristo después de los 6 mil años de historia de la humanidad. Los Padres de la iglesia dudan, pero muchos caerán en la tentación del milenio terrestre como Papías, Justino, Irineo, Tertuliano, Hipólito.

¹¹ El estudio de los astros, ese fruto prohibido tan atractivo para el paganismo, ¿cómo prohibirlo si Dios mismo los utiliza a veces?, como en el caso de la estrella de Belén que mandó para guiar a los pastores y a los reyes magos al santo pesebre.

¹² En el siglo V, Teodoro de Ciro, protesta contra el uso que hacen los judíos de las profecías del Antiguo Testamento. Para él, éstas ya no pertenecen al pueblo deicida y sólo pueden ser interpretadas en el sentido del cristianismo. Reitera constantemente sus ataques contra los judíos en sus Comentarios sobre los libros de Daniel, Ezequiel, de Isaías y de los profetas menores, les reprocha de traicionar el sentido de las profecías mesiánicas, de practicar una lectura errónea de la Historia bíblica.

¹³ Teófilo de Antioquía cita una larga profecía de la Sibila dirigida en contra de los dioses paganos y a favor del Dios único y verdadero. Lactancio es particularmente entusiasta. Para él no hay duda, Sibila anunció la pasión de Cristo. La corona de espinas, el vinagre, los tres días en la tumba, el velo del templo, la resurrección, todo está explícito, y no le viene al espíritu que podría tratarse de interpolaciones cristianas. Clemente de Alejandría está también convencido. Eusebio presenta esto como un hecho histórico. Eusebio procede a un análisis detallado de la Cuarta Égloga de Virgilio que para él anuncia la Encarnación y Redención. Hermas, San Justino, Tertuliano también están de acuerdo sobre esa interpretación.

de esos grandes signos, eso no podía durar más. Con el fin del régimen de los Médicis y la llegada del ejército francés en camino hacia Nápoles, para hacer valer los derechos de posesión del rey de Francia sobre ese reino, a partir de 1494, su mensaje se vuelve radicalmente milenarista y totalmente “florentino”. Vaticina el futuro de una Florencia regenerada:

[...] gloriosa a los ojos de Dios como a los de los hombres, serás Florencia la reforma de toda Italia, en tu ciudad empezará la renovación que irradiará hacia todas las direcciones, porque ahí está el corazón de Italia... tus riquezas serán innumerables y Dios multiplicará todo en tu favor... extenderás tu imperio y gozarás de la potencia temporal y de la espiritual.

“Florencia regenerada, corazón de Italia, será la nueva Roma de un mundo regenerado”. Si bien Roma podía aceptar las denuncias de su corrupción, compartidas por buena parte del personal de la curia, no podía aceptar la idea de que Roma ya no estuviera en Roma y que Ciudad Santa, la ciudad de San Pedro, la que tenía más reliquias que cualquier otra ciudad, perdiera su liderazgo simbólico. Savonarola, acorralado por Roma y sus enemigos internos en Florencia, escribe en 1495 su *Compendio di rivelazioni*, en el cual intenta demostrar sus dotes de profeta, demostrando que sus predicciones sí se han realizado: la muerte de Lorenzo de Médicis, la locura de Pedro y la invasión francesa, son la prueba de su carisma profético. Excomulgado en 1497, intenta una última vez en *Dialogus de veritate prophetica* explicar que sólo el carisma profético puede salvar a la Iglesia, sin embargo, será entregado y quemado.

Pero la muerte de Savonarola no significa el fin de la tormenta profética sobre Florencia, Francisco de Mileto, optimista, anuncia para 1513 la conversión de los judíos y para 1517 la de los musulmanes, seguidas por la venida de un hombre enviado de Dios que inaugurará la nueva edad entre 1530 y 1540, preparando el regreso de Cristo. Otros, como Francesco de Montepulciano, anuncian, al contrario, la llegada de la ira divina:

Las gentes navegarán sobre mares de sangre, lagos de sangre, ríos de sangre [...] Dos millones de demonios han sido soltados en el cielo [...] porque se ha cometido más maldad a lo largo de estos últimos 18 años que a lo largo de los 5 mil que lo han precedido”

Las dos predicciones contradictorias de los dos Francescos son hechas el mismo año de 1513 en la misma ciudad. Pero los florentinos podían también escoger otras opciones, pues los profetas abundaban en las calles, como el artesano Bernardino con sus fieles, los Untados, o el ex franciscano Bonaventura, que el año siguiente se presenta como “el papa evangélico”, renovador de la Iglesia y precursor del milenio, y en una carta profética recomienda al dogo de Venecia aliarse al rey de Francia, instrumento de Dios para renovar a la Iglesia y convertir a los turcos.

Con la explosión de la Reforma, la exaltación profética explotará en una confusión total. Los fanatismos utilizarán todos los “signos” divinos, astrales o naturales para anunciar la venganza, el castigo, la eminencia del fin y/o el principio de la renovación. Denis Crouzet, historiador francés, ha analizado la fantástica epidemia de angustia apocalíptica que se apodera del mundo católico en la primera mitad del XVI.¹⁴ Jamás hasta ese día se había sentido a tal punto la proximidad del fin del mundo. En

1480 el *Prognosticon* del ermita Juan de Lichtenbergen, reimpresso 10 veces en 10 años, anunciaba a partir de la conjunción saturno-júpiter de 1484 y el eclipse de 1485, muchas catástrofes y el fin del mundo. Muchos buscan determinar la fecha final. En el siglo XV el muy culto cardenal Nicolás de Cusa ya la había situado en 1700. El geógrafo Mercator, por su lado, evalúa en 3928 años el tiempo que separaba la creación y el nacimiento de Cristo, lo que dejaba muy poco tiempo para un mundo destinado a vivir entre 6000 y 7000 años. Para el polemista Viret estaban en la hora 22 del día del mundo. Para el canónigo Roussat, el fin caerá en 1791 y saca consecuencias prácticas para la construcción de los edificios: inútil de construir demasiado sólido porque nada sobrevivirá.

Católicos y protestantes unidos

Lutero tiene el sentimiento de que todo está consumado, el mundo cruje por todas partes, el crecimiento de la amenaza turca y la encarnación del Anticristo en el Papa, son para él signos que no engañan. Para el fin del mundo Lutero no propone una fecha precisa, pero declara que este mundo puede “durar algunos años aún, pero nuestros descendientes verán el cumplimiento de las escrituras y a lo mejor nosotros seremos testigos”.

En otros textos afirma “el último día está en puerta” y respondiendo a una pregunta sobre ese tema declara que: “el mundo no durará mucho tiempo, si Dios lo permite, tal vez unos 100 años” como máximo. Para el reformador hay una razón suplementaria que hace que el desenlace esté cerca: Dios arriesga con cubrirse completamente de ridículo por su debilidad, si sigue tolerando más las infidelidades, pecados, supersticiones de los hombres. “Frente a tal situación no tengo otra esperanza, si no es que el último día es ya eminente. Porque las cosas han llegado a tal extremo que Dios no podrá aguantarlo más”.

Teólogos y escritores reformados siguen por ese camino; Bullinger anuncia como muy cercano el fin del mundo, Melanchthon lo describe como “ahora está a la mano”, en acuerdo con el astrólogo Juan Carión, al mismo tiempo que Osiander, publicará una obra intitulada *Sobre los últimos tiempos y el fin del mundo* y que Sleidan habla de “nosotros que nacimos en el fin del mundo”. Calvino y Miguel Servet, por lo menos, están de acuerdo en ese punto. Pedro Viret, amigo de Calvino profetiza: “el mundo llega a su fin, es como un hombre que atrae a la muerte tanto como puede”. Los artistas, ellos, se anticipan porque después será demasiado tarde: hay que representar el Apocalipsis ahora; los grabados de Durero lo ponen de moda.

En el mundo católico, la mayoría de los predicadores comparten las angustias proféticas de sus fieles, y al final de siglo XVI se nota una nueva ola de violencia ligada a estas concepciones. El reflujo sólo intervendrá después del Concilio de Trento. Al catastrofismo del fin de los tiempos que, predominaba hacia 1500, sucederá el triunfalismo de la Contra-reforma un siglo más tarde: El fin del mundo no es para ahorita.

Ya hacia 1536 unos polémicos católicos como Georges Wivel, atacaban a las profecías apocalípticas de los protestantes, acusándolos de maniobrar a los fieles por el recurso al miedo.

Pero profetas y astrólogos se ponen de acuerdo para fijar el fin del mundo en una época más o menos cercana, como lo indica

¹⁴ Denis Crouzet, *La Nuit de la Saint Barthélemy. Un reve perdu de la Renaissance*, Paris, 1994.

el título muy explícito del libro del canónigo Ricardo Roussat, publicado en 1550, que traducido del francés daría algo así como: *Libro del estado y mutación de los tiempos, probando por la autoridad de la Escritura Santa y con razones astrológicas, que el fin del mundo está cerca*. En esta obra anuncia que si no ocurrió antes, el fin del mundo será para el año 1789. La imprenta contribuye a multiplicar estos escritos como los opúsculos incendiarios del sacerdote Artus Desire del cual se encontraron 102 ediciones -71 solamente entre los años 1545 y 1562-. Henri de Finés, prevé el diluvio universal para 1524. La conjunción planetaria de 1564, anuncia desastres, y las guerras entre Francisco I y Carlos V preceden al juicio final. Nos tradamus, por su parte, predice “infinidad de asesinatos, cautivos, muertos, prevenidos, [...] sangre humana, rabia, furor...” Robert Ceneau, obispo de Avranches, el franciscano Antoine Cathelan, los dominicos Esprit Rotier, Pierre Dore, los doctores Antoine de Mouchy, Antoine Duval, el canónigo Nicolás Maillard... todos profetizan el Apocalipsis para mañana.

Para todos ellos, de ese lado de la ortodoxia, la multiplicación de heréticos es el signo indudable del fin próximo y la única manera de desviar la cólera divina, es eliminando radicalmente a esos heréticos: la violencia de las guerras de religión se justifica como autorrealización profética. La angustia profética encuentra su exutorio en la masacre de los enemigos de la fé, la masacre del día de San Bartolomé en París y en Francia después, es la apoteosis.

Como conclusión

Es tiempo de concluir, para completar el esbozo de este expediente sobre la omnipresencia profética en el mundo cristiano de los siglos XV y XVI faltaría mencionar también la omnipresencia de la figura del Anticristo que se apodera del mundo protestante, de los grandes levantamientos populares milenaristas alemanes, o incluso del trasfondo profético y mesiánico del movimiento de Las Comunidades, que explotan en España a principios del siglo XVI.

Sólo esperamos haber podido mostrarles, la omnipresencia del discurso profético en el corazón del pensamiento cristiano y en sus prácticas de enseñanza, y por lo tanto, que más que en el genuino mito indígena, valdría la pena escudriñar en la lógica imperial que se establece en

América, particularmente en las antiguas y confusas entrañas del mito de fundación de una nueva catolicidad.

Quisiéramos tan sólo mencionar a dos personajes de esa época violenta que se consideraban, cada uno a su manera, un profeta inspirado y un Portacristo. Para Thomas Müntzer, el fin está cerca; los turcos se aprestan a conquistar al mundo y el Anticristo se prepara a imponer su reino; pero El Enviado de Dios va a venir a reunir a Los Elegidos, a los que han recibido al Espíritu Santo y va a efectuar la gran masacre de los pecadores, a la que le sucederá el milenio de felicidad.

Müntzer, persuadido de ser el Portacristo, pronuncia en 1524 un célebre sermón frente al duque de Sajonia llamando a los príncipes a masacrar al clero; pero decepcionado por la apatía de los soberanos, Müntzer se voltea contra ellos y coloca todas sus esperanzas en los pobres, que serán los agentes de la masacre apocalíptica. Apoyándose en su lectura de Daniel y del Apocalipsis, se convenció de que los días de la venganza habían llegado y multiplicó los panfletos contra el clero, contra los príncipes y contra Lutero a la vez, en quien veía a “la bestia”, la gran prostituta de Babilonia. La suerte de Müntzer es el levantamiento de los campesinos de 1525. Las ideas milenaristas de Müntzer se injertan sobre el movimiento social campesino, proporcionándole una dimensión espiritual y apocalíptica que lo cristaliza y justifica el carácter sin piedad de la lucha, así como de la represión nobiliaria. El movimiento es aplastado por el ejército de los príncipes, la represión suma miles de víctimas. Müntzer, que hasta el último momento vaticinaba la victoria, por medio de un milagro divino, es arrestado, torturado y decapitado el 27 de mayo de 1525.

Cristóbal Colon, el navegante, prepara su viaje hacia las Indias con un espíritu probablemente más profético que “científico.”¹⁵ En su Carta a los Reyes Católicos recuerda que los sabios se burlaron de él, pero que los reyes fueron alumbrados por la luz del Espíritu Santo, como lo había sido él, porque “Milagro evidéntísimo quiso hacer nuestro Señor en esto del viaje de las Indias por me consolar a mí y a otros en estotro de la Casa Santa”. El descubridor escudriña las Escrituras tanto como las cartas marinas para llegar a la conclusión de que el mundo es más pequeño de lo que se cree.

Para Colón, la conversión universal es una fase previa, necesaria para que pueda ocurrir el fin del mundo, que prevé en 155 años. Cuando Fernando e Isabel toman Granada, preludio a la toma de Jerusalén, él emprende la conversión de China, fundándose sobre una profecía de Joaquín o de Arnaldo de Villanova que decía que “el que restaurará el Arca de Sión vendrá de España”. Colón se piensa predestinado a cumplir las profecías, a tal punto que llega a firmar “Cristoferens”, es decir, él también como Müntzer, se considera como “portador de Cristo”; y es en ese papel que lo representa en 1500-1505, Juan de la Cosa sobre el más antiguo mapa del Nuevo Mundo. Esa convicción de ser un agente de realización profética será compartida por su hijo Fernando, y otros personajes de su época. Colón no ha utilizado simplemente las obras de los astrólogos como Pedro de Ailly en la composición de su *Libro de Profecías*, en el cual se encuentran ecos de los grandes temas proféticos de su tiempo, la profecía de que la religión de Mahoma sólo duraría 693 años, la venida del Anticristo, el triunfo militar del emperador universal, el fin del mundo que supone en 1666, cifra de la bestia.

Con él, el profetismo occidental llegaba a América.

Síntesis curricular

Doctor en sociología por la Universidad de París X-Nanterre. Profesor investigador del INAH desde 1976. Maestro 13 años en la ENAH donde organizó la Licenciatura en Historia, dando decenas de cursos, como también en las de Antropología social, Arqueología y Lingüística. Ha impartido cursos en Universidades del D. F. y tierra adentro. Catedrático invitado en la Facultad de Historia de la UV.

Ha publicado cerca de 60 artículos y ensayos en revistas y libros colectivos, dos veces premiado a nivel nacional, el premio Sahagún en 1992 y el premio CMCH en 1997, al mejor artículo de Historia Colonial. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores.

Entre sus libros publicados se encuentran: *Indios imaginarios e indios reales en los relatos de la conquista de México*, 2ª edición UV-INA-BUAP.

América imperio del demonio, los orígenes de la nación, pasado indígena e historia nacional, UIA-CONACULTA.

¹⁵ Sobre ese aspecto de la figura de Colón, ver Alain Milhou, *Colón y su mentalidad mesiánica en el ambiente franciscano español*, Cuadernos Colombinos XI, Pub. de la Casa-Museo de Colón, Valladolid, 1983.

Legendas de Veracruz

Los dos hermanos

Por Pilar Caro Sánchez

Hace muchos años, había un estricto jefe militar del ejército real de España que fue asignado a Veracruz, pues se temía que hubiera más levantamientos rebeldes. Su joven esposa lo acompañó en esta aventura al Nuevo Mundo.

A poco de haberse instalado y habiendo consentido a su esposa en todo lo que quiso para decorar la casa y brindarle comodidad y lujos, conoció a una hermosa joven nativa de estas tierras, de la cual quedó prendado. También le prodigó casa y confort, lo más alejada posible de la que compartía con la española. A los nueve meses nació un hijo entre sábanas de seda y otro en manta indígena. El jefe adoraba a sus hijos que crecían juntos con amor filial. La esposa celosa jamás se atrevió a protestar, pero gestó un profundo rencor hacia la otra mujer y el hijo bastardo.

El hijo de la española siguió la carrera de las armas; el de la indígena, ocupó un lugar prominente en su comunidad. Éste le platicaba al otro sobre las terribles injusticias que sufría su pueblo ante las arbitrariedades y abusos de los conquistadores, y pensaba que algo se tenía que hacer para aliviar esas penas. Su hermano comprendía este sufrimiento y también le dolía.

El segundo en jefe, que amaba en silencio a la española, se propuso ganar su estimación y escuchando las pláticas de los hermanos urdió un plan. Fue a decirle al jefe que su hijo mestizo estaba fraguando una rebelión contra la corona española, el jefe, incrédulo, mandó a investigar. Ya el malvado mentiroso se había puesto de acuerdo con otros para atestiguar contra el bastardo. Pronto el padre reconoció que muchos indígenas y hasta negros, hablaban de luchar por su libertad.

Con todo el dolor de su corazón mandó a su hijo militar a aprehender a su hermano y a pasarlo por las armas. No hubo resistencia al arresto, pues el mestizo sólo tenía culpa de desear justicia y mejores condiciones de vida para su pueblo y sabía

que su hermano al que amaba entrañablemente lo comprendía y lo secundaba. Lo amaba tanto que no iba a escapar de él. Un pelotón de fusilamiento al mando del criollo, condujo al sentenciado a muerte al muro, que para tal efecto ocupaban, del baluarte de Santiago.

El joven militar nervioso y desencajado se acercó al hermano pretendiendo anudar un pañuelo a sus ojos pero fue rechazado dulcemente. El oficial se retiró, empuñó la espada, hizo la primera señal: "Preparen..." "Apunten..." El momento era tenso y de gran expectación...; vacilante el oficial, parecía estar a punto del desmayo; de entre los curiosos que ya se habían arremolinado para presenciar la ejecución brotaron gritos de terror, compasión y angustia, y por fin, tras una pausa que parecía una eternidad, dejó caer la espada haciendo la señal de "fuego", y se hizo un silencio sepulcral que sólo rompió la uniforme descarga. Al pie del muro se desplomó el ajusticiado, revolviéndose de dolor. Avanzó el oficial, tambaleante, aceptó el mosquete que le ofrecía el cabo del pelotón, y apoyándolo sobre la sien del moribundo, le aplicó el tiro de gracia.

Se inclinó reverente y depositó un beso en la frente cubierta de sangre del hermano muerto e irguiéndose con violencia exclamó en voz alta para que se escuchara en toda la plazoleta: "Padre mío: mi hermano y yo te perdonamos..." acto seguido, pidió otra arma de fuego y antes de que alguien pudiera intervenir, se apoyó el mosquete contra el corazón y sonó la detonación, rodando muerto sobre el sangriento despojo de aquél a quien acababa de arrebatar la vida...

El padre estaba loco de dolor por la muerte de sus hijos, ni qué decir de las madres. Los enterraron juntos, al moreno y al rubio, como ellos eligieron crecer y morir.

Cuentan que en las noches se ven dos sombras deambular por el Baluarte de Santiago y los que se han quedado a pernoctar han escuchado ruidos y han visto un par de ojos tristes en donde el reo estuvo momentos antes de ser ejecutado.

(Comunicación personal del señor Quintanilla (+), trabajador del Baluarte de Santiago, INAH)



Ilustración: Amairani Domínguez Cruz

SIGNOS, PRESAGIOS Y MARAVILLAS DE DIOS EN AMÉRICA

Guy Rozat
Centro INAH Veracruz

En este ensayo se intenta reflexionar sobre algunos lugares comunes de la historia nacional y, particularmente, sobre cómo se cuenta la Conquista de México. Todos han oído o leído que la llegada de los españoles a América fue precedida por presagios y prodigios que junto con las profecías del regreso de los dioses impidieron una respuesta adaptada y contundente a la invasión hispana. La presencia de presagios y profecías en casi todos los textos de los siglos XVI y XVII no son la prueba fehaciente de que éstos ocurrieron antes de la conquista, sino que son la marca específica, necesaria e imprescindible del funcionamiento del discurso teológico histórico occidental que escribe el evento “conquista”.

Las crónicas hispanas y otras de estos signos, no pueden obviar que todo lo que ocurrió en América, tanto lo bueno como lo malo, fue por la voluntad y designio de Dios. Cortés a cada momento repite que si ganaron en tal o cual encuentro con los ejércitos indígenas fue por la gracia de Dios, e incluso a veces, por la intervención de algún arcángel. No debemos ver aquí un elemento folclórico, Cortés y todos los españoles que participaron de cerca o de lejos en la Conquista de América se sienten parte del pueblo elegido y, por lo tanto, están convencidos de que Dios está con ellos. Así que las crónicas no pueden decir otra cosa y los presagios y profecías son absolutamente necesarios porque permiten ver al Dios cristiano preparando la llegada del evangelio en América con elementos verosímiles en los siglos XVI y XVII pero que hoy no lo podemos aceptar así, no sin una revisión crítica: los presagios y las profecías no existían antes de la llegada de los españoles en América.

De los signos. Para una reflexión general sobre el signo

Si excluimos a algunos personajes muy excepcionales como Moisés, por ejemplo, en la Biblia nadie ha visto a Dios frente a frente, justamente de ese encuentro peligroso, el pobre Moisés saldrá transformado.

Eso no debe sorprendernos ya que en la mayoría de las religiones, particularmente en las monoteístas, nadie o muy pocos han visto de cerca al personaje central, es decir, a Dios. Los visionarios católicos sólo reportan, en general, encuentros con su “hijo” Jesús, el verbo encarnado, o con la Virgen María, su madre, o se refieren a contactos con ángeles y santos.

Dios no se deja ver, porque incluso si lo hiciera, nadie podría dar cuenta de ello debido al lenguaje limitado de los hombres y a la inmensidad de las potencialidades de un ser divino. Es en ese sentido que hay que entender la negación de cualquier intento de representación de Dios en el Islam, ya que sería un insulto a su omnipotencia el intentar representarlo con las limitaciones humanas, aunque fuesen genios artísticos. Así, si Dios es el invisible por excelencia, ¿cómo saber que existe realmente?

Durante siglos, la respuesta para los cristianos fue simple: la presencia de Dios sólo se infiere por los signos que le manda a los hombres. Es así como la tradición católica, siguiendo el sendero abierto por el Antiguo Testamento judaico y para tranquilizar las dudas y afianzar la fe de sus fieles, ha conservado los relatos o las huellas de estas intervenciones divinas en la historia de los hombres. Y eso es para nosotros una gran fuente de reflexión, ya que a través de una historia de los signos es como podemos escribir una historia de Dios.

Finalmente, un signo existe sólo para hacer visible una ausencia, el signo manifiesta en el cristianismo la imposibilidad de acercarse a la divinidad debido a la pequeñez humana. Lo ambiguo es, por eso, parte de su fundamento, porque tiene que forzar siempre el convencimiento de que no es un momento azaroso mecánico de la simple naturaleza, sino que tal evento que sale de lo normal u ordinario realmente puede ser considerado como un signo de Dios.



Detrás de la posibilidad del signo, aparece inevitablemente la figura antecedente del creyente. No hay signo sin creyente. Un triángulo dinámico que reúne al signo, al creyente y a Dios, elementos inseparables, que existen sólo en relación, no tienen sentido propio: ¿Qué sería un creyente sin Dios? ¿Un Dios sin fieles? ¿Un signo de nada o nadie?

Pero si la ambigüedad es su fundamento, si la conversión es necesaria antes de que se pueda tratar de convencer a cualquiera intentando mostrar la presencia de lo invisible, si ese carácter puede investir prácticamente cualquier cosa, el signo tiene que ser dotado de un marcador preciso, reconocible, identificable, incluso cuantificable.

Si todo puede ser signo alguien tiene que reconocer ese carácter de "signo", así, detrás de la inmensidad de los signos posibles, aparece una jerarquía, una institución que extrae los verdaderos signos del magma de todos los signos posibles, los ordena y legitima. El "signo" inscrito en un canon pierde su carácter de aleatorio y por lo tanto su reproducción puede volverse predecible y puede ser reconocido e incluido como objeto de un conocimiento organizado y transmisible.

Así, en las sociedades que creen en los signos como recomendaciones y mensajes divinos, se tiende a establecer listas, catálogos de signos y a favorecer la aparición de especialistas del signo. En la religión romana que veía signos en todos los lugares: aire, tierra y mar, entre otros, el conjunto de la naturaleza se volvía un inmenso repertorio en el cual unos hombres, los arúspices, tenían que encontrar y reconocer los mensajes de los dioses. Y si estos mensajes eran amenazadores, como lo fueron generalmente en el mundo romano, eran ellos los encargados de reparar las "ofensas" hechas a los dioses o al orden del mundo.

Si la presencia del observador era fundamental, ¿qué pasa con los signos que nadie ve? El propio Séneca se preguntó en sus *Cuestiones Naturales*, después de haber reflexionado sobre un gran número de catálogos de signos: ¿Qué pasa con los signos que ocurren en los desiertos? ¿O en los mares lejanos? ¿Qué ocurre con esos signos de los dioses? ¿Estaban perdidas para siempre estas advertencias de los dioses para el buen gobierno de los hombres, ya fueran para aconsejarlos favorablemente o para recriminar su impiedad?

Esa obsesión de los romanos por el signo los llevó, por ejemplo, a recuperar un calendario brontoscópico producido por la tradición aruspina, la *Etrusca Disciplina* y que fue, según se dice, traducida del etrusco al latín por el pitagórico Nigidio. En la medida en que se consideraba que los rayos eran mandados por Júpiter y algunos otros dioses, esa tradición adivinatoria intentó sistematizar las observaciones sobre los rayos hasta construir ese manual en el cual se encontraba el sentido de todos los tipos de rayos, en todos los días del año y con todos sus efectos.

El signo en América o un mundo lleno de signos

Partiendo de estas mínimas reflexiones es como me parece que debemos analizar e interpretar los textos tempranos de la conquista americana que nos hablan de los signos que aparecieron en el cielo, prediciendo la caída del imperio mexica y el triunfo militar español.

Muchos autores aseguran que esos signos pertenecen a una inteligibilidad auténticamente americana, pero en ningún momento reflexionan sobre el génesis y la naturaleza profunda de estos signos. ¿Signos de quién? ¿Signo de qué? ¿Signo para quién? ¿Quién reconoce e interpreta los signos?

Y si un signo sólo toma sentido al interior de un sistema de sentido que lo actualiza y lo justifica como signo, estos autores, que pretenden americanos los presagios de la conquista, no nos dejan otro punto de reflexión que la idea, bastante retrógrada, decimonónica, de que los americanos eran incapaces de abstraerse del mundo mágico en el cual vivían y por lo tanto cualquier incidente podía parecer como extraordinario e investido de un terror sagrado.

Llama poderosamente la atención del historiógrafo el hecho de que los antiguos grecolatinos, así como los medievales y hasta los hombres de los siglos XVI y XVII, pudieran incluir en la misma categoría de prodigio a un monstruo o a un cometa, a una inundación o a un eclipse; pero sobre todo hoy nos extraña que relacionaran esos accidentes naturales, como los movimientos de los cometas por ejemplo, con los accidentes corporales, pero también con la suerte de las repúblicas o con la ascensión y decadencia de los imperios

e incluso, con la aparición de nuevas religiones como fue el Islam.

Pero esos sabios no establecían relaciones al tanteo, no eran simples ocurrencias de mentes simples. En los textos que nos han dejado se puede observar que el tejido de esas relaciones de simpatías y odios naturales, influencias y oposiciones, se organiza una compleja representación de la naturaleza y del mundo que debemos reconstruir si queremos realmente entender lo que se dice en dichos escritos, cuáles eran sus finalidades, etcétera.

No se trata de ver ahí restos de elementos primitivos mezclados con algún residuo elemental de magia simpática más o menos coherente, sino de una concepción global de la naturaleza, una representación del hombre y del cosmos (del microcosmos y del macrocosmos, como decían los medievales), que tenemos que reconstituir para no hacer contrasentidos en la lectura de estos textos.

No es nada sencillo admitir que ese saber está muy alejado de nosotros, estamos relativamente de acuerdo con la idea de que se encuentran, aún hoy, muchos elementos fósiles de ese saber en esa cosa compleja y poco clara denominada "cultura popular", pero estamos mal preparados para admitir que ese sistema complejo de saberes pierde su poder como explicación dominante sólo con la modernidad y prácticamente hasta la segunda mitad del XIX, con el triunfo de la ciencia positiva preparada por la exaltación de la razón ilustrada.

Durante siglos hombres y mujeres en occidente participan de un saber que incluso precede a la polis griega y hunde sus raíces en las grandes civilizaciones orientales, hay que recordar la deuda que todos dicen tener con "los antiguos caldeos", un saber que no solamente nutre el imaginario medieval, sino que se exploya y florece apoyándose sobre ese maravilloso instrumento de cultura que es la imprenta en los siglos XVI y XVII.

Citar siempre a Grecia y Roma, a Herodoto, Hesíodo y Cicerón, no es por simple juego retórico nutrido de pedantería universitaria, no, sino porque desde hace 40 años mis investigaciones han sido dirigidas a comprender cómo América se insertó en el conocimiento global occidental, cómo esa representación de América que se fue construyendo por el saber occidental, esa "invención", como dice O'Gorman,

se manifiesta en los textos encargados de dar cuenta de América, su presente, su pasado y su futuro. Es decir que si América, y por lo tanto también los americanos, son un invento, un constructo occidental, debemos rastrear en los textos de esa invención lo que pertenece a la matriz originaria occidental y no confundir desde la modernidad o la posmodernidad, una cierta interpretación de América por su realidad.

Para entender esto, podríamos empezar por tratar de entender por qué el médico del rey Felipe II, enviado a la Nueva España para estudiar la fauna y la flora americana, se dedica también, como si no tuviera suficiente trabajo, a inventariar ese nuevo mundo, a traducir la Historia Natural de Plinio. Es cierto que Plinio es un best seller de la época y podríamos pensar de manera simplista que quiso ofrecer a la Nueva España una simple traducción de esa obra, realizada paralelamente a sus trabajos. Pero sería un razonamiento demasiado sencillo, no es para el ocio que traduce, sino porque frente a la inmensa y compleja naturaleza americana, esos confines del ecúmene, se encontró nuestro médico sin punto de referencia, perdido, y la traducción de Plinio, por el trabajo referencial que propone, le ayuda a organizar la naturaleza americana. Es decir, es la representación de la naturaleza occidental la que le permite estructurar sus investigaciones, lo que explica también un cierto fracaso y el carácter limitado de sus obras.

Por otra parte, si recordamos que la medicina se estudia en la época no tanto en los cuerpos sino en los libros, tanto de anatomía como de astrología, podremos entender la gran necesidad de Plinio para Francisco Hernández, que es una guía en ese caos de la naturaleza americana que se complace en multiplicar la diversidad de las especies. Por ello, armado de un saber organizado, en parte sobre las obras de Plinio, el protomedicato no encuentra tanto la naturaleza americana como reencuentra a Plinio en América.

Prodigios, entre presagios y maravillas

En los siglos XVI y XVII podemos encontrar muchos textos que condenan la adivinación, es decir, la lectura e interpretación de los signos. Esas censuras son generalmente emitidas desde la ortodoxia religiosa, pero esa misma ortodoxia tiene que reconocer que hay actividades en las cuales la práctica de la adivinación es útil y necesaria.

El campesino atento no puede ser indiferente a la interpretación del vuelo de las aves y de manera general observa el comportamiento de los animales, la forma y direcciones de las nubes, el color del cielo, para saber prever el tiempo futuro y saber cómo conducir su acción. El médico también está atento a todos los signos físicos que puede ofrecer el paciente para adivinar la enfermedad del doliente, pero también y más si se trata de padecimientos poco claros, las conjunciones planetarias ofrecen información para pensar el estado melancólico y los desequilibrios posibles de los humores; y ni hablar del marinero que para salvar su vida, su barco y las mercancías de sus clientes, debe en todo momento estar atento para poder interpretar la presencia de ciertas aves, la dirección de su vuelo, el color del cielo, la intensidad y dirección de los vientos, corrientes marinas, algas, etcétera. La práctica de la adivinación se reintroduce siempre a pesar de las condenas eclesiásticas

que desconfían de cualquier saber que escape a su control. Por otra parte, es claro que la noción de signo, ambigua como ya lo dijimos, oscila indecisa, entre la idea de presagio y de maravilla, dos sentidos complementarios que nos ayudan a pensar el imaginario de la naturaleza de esa época y permiten que la adivinación sea la figura mayor del conocimiento.

En la medida en que el cristianismo entre los siglos XIV y XVI desarrolló una visión pesimista del hombre y de su posible devenir, muchos signos insólitos fueron interpretados como evidentes amenazas o como la promesa de inevitables castigos divinos futuros, pero algunos otros signos, como la aparición de monstruos, no suscitan sólo terror y temor, sino el enmaravillamiento. Esa idea de la maravilla, de lo maravilloso, está omnipresente en el siglo XVI, casi intraducible hoy; sabemos que Alicia en el país de las maravillas es una obra literaria y que en ningún país, ni en parte alguna de nuestro planeta, puede existir un conejo apurado y filósofo que habla, ni naipes que cuidan a una reina. Para los escritores del siglo XVI la maravilla aporta a la vez el extrañamiento, la sorpresa, pero también el terror y la fascinación.

Los signos del diablo

Si en occidente no hay muchas dudas sobre los poderes del diablo, a principios del siglo XVI, el descubrimiento de América y sus extrañas culturas, la partición de la cristiandad con la Reforma, el acecho del mundo musulmán en Europa central, las guerras de religiones, etcétera, son tantos elementos que inclinan a los hombres de la segunda mitad del XVI a pensar que el diablo tiene probablemente más poderes que los que sus padres hubieran podido imaginar, de ahí surge la decisión compartida por pueblos y élites de buscar en toda la tierra cristiana a sus secuaces y ejércitos, los brujos, pero sobre todo las brujas. Es importante recordar que ese siglo XVI que se ha calificado a veces de “hermoso” –el hermoso siglo XVI– se termina con el desarrollo de la mayor quema de brujas que haya conocido el occidente cristiano.

Los monstruos del principio del siglo XVI no señalaban al diablo, sino más bien hacia Dios y al funcionamiento de la naturaleza, criatura y servidora de Dios, esa visión de lo monstruoso era lo que incitaba al sabio a reflexionar.

Pero en el Nuevo Mundo la situación era ligeramente diferente. El diablo había escondido América a los ojos y acciones de los cristianos y a su órgano rector, la Iglesia, para que así fallara en su misión fundamental: evangelizar a todos los pueblos que le habían sido encomendados por el mismísimo hijo de Dios. El diablo reunía en estas lejanas y extrañas tierras a todos los demonios que la acción evangélica durante siglos había expulsado de las tierras vueltas cristianas. Daño colateral, que la necesidad de evangelizar a estas poblaciones innumerables, en tierras tan dilatadas, posponía tanto más el regreso majestuoso del hijo de Dios en esta tierra y el fin de la vida terrestre, el juicio final y la realización de la Jerusalén celeste. Pero el diablo, en tanto que ser creado, a su vez no podía crear, sólo podía intentar engañar al hombre con simulacros, como lo hizo en América, donde se hizo adorar como Dios a través de los ídolos.

El diablo sólo podía remedar a su Creador y a la naturaleza, es así que impone a los indios unas ceremonias que se parecían

al bautizo, a la confesión o a la eucaristía, con el consumo colectivo de la carne de los sacrificios humanos. En ese conjunto de signos universales era posible que el maligno, el enemigo del género humano, llegara a imprimir signos erróneos, pero sólo actuaba como criatura, una criatura muy sutil y muy dotada ya que provenía del mundo angelical, pero no podía cambiar la naturaleza ni crear realmente, sólo proponer engaños, y eso es lo que sostiene el optimismo franciscano, por ejemplo. Aunque las culturas americanas estuvieran dominadas por el demonio, el triunfo estaba asegurado. Para engañar al hombre y perturbar la legibilidad de este gran

texto divino que es el mundo, no le queda otra que fabricar signos engañosos. Pero auténticos o engañosos siempre son signos propuestos al hombre y como tales tienen que ser interpretados.

Ciencia y maravillas

Tampoco podemos considerar que la escasez de la “ciencia” de ese tiempo era la que les llevaba a leer los eventos insólitos como signos. Utilizando el saber grecolatino transmitido por los árabes, un erudito del siglo XVI sabía más o menos lo que era un eclipse, pero saber cómo se producía no agotaba la explicación del fenómeno,

había que saber para qué ocurría. Así, cualquier fenómeno un tanto extraño provocaba la indagación en dos direcciones solidarias y complementarias: saber, por medio de la filosofía natural, el cómo se había producido y también intentar pensar por qué había ocurrido en ese lugar y en ese momento. Los signos se multiplicaban evidentemente en las épocas de perturbaciones sociales, como fue la segunda mitad del XVI en Francia, donde todo estaba listo para que explotaran las masacres y las guerras de religión entre católicos y protestantes, ambos campos con una misma afición a los signos y a sus interpretaciones.

Conclusiones

“Repensar la Conquista”, es un seminario permanente que se realiza cada año, en el cual se busca entender lo que realmente ocurrió en la Conquista, no solamente porque los primeros textos escritos sobre ese evento mayor de la historia mundial tienen como objetivo construir un mito de fundación del poder cristiano español, sino también porque fue ese saber cristiano que en el mismo movimiento que legitimaba su poder sobre esas tierras nuevas, inventaba América, y al mismo que estaba destruyendo la historia anterior.

Es por ello que la reflexión sobre la concepción de la naturaleza y de las relaciones entre el microcosmos de los hombres y el macrocosmos del universo en el siglo XVI, es indispensable para entender estos textos “americanos”. Se podría entender por qué los prodigios, monstruos, incendios extraños, ruidos insólitos o eventos en las aguas de la laguna, que aparecen en los textos de Sahagún, Durán, y en casi todos los cronistas tempranos, religiosos o no, no pertenecen a la lógica simbólica americana, sino al sistema simbólico occidental encargado de inventar América.

Los encuentros académicos, como los Foros de los investigadores del Centro INAH Veracruz, tienen por finalidad construir seminarios o cualquier tipo de reflexiones colectivas, así que desde aquí se propone una reflexión global sobre la naturaleza de esos textos que casi todos, historiadores, antropólogos o arqueólogos, utilizamos, muchas veces sólo de manera referencial, sin cuidar mucho quién está hablando detrás de ellos, del génesis de estos textos, del intertexto que los atraviesa y del sistema simbólico que los sostiene. En un tiempo en que los estudios sobre la “Sagrada Biblia”, han sido capaces de establecer los diferentes momentos de escritura y reescritura de ese texto considerado como sagrado por millones de hombres y mujeres, podría parecer vergonzoso que la obra de Sahagún, por ejemplo, esa Biblia sagrada del nacionalismo mexicano, no haya sido analizada por una auténtica reflexión crítica, una reflexión ineluctable e imprescindible si queremos realmente acabar con el racismo mexicano, que por ser vergonzoso no es menos real, y proponer tanto a la generación actual como a las futuras, una historicidad menos castradora y sí productora de nuevos sentimientos de solidaridad colectiva.

MULTITUD ENARDECIDA Y FANTASMAS AFRANCESADOS. EL MOTÍN DE 1808 EN VERACRUZ

Hist. Adriana Gil Maroño
Centro INAH Veracruz

Aquella noche del 10 de agosto de 1808, la ciudad de Veracruz parecía consumirse en las llamas de la furia colectiva.

La multitud portando hachas encendidas quemó en medio de la plaza de armas, los muebles, alhajas, ropas y papeles del comandante del apostadero Ciriaco Ceballos, después de que enfurecida había saqueado su casa y arrojado a la calle puertas, ventanas y todo lo que había dentro de la misma. Posteriormente la turba incendió otra casa que tenía dicho comandante en la marina y se encaminó a hacer lo mismo en casa de don Tomás Murphy.¹

Horas antes, alrededor de las dos de la tarde, unas 600 personas estuvieron sacando de sus casas a las autoridades del ayuntamiento y les obligaron a presentarse en las salas consistoriales para que esa misma tarde se hiciera la proclama del monarca Fernando VII. El número de amotinados aumentó considerablemente ante el repique de las campanas que los convocaba y la horda a gritos exigía los pliegos, papeles y en especial la presencia de los supuestos franceses que aquella mañana habían arribado al puerto a bordo de la goleta Vaillante, embarcación que portaba bandera francesa.²

¿Qué despertó tanta indignación, cólera y violencia entre el vecindario de Veracruz?

El año de 1808 marcó el futuro de España y por ende la historia de la Nueva España. La invasión de Napoleón a la península y con ello las abdicaciones de los reyes en Bayona, obligados a ceder el trono real a José Bonaparte, hermano de Napoleón,

desencadenó el inicio del resquebrajamiento del imperio español y la independencia de las colonias en América. En efecto, el cautiverio del rey a manos de los franceses y la ausencia de soberanía en la figura real, generaron una crisis política sin precedentes, ya que nunca antes en la historia de las monarquías europeas se había visto que un trono real fuese usurpado por manos de un extranjero. En el imaginario de todos los reinos que se cobijaban bajo la corona española, aquello representaba la más grande ignominia. Dentro de este contexto histórico de convulsiones políticas en el mundo trasatlántico se inscribe el motín de 1808 en Veracruz.

Los motines durante el antiguo régimen no eran acontecimientos extraordinarios, por el contrario, se suscitaban comúnmente y en 1808 se produjeron levantamientos en muchos pueblos y ciudades del reino. No obstante, si consideramos el contexto histórico en que se sitúa el tumulto que nos ocupa y si destacamos el poder que para este momento histórico ostentaban los comerciantes de la ciudad de Veracruz y el peso de su cabildo, comprenderemos cómo el mencionado motín tuvo implicaciones en el desencadenamiento de los hechos históricos de gran trascendencia que posteriormente ocurrieron en la Nueva España.

Desde mi punto de vista, el tumulto que tuvo lugar el 10 y 11 de agosto de 1808 en la ciudad de Veracruz está ligado al golpe de estado que destituyó a Iturrigaray, entonces virrey de la Nueva España, la noche del 15 al 16 de septiembre de 1808 en la ciudad de México. Golpe de estado en el que estuvieron implicados algunos comerciantes de Veracruz, además de comerciantes y mercaderes de la ciudad de México y algunos miembros de la Real Audiencia³ y que ha sido considerado por algunos historiadores el antecedente, causa u origen de las posteriores luchas por la guerra de independencia hacia 1810.

Aunque historiadores del siglo XIX y del XX como Fray Servando Teresa de Mier, Lucas Alamán, Manuel B. Trens, Miguel Lerdo y más recientemente J. Archer han hecho mención del tumulto en Veracruz, considero que la historiografía ha minimizado el impacto que pudo tener el mismo en los acontecimientos políticos y sociales que le prosiguieron.

¹ Trens, 1992, p. 35.

² Trens, 1992, p. 34.

³ Ver Del Valle, 2010, pp. 87-104

Levantamientos en pueblos y ciudades del reino.

El 21 de abril de 1808 se produjeron tumultos en Toledo. El pueblo toledano, cansado de un gobierno inútil, se amotinó en una algarada que terminó en saqueos y asaltos, así como la destrucción de bienes de los representantes municipales. El propio general Thomas se vio obligado a abandonar precipitadamente la ciudad. El motín finalizó con vivas a Fernando VII. También después de que el pueblo de Madrid se levantara contra los franceses el 2 de mayo, estallaron tumultos en Oviedo, Sevilla y Badajoz.

Cabe destacar que además del convulsionado panorama político en la “madre patria”, en el ámbito local el descontento y las tensiones sociales por los intereses económicos de diversos grupos se multiplicaban en ciudades de relevancia del virreinato como su capital la ciudad de México y la ciudad de Veracruz. Así, el motín más que ser un arma política utilizada contra los franceses por el odio que los movía, fue una forma de intervención en la política local donde las amenazas, las críticas y las denuncias se cebaron sobre autoridades locales.

De manera que para 1808, con la ausencia del rey en España, la acefalía en que se hallaba la monarquía, la amenaza de la sombra de Napoleón acechando sobre la Nueva España y la pugna entre grupos sociales por el poder y el control económico en importantes ciudades del virreinato, se generó una paranoia colectiva donde las conspiraciones, los rumores, murmuraciones, las sospechas de alta traición, las intrigas, mentiras entre diversas facciones políticas y/o disidentes eran temas de todos los días. De ahí el miedo, la indignación, la cólera y la violencia que hizo estallar el motín de 1808 en Veracruz.

Para abordar el mencionado motín y reflexionar sobre el impacto e implicaciones que pudo haber tenido en el curso de la historia, nos hemos apoyado metodológicamente en los aportes de Arlette Farge sobre la lógica de las multitudes y las emociones del pueblo. Tal y como lo afirma la autora, las emociones de la multitud, su presencia masiva con sus gritos, reclamos, gestos, demandas, son resortes que han empujado o han pretendido influir en el estado de las cosas, apropiándose y modificando las reglas del juego.⁴ Farge alude a la forma decisiva en que la política se inscribe en los cuerpos y cómo: “Atravesado por lo político, el cuerpo –en sus emociones, sus palabras y sus gestos– hace él mismo política”.⁵

A continuación, a través de “el relato de los cuerpos”, nos aproximaremos a observar la efusión de las emociones del pueblo cuando en medio de una crisis política se trastoca una figura primordial del imaginario colectivo y se tambalea un sistema de

La multitud decidió que Ciriaco Ceballos era el traidor. Las fuentes señalan cómo desde las azoteas, hombres a gritos pedían su cabeza y cómo el pueblo empezó a amotinarse para después ir a buscarlo a su casa...

valores. Y cómo este hecho tan sensible es aprovechado en Veracruz para agitar a la población y favorecer los fines económicos de un grupo social con intereses en pugna.

¿Con el enemigo en casa?

En el verano de 1808, el virreinato de la Nueva España esperaba con ansias noticias sobre los terribles hechos que acontecían en España. En Veracruz solían recibirse las primicias traídas en las goletas correo y en el mes de julio de aquel verano, la barca Ventura arribó con tristes novedades que se difundieron entre el vecindario y después confirmó la gaceta de México: los reyes de España habían abdicado en Bayona obligados por Bonaparte.⁶

Sólo unos días después, el 26 de julio, a bordo de la goleta Esperanza procedente de Tarragona y Ceuta, se recibían noticias de que los españoles habían comenzado a batir a los franceses logrando expulsar al Duque de Berg de Madrid y proclamando a Fernando VII.⁷ Con el fin de publicitar y festinar este hecho entre el vecindario, el cabildo acordó solemnes misas para dar gracias el día siete de agosto.

En medio del vértigo emocional que provocaban las noticias llegadas de España, el 10 de agosto de ese año se apostó en el muelle un concurrido número de vecinos a mirar extrañados y asombrados, una goleta de nombre “La Vaillante” que con bandera francesa había amanecido en el canal del puerto. De inmediato se esparció la voz y corrió el rumor en la ciudad de que a bordo venían y habían ya desembarcado en suelo veracruzano, un alto militar francés en compañía de don Miguel de Azanza –virrey de Nueva España hasta el año de 1800– a quien ahora acusaban de haberse aliado a los franceses.

Influido por estas murmuraciones, el vecindario pronto pasó del asombro al pavor ante la posibilidad de que temidos y despreciados enemigos franceses se hubiesen escondido en suelo veracruzano bajo el cobijo de algún o algunos traidores. El miedo se propagó rápidamente y las miradas acusadoras señalaron como culpable al comandante del apostadero, Ciriaco Ceballos, sobre todo después de que éste publicara en la puerta del muelle

Otra razón de las antipatías que se había ganado Ceballos era la especulación descarada que hacía con los precios de productos básicos como la sal, provocando alzas sin precedentes.

Edicto publicado en la puerta del muelle por Ciriaco Ceballos: “He dado las providencias más rígorosas para impedir toda clase de comunicación con los individuos de la goleta francesa que acaba de aprisionarse en este puerto, y hago saber a todos los sujetos a la jurisdicción de marina que si directa o indirectamente comunicasen con dichos individuos ya de palabra o por escrito, serán declarados y juzgados por traidores y como tales perderán irremisiblemente la vida”. (Trens, 1992, p. 32).

⁴ G Farge. 1998, p. 10.

⁵ Farge. 2008, pp. 15-18.

⁶ Trens, 1992, p. 32.

⁷ Trens, 1992, p. 32.

lle un edicto con el que impedía la comunicación con la goleta francesa so pena de muerte a quien osara desobedecer.

En medio del estupor, el vecindario se preguntaba por qué Ceballos mandaba a prohibir la comunicación con dicha barca y por qué en su edicto no explicaba las razones de tal prohibición. ¿Qué acaso él sería el traidor?

Ceballos entre la traición y la ambición

Del pavor se pasó a la indignación y sin evidencia alguna, la multitud decidió que Ciriaco Ceballos era el traidor. Las fuentes señalan cómo desde las azoteas, hombres a gritos pedían la cabeza de Ceballos y cómo el pueblo empezó a amotinarse para después ir a buscarlo a su casa. Al no encontrarlo a él ni a los supuestos afrancesados, la turba lanzó por las ventanas sus bienes y los incendiaron en la calle.

Ceballos logró escapar del tumulto en un bote al Castillo de San Juan de Ulúa. Ahí se escondió en una fragata por espacio de tres días y salió huyendo a Nueva Orleans donde vivió tres años.⁹ No obstante, desde el inicio del tumulto, éste dirigió al ayuntamiento una comunicación en la que decía que él era un español: *“tan entusiasmado como cualquiera por los intereses de su patria y de su rey, y un hombre a quien jamás ha sido indiferente la opinión de este pueblo.”*¹⁰ En dicha comunicación explicaba también que había sido malinterpretado su edicto y que si había prohibido el contacto con la goleta Vaillante era porque llegó a suponer que dicha embarcación traía escritos sediciosos con el objeto de atraerse partidarios.

Pese a que la multitud descargó su cólera y violencia contra el comandante del

Días después los miembros del cabildo lo vindicaron ante el virrey Iturrigaray, argumentando que había sido infame e injusta la nota de traidor con la que el pueblo amotinado lo había calumniado.

apostadero Ciriaco Ceballos y pese a que ni el gobernador militar Pedro de Alonso, ni el ayuntamiento, ni otros oficiales le brindaron apoyo y lo abandonaron a su ruina durante el motín, días después los miembros del cabildo lo vindicaron ante el virrey Iturrigaray, argumentando que había sido infame e injusta la nota de traidor con la que el pueblo amotinado lo había calumniado.¹¹ Visión compartida por historiadores del siglo XIX y XX, quienes en sus textos exculpan a Ceballos de haber querido traicionar a la madre patria.

Entonces, ¿por qué el encono de la multitud se vertió contra Ceballos? Rudolf Widmer afirma que en 1810 se realizó una amplia investigación que demostró que no había duda sobre la lealtad del funcionario a la Corona y que las acusaciones de alta traición eran sólo pretexto para poder actuar contra uno de sus funcionarios.¹² Por su cargo como comandante del apostadero, Ceballos se había ganado la antipatía de amplias capas del comercio de la ciudad, ya que una de las funciones que le competían era combatir la piratería y el contrabando que emergía cada vez que España estaba en guerra contra Inglaterra. Así, en ocasiones se prohibía la navegación en el seno mexicano, como sucedió en 1805 bajo las órdenes del virrey Iturrigaray.

No obstante, Ceballos a la vez que aplicaba tan severas órdenes a la mayoría de los comerciantes de Veracruz paralizando sus negocios intercontinentales, privilegiaba a unos cuantos que sí comerciaban en esos tiempos de cese. En particular se decía que la casa de Matheo Lorenzo

Murphy gozaba de amplias libertades en su comercio con Inglaterra, mientras a la mayoría se les prohibía. El hecho de que una de las primeras casas atacadas por la multitud el 10 de agosto fuera la de Murphy, indica quizás la mano agitadora de aquellos comerciantes que no tenían los medios para recurrir al contrabando. Incluso las fuentes mencionan que los principales instigadores durante el motín fueron los matriculados.

Otra razón de las antipatías que se había ganado Ceballos era la especulación descarada que hacía con los precios de productos básicos como la sal, provocando alzas sin precedentes. Y es que al controlar la navegación de los barcos, Ceballos podía controlar también el abasto y carestía de productos que venían en barcos procedentes de Campeche y Sotavento, por ejemplo.¹³ Estos negocios le prodigaron sustanciosas ganancias a Ciriaco Ceballos, pero también le atrajeron la animadversión de muchos comerciantes poderosos que no fueron beneficiados. Incluso Lerdo de Tejada menciona con suspicacia que el gobernador don Pedro Alonso pudo haberse puesto enérgico y contener el motín, pero lejos de esto “lo dejó correr y tomó gran cuerpo, pues la chusma marinera entró en la casa de Ceballos”.¹⁴

En medio de las llamas Veracruz jura a su rey

En esta atmósfera de miedo por la crisis política en España, de tensión entre grupos de poder y de descontento social en el puerto por la carestía y encarecimiento de productos básicos, arribó la goleta francesa a costas veracruzanas. Embarcación que vino a agitar las aguas ya de por sí revueltas de una población indignada. Si a algo le tenían pánico las autoridades del antiguo régimen era al amontonamiento de gente encolerizada, de ahí las innumerables medidas impulsadas desde el poder para promover el orden y el control social.

Las llamas de la multitud sólo pudieron apagarse con el aguacero que cayó intempestivamente. Y es que ni los rezos, ni las procesiones, ni los rosarios que organizaron los curas consiguieron languidecerlas. Tras las aguas, la ciudad se apagó hasta quedar en silencio y en una aparente tranquilidad

⁸ Ceballos tuvo que enfrentar cargos y una investigación que pareció interminable. Finalmente en el año de 1811 “la Junta de Seguridad de la ciudad de México examinó una vez el caso de Ceballos y lo indultó por cargos erróneos hechos contra su lealtad a España”. Archer, 1986, p. 29.

⁹ Trens, 1992, p. 35.

¹⁰ El gobernador admitió que después de los eventos del 10 y del 11 era imposible ofrecer al capitán Ceballos protección adecuada de sus posibles enemigos, ni siquiera en el Castillo. Archer, 1986, p. 28.

¹¹ Archer, 1986, p. 28.

¹² Widmer, 2009, p. 280-282.

Widmer, 2009, p. 280-282.

¹³ Lerdo, 1857, p. 233.

¹⁴ Gil, 2001.

La jura de Fernando VII es el primer caso que encuentro en Veracruz de una jura real escenificada en medio de las llamas provocadas por la multitud. Bastó un cartel pegado en la puerta del muelle prohibiendo el contacto con la embarcación francesa y las manos agitadoras de unos cuantos sediciosos para que el pueblo se encendiera.

Es digno de destacar la maestría con que el poder desplegaba día a día respuestas fácticas y dispositivos para arraigar en el imaginario colectivo la adhesión y la fidelidad a la corona, a la monarquía y por ende a las autoridades que los representaban en el ámbito local. Muestra de ello son las fiestas y ceremonias instituidas desde tiempos inmemoriales como las juras de reyes, ceremonias de bienvenida a virreyes, nacimientos, bodas y demás eventos de la familia real que eran pretexto para invitar a súbditos y vasallos para que gustosamente les rindieran tributo en todos los pueblos, villas y ciudades del reino. La figura del rey y de la monarquía aglutinaba y daba cohesión al inmenso, variado y diverso imperio español y este tipo de fiestas y ceremonias de índole política eran instrumentos utilizados para institucionalizar en la población creencias y valores.¹⁵

Llevo años estudiando fiestas y ceremonias, y la jura de Fernando VII es el primer caso que encuentro en Veracruz de una jura real escenificada en medio de las llamas provocadas por la multitud. Bastó un cartel pegado en la puerta del muelle prohibiendo el contacto con la embarcación francesa y las manos agitadoras de unos cuantos sediciosos para que el pueblo se encendiera. Y recordemos que el 10 de agosto fue una multitud de 600 personas que aclamando a Fernando VII sacó de sus casas a los señores capitulares para que se hiciera inmediatamente la proclamación del rey por el pavor que despertaba la sospecha de que los franceses pudiesen estar escondidos en algún punto de la ciudad.

A diferencia de las juras que he estudiado, la de Fernando VII en el puerto fue conducida y ejecutada tras la batuta de las emociones del pueblo. Algo digno de destacar, si consideramos que las juras reales por tradición seguían un protocolo oficial muy preciso instituido desde el poder. En ésta, la indignación de la multitud fue la que marcó las pautas sobre lo que debía hacerse en la ceremonia rompiendo con el protocolo establecido y poniendo de cabeza las representaciones de quienes ejercían el poder en la ciudad. A continuación enumero situaciones que ejemplifican cómo las efusiones multitudinarias colapsaron todo orden:

1.- El pueblo amontonado exigía la ejecución de la real proclama, y el ayuntamiento les dijo que sólo estaban esperando que en la ciudad de México se verificase para que después se hiciera en Veracruz. A gritos y haciendo repicar las campanas de la iglesia, la multitud exigió la presencia de los supuestos afrancesados y los pliegos que habían arribado en la goleta. Así, antes de efectuarse la ceremonia, los regidores dispusieron una comisión que fue a la goleta por los pliegos para que fueran leídos al público.

2.- La primera proclama se realizó espontáneamente en la plaza en medio de 12 mil personas que la pidieron a gritos, y para ello, la gente improvisó el tradicional tablado con una mesa en la que se subieron las autoridades para ejecutarla y saciar la euforia colectiva. Una bandera con la imagen del rey que enarbolaba alguien entre el público, fue tomada por el alférez real y utilizada como estandarte ante la multitud alborotada para encabezar el acto.

3.- Tradicionalmente después de la real proclama se acostumbraba lanzar monedas al pueblo, en esta ocasión cuando el alférez real se dispuso a hacerlo el gentío se “opuso a grito tendido”.

4.- Se acostumbraban practicar tres reales proclamas en diferentes sitios de la ciudad previamente seleccionados y durante la carrera la comitiva seguía un orden y jerarquía muy precisos. En esta ocasión el orden del paseo se rompió ante la presencia de un grupo que pedía el regreso de la multitud a la plaza para impedir que se fugasen los enemigos, ya que habían visto salir sospechosamente dos botes con rumbo a La . Trens dice que: “Inmenso trabajo costó convencer al pueblo que la jura debería continuarse, y que para prevenir cualquier intento de los enemigos, bastaba con que salieran 30 lanceros y 20 paisanos a caballo para La Antigua”.¹⁶

Una vez terminada la jura, se cantó en la parroquia un Te Deum y de regreso en la plaza se dio lectura a los pliegos que venían en la goleta. Dichos pliegos a pedimento del pueblo fueron quemados a la luz de una antorcha y según Trens, éstos eran remisión de los impresos con las renunciaciones de los monarcas y el nombramiento del duque de Berg como lugarteniente del reino. Mientras éstos se leían al público, el anochecer se fue iluminando con hachas encendidas por la multitud, que furiosa se dirigió a saquear y a quemar las casas del comandante Ciriaco Ceballos.

Las llamas de la multitud sólo pudieron apagarse con el aguacero que cayó intempestivamente. Y es que ni los rezos, ni las procesiones, ni los rosarios que organizaron los curas consiguieron languidecerlas. Tras las aguas, la ciudad se apagó hasta quedar en silencio y en una aparente tranquilidad.¹⁷

De las llamas a las armas

Las fuentes dan cuenta de cómo días después del motín, el ambiente en la ciudad seguía cargado de zozobra y expectación. Durante la noche y el día siguiente el pueblo incesantemente siguió expresando a las autoridades correspondientes su inconformidad. Analizando la información, percibimos dos preocupaciones fundamentales en los reclamos del pueblo durante los días posteriores al tumulto:

a) Les preocupaba el destino de los pliegos que venían en la goleta, pues aunque habían quemado los que venían dirigidos a la ciudad, aún quedaban los que habían de enviarse al virrey Iturrigaray y b) les preocupaba la defensa militar de la ciudad de Veracruz.

Después del aguacero que apagó el tumulto, los municipales se reunieron en el ayuntamiento de las once de la noche a la una de la mañana para resolver cómo evadir la promesa que le habían hecho a la multitud sobre que a la mañana siguiente les serían entregadas las armas que estaban en los reales alma-

¹⁶ Trens, 1992 p. 34.

¹⁷ Trens, 1992 p. 35.

cenas. El pueblo las exigía. Alrededor de las tres de la madrugada el gobernador Alonso fue sorprendido por algunos espías conduciendo los pliegos al administrador de correos para que se los hiciese llegar a Iturrigaray. Fue entonces que una turba de 300 personas con hachas encendidas comenzó a gritar desaforadamente que se les engañaba, que había traición en los manejos y obligaron al administrador de correos a dar su palabra de que los pliegos no saldrían de su oficina. Entretanto otros grupos andaban por las calles golpeando las casas para alarmar al vecindario.

A la mañana siguiente, el pueblo se presentó en las oficinas del correo “pidiendo los cajones y pliegos, los que sacaron a la fuerza y llevaron a la sala capitular para que los municipales los abrieran, pero habiéndose rehusado éstos, lo hizo el pueblo rompiendo un cajón en la galería de las casas capitulares y otro en la plaza, en medio de un mayúsculo escándalo y dándose lluvia de golpes. Después de esta tropelía, se presentaron a reclamar las armas ofrecidas...”¹⁸

Después de varios amagos y nuevos intentos de tumulto, los principales revoltosos y las autoridades llegaron a los siguientes acuerdos a cambio de recuperar la tranquilidad y el sosiego en la ciudad:

- La promesa de que Ceballos no volvería a tierra.
- Se indultarían los excesos cometidos durante el tumulto.
- Se entregarían armas al vecindario honrado.

Fue así como se tomaron las armas de los reales almacenes y el vecindario se organizó para defender la plaza ante cualquier ataque sorpresa del enemigo.

Cabe mencionar que el ayuntamiento le escribió el 16 de agosto una misiva al virrey Iturrigaray para informarle lo que estaba sucediendo en Veracruz. En la misma le explicaron que tenían el recrudecimiento de los males ocasionados por los amotinados y que ante la desconfianza que les generaba el batallón fijo de Veracruz ya que estaba conformado por soldados sentenciados a presidio, le solicitaban aumentara la guarnición de la plaza. El virrey lo consideró pues incluso lo comentó con Calleja pero al final, Iturrigaray se negó a aumentar la guarnición en la plaza de Veracruz para reforzar su defensa.

Epílogo. “Los verdaderos padres de la patria”

La información que le fue remitida al virrey Iturrigaray respecto a los acontecimientos del 10 y 11 de agosto en Veracruz, aludía a algo más serio que a un simple motín. De acuerdo a fuentes del AGN del ramo Historia, en una misiva del 5 de septiembre del mismo año, Pedro Telmo Landero gobernador político le informó al virrey que todos los capitulares del cabildo de Veracruz habían hecho la formal renuncia de sus destinos en el gobierno de la ciudad y que amenazaban un hecho escandaloso y ruinoso que produciría consecuencias de la mayor gravedad. Incluso Landero se refirió a los regidores llamándolos “los verdaderos padres de la patria”.¹⁹

También el virrey recibió una carta particular donde se le informó “que algunos agentes díscolos del puerto se hallaban inquietos y tenían la intención de pasar a La Antigua para llevarse la artillería de grueso calibre a la ciudad de Veracruz”. Iturrigaray temió que esa insurrección fuera aprovechada por los enemigos franceses para enviar fuerzas expedicionarias y con el fin de evitar mayores peligros, en una carta del 10 de septiembre “ordenó al comandante del acantonamiento en Xalapa, García Dávila, que despachara sin demora los regimientos de dragones de España y del príncipe a impedirlo y aprehender a los autores en Veracruz, tratando con todo vigor a los que se resistiesen”.²⁰

El motín puso en su punto más álgido los conflictos que desde años atrás enfrentaban los poderosos comerciantes de Veracruz con el virrey Iturrigaray por privilegios e intereses económicos. Por ejemplo, entre 1805 y 1808 Iturrigaray había ordenado trasladar el comercio y las tropas a Xalapa bajo el argumento de velar por la defensa de la Nueva España y cuidar la seguridad del comercio. Dichas medidas dejaban desguarnecida y desprotegida a la ciudad de Veracruz ocasionando graves perjuicios a su comercio.²¹ Como era de esperarse, los comerciantes de la ciudad no tardaron en mostrar su oposición y recurrir a sus relaciones metropolitanas en la corte madrileña logrando que Godoy interviniese a su favor para algunos asuntos.

Días después del intercambio de la correspondencia arriba mencionado, la noche del 15 al 16 de septiembre de 1808, Iturrigaray fue víctima de un golpe de Estado orquestado por don Gabriel de Yermo y otros comerciantes y mercaderes de la ciudad de México, así como algunos oidores de la Audiencia de México. Comerciantes de Veracruz también estuvieron implicados en este hecho.²²

Algunos historiadores afirman que los tan socorridos pliegos que venían en la goleta francesa y que con tanto afán la multitud insistía que se destruyeran, eran papeles que confirmaban a Iturrigaray como virrey de Nueva España y que le otorgaban el cordón de la legión de honor. Pero como hemos visto en líneas anteriores, después de que tales pliegos fueron abiertos y se conoció su contenido, los amotinados impidieron a toda costa su circulación a la capital del virreinato quemándolos y haciéndolos perecer en el ardiente suelo veracruzano.²³

Un mes más tarde, Iturrigaray no sólo no fue ratificado como virrey de Nueva España, sino que fue destituido de su cargo con el mencionado golpe de Estado y encarcelado en Ulúa con su familia, para después ser trasladados a España el 6 de diciembre de 1808.

¹⁸ Trens, 1992, p. 36.

¹⁹ Archivo General de la Nación (AGN) citado por Archer, 1984, p. 29.

²⁰ Archivo General de la Nación (AGN) citado por Archer, 1984, p. 29.

²¹ Archer, 1983.

²² Del Valle, 2010, p. 87-104.

²³ Se dice que también venían pliegos para el arzobispo, para obispos del reino, para la Real Audiencia y todas las autoridades establecidas.

Síntesis curricular

Aspirante a doctorado en Historia de América Latina Contemporánea por el Instituto Universitario José Ortega y Gasset adscrito a la Universidad Complutense de Madrid. Maestra en Historiografía de México por la UAM-Azcapotzalco. Licenciada en Historia del Arte por la Universidad Cristóbal Colón. Investigadora del Instituto Nacional de Antropología e Historia desde el año de 1993, trabajando en prácticas culturales y representaciones sociales en el Veracruz virreinal con el fin de profundizar en el estudio de la construcción de identidades sociales.

Ha publicado numerosos artículos, ensayos, capítulos de libros, ponencias y conferencias. Actualmente trabaja en su tesis de Doctorado estudiando las pervivencias y mutaciones en la transición del antiguo régimen al liberalismo centrándose en los problemas para la construcción de ciudadanía en México.

Bibliografía

Alamán, Lucas, *Historia de Méjico desde los primeros movimientos que prepararon su independencia en el año de 1808 hasta la época presente*. Tomo I, Imprenta de J. M. Lara, calle de la Palma, núm. 4, México, 1849.

Archer, Christon, *El ejército en el México borbónico. 1760-1810*, Fondo de Cultura Económica, México, 1986.

Del Valle, Guillermina, "Mercaderes agraviados. El derrocamiento del virrey José de Iturrigaray en 1808", en Serrano, José A. y Jáuregui, Luis. *La Corona en llamas. Conflictos económicos y sociales en las Independencias Iberoamericanas*, Ed. Universitat Jaume I, Valencia, 2010.

Farge, Arlette y Revel, Jacques, *Lógica de las multitudes. Secuestro en París, 1750*, HomoSapiens Ediciones, Rosario, 1998.

Farge, Arlette, *Efusión y tormento. El relato de los cuerpos. Historia del pueblo en el siglo XVIII*, Katz Editores, Madrid, 2008.

Gil Maroño, Adriana, *La fiesta como texto: prácticas culturales y representaciones sociales en la jura de Carlos IV. Veracruz 1790*, Tesis de Maestría en Historiografía por la UAM-Azcapotzalco, México, 2001.

Lerdo de Tejada, Miguel, *Apuntes históricos de la heroica ciudad de Veracruz*, Tomo II, Imprenta de Vicente García Torres, calle de Don Juan de Letrán número 3, México, 1857.

Meyer, Alicia (coord.), *México en tres momentos: 1810-1910-2010. Hacia la conmemoración del Bicentenario de la Independencia y del Centenario de la Revolución Mexicana. Redes y perspectivas*, Tomo I, UNAM, México, 2007.

Teresa de Mier, Fray Servando, *Historia de la Revolución de la Nueva España*, Tomo I, Imprenta de Guillermo Glindon calle de Rupert, Londres, 1813.

Trens, Manuel B., *Historia de Veracruz*, Tomo III. La guerra de independencia. 1808-1821, SEC del Gobierno del Estado de Veracruz, 1992.

Widmer Rudolf, *Los comerciantes y los otros. Costa Chica y Costa de Sotavento. 1650-1820*, Afrodesc, México, 2009.

Programa de exposiciones numismáticas temporales

Moneda e Historia



Sala de exposiciones temporales
del Museo Local Fuerte San Juan de Ulúa.

Inauguración: viernes 29 de noviembre 2013, **12:00 horas**. Entrada libre.

